



1411

Pan Peiqing

Ethico-stratégie et bio-stratégie

Une étude des conditions
de la politique en Chine
comparées à celles de l'Occident



Peter Lang

Ethico-stratégie et bio-stratégie

Publications Universitaires Européennes
Europäische Hochschulschriften
European University Studies

Série XX
Philosophie

Reihe XX Series XX
Philosophie
Philosophy

Vol./Band 572



PETER LANG

Bern · Berlin · Frankfurt a.M. · New York · Paris · Wien

Pan Peiqing

Ethico-stratégie et bio-stratégie

Une étude des conditions
de la politique en Chine
comparées à celles de l'Occident



PETER LANG

Bern · Berlin · Frankfurt a.M. · New York · Paris · Wien

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Peiqing, Pan:

Ethico-stratégie et bio-stratégie : une étude des conditions
de la politique en Chine comparées à celles de l'Occident /
Pan Peiqing. – Bern ; Berlin ; Frankfurt a. M. ; New York ;
Paris ; Wien : Lang, 1998
(Europäische Hochschulschriften : Sér. 20, Philosophie ; Vol. 572)
Zugt.: Neuchâtel, Univ., Diss., 1998
ISBN 3-906761-49-5

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines de
l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur ès lettres.

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de
Neuchâtel, se fondant sur les rapports de M. Daniel Schulthess,
professeur à l'Université de Neuchâtel, M. Jean François Billeter,
professeur à l'Université de Genève, et M. Timothy O'Hagan, *senior
lecturer* à Université de East Anglia, Norwich, Grande-Bretagne,
autorise l'impression de la thèse présentée par M. Peiqing Pan, en
laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 2 juin 1998

Le doyen
Anton Näf

© Peter Lang SA,
Editions scientifiques européennes,
Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, 1998

Tous droits réservés.

Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé,
notamment par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte,
offset, etc.

Imprimé en Allemagne

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	XIII
Introduction	XV
A. La culture politique en tant que stratégie et les rapports de force	XVI
B. Comédie et vérité, bio-stratégie et éthico-stratégie, liberté et déterminisme	XXII
C. Le plan de notre étude	XXVI
D. Le but de notre étude	XXXI

Première partie

La question du pouvoir et la modernité

Chapitre I. Le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucaldien	3
I. Le pouvoir politique: quelques caractéristiques	3
II. Michel Foucault, philosophe contestataire	8
III. Le discours, une clé pour découvrir le pouvoir foucaldien	15
IV. Le pouvoir foucaldien par opposition au pouvoir politico-juridique	19
A. Le sexe et le pouvoir politico-juridique	19
B. Le pouvoir foucaldien	21
C. Quelques oppositions entre le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucaldien	23
D. Le pouvoir foucaldien et l'homme moderne	29
Chapitre II. Bio-pouvoir et modernité	33
I. Le cas de la sexualité	33
A. La thèse de la répression sexuelle	33
B. La «mise en discours» du sexe et la prolifération de la sexualité	35
C. La science sexuelle, ses techniques et ses stratégies	39
D. Le dispositif de sexualité et la formation du sexe	43

II. Le cas de la folie	48
A. L'enfermement des fous au 17 ^e siècle	48
B. La naissance de l'asile et le traitement	50
III. Le cas de la prison-criminalité	55
A. Le triomphe de l'enfermement comme peine générale	56
B. Le panoptique, un atout technologique du bio-pouvoir	60
IV. L'étude épistémologique à la place de l'histoire ontologique	67
V. Deux versions de la modernité	74
VI. Le pouvoir pastoral dans l'État moderne	77
A. Le pouvoir pastoral	77
B. La police et de nouvelles interventions politiques	79
C. Un pouvoir capillaire sous un pouvoir centralisé	87
VII. Le bio-pouvoir et ses productions	89
A. C.-H. de Saint-Simon, philosophe du bio-pouvoir	90
B. L'individualisation et les cas individualisés	92
C. Quelques discours-pratiques du bio-pouvoir	94

Deuxième partie

La Révolution chinoise contemporaine

Chapitre I. La Révolution chinoise: quelques idées et pratiques	103
I. La Révolution chinoise et le marxisme	105
II. Un aperçu de la Révolution socialiste	107
III. La contradiction principale de la Révolution socialiste	115
IV. La transformation idéologique	117
V. La tactique du mouvement dans la Révolution	123
VI. La moralisation dans le mouvement	127
VII. L'étude politique et le travail politico-idéologique	129
VIII. Le dossier personnel et le cas politico-idéologique	134
IX. Causalité politico-idéologique	137
X. La méthode dite de «saisir le tiers» et les modèles	141
A. La méthode de «saisir le tiers»	141

B. Les modèles	145
XI. Le commandement du «rouge» sur l'«expert»	149
XII. «Rappel du passé douloureux et reconnaissance du présent heureux»	153
Chapitre II. L'éthico-politique dans la version socialiste	159
I. La leçon de l'histoire dans la Révolution	160
II. Le souci moral dans le passage du «système de l'offre» au système des salaires	165
III. L'importance du travail manuel	171
IV. La priorité de la pratique et de la réalité	176
V. L'esprit — l'axe de l'éthico-politique	182
A. La stratégie du «cœur» et le cas de Puyi	182
B. L'esprit, un atout de la Révolution	186
VI. La priorité de la lutte	188
VII. Le socialisme chinois et la «Grande Concorde»	194
A. Le marxisme et la «Grande Concorde»	194
B. L'union entre jeunes instruits et masses travailleuses	197
C. La société idéale à construire	200
Chapitre III. Quelques oppositions de la bio-politique à l'éthico-politique	209
I. L'homme du droit d'ordre biologique et l'homme de la morale d'ordre politico-idéologique	209
A. L'homme chinois défini dans la Constitution	210
B. Lei Feng, modèle de l'homme moral et l'«esprit du Fleuve de dragon»	212
C. Le peuple et le gouvernement populaire à la place de l'État par opposition à l'individu	214
D. La stratégie d'amour-haine, une cause principale de la Révolution culturelle	217
II. La sexualité dans la bio-politique et dans l'éthico-politique	222
A. Le corps, le sexe et le mariage au service de la Révolution	223

B.	L'amour sexuel, un champ de bataille de la lutte des classes	226
III.	La stratégie de consommation et la stratégie d'une vie dure et simple	230
A.	Le style de vie et les exploits de Mao	232
B.	Le style de vie, la décadence et la Révolution culturelle	236
IV.	La population dans la bio-politique et le peuple dans l'éthico-politique	241
A.	Ma Yinchu et sa théorie de la population	241
B.	Malthusianisme (bio-stratégie) et marxisme (éthico-stratégie)	243
C.	Le sort de Ma Yinchu et la situation démographique	247
V.	Les savoirs positivistes et les savoirs politico-idéologiques	252
A.	La place des sciences sociales dans l'éthico-politique	253
B.	Le dispositif de l'éthico-politique et le discours politico-idéologique	259
Chapitre IV.	Avantages et inconvénients de l'éthico-politique	265
I.	Sentiment, enthousiasme et conscience	265
A.	La Lutte contre les droitiers et son caractère excessif	266
B.	Le sentiment et le risque de déraillement	271
C.	L'enthousiasme et le risque de déraillement	273
D.	La conscience politique	276
II.	Politisatation et effet magique de la lutte des classes et du «précieux livre rouge»	278
A.	La lutte des classes et le «précieux livre rouge», deux armes magiques	278
B.	Effet magique, pression et cérémonie	281
C.	La violence de la Révolution culturelle	287
D.	Le socialisme du point de vue de ses moyens	289
E.	L'effet pervers de la politisation	290

III. Le pouvoir politique — point focal de l'éthico-politique	292
IV. La crise dynamique dans l'éthico-politique	297
V. Une explication psychanalytique de la Révolution culturelle	303
VI. Une autre explication de la guerre froide	307

Troisième partie La Chine ancienne

Chapitre I. La formation de l'éthico-politique	317
I. Le confucianisme	321
II. Le légisme	325
III. Le taoïsme	330
IV. Synthèse de différents discours politiques	335
V. Société de clans	339
VI. La politique clanique	343
VII. Éthique clanique et éthique politique	349
VIII. Une politique de «parents-fonctionnaires» et une politique de «vent-herbe»	355
IX. Le triomphe du confucianisme et l'espace clanique	361
Chapitre II. La continuation de l'éthico-politique	371
I. La propriété dans la structure clanique	371
A. Le système des champs de «jing»	375
B. La distribution des terres et les terres publiques	377
C. La politique de la limitation des terres	380
D. Le rôle du clan dans l'économie	382
E. Égalisation des biens — un remède fascinant	384
II. La loi dans la structure clanique	386
A. Peines corporelles et fonction de la loi	387
B. Dix grands crimes	391
C. Extermination de générations et le problème de vengeance	393

D.	Le principe de non-dénonciation réciproque entre parents	397
E.	L'espace clanique et «sans procès» comme idéal politique	399
F.	Le mariage et le statut de la femme	405
III.	La leçon de l'histoire dans la politique clanique	407
A.	La leçon de l'histoire sous les Han	410
B.	La leçon de l'histoire sous les Tang	415
C.	Qualités morales dans la politique	425

Quatrième partie

Capitalisme, socialisme et réflexions philosophiques

Chapitre I.	La Chine et son impossible aventure capitaliste	433
I.	Le commerce dans l'éthico-politique et l'expansion commerciale du capitalisme occidental	434
A.	Quelques dates dans les relations commerciales sino-occidentales	434
B.	Une politique discriminatoire à l'égard du commerce en Chine ancienne	437
C.	La politique étrangère de la Chine ancienne	443
D.	Le commerce extérieur sous les Ming et l'exploit maritime de Zheng He	446
E.	Le commerce extérieur sous les Qing	449
F.	Souci de rites et de moralité	451
G.	La colonisation — une condition indispensable du capitalisme occidental	454
II.	Le clan par opposition à l'Église et à l'État-nation	458
A.	La cité et la structure étatique de l'Occident	459
B.	La religion — un fondement de la cité	463
C.	La cité et le droit	464
D.	La structure étatique et la chute de l'Empire romain	467
E.	L'Église chrétienne et la structure étatique	469
F.	L'État-nation, le capitalisme et la structure étatique	472
G.	L'eau, le fondement de l'empire chinois?	476

H.	Le caractère d'intériorité et des problèmes intérieurs de la politique chinoise	481
I.	La tolérance religieuse de la Chine?	486
J.	Querelle des rites — un affrontement des cultures	489
III.	Capitalisme et rationalisation	492
A.	Le protestantisme et l'esprit du capitalisme	492
B.	Le désir de profit	494
C.	L'angoisse et la vertu d'être économe	497
IV.	La stagnation de la culture chinoise?	499
Chapitre II.	La Chine face à l'Occident: passé, présent et avenir	505
I.	La défaite inévitable de la Chine face à l'Occident	506
A.	Les armes dans l'éthico-stratégie	506
B.	L'armée dans l'éthico-stratégie	510
C.	L'enseignement et le travail social dans l'éthico-stratégie	515
D.	La technologie dans l'éthico-stratégie	517
II.	Du «savoir chinois pour fondement et le savoir occidental pour pratiques» à la rupture avec la tradition	519
III.	La Révolution socialiste et l'éthico-politique	523
A.	L'introduction de la structure étatique dans la Chine	524
B.	L'éthico-politique dans la République populaire	525
C.	Les rapports sauveur-sauvé	528
D.	L'éthico-politique au niveau international	534
E.	Les rapports entre le Parti et l'État	537
IV.	L'aspect autarcique du socialisme	538
A.	De nouvelles unités autarciques	539
B.	Le système de protection et d'assurance	542
V.	L'avenir de la Chine: l'éthico-politique (fondement chinois) plus la bio-politique (pratiques occidentales)	544
A.	La réforme économique et la nouvelle leçon des Russes	544
B.	La révolution d'en haut et la révolution d'en bas	547
C.	L'individu et l'individualisme	553
D.	Avantages de la révolution d'en bas	555
E.	L'impossible mutation à la russe	558

VI. A propos des «quatre petits dragons asiatiques»	559
Chapitre III. Réflexions sur l'esprit philosophique de l'Occident et de la Chine en guise de conclusion	567
I. L'esprit ontologique et l'Occident apprenti sorcier	568
A. Trois phases d'ontologisation	569
B. L'esprit ontologique et le progrès	574
C. L'esprit ontologique et l'esprit conquérant	577
D. Le fascisme, un produit de l'esprit ontologique et de la bio-politique	582
E. L'esprit ontologique et la maximalisation	585
F. L'esprit ontologique et l'aventure de la modernité	588
II. L'esprit de yin-yang et la Chine conservatrice	590
A. La conception de yin-yang	591
B. L'esprit de yin-yang et la stratégie de conservation	593
C. L'esprit de yin-yang et la politique chinoise	595
D. L'esprit de yin-yang et la médecine	598
E. L'esprit de yin-yang — un handicap pour la science	600
F. L'esprit de yin-yang et la Révolution socialiste	602
III. La culture chinoise et le «manque» de transcendance	608
A. Le «manque» de transcendance et la politique chinoise	610
B. Le «manque» de transcendance et la difficulté du gouvernement	615
C. L'homme à la place de transcendance	620
IV. Le bilan philosophique de notre étude	624
Index des noms de personnes	635
Bibliographie	647

Avant-propos

La culture politique de la Chine et la culture politique de l'Occident ont chacune leur histoire multimillénaire, leurs événements, leurs exploits, leurs héros. Elles se rencontrent un jour, puis entrent en conflit; la loi de la jungle fait que l'une gagne et l'autre perd. Comme dans le sport, quand une équipe gagne, une autre perd, on peut établir des bilans à partir d'aspects spécifiques, mais on peut aussi dresser un bilan stratégique du point de vue de l'ensemble. J'aimerais faire un bilan stratégique: détecter les stratégies politiques de la Chine et de l'Occident et en montrer les conditions sociales, afin de comprendre la Chine et l'Occident non selon la classification classique en termes politiques, économiques, juridiques, moraux, militaires, technologiques et philosophiques, mais à partir de leur stratégie plus ou moins cohérente. Mais avant d'entrer dans le sujet, je tiens à mettre en exergue les conditions de mon propre travail.

Imaginons qu'un extraterrestre débarque sur notre planète. Son premier travail serait d'observer ce que font les terriens: comment ils s'organisent, comment ils font de la politique, quels sont leurs problèmes; ensuite, il peut mieux se comprendre, se définir par rapport aux terriens. C'est bien ce que j'ai fait, mais à un autre niveau: entraîné par la culture chinoise pendant des décennies, j'ai débarqué un jour en Occident; c'est en m'opposant à la culture occidentale que je connais mieux ma propre culture, ou je comprends mieux l'Occident à travers la Chine. Mes expériences de la Révolution socialiste en Chine et mes expériences de la société de consommation en Occident constituent la première condition de mon travail comparatif.

Étudier la culture politique — un sujet si vaste — n'est-il pas imprudent? Qui trop embrasse mal étreint! L'histoire m'a offert une chance exceptionnelle: la fin de la guerre froide. Ce bouleversement mondial a profondément changé la physionomie politique du monde. L'histoire appelle à faire des bilans, et je me suis porté volontaire. Quand les gens en Occident ont plongé dans la célébration de la victoire de la démocratie sur la dictature, j'ai réfléchi calmement pour comprendre le socialisme chinois et le capitalisme libéral occidental non du point de vue politique, mais à partir des rapports de force des deux cultures. A

mon avis, la fin de la guerre froide est le premier grand événement depuis la modernité. A partir de l'époque coloniale, voire même de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb, l'Occident a étendu son influence partout dans le monde, et le reste du monde s'est vu obligé de se référer à lui pour se définir; la fin de la guerre froide permet enfin aux autres parties du monde de se débarrasser de cette référence obligée et de réclamer leur propre identité culturelle. Ici, j'ai essayé de me débarrasser de deux idéologies: le socialisme et le capitalisme, la démocratie populaire et la démocratie libérale, car ces idéologies originaires de l'Occident empêchent de connaître la Chine. Sur la Chine, on entend en Occident deux langages identiques sortant de bouches différentes: les gouvernements occidentaux, y compris les intellectuels, dénoncent les violations des droits de l'homme; les dissidents chinois réclament les droits de l'homme et préconisent d'introduire en Chine le système politique occidental. A la différence de ceux qui se contentent de slogans ou de déclarations solennelles, j'ai étudié les sources culturelles de la Chine pour comprendre pourquoi la politique chinoise est différente de celle de l'Occident. La fin de la guerre froide m'a permis d'abandonner la mentalité de la guerre froide qui consiste à opposer le capitalisme au socialisme, elle est la deuxième condition de mon travail.

Enfin, la troisième condition: l'Université de Neuchâtel m'a octroyé une bourse d'étude pendant de nombreuses années, ce qui m'a permis de travailler sans gros soucis financiers. M. Daniel Schulthess, professeur de philosophie à l'Université de Neuchâtel et directeur de ma thèse, m'a beaucoup aidé tout au long de mon travail, il a lu attentivement mes premiers manuscrits et fait des observations très instructives; M. Jean François Billeter, professeur de langue et de civilisation chinoises à l'Université de Genève, et M. Timothy O'Hagan, *senior lecturer* de philosophie à l'University of East Anglia (Norwich, Grande-Bretagne), ont eux aussi fait des remarques très précieuses à propos de mon travail; Mme Johanne Lebel Calame, conseillère en édition, a eu la gentillesse de corriger minutieusement mon travail du point de vue du français, et beaucoup d'autres personnes m'ont apporté leur soutien, notamment pour l'informatique. A l'Université de Neuchâtel et à toutes les personnes qui m'ont généreusement aidé dans mon aventure intellectuelle, je tiens à exprimer toute ma gratitude.

Introduction

Le 9 septembre 1976, la mort de Mao Zedong, le plus grand stratège de la Révolution chinoise et le fondateur le plus connu de la République populaire de Chine, plonge des centaines de millions de Chinois dans la plus grande désolation: ils viennent de perdre leur père le plus cher qui les a libérés, protégés, aimés et servis de tout cœur tout au long de sa carrière révolutionnaire. Un mois plus tard, la fameuse «Bande des Quatre», quelques partisans les plus fervents de la ligne gauchiste de Mao, est arrêtée par des partisans d'une ligne modérée représentée par Hua Guofeng, le nouveau leader dit «clairvoyant». La nouvelle direction proclame la fin de la Révolution culturelle déclenchée par Mao dix ans auparavant. Cet événement marque une nouvelle période historique. Lors de la 3^e session du 11^e Congrès du Parti communiste chinois en décembre 1978, la ligne politique centrée sur la lutte des classes est critiquée et une nouvelle ligne centrée sur la modernisation du pays est adoptée. Peu à peu, une politique de réforme se met en place en même temps qu'une politique d'ouverture. Après quelques décennies de fermeture, la Chine s'ouvre de nouveau à l'extérieur, surtout au monde capitaliste. C'est une grande surprise: au lieu d'un monde pourri, décadent, agonisant, on constate un monde prospère et dynamique qui ne semble pas condamné à disparaître tout de suite. D'où des réflexions politiques, philosophiques et culturelles sur l'histoire, sur le passé récent et sur le capitalisme.

Depuis la fondation de la République populaire de Chine en 1949, deux événements ont profondément marqué la Chine. Le Grand Bond en avant (1958-1960) a provoqué une famine faisant quelques dizaines de millions de victimes; la Révolution culturelle (1966-1976) a ensuite provoqué un désordre total dans tout le pays: presque cent millions de personnes ont été plus ou moins persécutées et les dommages économiques directs sont estimés à cinq cents milliards de yuan chinois¹.

¹ Gao Gao, *Histoire d'après la Révolution culturelle* (Hou wenge shi), Taibei, Éditions Lianjing, 1994, p. 19.

Voici les conventions au sujet des ouvrages de référence. Pour les citations entre guillemets, nous indiquons les sources, sauf les slogans, les expressions

Comment ces événements ont-ils été possibles? Au lieu de nous contenter des causes circonstanciées telles que la guerre froide, le révisionnisme soviétique, le peu d'expérience du Parti communiste chinois dans l'édification socialiste, les erreurs de Mao, etc., nous recourons à la stratégie de la politique chinoise et à ses rapports de force pour comprendre ces événements.

A. La culture politique en tant que stratégie et les rapports de force

Pour comprendre la politique chinoise, il faut travailler non au niveau des disciplines telles que la politique ou l'économie, mais au niveau culturel. La politique est sans doute l'une des disciplines les plus anciennes. Depuis Platon et Aristote, la politique a consisté à définir le but de l'activité politique; à étudier le système politique (monarchie, aristocratie, démocratie); à analyser le fonctionnement politique, la composition du pouvoir, la transformation d'un régime en un autre ainsi que ses raisons et ses conséquences, etc. La science politique moderne

courantes, le titre des articles et des documents, le nom des campagnes politiques, le nom des périodes et des événements historiques, les proverbes, etc. Nous citons, de préférence, les textes originaux et en français, ce n'est qu'après que nous citons les textes traduits directement du chinois. Pour les ouvrages dont les sources sont indiquées dans la bibliographie (l'auteur, le titre, la maison d'édition, l'année de parution), nous n'indiquons que l'auteur, le titre et la page. Pour les ouvrages dont les sources ne se trouvent pas dans la bibliographie, nous indiquons les sources complètes en bas de page. Pour les ouvrages en chinois, le titre traduit en français est suivi de la transcription phonétique du chinois entre parenthèses, sauf ceux dont les sources sont indiquées dans la bibliographie. Quand deux citations se trouvent très proches et ont la même référence, nous indiquons seulement les sources de la deuxième. Concernant les noms propres en chinois, nous les traduisons selon la transcription phonétique, sauf ceux déjà trop connus en Occident comme Pékin dont la transcription phonétique donne «Beijing», Confucius, «Kongzi», Mencius, «Mengzi», etc. L'index des noms propres des personnes se trouve à la fin du présent ouvrage. Les références internes, marquées par «voir ci-dessus» ou «voir ci-dessous», ne se font qu'en cas de besoin. Du fait que la table des matières donne une idée assez détaillée des sujets traités, un index des sujets n'a pas paru nécessaire.

est l'héritière de cette discipline: elle étudie les institutions, les organisations, les partis, les mouvements politiques, l'idéologie, le rôle des masses et des individus, la lutte des classes, le conflit social, etc. Même si cette science a beaucoup élargi son domaine d'investigation, sa logique n'a pourtant pas changé: l'axe reste toujours l'État, et le pouvoir étatique, le modèle idéal pour les analyses politiques. Les faits politiques sont étudiés aussi par l'anthropologie et la sociologie, mais le centre d'intérêt de ces disciplines est plutôt d'exposer les faits sans demander la raison d'être des faits.

Notre travail ne relève ni de la politologie, ni de l'anthropologie ou de la sociologie, mais de la socio-épistémologie. Il s'agit d'expliquer le pourquoi du Grand Bond en avant et de la Révolution culturelle. Le «socio-» indique le niveau social des faits politiques; l'«épistémologie» cherche à comprendre le pourquoi des faits politiques². Au lieu d'expliquer les faits politiques, soit les discours-pratiques politiques, la socio-épistémologie s'applique à montrer la vision du monde, la mentalité des politiciens, des philosophes, des moralistes, des économistes en les renvoyant à leurs conditions sociales. Elle demande, par exemple, pourquoi on trouve le discours de Confucius et de Mencius en Chine, et pourquoi on trouve le discours de Platon et d'Aristote en Occident. Ou inversement, pourquoi il n'y a pas de *République* ni de *Politique* en Chine, et pourquoi il n'y a pas d'*Entretiens de Confucius*, ni de *Mencius*, ni de *Classique de la piété filiale* en Occident? C'est que la production du discours politique est réglementée par les conditions sociales.

Notre étude s'inspire beaucoup du travail de Michel Foucault, qui, à notre avis, a ouvert une voie originale dans l'étude de la politique et du pouvoir en introduisant l'aspect socio-épistémologique: il s'agit moins d'étudier la politique en elle-même que de comprendre ses conditions de possibilité. Par son travail, Foucault a montré comment de nouveaux

² En anglais, *epistemology* désigne la théorie de la connaissance, alors qu'en français, le mot désigne la philosophie des sciences qui, en tant qu'étude critique des principes des sciences, consiste surtout à déterminer leur origine logique, leur valeur et leur portée. Nous utilisons ce terme pour désigner une étude politique qui, au lieu de révéler ce que sont les faits politiques, se donne pour but de montrer les conditions des faits politiques.

savoirs, de nouveaux domaines d'investigation scientifique ainsi qu'un nouveau système de contrôle social sont devenus possibles au seuil de la modernité. A ce niveau, l'anthropologie et la science politique ont été elles-mêmes problématisées: elles ne sont plus les juges désintéressés, mais sont pleinement impliquées dans le jeu politique. De même, notre travail consiste à étudier les rapports de force de la politique qui, au fil du temps, ont rendu possible telle stratégie politique dans une culture donnée.

Dans notre étude, la culture politique est considérée comme une stratégie. Par «stratégie» au sens militaire, on entend la préparation de la guerre, l'analyse des éléments politiques, économiques, militaires, géographiques des deux côtés, la prévision de la durée de la guerre, la mobilisation humaine et la préparation matérielle dans chaque période ainsi que la coordination de différentes forces, etc. Dans ce sens, elle s'oppose à la tactique entendue comme méthode de direction du combat. Dans la société moderne, le mot «stratégie» s'emploie couramment dans tous les domaines: économie, gestion, marketing, sport... Une stratégie comprend plusieurs éléments: le stratège, le but, les moyens disponibles (les éléments-atouts), les éléments-obstacles à vaincre ou à neutraliser. L'homme se trouve au cœur de la stratégie: c'est lui qui se fixe un but, élabore une stratégie marquée par sa volonté et ses calculs. Comme un général qui manœuvre ses armées, le stratège manœuvre ses moyens. Quand l'ennemi est vaincu, et le but atteint, la stratégie a réussi. C'est la stratégie que nous appelons personnelle³. Dans la stratégie culturelle

³ Le mot *stratégie* en chinois, c'est *zhanlüe*. «Zhan» signifie «guerre», «lüe» signifie «projeter de», «chercher à obtenir». En ce sens, le stratège cherche des moyens pour vaincre l'ennemi. *L'art de la guerre* de Sunzi (le plus grand théoricien de la stratégie militaire de la Chine antique, qui vécut au 5^e siècle av. J.-C.) consiste justement à montrer les éléments à prendre en considération pour celui qui dirige la guerre: il lui faut connaître le morale des soldats, le climat, la géographie, les règles de commandement. Bref, il lui faut se connaître et connaître l'ennemi pour gagner la guerre. Ici, la stratégie est personnelle, et l'issue de la guerre en dépend.

Les idées stratégiques sont extrêmement riches dans la culture chinoise, on peut même dire qu'elles en constituent l'une des caractéristiques les plus marquantes (cette abondance d'idées stratégiques est, selon nous, liée à l'esprit de yin-yang que nous allons étudier dans le dernier chapitre). Le fait que notre étude traite des faits politiques du point de vue des rapports de force montre qu'elle

dont traite notre étude, on remarque le même processus: la stratégie culturelle manœuvre les différentes forces pour atteindre son but, mais elle est impersonnelle. L'homme n'est pas le sujet qui se fixe le but et élabore la stratégie, il est plutôt un des éléments que la stratégie culturelle manipule. Dans l'expression «la fin justifie les moyens», la stratégie est personnelle dans la mesure où c'est le stratège qui se fixe un but; dans notre étude, c'est l'inverse: l'homme politique ne se fixe pas n'importe quel but, mais toujours à partir des moyens dont ils dispose, et à ce niveau, il est plutôt créature que créateur.

Si la stratégie est inséparable du stratège, comment comprendre la stratégie sans stratège? C'est tout simplement une question de point de vue: quand on parle de stratégie personnelle, on se met à la place du stratège; mais si, abandonnant ce point de vue, on considère le stratège à partir des éléments qui déterminent son comportement, on peut deviner une main invisible que nous appelons stratégie impersonnelle. Pour donner une idée de la stratégie impersonnelle, citons une histoire tirée des *Mémoires historiques* de Sima Qian, historien des Han (environ 145 ou 135 av. J.-C.-?): Su Qin et Zhang Yi étaient élèves de Gui Gu; plus tard, le premier devient conseiller du roi dans le royaume des Zhao, alors que le second voyage d'un royaume à l'autre pour tenter sa chance. Un jour, Zhang est invité à un banquet organisé par le premier ministre des Chu. Après le banquet, le premier ministre remarque que son bijou, une plaque de jade, n'est plus là; on soupçonne Zhang, accablé par la pauvreté, d'en être le voleur. Zhang est battu, mais plaide non coupable et se voit finalement relâché. A ce moment là, Su Qin a convaincu le roi des Zhao d'adhérer à l'Alliance des royaumes contre les Qin, mais il a peur que l'Alliance ne résiste pas à la diplomatie et à l'attaque militaire des Qin; il pense que Zhang Yi, un homme de génie, est seul capable de gouverner les Qin et de travailler en faveur de l'Alliance. Ainsi il envoie quelqu'un pour convaincre Zhang de venir trouver un bon poste chez Su, son ancien ami, qui est au pouvoir dans les Zhao. Zhang décide alors d'aller retrouver Su. Zhang arrive, mais Su refuse de le recevoir. Quelques jours plus tard, la rencontre a lieu: Zhang, prié de rester dans un coin, se voit offrir un repas de domestiques. Su provoque Zhang et lui

s'inspire de la tradition de Sunzi.

dit: «Ce n'est pas moi qui ne veux pas vous aider, mais vous ne le méritez pas.» Au lieu de trouver des faveurs chez son ancien camarade, Zhang se fait humilier; fâché, il décide d'aller au royaume des Qin, seul royaume capable selon lui de menacer les Zhao. Alors Su explique son intention à l'un de ses proches et le demande de suivre Zhang, sous un déguisement, et lui fournit des voitures à cheval et beaucoup d'argent. L'homme de Su se familiarise avec Zhang et laisse des voitures à cheval et de l'argent à sa disposition sans lui dire la vérité, ainsi Zhang est reçu par le roi des Qin et devient vite l'un des ses conseillers favoris: le roi discute avec lui des projets pour attaquer les autres royaumes. L'homme de Su veut rentrer, Zhang ne comprend pas et lui dit: «C'est grâce à vous que j'ai réussi; j'aimerais répondre à votre bonté, pourquoi allez-vous me quitter?» L'autre répond: «Ce n'est pas moi, mais Su Qin qui vous connaît; il a peur que les Qin attaquent les Zhao en détruisant son projet de l'Alliance; il croit que vous êtes l'homme capable de gouverner les Qin; ainsi vous a-t-il humilié exprès, et m'a-t-il demandé de financer vos activités, tout cela est la stratégie de Su. Aujourd'hui, vous arrivez à votre but, je demande de rentrer.» Zhang soupire: «J'étais dans la stratégie de Su sans m'en rendre compte, son talent est supérieur au mien. Allez dire à Su que je lui serai reconnaissant; et tant qu'il sera là, je n'attaquerai pas les Zhao.»

Dans cette histoire, il y a deux stratégies. Du point de vue de Zhang, il est malchanceux, il est allé chez son ami et, déçu, il a décidé d'aller chez les Qin pour réaliser son projet. Ici, il est sujet, ou il a une stratégie personnelle; mais celle-ci est intégrée à son insu dans une autre, plus enveloppante. Du point de vue de la stratégie de Su, Zhang n'est plus stratège de son projet, puisque lui et sa stratégie sont des moyens pour réaliser un but supérieur. La stratégie de Su est personnelle pour son auteur, qui connaît bien son ami, sa personnalité, ses réactions face à une situation humiliante et sa réponse quand la vérité est finalement révélée; mais elle est impersonnelle pour Zhang. C'est dans ce sens que nous parlons de la stratégie impersonnelle: l'homme est entouré d'innombrables éléments connus et inconnus; il a sûrement une certaine liberté, mais il est plus foncièrement marqué par son environnement social, et cette donnée est impersonnelle pour lui. De même, dans la stratégie culturelle impersonnelle, la problématisation (comment les

problèmes se posent, la finalisation (comment le but stratégique se forme), la subjectivation (comment l'homme se constitue comme sujet) et l'objectivation (comment l'objet du savoir se constitue) sont déterminées moins par la seule volonté de l'homme que par les conditions sociales.

Dans la stratégie personnelle, les obstacles opposés à la stratégie sont à éliminer; or, dans la stratégie impersonnelle, les forces opposées au but stratégique font plutôt partie de la stratégie, elles ont pour mission non de faire sauter la stratégie, mais plutôt de la réparer et de l'améliorer. La stratégie ainsi définie devient en quelque sorte un système régulateur malgré des mouvements constants à l'intérieur du système. Mais la stratégie n'est pas une idée platonicienne dont les choses concrètes ne seraient que des copies; elle n'est pas une certaine essence immanente aux choses ni un objet au sens positiviste du terme. Pour reprendre un terme de la philosophie médiévale, nous disons que la stratégie se comprend du point de vue nominaliste: elle est un nom; ce qui existe concrètement par opposition à la stratégie-nom, ce sont les rapports de force d'une culture politique donnée. Plus précisément, nous employons la stratégie pour désigner une tendance et une direction générales d'une culture politique. Dans les «rapports de force» d'une culture politique, nous retenons les quelques éléments suivants qui se réfèrent à l'espace social plutôt qu'à la volonté de l'homme:

Les discours: quels sont les discours politiques, qui les tient, à qui ils s'adressent et dans quel but, quel est le modèle à suivre, quel est le vice à combattre, quelle est la leçon de l'histoire, etc.

Les pratiques: quelles sont les activités parapolitiques et politiques, dans quel espace, quelles cérémonies, qui les préside, au nom de quoi.

Les institutions: quelles institutions sont mises en place, qui s'occupe de quoi, avec quels moyens, par quelles techniques, avec quels buts.

La manière dont on conçoit l'homme, son rôle et son devoir.

La manière dont on organise la société et dont on gouverne.

A partir des rapports de force d'une culture donnée, on remarque qu'on ne fait pas face partout aux mêmes problèmes politiques ni ne poursuit le même but politique. Notre étude a moins pour but de révéler ce que sont la culture politique et l'homme en soi que de montrer comment les rapports de force façonnent et la politique et l'homme.

L'homme et la politique ne constituent donc pas les points de départ ayant chacun leur propre essence, ils sont plutôt le résultat des mouvements des rapports de force.

B. Comédie et vérité, bio-stratégie et éthico-stratégie, liberté et déterminisme

La socio-épistémologie a pour objet d'étude les discours-pratiques politiques. Le discours est un objet privilégié chez le linguiste, tandis que la pratique au sens de l'action est un objet privilégié de la science du comportement. Mais dans notre étude, nous les mettons ensemble sans les opposer l'un à l'autre, puisque les discours et les pratiques s'impliquent les uns les autres. Ainsi, nous procédons à une analyse des discours-pratiques en vue de les classer et de montrer des éléments qui les soutiennent. Chaque sorte de discours-pratique devient le représentant de milliers d'autres du même genre. Dans les discours, on peut distinguer deux niveaux: d'abord le niveau de l'écrit, de ce qui est décrété, prononcé... qui vise un sujet concret; le deuxième niveau concerne les conditions des discours. Nous allons étudier des discours du premier niveau, et cela occupera une place importante; mais notre but est de montrer comment ces discours sont devenus possibles. A partir de la stratégie et des rapports de force, on peut dire que les discours-pratiques sont des comédies codées, et l'homme, un comédien. La scène, la mise en scène, le metteur en scène, les acteurs, le rideau, le décor... sont autant d'éléments qui constituent la comédie ou le théâtre. Mais ces éléments changent constamment dans l'espace et le temps. Notre étude a moins pour mission d'étudier le contenu de chaque comédie que les composantes et le scénario déterminés par la stratégie et les rapports de force.

Par comédie, on entend souvent ce qui est artificiel: une mise en scène devant le public en vue d'un effet théâtral. Dans ce sens, on oppose la comédie à la vérité, à ce qui se passe dans les coulisses. Ainsi la comédie devient-elle synonyme d'apparence trompeuse par opposition à la vérité cachée. C'est ainsi qu'on cherche la vérité derrière la comédie, les non-dits à travers les dits. Selon cette opposition, on peut distinguer

les discours-pratiques officiels des intentions inavouées; il faut quitter la scène et pénétrer dans les coulisses pour trouver la vérité. Nous ne souscrivons pas à cette opposition. Si, au niveau de la sincérité, on distingue la comédie et la vérité, leur opposition s'estompe si l'on se réfère à leurs conditions: la comédie et la vérité s'expliquent toutes les deux par les mêmes rapports de force, comme le pouvoir et le contre-pouvoir, la norme et l'anti-norme sont inséparables au niveau épistémologique. Ici, le sens d'un discours et d'une pratique n'est pas à rechercher dans leur propre être, mais dans les rapports de force qui les rendent possibles.

Quand les historiens et politologues étudient le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle, ils constatent inmanquablement le rôle déterminant des grands dirigeants, surtout celui de Mao, dont le tempérament, la personnalité et le savoir-faire se sont révélés décisifs pour la Révolution chinoise. Mais à partir de la stratégie et des rapports de force, un grand homme ne se distingue pas tellement d'un homme de la rue; ils en sont tous deux les produits au même titre. Quand un grand homme fait un projet, il le fait consciemment ou inconsciemment selon les données objectives. Selon une version officielle, la victoire de la Révolution chinoise est une victoire de la pensée de Mao; inversement, on voit en Mao le principal responsable d'événements comme la Révolution culturelle. Mais dans notre étude partant des rapports de force, Mao n'est qu'un stratège obéissant à la stratégie politique. Si nous nous référons souvent à lui, c'est moins à cause de son rôle de grand dirigeant qu'en raison du rôle déterminant de la stratégie qui le dirige.

En Chine, le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle sont généralement étudiés à partir du marxisme et du mouvement communiste international. Ainsi définie, la Révolution chinoise a accompli une double rupture: avec la féodalité chinoise et avec le capitalisme occidental. Cette interprétation est liée à la politique comprise surtout du point de vue des appareils d'État et du système juridique (marxisme). Mais différents aspects des objets soumis à comparaison peuvent donner différentes natures aux objets comparés. Ici, nous voulons opposer à la Chine une autre référence. M. Foucault a étudié l'homme moderne non à partir du pouvoir proprement dit (monarchie ou république), mais à partir des rapports de pouvoir mis en place en Occident au seuil de la

modernité. Ainsi, sous sa plume, la modernité ne se définit pas en termes marxistes par la dictature bourgeoise et la propriété capitaliste, ni par le système démocratique selon la conception des droits de l'homme; elle se définit plutôt par les interventions politiques d'ordre biologique. D'où une opposition entre l'ancien pouvoir politico-juridique et le bio-pouvoir moderne. De même, dans notre étude partant non du pouvoir politique avec ses appareils d'État, mais des rapports de force qui se jouent dans la société chinoise, nous essayons d'établir une opposition non entre la Chine féodale et la Chine socialiste, ni entre la Chine socialiste et l'Occident capitaliste, mais entre l'éthico-stratégie chinoise et la bio-stratégie occidentale ou entre l'éthico-pouvoir et le bio-pouvoir. Nous avons choisi le bio-pouvoir comme référence, car il reflète mieux la stratégie occidentale moderne, et il peut surtout faire ressortir davantage la stratégie chinoise, tandis que la Chine et l'Occident ne se distinguent pas tellement du point de vue politico-juridique.

Par opposition au bio-pouvoir ou à la bio-stratégie, des différences et oppositions qu'on croit exister entre la Chine féodale et la Chine socialiste s'estompent. Au lieu d'une rupture, nous constatons plutôt une continuité. Puisque l'homme ne tient pas un discours quelconque, mais un discours codé, il s'agit alors de montrer le statut du sujet, son argumentation, l'effet à produire, le langage utilisé, le but à réaliser. Bref, les discours-pratiques de la Révolution chinoise sont à étudier à partir de son espace social. Plus précisément, le discours s'analyse en ces termes: qui fait quel discours à qui dans quel contexte en vue de quoi? Concernant le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle, il ne s'agit pas tellement de les comprendre dans leurs circonstances particulières dont les décors et les personnages changent tout le temps, mais d'en montrer les composantes constantes. Par exemple, autour du seul vrai problème de la politique chinoise, à savoir comment se maintenir au pouvoir, s'est formé au cours des millénaires tout un arsenal de leçons. Pour tout nouveau pouvoir, il s'agit avant tout d'étudier ces leçons, de retenir ce qui favorise le maintien au pouvoir et ce qui conduit à la chute. A ce sujet, la Chine socialiste n'a absolument rien d'original: pendant plus de quatre décennies, elle est obsédée par une seule question qu'est la restauration du capitalisme, c'est-à-dire le retour de l'ancien pouvoir. Toutes les campagnes politico-idéologiques sont destinées à

éviter ce drame. Sous des étiquettes modernes, on tient exactement le même discours: la même conception de l'homme et de la politique, la même analyse des raisons de succès et des causes de chute, le même remède proposé pour combattre les mêmes maux. Ici, la nature de la politique dépend des rapports de force qui la constituent, et l'être de l'homme, des outils (discours et pratiques) qui participent à sa fabrication. Cette manière d'étudier la politique et l'homme pourrait être appelée déterminisme stratégique.

Dans l'histoire, il y a eu des discussions et polémiques entre les partisans du déterminisme et les partisans de la liberté. Pour nous, le déterminisme et la liberté ne doivent être opposés l'un à l'autre de façon absolue. Comme nous venons de distinguer la stratégie impersonnelle et la stratégie personnelle, on peut s'en servir pour dire qu'il s'agit là aussi d'une question de point de vue: ceux qui voient les choses à partir des données indépendantes de la volonté de l'homme pensent que la décision de l'homme est déterminée (stratégie impersonnelle); ceux qui considèrent les choses à partir du stratège, de sa volonté, de ses calculs, voient clairement l'initiative et le rôle déterminant de l'homme dans l'évolution des choses (stratégie personnelle). En fait, le déterminisme n'exclut pas nécessairement la liberté, celle-ci ne nie pas nécessairement les données objectives. Notre philosophie est dialectique: l'homme ne crée pas l'histoire n'importe comment, mais uniquement à partir des données objectives. Pour comprendre pourquoi la stratégie politique de la Chine est différente de celle de l'Occident, au lieu de chercher des éléments physiologiques et mentaux qui distingueraient les Chinois des Occidentaux, nous essayons de trouver une réponse au niveau des données sociales. Puisque ces données sociales ont formé au cours de l'histoire une tendance générale que nous appelons stratégie, il y a donc un déterminisme stratégique. Mais il faut relativiser ce déterminisme et ne pas l'opposer radicalement à la création et à la liberté de l'homme que nous ne nions pas. Il est vrai qu'à premier coup d'œil, notre travail consistant à détecter une stratégie politique est de nature déterministe. Pourtant, montrer une stratégie n'a pas pour but de la justifier comme une fatalité, mais seulement dans l'intention de la comprendre à partir de ses conditions. Et montrer ses conditions, c'est en quelque sorte la

démythifier en vue d'une révolution; voilà le vrai sens de notre travail qui est un peu caché par l'aspect déterministe.

C. Le plan de notre étude

Notre étude se divise en quatre parties. La 1^{ère} consiste à introduire la notion de pouvoir, de bio-pouvoir, puis à montrer le rapport entre le bio-pouvoir et la modernité. Il s'agit de quitter le pouvoir de type politico-juridique pour entrer dans les rapports de force du bio-pouvoir ou de la bio-stratégie qui, à notre avis, caractérisent la modernité capitaliste⁴. La 2^e sera consacrée aux discours-pratiques de la Révolution chinoise, et elle a pour but de montrer la modernité de la Chine socialiste et de faire ressortir l'éthico-pouvoir ou l'éthico-stratégie ayant pour fondements d'autres rapports de force. Si la première partie a pour but d'établir la bio-politique comme notre référence, la deuxième a pour but de lui opposer une autre politique ou une autre stratégie. Vu que l'éthico-stratégie chinoise s'est formée au cours des millénaires dans un espace social bien déterminé, nous remonterons dans l'histoire pour montrer le processus de sa formation. Ce sera l'objet de la 3^e partie. Dans la 4^e partie, nous allons d'abord étudier le problème du capitalisme: pourquoi le capitalisme n'était-il pas le sort de la Chine? Quelles étaient les conditions du capitalisme en Occident? Pour y répondre, nous recourons à deux éléments majeurs des rapports de force, soit la structure sociale et l'esprit philosophique, en mettant en parallèle des conditions favorables au capitalisme en Occident et des obstacles stratégiques au capitalisme en Chine. Face à l'Occident, la Chine a beaucoup évolué, mais elle a toujours gardé ce qui lui est essentiel. Quel sera son avenir? Nous essayons d'y donner une réponse à partir de la rencontre entre l'éthico-stratégie et la bio-stratégie. Dans cette 4^e partie, la «stagnation» de la culture chinoise, l'impossible capitalisme en Chine, l'origine de la Révolution culturelle s'expliquent moins par les événements

⁴ Les termes bio-pouvoir, bio-politique, bio-stratégie sont des synonymes, c'est aussi le cas pour l'éthico-pouvoir, l'éthico-politique, l'éthico-stratégie. Dans notre étude, le pouvoir et la politique sont étudiés en tant que stratégies se référant à leurs conditions sociales.

circonstanciels que par les rapports de force et la stratégie politique de la Chine. De même, la cité grecque, le christianisme, le capitalisme, le bio-pouvoir moderne en Occident s'expliquent moins par des événements historiques que par les rapports de force et la stratégie politique de l'Occident.

Notre comparaison se situe principalement entre la Chine socialiste (éthico-stratégie) et l'Occident capitaliste (bio-stratégie). Si la bio-stratégie ne concerne que la modernité occidentale, l'éthico-stratégie comprend la Chine ancienne et la Chine d'aujourd'hui: notre investigation nous montre que l'éthico-stratégie reste toujours dominante en Chine socialiste. Cela dit, nous ne nions pas que les différences entre la Chine ancienne et la Chine moderne sont nombreuses. Du côté de l'Occident, l'accent sera mis sur la modernité, soit la bio-stratégie. Épistémologue, M. Foucault a repéré avec minutie les couches séparant la tradition de la modernité: il s'agit pour lui de montrer une coupure épistémologique entre passé et présent. Mais notre opposition ne se trouve pas seulement entre passé et présent à l'intérieur de l'Occident, mais encore entre deux cultures politiques. On peut distinguer trois oppositions dans notre étude. La 1^{ère} se situe entre le pouvoir politico-juridique et le bio-pouvoir au sein de l'Occident (1^{ère} partie). La 2^e se situe entre la bio-stratégie (1^{ère} partie) et l'éthico-stratégie (2^e partie). Mais cette différence stratégique n'est pas un hasard. Les deux stratégies sont devenues possibles dans les rapports de force différents dont nous avons retenu deux éléments importants: la structure sociale et l'esprit philosophique, d'où la 3^e opposition entre la structure clanique chinoise et la structure étatique occidentale; entre l'esprit de yin-yang de la Chine et l'esprit ontologique de l'Occident (4^e partie). A notre avis, la structure clanique avec l'esprit de yin-yang fut en grande partie responsable de la «stagnation» de la culture chinoise, elle rendit le capitalisme improbable en Chine; pourtant le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle y ont trouvé un terrain favorable. De son côté, la structure étatique occidentale avec l'esprit ontologique fut un élément capital de la cité grecque, ainsi que du christianisme; plus tard, le capitalisme et la bio-politique y ont trouvé des conditions favorables. Dans les deux cas, il y a une continuité stratégique.

Par «Occident», nous entendons une culture qui a pour origine l'ancienne Grèce et Rome, passe par le Moyen Age chrétien et aboutit au capitalisme moderne. Par «Chine», nous entendons une culture qui a pour origine la dynastie des Xia (environ 21^e siècle av. J.-C.), et aboutit à un pouvoir centralisé sous la dynastie des Qin (221 av. J.-C.), jusqu'à l'effondrement de la féodalité en 1911. Nous sommes conscients que les termes «Chine» et «Occident» ne désignent pas des ensembles homogènes. Ils impliquent trop de choses hétérogènes tant au niveau géopolitique qu'au niveau géo-culturel. Qu'est-ce qui nous permet de parler de choses aussi complexes avec une telle facilité? Nous avouons que ce n'est pas notre érudition, mais le caractère stratégique de notre étude: une vue stratégique nous permet de négliger des hétérogénéités et des diversités, d'éviter des détails, et de nous concentrer sur ce qui nous semble permanent. En un sens, toute civilisation est résultat de rencontre et d'interaction interculturelles. Par exemple, l'Islam a été pendant longtemps une référence ou un adversaire de l'Occident; au seuil de la modernité, l'apport de la culture chinoise était indispensable pour le capitalisme occidental. La culture chinoise n'a pas été non plus un tout cohérent: elle subissait des influences de l'Inde, de l'Islam. Malgré cela, il existe quelque chose de propre à chaque culture, et c'est cette chose que nous voulons exploiter.

L'opposition que nous voulons établir a déterminé la bibliographie de référence. Sur la Révolution chinoise, nous recourons volontiers aux publications officielles: documents du Parti, œuvres de Mao, revues, journaux, mémoires, manuels d'éducation, etc. On pourrait objecter que ces documents officiels ou officieux faisaient partie de la propagande ayant pour mission de donner une bonne image du pouvoir, tandis que la réalité était tout autre. Donc, si on utilise ces documents, on tombe dans le piège. Nous sommes pourtant certain que nous ne pouvons pas nous tromper. Peut-être ces documents ont-ils déformé la réalité, peut-être même étaient-ils de purs mensonges. En fait, au lieu de confirmer ou d'infirmer ce que disent ces documents, notre étude s'intéresse plutôt au pourquoi ces documents ont existé et non d'autres, au pourquoi des mensonges sur ces sujets et non sur d'autres. Au niveau stratégique, les mensonges et les vérités sont plutôt complices que rivaux, puisqu'ils se réfèrent au même espace social. Ici, la politique fonctionne

impersonnellement, elle est franche et manifeste partout ses intentions. Les données que nous utilisons sont bien banales. Mais la banalité ne diminue pas leur importance, bien au contraire: plus elles sont banales, plus elles sont signifiantes.

Pour la Chine ancienne, nous nous référons surtout aux classiques confucianistes, dont le rôle de moralisation a modelé l'aspect le plus important de la culture chinoise. Ces documents étaient officiels aussi, et c'est pour cette raison qu'ils subsistent jusqu'à nos jours. Leur valeur est également à apprécier dans les rapports de force qui les ont engendrés. Il est évident que le confucianisme ne fut pas le seul discours politique et moral, il en exista bien d'autres, par exemple des discours légistes et taoïstes. Au lieu de les opposer les uns aux autres, nous essayons plutôt de les comprendre dans leurs champs épistémologiques communs. Quant à notre connaissance du bio-pouvoir, nous nous référons surtout à M. Foucault. Celui-ci était un philosophe productif et son travail pluridisciplinaire embrassait beaucoup de domaines. Mais ce qui nous intéresse, c'est son travail sur le bio-pouvoir ou la bio-politique de la modernité. Incontestablement, c'est lui qui a étudié ce problème de façon systématique. Mais nous utilisons quelques termes qu'il a inventés à notre compte, conformément à son vœu⁵. A notre avis, avec les notions de bio-pouvoir et de la bio-politique, Foucault a réellement touché un point fondamental de la modernité, et nous pensons que la société de consommation marque l'aboutissement de la bio-politique.

La méthode de comparaison est couramment utilisée dans les recherches. Comparer deux objets différents ne constitue pas un but en soi; le but est de trouver la raison d'être de tel ou tel phénomène après avoir établi les points communs et les différences entre les objets comparés. N'importe quel objet peut être comparé avec un autre dans un but déterminé. Mais pour qu'une comparaison soit convenable ou signifiante, on tient généralement à ce que les objets en question soient du même genre. Or, comparer la Chine avec l'Occident, c'est comparer

⁵ Dans un cours au Collège de France en 1975, Foucault dit ceci: «J'essaie toujours de traiter un sujet qui puisse servir à un maximum de gens. Je leur fournis des instruments qu'ils utiliseront ensuite à leur gré dans leur domaine, qu'ils soient psychiatres, psychologues, médecins, éducateurs ou je ne sais pas quoi» (*Le Nouvel Observateur*, n° 543, p. 54).

deux mondes différents avec leurs aspects particuliers au nombre infini. Mais pour nous, comparer la Chine et l'Occident, ce n'est pas étudier tous leurs aspects différents. En fait, on ne peut parler d'un objet que quand on le réduit plus ou moins arbitrairement à quelques éléments jugés représentatifs. En psychologie, le terme «personnalité» n'énumère pas tous les aspects psychiques d'une personne, il évoque seulement une tendance ou un tempérament plus ou moins constant. Toute science est une schématisation dans la mesure où elle résume le phénomène étudié en quelques équations. On ne peut pas étudier un objet dans tous ses aspects en même temps; il faut abandonner bien des choses. Quand nous parlons de la Chine et de l'Occident en termes des rapports de force et de stratégie, c'est justement une façon de les caricaturer. Les termes tels que «éthico-stratégie» et «bio-stratégie» sont des outils qui nous permettent d'aborder la culture politique en les caricaturant. Même si la stratégie indique une tendance prédominante, elle cohabite toujours avec d'autres tendances. La stratégie est une abstraction, une schématisation dont la valeur dépend de ce qu'elle arrive à faire entrer dans le schéma.

A propos de l'éthico-stratégie, le préfixe «éthico-» n'est pas quelconque: il se rapporte à une éthique confucianiste qui avait pour base une structure sociale correspondante. De même, le préfixe «bio-» dans bio-stratégie, bio-pouvoir, bio-politique, indique une tendance à interpréter l'homme et à le gouverner comme un être vivant dans un espace également bien déterminé.

En opposant l'éthico-stratégie à la bio-stratégie, il ne s'agit pas de condamner la première et de faire l'éloge de la seconde. En fait, chaque stratégie comporte des avantages et des inconvénients. La bio-stratégie a réalisé d'énormes progrès en matière de protection de la vie contre la maladie et l'accident, mais elle a aussi conduit à d'énormes désastres; par exemple les génocides du 20^e siècle y ont été directement liés. Notre souci principal n'est pas de condamner les effets pervers de la bio-stratégie comme Foucault l'a fait, mais de montrer les risques de l'éthico-stratégie. En montrant comment le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle ont été possibles, nous aimerions attirer l'attention sur la stratégie et non sur les causes circonstancielles de ces événements. Notre travail est donc critique dans deux sens: étudier les conditions de la stratégie politique de la Chine, ce qui relève de la critique philosophique;

attirer l'attention sur les risques de cette stratégie et faire imaginer des remèdes, ce qui relève de la critique politique. Cervantes a publié au début du 17^e siècle son roman le plus célèbre, *Don Quichotte*, qui a si bien ridiculisé la chevalerie et la littérature chevaleresque à la mode à l'époque qu'après la publication du roman, la littérature chevaleresque subit un coup mortel et disparut brusquement. Notre ambition est plus modeste: au lieu de régler le problème de l'éthico-stratégie, elle aimerait plutôt provoquer des débats sur ce sujet; mais un débat constructif a pour condition préalable une bonne connaissance de la culture politique chinoise.

D. Le but de notre étude

Voici la mission que nous nous fixons: comprendre la Chine à partir de la stratégie politique de la Chine. Il y a trop de malentendus et de préjugés sur la Révolution chinoise aussi bien en Chine qu'en Occident. La Chine se reconnaît officiellement socialiste et se réclame du marxisme. Mais le socialisme est un courant idéologique de l'Occident et le marxisme, une doctrine politique de l'Occident. A notre avis, ces étiquettes empêchent de connaître la Chine en elle-même. Par contre, si on abandonne ces étiquettes et examine les choses à partir de ce qu'on entend par l'idéal communiste, de la façon de faire de la politique, des rapports entre les masses et les dirigeants, des moyens pour mobiliser les masses..., alors la stratégie chinoise ressort.

Quant à l'Occident, il comprend évidemment la Chine à partir de sa propre stratégie. Parmi les préjugés de l'Occident sur la culture chinoise, citons-en deux. D'abord, concernant les dynasties chinoises, un mot apparaît trop fréquemment: l'empire chinois. En Occident, l'empire fait penser à l'Empire romain. Mais quelles sont les bases sociales de l'empire chinois? Quelles sont les caractéristiques de l'empire chinois? Sont-elles identiques à celles de l'Empire romain? Tant qu'on n'a pas répondu à ces questions, le mot ne veut rien dire. Voici un autre préjugé: le collectivisme domine en Chine, et il n'y a pas d'individu dans la culture chinoise; ce qui explique facilement l'aspect autoritaire de la politique chinoise. Cette opinion est non seulement répandue en

Occident, mais aussi largement acceptée en Chine, qui se croit caractérisée par le collectivisme, tandis que l'Occident se définirait par son individualisme. Dans une conférence internationale, les savants asiatiques se sont mis d'accord pour dire que la Chine, le Japon et la Corée relèvent de la «culture collectiviste⁶». Mais qu'est-ce que le collectivisme et dans quel espace-temps faut-il le situer? Qu'est-ce que l'individu occidental, et dans quel espace social est-il devenu possible? Avant d'avoir une idée claire sur ces questions, dire qu'il n'y a pas d'individu dans la culture chinoise et que le collectivisme y règne n'a pas beaucoup de sens.

D'autre part, nous essayons de comprendre l'Occident. Pour les communistes chinois, l'Occident est capitaliste; et selon le marxisme, le capitalisme est une période nécessaire de l'histoire. Toutes les cultures doivent suivre le même chemin; la Chine aurait dû entrer spontanément dans le capitalisme sans l'agression de l'Occident. Ainsi, on ne se donne plus la peine de comprendre l'agressivité politico-militaire, l'expansion commerciale et le progrès technologique de l'Occident, comme si le capital et la science avaient une nature conquérante, l'espace social et l'esprit philosophique étant complètement oubliés. Quant à l'Occident, il se considère comme porteur des valeurs universelles de l'humanité en matière de progrès, il ne se pose pas tellement la question de savoir pourquoi c'est lui qui a inventé la modernité et incarné l'universalisme. Ici, nous faisons appel à la structure sociale et à l'esprit philosophique de l'Occident pour expliquer le capitalisme et l'esprit conquérant de l'Occident.

En Chine et en Occident, on trouve quantité d'ouvrages sur la Révolution chinoise, le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle, mais ils se limitent généralement aux faits et aux circonstances. Aucun, à notre connaissance, ne se donne pour but de dégager une stratégie de la culture politique chinoise et d'en montrer les fondements sociaux. Ainsi notre travail peut-il être lu comme un guide ayant la mission de faire comprendre les discours-pratiques de la politique chinoise. Concernant l'Occident, notre connaissance est beaucoup plus limitée; mais puisque nous comparons deux stratégies, force nous est d'établir la stratégie de l'Occident comme contre-exemple de celle de la Chine. Notre travail doit

6 Cf. «Le réveil de la socio-psychologie en Asie», *Mingbao*, N° 1, 1996.

donc être considéré comme un essai dont le but est de «lancer une brique pour obtenir du jade» (proverbe chinois), et nous attendons que des Européens écrivent un ouvrage sur la stratégie de la culture politique de l'Occident, avec des documents et des arguments beaucoup plus fondés que les nôtres.

Après la guerre froide, les conflits idéologiques entre le communisme et le capitalisme passent peu à peu au second plan; la culture devient de plus en plus un élément majeur sur la scène politique internationale. Dans ce contexte, la question de garantir la paix mondiale entre les différentes cultures devient une priorité; mais pour avoir une paix durable au niveau mondial, une connaissance réciproque entre les cultures est absolument nécessaire, et nous espérons donc que le présent ouvrage puisse contribuer à cette noble cause.

1411

Première partie

La question du pouvoir et la modernité

Chapitre I

Le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucauldien

Les rapports de pouvoir sont l'un des aspects les plus marquants de la société humaine. Au cours de l'histoire, les réflexions politiques occupent une place capitale dans le patrimoine culturel de l'humanité. L'homme est un animal social et la dimension politique, son destin. Le terme moderne «apolitique» désigne l'attitude consistant à se tenir en dehors de la politique: c'est une attitude foncièrement non humaine. Tout au plus peut-on afficher moins d'opinions politiques ou ne pas s'engager dans certaines polémiques politiques. Mais être existentiellement apolitique est une chose impossible. D'ailleurs ce terme lui-même n'est signifiant que dans le cadre politique. Quelques étapes de l'histoire telles que les systèmes esclavagiste, féodal, capitaliste désignent sinon exclusivement, du moins pour une large part, le pouvoir politique que les maîtres avaient sur les esclaves, les seigneurs sur les serfs et les capitalistes sur les ouvriers. Le présent chapitre n'a pas l'intention de passer en revue les théories politiques les plus importantes du passé; il se contente de résumer quelques éléments essentiels dans des réflexions sur le pouvoir politique et sur ses caractéristiques. Concernant le pouvoir moderne, Michel Foucault a donné une réponse très originale. Il s'agit dans ce chapitre de mettre en parallèle deux conceptions du pouvoir, l'une traditionnelle, dite politico-juridique, l'autre foucauldienne.

I. Le pouvoir politique: quelques caractéristiques

«Le terme de pouvoir est employé à satiété, et dans une grande variété d'acceptions¹.» Même dans le domaine proprement politique il existe des confusions: «L'extrême variété des définitions du pouvoir n'est pas pour surprendre: outre qu'elle reflète la pluralité des théories politiques et la concurrence des paradigmes, elle dérive aussi de l'extraordinaire diversité

1 *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, PUF, 1982, p. 425.

des formes de pouvoir qu'on peut percevoir dans l'espace et dans le temps².» Ces deux citations montrent clairement la complexité du problème du pouvoir. Beaucoup d'auteurs ont étudié le pouvoir, chacun à partir de son propre point de vue et de son domaine spécifique. Aussi bien dans le langage politique que dans le langage commun, le pouvoir est un sujet incontournable; il est par exemple directement ou indirectement concerné dans les notions telles que État, gouvernement, justice, tribunal, loi, droit, autorité, prestige, hiérarchie, ressources, capacité, compétence, direction, obéissance, etc.

Vu qu'il y a trop de circonstances où l'on parle de pouvoir, une seule définition générale ne dira pas grand-chose. Pour saisir le pouvoir, on peut alors recourir au domaine précis où le pouvoir s'exerce, au point de vue d'où le pouvoir est envisagé. Ainsi il peut y avoir plusieurs définitions spécialisées, par exemple du point de vue de la fonction que le pouvoir exerce; de l'organisation ou du détenteur qui exerce le pouvoir; du capital ou des ressources du pouvoir. Malgré la complexité du phénomène du pouvoir, on peut néanmoins y constater un point commun: le pouvoir indique la capacité ou la possibilité d'exercer une certaine compétence sur autrui: père sur fils, maître sur élève, etc. De ce point de vue relationnel, on peut dire que de l'État à la famille en passant par les partis, les clubs..., il y a un rapport de pouvoir pourvu qu'il y ait deux agents et une dissymétrie entre eux. Le pouvoir n'est pas toujours politique au niveau de l'État: il y a autant de pouvoirs que de domaines impliquant un rapport de pouvoir. Le pouvoir peut être économique, moral, religieux ou autre.

Puisque le pouvoir existe dans tant de domaines, il constitue un objet d'étude dans beaucoup de disciplines. La politique en tant qu'étude de l'art de gouverner la cité ou l'État, étudie l'organisation et le fonctionnement du pouvoir étatique. Du fait que la politique est inséparable du droit ou de la loi, le droit étudie de son côté l'origine, l'essence, la légitimité du droit et de la loi. La sociologie étudie aussi le pouvoir. Si le pouvoir politique est plus centré sur les institutions étatiques, le pouvoir en sociologie concerne plutôt les relations de la vie quotidienne; il s'agit de savoir par exemple comment les gens influencent les uns les autres. Quant à la philosophie en tant que somme des réflexions générales sur la société, la justice, la nature humaine, elle étudie nécessairement l'ordre social dont les rapports de pouvoir.

2 Bertrand Badie, Guy Hermet, *La politique comparée*, Paris, PUF, 1990, p. 125.

Avant de préciser la forme de pouvoir dont il sera question dans notre étude, nous allons d'abord résumer quelques réflexions sur le pouvoir politique: celui-ci présente bien des caractéristiques du phénomène du pouvoir. Dans ces réflexions, nous avons remarqué les quelques éléments suivants: l'homme doit vivre en communauté pour satisfaire ses nombreux besoins; vivre en communauté avec chacun ses besoins risque de provoquer des conflits; seul un pouvoir en tant que puissance peut arrêter le conflit et garantir la paix.

Dans la théorie des droits naturels, on trouve tous ces ingrédients: l'homme ayant des droits naturels, le conflit, le contrat social, le pouvoir comme puissance. Cette école joue un rôle capital dans la politique moderne en Occident: le progrès en matière des droits de l'homme et le suffrage universel en découlent directement. L'essentiel de cette école, c'est que les auteurs classiques tels que Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, ont tous contribué à créer un mythe de l'état de nature, un principe indispensable pour toute construction ultérieure. Si des divergences apparaissent sur la description de l'état de nature (celui-ci est un état de paix chez Locke, alors qu'il est un état de guerre permanente pour Hobbes), ces auteurs aboutissent pourtant à peu près à la même conclusion sur la naissance de l'État souverain. Que ce soit dans l'état de guerre où la sécurité n'est pas assurée, ou dans l'état de paix où il manque aussi des règles pour résoudre les conflits éventuels, il est nécessaire d'établir le pouvoir politique comme arbitre suprême. Bref, ceux qui évoquent les droits naturels pensent presque inévitablement que l'homme a un penchant égoïste: l'essence de l'être est de conserver son être. Pour Platon et Aristote, ce sont les besoins de l'individu qui rassemblent les hommes et conduisent à la création de l'État, tandis que pour l'école des droits naturels, c'est plutôt le conflit qui conduit au pouvoir politique³.

La société implique en fait moins la nécessité de vivre ensemble que la nécessité d'établir une hiérarchie et de maintenir un ordre. Qui dit hiérarchie et ordre dit moyens de garantir hiérarchie et ordre. En ce sens, le pouvoir politique est considéré comme la puissance capable de réprimer le

3 Selon Platon, «l'État doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire à lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses» (*République*, II, 369b). Les besoins multiples de l'individu exigent la coopération de différents métiers ou de classes, une idée reprise par Aristote: «il ne suffit pas d'un certain nombre d'hommes pour faire une cité, il faut encore qu'ils soient différents d'espèce: on ne fait pas une cité à partir d'individus semblables» (*Politique*, II, 2, 1261a).

désordre. La façon dont Freud a conçu la naissance du pouvoir politique, de la loi et de la religion s'inscrit dans cet esprit. Dans *Totem et tabou*, il a appliqué le complexe d'Edipe à l'étude de l'origine de l'institution politique et de la religion. Selon lui, quand un père violent garde pour lui toutes les femelles et chasse ses fils à mesure qu'ils grandissent, le pouvoir politique et la religion ne sont pas possibles, puisqu'il a chassé tous les concurrents. Freud a imaginé la suite:

Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde paternelle. [...] Ils haïssaient le père, qui s'opposait si violemment à leur besoin de puissance et à leurs exigences sexuelles, mais tout en le haïssant ils l'aimaient et l'admiraient. Après l'avoir supprimé, après avoir assouvi leur haine et réalisé leur identification avec lui, ils ont dû se livrer à des manifestations affectives d'une tendresse exagérée. Ils le firent sous forme du repentir; ils éprouvèrent un sentiment de culpabilité qui se confond avec le sentiment du repentir communément éprouvé. [...] Ils désavouaient leur acte, en prohibant la mise à mort du totem, substitution du père, et ils renonçaient à recueillir les fruits de cet acte, en refusant d'avoir des rapports sexuels avec les femmes qu'ils avaient libérées. C'est ainsi que le *sentiment de culpabilité* du fils a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme⁴.

En consacrant la victime et en proclamant l'interdit de l'inceste, non seulement les fils évitent la vengeance du père, mais ils interdisent aux descendants de suivre l'exemple en s'imposant comme la seule puissance légitime. Celui qui consacre revêt lui-même un caractère sacré. De ce point de vue, les frères assassins sont de vrais fondateurs du pouvoir politique: en proclamant le totem (père tué devenu dieu protecteur) et le tabou (interdit de l'inceste), ils transformèrent les ressources temporelles (force de tuer) en ressources durables (croyances, morale, religion, loi). Si le père représente l'époque de la préhistoire où l'existence du père suffisait tout seul à assurer l'ordre, le règne des fils marqua l'ère de la civilisation ou de la politique: le totem et le tabou furent les premières lois de l'humanité.

Si nous citons Freud, c'est que la psychanalyse de Freud est représentative d'une conception de pouvoir politico-juridique. La psychanalyse est fondée sur la bipolarité entre le Ça et la norme sociale. Le Ça agit selon le principe de plaisir et il entre en conflit avec le Surmoi que sont le pouvoir juridique et la morale. Si la société peut se maintenir, c'est qu'elle réprime le Ça ou le réduit à des formes socialement acceptables. Le Ça et le Surmoi se trouvent ainsi en conflit perpétuel. En montrant ces deux

4 S. Freud, *Totem et tabou: interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1924, p. 195-197.

forces contradictoires, Freud a montré ce qu'est la politique: les gouvernants établissent les lois pour protéger l'ordre et punir les rebelles. Ici, l'école des droits naturels et la psychanalyse de Freud ont conçu, chacune à sa manière, le pouvoir politique comme moyens de répression, comme puissance ayant pour but de garantir l'ordre. Sans pouvoir politique, ce serait la guerre de tous contre tous (Hobbes), ou le Ça sévirait au détriment de l'ordre (Freud).

Au lieu de parler des droits de l'individu, le marxisme analyse la société du point de vue de classes. Pourtant le marxisme et l'école des droits naturels présentent des similitudes: tous les deux ont conçu le pouvoir dans le cadre juridique de l'État. Voici quelques idées essentielles du marxisme au sujet du pouvoir politique. L'État ou le pouvoir politique est un phénomène historique lié à un certain mode de production: dans la société primitive, le niveau de production était tellement bas qu'on fut obligé de tout partager entre les membres de la communauté; il n'y avait donc pas de classes, ni de propriété privée, ni d'État. Mais avec le développement de la production (technologie, savoir-faire), le surplus apparut et rendit possible la propriété privée. Alors la communauté en bloc éclata en deux parties: ceux qui possèdent des moyens de production et ceux qui n'en ont pas et sont obligés de travailler pour les premiers. Ces deux parties vivant dans la même société sont en relation conflictuelle. Et pour maintenir l'ordre, l'État est né. Ici, l'État ou le pouvoir politique n'est pas le résultat du consensus de tous, ni du contrat social, mais de la lutte des classes. Lénine a clairement exprimé cette idée: «Selon Marx, l'État est l'appareil de la domination de classe, l'appareil avec lequel une classe en opprime une autre; il a pour but d'instaurer un <ordre> pour légaliser et stabiliser cette oppression, et par là de modérer les conflits de classe⁵.» Le pouvoir politique au service de la classe dominante est donc considéré comme une machine répressive à l'égard de la classe dominée.

Malgré leur explication différente sur l'origine de l'État et du pouvoir politique, l'école des droits naturels, la psychanalyse et le marxisme ont tous exprimé l'idée d'un pouvoir que nous appelons «politico-juridique». «Politico-» indique le gouvernement et la domination, «juridique» marque le cadre de la loi.

5 Lénine, *L'État et la révolution*, cité dans *Notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. I, p. 259.

Voici quelques caractéristiques de ce pouvoir. Pour le marxisme, le pouvoir, c'est le gouvernement, la police, l'armée, le tribunal, la prison. Pour l'école des droits naturels, le but reste pareil: pour assurer la paix, le pouvoir doit être assez puissant pour régler les conflits et punir ceux qui violent le contrat. Nous avons ainsi la 1^{ère} caractéristique du pouvoir politique: une puissance répressive au niveau judiciaire.

On peut encore envisager le pouvoir à partir de ses ressources: si le souverain a du pouvoir, c'est qu'il a à sa disposition la police et l'armée; si la classe dominante a du pouvoir, c'est qu'elle possède des moyens de production. En ce sens, le pouvoir est l'effet, les ressources qu'on possède en sont la cause. Quand on réduit le pouvoir à ses ressources, on a un pouvoir possessif: le pouvoir est une chose qu'on peut posséder, conquérir, ou perdre. Dans l'histoire humaine, d'innombrables luttes politiques, militaires, religieuses ont été menées en vue de conquérir ou de maintenir le pouvoir; et si le pouvoir est toujours convoité, c'est qu'il peut effectivement être possédé. Ici, on pourrait résumer la 2^e caractéristique du pouvoir politique par la possessivité.

La 3^e caractéristique est le sujet centralisateur: situé au sommet hiérarchique, le détenteur du pouvoir est le centre d'élaboration de projets, de décisions, de contrôles. Dans n'importe quelle hiérarchie, politique, militaire, académique ou sportive, il y a un centre incarné par quelqu'un ou un présidium. De ce point de vue dynamique, on a un pouvoir centralisateur.

Il y a sûrement d'autres caractéristiques du pouvoir politique si on l'étudie à partir d'autres points de vue. Nous en avons relevé trois, soit la répressivité, la possessivité et la centralisation. Nous insistons sur elles: c'est à partir d'elles que Foucault a formulé sa conception du pouvoir et proposé une autre manière d'étudier le pouvoir moderne.

II. Michel Foucault, philosophe contestataire

Foucault contestataire? On dira qu'il était au pouvoir: il était professeur au Collège de France, une institution tout à fait honorable. En fait, il n'est pas nécessaire de vivre en marge de la société comme des hippies pour être contestataire; on peut être contestataire tout en occupant un poste dans la société, même au cœur de la société. Par Foucault contestataire, nous ne désignons pas un Foucault qui descendait dans la rue pour défendre telle ou telle cause, mais un Foucault contestataire au plan philosophique. La

contestation contre quoi? Contre l'orthodoxie ou l'idéologie dominante. Tout au long de la guerre froide, les idéologies dominantes étaient, et restent encore dans une certaine mesure, le socialisme populaire et le capitalisme libéral. Par opposition à ces idéologies, Foucault a montré, par son travail épistémologique, une autre modernité et un autre type de pouvoir; il s'est débarrassé des idéologies dominantes, il était donc contestataire ou révolutionnaire.

Léviathan, symbole de la puissance étatique, était la visée de la révolution. La Bastille était le symbole du pouvoir monarchique, elle fut attaquée la première lors de la Révolution française. Dans *La volonté de savoir* (1976), Foucault a ouvert une autre voie dans l'étude et la lutte politiques. Chez lui le pouvoir n'est plus étudié à partir de l'État ou du gouvernement (sujet souverain), ni à partir de sa place centrale (point focal), ni à partir de ses ressources économiques et militaires (capital), ni à partir de sa répressivité (fonction). Le pouvoir politico-juridique a l'air imposant, menaçant: il surveille, juge et interdit. Mais selon Foucault, depuis les temps modernes, ce pouvoir a peu à peu cédé la place à d'autres pouvoirs, beaucoup plus petits, plus modestes, qu'il appelle «micro-pouvoirs». Le pouvoir politique est exercé par les gouvernants sur les gouvernés, les micro-pouvoirs sont exercés plutôt par les professionnels, par exemple par les psychiatres sur les malades mentaux. Pour étudier ce genre de pouvoirs, Foucault a choisi comme objets d'investigation la folie, la prison et la sexualité. A vrai dire, ces objets n'étaient pas pris au sérieux par les savants avant lui. Mais Foucault a voulu montrer l'identité de la modernité par ces objets apparemment sans importance: c'est à partir de ces objets que les «micro-pouvoirs» se sont développés.

Dans le pouvoir politico-juridique, il existe une bipolarité où les rapports de force se cristallisent en deux grandes forces. L'idée de la lutte des classes et la stratégie de la révolution moderne sont fondées sur cette analyse. En gros, deux grandes stratégies ont marqué le 20^e siècle. La stratégie marxiste l'a marqué par la lutte des classes au niveau national et international. Pour les révolutionnaires marxistes, le communisme est la solution finale de tous les problèmes sociaux. Qu'est-ce que le communisme? Écoutons Marx:

Le communisme en tant que dépassement positif de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine et par conséquent en tant qu'appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme; c'est le retour total de l'homme à soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient, accompli dans toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme est un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme; en tant qu'humanisme achevé il est un

naturalisme; il est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution⁶.

Puisque le marxisme a trouvé la source de tous les maux sociaux dans la propriété privée qui a aliéné l'homme dans son essence, la stratégie révolutionnaire consiste à attaquer cette source en passant par la révolution pour que l'homme retrouve son essence, d'où «le retour total de l'homme à soi».

D'autre part, la stratégie de la révolte s'inspire plutôt de l'école des droits naturels: les révoltés réclament les droits naturels en s'opposant à toute intervention du pouvoir jugée plus ou moins abusive. La bipolarité se situe ici entre les individus et le pouvoir. Cette stratégie, on en trouve des traces dans la révolution sexuelle des années 1960: le sexe est naturel, chacun a le droit de le réclamer contre le pouvoir qui le réprime. Les révoltés croient qu'ils ont le droit de satisfaire leur sexualité librement, et que s'ils ne peuvent pas le faire, c'est qu'il y a des interdits qui répriment le désir au profit d'un ordre politique. Selon Wilhem Reich, un grand théoricien de la révolution sexuelle, la misère de la vie sexuelle est due à deux puissances:

le moralisme sexuel et le mysticisme religieux... L'ordre économique des deux cents dernières années a considérablement modifié la structure humaine. Cependant, ce changement est insignifiant au regard de l'appauvrissement généralisé de l'homme entraîné par des millénaires de répression de la vie naturelle, en particulier de la sexualité naturelle. C'est cette suppression multimillénaire qui est l'unique origine de ce terrain psychologique collectif de peur de l'autorité et de servilité à son égard, d'incroyable humilité d'un côté, assortie de brutalité sadique d'un autre côté...⁷

La répression sexuelle engendre non seulement la psychose, la déformation de la personnalité, l'esprit servile, mais aussi des massacres et génocides, d'où la nécessité d'une révolution sexuelle. «Le mouvement révolutionnaire élimine le conflit en construisant tout d'abord une idéologie favorable au sexe et en lui donnant la forme pratique d'une nouvelle législation et d'un nouveau mode de vie sexuel.» Du fait que «le noyau du bonheur dans la vie est le bonheur sexuel⁸», le sexe devient un véritable enjeu politique.

6 Karl Marx, *Économie et philosophie* (Manuscrits parisiens, 1844), dans *Œuvres, Économie II*, p. 79.

7 W. Reich, *La révolution sexuelle*, p. 35.

8 *Ibid.*, 37 et 36.

La stratégie de la révolution marxiste et la stratégie de révolte inspirée de l'école des droits naturels impliquent toutes les deux une opposition entre deux forces en conflit. Et le but final de ces stratégies est la libération totale: dans un cas, comme l'*Internationale* l'exprime, «c'est la lutte finale», ce qui signifie qu'après, ce sera le paradis communiste; dans l'autre, ce sera enfin le sexe libre.

Dans le domaine idéologique, on mène le même combat. Dans l'ancien camp socialiste, s'inspirant de l'école des droits naturels, des dissidents ont critiqué les violations des droits de l'homme et lutté pour la liberté. Dans cette lutte, l'individu épris de liberté s'opposait à un pouvoir répressif. Du côté du capitalisme, les intellectuels gauchistes ont aussi tenu des propos critiques à l'égard du capitalisme, de son pouvoir répressif et de la société de consommation. Par exemple, quand la France a connu la société de consommation au milieu des années 1960, l'événement a été salué par bien des économistes, mais critiqué par la gauche et les moralistes chrétiens. Selon Henri Lefebvre,

aujourd'hui, le capitalisme des monopoles se donne l'apparence d'une société de consommation où tout est fait pour le consommateur, où les besoins du consommateur sont la règle de la production capitaliste elle-même, ce qui dissimule la réalité de cette production et le fait que les producteurs capitalistes fabriquent les consommateurs eux-mêmes, ne serait-ce que par la publicité ou par les études de marché, de telle sorte que le consommateur en question est l'homme le plus aliéné qu'il y ait jamais eu alors qu'il se croit un individu libre, un individu proche de son aboutissement et de son accomplissement⁹.

En fait, l'idée d'aliénation se trouve au cœur de la stratégie marxiste. L'ouvrier est un homme aliéné sous le système capitaliste: il est créateur qui transforme les matières, mais son produit s'oppose à lui au lieu de le servir. Plus il produit, plus il est exploité, et la richesse qu'il crée enrichit le capitaliste et aide celui-ci à mieux l'exploiter. La stratégie de révolte s'inscrit dans le même raisonnement: le sexe a été aliéné sous un pouvoir répressif; l'homme a été aliéné dans la société de consommation. Le point de départ de ces deux stratégies est un homme ou un sexe authentique, mais aliéné par la réalité; la révolution et la révolte ne sont que des moyens pour que l'homme aliéné retrouve son soi.

Si la lutte contestataire des dissidents du camp socialiste semblent avoir connu le succès (le Mur de Berlin est tombé), le résultat des mouvements

9 Cité par Michel Winock, «A bas la société de consommation», *L'Histoire*, N° 192, 1995, p. 37.

contestataires du camp capitaliste n'est pas très encourageant. Le mouvement estudiantin de 1968 en France a donné un exemple. L'événement a été une révolte totale contre le système, contre la société de consommation et contre le pouvoir en place. Ce n'est pas par hasard que le mouvement s'est réclamé de théoriciens tels que Marx, Freud, Marcuse, Sartre..., ce sont tous des maîtres à penser qui ont conçu une grande bipolarité, que celle-ci se situe entre deux classes, entre le Ça et le Surmoi, ou entre la liberté et l'en-soi.

Seulement, si le pouvoir politique est encore centralisé dans l'appareil étatique, peut-être faut-il encore recourir à la révolution et à la révolte. Mais l'ère a changé, les révolutionnaires et les révoltés ne font plus face à un pouvoir centralisé de type monarchique; la société n'est plus placée sous un seul monarque, mais se trouve impliquée dans un nouveau type de pouvoir qui fonctionne partout. D'après la conception du pouvoir chez Foucault, on dirait que l'échec du mouvement de 68 est dû au fait que le pouvoir moderne n'est plus centralisé comme avant, et que l'ancienne stratégie révolutionnaire est démodée: «l'une des premières choses à comprendre, c'est que le pouvoir n'est pas localisé dans l'appareil d'État et que rien ne sera changé dans la société si les mécanismes de pouvoir qui fonctionnent en dehors des appareils d'État, au-dessous d'eux, à côté d'eux, à un niveau beaucoup plus infime, quotidien, ne sont pas modifiés¹⁰.» Il faut formuler d'autres théories et inventer d'autres formes de révolte. C'est dans cette situation socio-politique que Foucault a réfléchi sur les pouvoirs modernes et avancé sa propre conception du pouvoir.

Pour Foucault, l'opposition entre les droits naturels et le pouvoir, entre le sexe et le pouvoir, entre la vérité du sexe et le pouvoir n'existe pas, ou plutôt elle existe seulement à un certain niveau. Si l'on quitte la bipolarité oppositionnelle en interrogeant la modernité au niveau des rapports de force, on remarque que la bipolarité n'est pas un bon outil. Par son travail sur la folie, la sexualité et la criminalité, Foucault a montré l'émergence de tout un ensemble de nouveaux mécanismes de contrôle. A ce niveau, le savoir, la vérité, le pouvoir, la loi ont une origine épistémologique commune.

Le marxisme analyse la société en deux blocs économique-politiques, ainsi sa stratégie consiste à mobiliser les pauvres et à les engager dans la lutte destinée à renverser le pouvoir féodal ou bourgeois. Quant à Foucault,

10 M. Foucault, «Pouvoir et corps» (entretien de juin 1975), *Dits et écrits*, t. II, p. 758.

en partant de rapports de pouvoir aussi divers que multiples, il a découvert une multitude de pouvoirs et une multitude d'oppositions au lieu d'une seule entre deux blocs. En faisant une anatomie politique de la société moderne, il a montré comment les pouvoirs modernes fonctionnent, par qui, sur qui, dans quel but, comment l'homme moderne est gouverné, dirigé, formé, éduqué, exploité physiquement et psychiquement. Par le pouvoir moderne, il ne faut pas entendre un seul sujet (si puissant soit-il), ni une seule voix (si puissante soit-elle), mais tout un ensemble de mécanismes de surveillance et de contrôle.

Dans la lutte politique, la vérité est toujours réclamée comme une arme contre le pouvoir répressif. Or pour Foucault, la vérité et le savoir sont intrinsèquement liés à la dimension du pouvoir. «Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir.» L'opposition entre le pouvoir et la vérité-savoir peut exister dans une certaine mesure; mais sur le plan épistémologique, il faut parler des formes fondamentales du «pouvoir-savoir»¹¹. Le savoir et le pouvoir, la vérité et le pouvoir ne doivent plus être considérés comme des rivaux, mais plutôt des complices (alors que selon la stratégie de la révolution, le pouvoir bourgeois cache la vérité au peuple, tandis que le marxisme révèle le secret de l'exploitation capitaliste).

L'opposition de la vérité-savoir au pouvoir se manifeste clairement chez les partisans du mouvement de la révolution sexuelle des années 1960: quand ils opposent le sexe au pouvoir, c'est qu'ils pensent qu'il existe un sexe vrai, authentique, mais opposé au pouvoir. Mais si l'on s'élève au niveau épistémologique, cette opposition radicale disparaît: tout ce qu'on connaît sur le sexe résulte des rapports de pouvoir. Si cela est vrai, les partisans de la révolution sexuelle doivent bien réfléchir: puisque le sexe qu'on connaît est façonné dans ses relations avec le pouvoir, plus on recourt à lui, plus on tombe dans le piège. Dans ce cas un travail épistémologique s'impose. Il faut se poser la question: d'où vient le sexe que nous connaissons et quels sont ses rapports avec le pouvoir? Selon Foucault, philosopher à notre époque consiste à enquêter sur le présent et à connaître

11 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 20.

ce qu'est l'homme d'aujourd'hui, non à partir d'une nature éternelle de l'homme, mais à partir des rapports de force qui le façonnent.

La stratégie révolutionnaire marxiste est à abandonner, car elle correspondait seulement au régime monarchique où le roi monopolisait tous les pouvoirs; elle est dépassée par la modernité où on fait face à une multitude de pouvoirs. La lutte des contestataires doit aussi changer de stratégie: reconsidérer la société moderne dans son fonctionnement; ne pas viser uniquement le pouvoir étatique, car la politique ne dépend pas uniquement des dirigeants d'État. Au lieu d'une grande révolution en vue d'une libération totale, il vaudrait mieux procéder à des luttes partielles, par exemple s'opposer «au pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur leurs enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent». Les luttes partielles «ne cherchent pas l'ennemi numéro un», mais l'ennemi immédiat...»; elles n'envisagent pas non plus une solution finale de tous les problèmes «dans un quelconque avenir, c'est-à-dire dans une promesse de libération, de révolution, dans la fin du conflit de classes¹².» Il n'y a plus de grande révolution à faire, il n'y a pas non plus de paradis à espérer. Au lieu de viser la Bastille, un Léviathan étatique, les contestataires d'aujourd'hui doivent mener des luttes quotidiennes là où les micro-pouvoirs créent des exclus. On peut dire que la contestation politique de Foucault est de détourner l'attention focalisée sur le pouvoir étatique et de l'orienter vers les micro-pouvoirs dispersés partout dans la société¹³.

12 Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 301.

13 Quand Foucault dit que le savoir est déterminé par le champ épistémologique d'une époque donnée, il est déterministe, alors quand il préconise des luttes partielles contre le bio-pouvoir, il devient un homme libre. Comment peut-il échapper au déterminisme? En fait, il n'y a pas là de contradiction: tout homme vient au monde aux conditions qu'il n'a pas choisies lui-même; quand il cherche des raisons d'être de ces conditions dans les données sociales et épistémologiques, il est déterministe; quand il se rend compte des conditions de ses propres conditions de vie et qu'il ne les considère pas comme destin à accepter, il peut imaginer autre chose. Il y a donc deux temps à ne pas confondre.

III. Le discours, une clé pour découvrir le pouvoir foucauldien

Avant de passer à la conception du pouvoir chez Foucault, il semble utile d'évoquer brièvement son analyse du discours, les deux étant inséparables. *L'ordre du discours*, leçon inaugurale que Foucault a prononcée lors de son entrée au Collège de France en 1970, est selon nous un guide pour entrer dans sa conception du pouvoir. L'archéologie de Foucault a pour but de révéler les conditions de possibilité historiques de l'archive; et «par archive, j'entends d'abord la masse des choses dites dans une culture, conservées, valorisées, réutilisées, répétées et transformées. Bref, toute cette masse verbale qui a été fabriquée par les hommes, investie dans leurs techniques et leurs institutions...¹⁴». Si l'archive s'accorde mieux avec l'archéologie, le discours s'entend mieux avec l'épistémologie. Mais le discours a le même sens que l'archive, il désigne aussi «cette masse verbale» d'une époque.

Comme le titre de la leçon l'indique, il s'agit de montrer l'ordre du discours. Comme toute chose, le discours a son ordre et ses règles de production. On ne fait jamais un discours n'importe comment. Chaque société, chaque époque a imposé ses propres règles: «je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers...¹⁵». Foucault a énuméré trois groupes de procédures destinés à contrôler la production du discours.

Le premier regroupe trois principes d'exclusion qui exercent leur contrôle sur le discours de l'extérieur. Le premier principe s'appelle «interdit»¹⁶. On ne peut pas tout dire: limite d'objet; on ne peut pas parler de tout n'importe où: limite de lieu; n'importe qui ne peut pas dire n'importe quoi: limite de sujet. Le deuxième principe s'appelle «partage et rejet»¹⁷: on distingue partout le discours signifiant sémantiquement et valable juridiquement de celui qui n'est ni signifiant ni valable. Ce principe détermine ce qui est à accepter et ce qui est à rejeter. Le troisième principe est la volonté de vérité qui joue le rôle de restriction en dictant l'objet à connaître, la manière de connaître, le critère de jugement.

14 M. Foucault, «La naissance d'un monde» (entretien avec J.-M. Palmier, 1969), *Dits et écrits*, t. I, p. 786.

15 M. Foucault, *L'ordre du discours*, p. 10-11.

16 *Ibid.*, p. 11.

17 *Ibid.*, p. 12.

Le deuxième groupe de procédures de restriction compte aussi trois principes, soit des «procédures internes» qui contrôlent le discours de l'intérieur. D'abord le principe de «commentaire»: on peut interpréter infiniment, mais on doit rester dans la même lignée¹⁸. Dans beaucoup de cultures il existe des textes canoniques, classiques, religieux, qui font couler beaucoup d'encre de génération en génération. Une telle abondance de discours est en fait assez pauvre en contenu, car le principe de commentaire limite les discours dans la même identité. Vient ensuite le principe de «l'auteur» qui joue aussi un rôle de contrôle sur le discours: pour créer et garder son identité personnelle, l'auteur doit se contrôler dans la production du discours¹⁹. Le troisième principe de limitation s'appelle «disciplines»: celles-ci limitent le discours avec leurs domaine, méthode et principes²⁰. Quiconque veut formuler des discours qui soient reconnus dans la discipline concernée doit se soumettre à ses règles du jeu.

Enfin, le troisième groupe de procédures d'exclusion concerne les sujets parlants. Il faut avoir certaines qualifications et compétences pour avoir le droit de tenir un discours sur un sujet déterminé: «nul n'entrera dans l'ordre du discours s'il ne satisfait à certaines exigences ou s'il n'est, d'entrée de jeu, qualifié pour le faire²¹.»

Avec cette description de la production du discours en termes d'exclusion et de contrôle, bien des éléments généralement considérés comme producteurs et créateurs ont perdu leur privilège. Tel est le cas de l'auteur qui crée le discours et lui accorde un sens; de la volonté de vérité qui, comme une impulsion désintéressée, pousse à la recherche de la vérité; et des disciplines qui sont à la fois le résultat des expériences des prédécesseurs et le point de départ pour de nouvelles recherches. L'enjeu philosophique de Foucault se révèle clairement: il ne s'agit pas d'orienter le discours vers l'objet en soi, vers l'idée platonicienne ou l'Esprit hégélien, vers les formes transcendantes de l'entendement à la façon de Kant, mais de l'orienter vers ses procédures de production. Le travail épistémologique consiste à montrer les conditions des discours d'une époque donnée. L'épistémè comme «l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures

18 *Ibid.*, p. 23.

19 *Ibid.*, p. 28.

20 *Ibid.*, p. 31.

21 *Ibid.*, p. 39.

épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés» est en fait tout un système de contrôle²².

Pour accomplir son travail, Foucault a heurté tout un édifice philosophique concernant le sujet-producteur de discours et donneur de sens. D'où la nécessité pour lui d'éliminer le sujet ainsi que l'idée de création et d'inventer d'autres règles. Puisque l'auteur, la volonté de vérité et les disciplines sont autant d'éléments de limitation, tout discours doit être examiné du côté négatif. Voilà le «principe de renversement», la première règle à observer dans l'analyse du discours²³. Vient ensuite le «principe de discontinuité»²⁴. Dans le principe de l'auteur, on a une cohérence et une continuité du discours au niveau du sujet. Quand le sujet est dissous, il n'y a plus d'auteur qui crée, qui organise et qui assure une continuité. «Les discours doivent être traités comme des pratiques discontinues, qui se croisent, se jouxtent parfois, mais aussi bien s'ignorent ou s'excluent²⁵». Ici, le discours se réfère moins à son auteur qu'à toute une série d'éléments qui s'unissent, s'opposent ou se distancent autour de lui.

Sous le règne du signifiant, le monde est lisible à travers le discours, il y a une relation de complicité entre le monde et le discours. Foucault a coupé ce lien en introduisant le troisième «principe de spécificité» qui consiste à «concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons...». La correspondance et la cohérence entre le discours et le réel disparues, le discours a ainsi perdu sa fonction de représentation pour devenir une pratique et une violence.

Le quatrième principe s'appelle l'extériorité²⁶. Si on cherche un centre, un sens caché dans le discours, c'est qu'on le conçoit comme un instrument qui permet d'atteindre un au-delà. En revanche, l'analyse du discours va vers une autre direction: les conditions externes du discours et leurs règles du jeu.

Avec ces quatre règles, Foucault a donné une nouvelle définition et une nouvelle méthode d'analyse du discours. Le discours n'a plus affaire ni au sujet ni à l'objet. Foucault a ainsi rompu avec les deux courants les plus importants de l'histoire de la philosophie. Dans la philosophie du sujet

22 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 250.

23 M. Foucault, *L'ordre du discours*, p. 53.

24 *Ibid.*, p. 54.

25 *Ibid.*, p. 54-55.

26 *Ibid.*, p. 55.

(cartésianisme et ses dérivés) et dans la philosophie de l'objet (matérialisme, positivisme, etc.), le discours se dirige ou bien vers l'idée, le logos, la raison, le concept, ou bien vers l'objet sensible. Dans les deux cas, on accorde au discours le statut de représentation. Il faut maintenant se débarrasser de ce statut de représentation du discours.

Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité ni processus; l'événement n'est pas de l'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel; c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet; il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le regroupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps; il se produit comme effet de et dans une dispersion matérielle²⁷.

Le discours-événement, dans lequel il est question de rapports, d'effet, est incorporel; pourtant il ne peut pas se produire sans matérialité. Le discours-événement devient ainsi un champ de bataille traversé par tout un ensemble de rapports de force.

Dans la notion de discontinuité, «il s'agit de césures qui brisent l'instant et dispersent le sujet en une pluralité de positions et de fonctions possibles²⁸». Pourtant il ne faut pas imaginer un chaos total entre les rapports de force, puisque ceux-ci sont impliqués dans des relations stratégiques.

Si nous avons parlé de l'analyse du discours chez Foucault, c'est que nous considérons *L'ordre du discours* comme une introduction à sa conception du pouvoir. Ce livre est important pour nous pour deux raisons. D'une part, en même temps que l'analyse du discours, le problème du pouvoir y apparaît déjà. D'autre part, dans la façon de traiter le discours et celle de traiter le pouvoir, on peut facilement établir des analogies. Aussi pensons-nous que l'analyse du discours de Foucault peut aider à mieux comprendre son analytique du pouvoir.

27 *Ibid.*, p. 59.

28 *Ibid.*, p. 60.

IV. Le pouvoir foucauldien par opposition au pouvoir politico-juridique

Nous allons maintenant étudier le pouvoir foucauldien: sa définition, ses caractéristiques et la méthode pour le penser. *La volonté de savoir*, premier tome de *L'histoire de la sexualité*, est sûrement l'ouvrage où Foucault a le mieux exprimé sa conception du pouvoir. Si l'on compare *L'ordre du discours* avec *La volonté de savoir*, une différence saute aux yeux. Dans le premier le discours s'analyse du point de vue des procédures de contrôle et de limitation; dans le second en revanche il est question de montrer comment depuis quelques siècles les discours sur le sexe ont été systématiquement produits par le pouvoir. C'est qu'au début des années 1970, la conception du pouvoir chez Foucault a vécu une métamorphose. Les années 71-72 constituent une période de transition. Foucault a reconnu dans un entretien qu'il gardait encore avant cette date une conception juridique du pouvoir²⁹. Mais plus tard, il a réalisé un renversement et abandonné cette conception. Ainsi dans *La volonté de savoir*, le pouvoir et son exercice s'écrivent non en termes de limitation, mais en termes de production. L'apport de Foucault dans l'étude politique réside justement dans cette métamorphose.

A. Le sexe et le pouvoir politico-juridique

La conception du pouvoir chez Foucault s'est formée dans son analyse de la sexualité. Nous allons aussi recourir à la sexualité pour la démontrer. Comme nous l'avons dit, le pouvoir politique est généralement défini par sa fonction répressive; et dans l'opinion publique, le sexe est un objet privilégié d'interdits (psychanalyse). Voici quelques relations entremêlées qu'on peut concevoir entre le pouvoir et le sexe selon la conception du pouvoir politico-juridique.

1) Il s'agit toujours d'une relation négative: rejet, exclusion, refus, occultation, etc. Le pouvoir ne sait rien faire à l'égard du sexe sauf lui imposer le silence ou l'absence.

2) Le sexe n'existe que sous le règne de la loi, ainsi il est ou bien permis ou bien défendu; il ne se comprend que par rapport à la loi. Quant au pouvoir politique, étant de nature juridique, il s'exerce en proclamant la loi.

29 M. Foucault, «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entretien avec L. Finas), *Dits et écrits*, t. III, p. 229.

«La forme pure du pouvoir, on la trouverait dans la fonction du législateur...³⁰».

3) Le pouvoir n'a qu'un seul but: que le sexe se taise. Son seul instrument: la menace de châtement. Le sexe se trouve alors entre deux inexistences: ou bien il se supprime, ou bien il sera supprimé.

4) Sous le règne du pouvoir, le sexe subit une série de censures: il n'est pas permis, il ne se dit pas, et il n'existe même pas. «La logique du pouvoir sur le sexe serait la logique paradoxale d'une loi qui pourrait s'énoncer comme injonction d'inexistence, de non-manifestation et de mutisme³¹.»

5) Enfin, le pouvoir s'exerce sur le sexe de la même façon négative dans tous les domaines et à tous les niveaux, de l'État jusqu'à la famille.

Par ces traits, Foucault a condensé toutes les caractéristiques d'un pouvoir politico-juridique. On peut penser que ce genre de pouvoir n'existe nulle part, puisque dans l'histoire, aucun pouvoir n'est jamais puissant au point de faire disparaître l'objet sur lequel il s'exerce. Si aucun auteur classique n'a analysé le pouvoir de façon aussi négative, il n'empêche qu'une telle conception condensée peut servir de modèle d'un pouvoir de type politico-juridique.

Selon Foucault, si l'idée d'un tel pouvoir répressif est largement acceptée, c'est pour une raison historique. En Occident, «les grandes institutions de pouvoir qui se sont développées au Moyen Âge — la monarchie, l'État avec ses appareils — ont pris essor sur fond d'une multiplicité de pouvoirs préalables, et jusqu'à un certain point contre eux³².» La monarchie est née d'une multitude de pouvoirs féodaux, d'où l'origine de l'État-nation moderne. Plus tard, il y eut la Révolution et la restauration; des pouvoirs se succèdent. Si leur contenu peut changer (dictature de telle ou telle classe selon le marxisme), leur forme et leur fonction restent pareilles. Quand on réfléchit sur le pouvoir, on se réfère plus ou moins au modèle monarchique. Ainsi par «pouvoir», on entend un ensemble d'institutions ayant pour rôle de garantir la sujétion des citoyens; un mode d'assujettissement qui fonctionne par la loi par opposition à la violence dans un état anarchique; «un système général de domination exercé par un élément ou un groupe sur un autre³³».

30 M. Foucault, *La volonté de savoir, L'histoire de la sexualité*, t. 1, p. 110.

31 *Ibid.*, p. 111.

32 *Ibid.*, p. 114.

33 *Ibid.*, p. 114.

Il est évident que si l'on analyse le rapport entre le pouvoir et le sexe avec cette conception, on arrive à la conclusion que le pouvoir réprime le sexe. Bien que la Révolution de 1789 ait coupé la tête de Louis XVI il a y longtemps, dans l'esprit des gens, le roi est toujours là. Et maintenant il revient à Foucault de réaliser une autre révolution, et pas la moindre: couper la tête du roi dans l'esprit des gens en enterrant la conception du pouvoir monarchique. «Nous sommes entrés, depuis des siècles maintenant, dans un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation³⁴.» L'homme moderne n'est plus sujet du souverain, mais objet d'un nouveau type de pouvoir, soit le bio-pouvoir qui pratique la «biopolitique»³⁵. Ce nouveau pouvoir est plus riche dans ses stratégies et tactiques, plus productif en savoirs scientifiques. Continuer à penser le pouvoir selon le modèle monarchique constitue un anachronisme, c'est méconnaître ce qu'est la modernité, et finalement ce qu'est l'homme moderne.

B. Le pouvoir foucauldien

Dans le travail de Foucault, qu'il soit archéologique (chercher le fond commun des sciences à une époque donnée), épistémologique (chercher la régularité conceptuelle dans un discours scientifique), généalogique (chercher à comprendre comment l'homme se constitue comme sujet), le thème du pouvoir est permanent. Il doit y avoir une théorie du pouvoir. Pourtant, au lieu de théorie, Foucault aime plutôt parler d'une analytique du pouvoir. Le message est significatif. Par théorie, on entend un ensemble de principes, de lois et d'instruments appliqués à un ensemble de faits. On pourrait dire qu'une théorie tourne autour de son objet: les concepts sont destinés à le définir et les lois à l'expliquer, alors que l'analytique va plutôt vers l'extérieur de l'objet: le pouvoir n'étant pas un objet, il est moins question de définir sa nature en lui-même que de montrer son émergence et ses transformations au cours du temps. Vu que «le pouvoir est en réalité un ensemble de relations ouvertes...», il ne peut y avoir une théorie du pouvoir au sens positiviste³⁶. Le discours défini comme événement, comme violence, relève du domaine d'un matérialisme incorporel; ainsi il n'est pas un objet à étudier en termes de propriété ou de substance; c'est aussi le cas

34 *Ibid.*, p. 118.

35 M Foucault, «Naissance de la biopolitique», *Dits et écrits*, t. III, p. 818.

36 H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, p. 265.

pour le pouvoir. Si nous appelons quand même la conception du pouvoir chez Foucault le «pouvoir foucauldien», c'est plutôt par commodité. Au lieu de s'attacher à un objet, l'analytique du pouvoir vise deux objectifs: définir le domaine des rapports de pouvoir et fournir les instruments nécessaires pour l'analyser.

Qu'est-ce que le pouvoir? Ce n'est pas l'État avec ses institutions, ni un mode d'assujettissement qui prend la forme de la loi, ni non plus une domination hiérarchique dans toute la société. D'un coup de balai est rejeté tout ce qui était essentiel dans la politique proprement dite depuis Aristote, surtout depuis les grandes constructions juridiques du début de la modernité. Voici ce que Foucault entend par pouvoir:

1) «Il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent...³⁷».

2) Il s'agit d'un jeu d'affrontements qui les transforme sans cesse.

3) «Les appuis que ces rapports de force trouvent les uns dans les autres, de manière à former chaîne ou système, ou, au contraire, les décalages, les contradictions qui les isolent les uns des autres...».

4) «Les stratégies enfin dans lesquelles ils prennent effet, et dont le dessin général ou la cristallisation institutionnelle prennent corps dans les appareils étatiques, dans la formulation de la loi, dans les hégémonies sociales³⁸.»

Voici quelques pistes qui aident à mieux saisir cette nouvelle conception du pouvoir:

1) Le pouvoir n'est plus quelque chose qu'on peut posséder ou perdre. La possibilité du pouvoir et du rapport de pouvoir n'est pas du côté d'un possesseur, mais dans des relations inégales et mobiles.

2) Les relations de pouvoir sont immanentes à d'autres rapports tels que les rapports économiques, scientifiques, sexuels; elles découlent des inégalités et les reproduisent à leur tour. Il est donc impossible de privilégier un domaine et de lui subordonner les autres, comme c'est le cas dans le marxisme qui considère l'économie comme infrastructure et le pouvoir comme superstructure.

3) «Le pouvoir vient d'en bas». L'État n'est pas le commencement mais plutôt le point terminal du pouvoir. En d'autres termes, l'État n'est pas le sujet qui décide en haut les rapports de pouvoir dans toute la société. Au

37 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 121-122.

38 *Ibid.*, p. 122.

contraire, son fonctionnement et son contenu sont plutôt déterminés par les rapports de pouvoir qui jouent à chaque instant en bas de la société.

4) «Les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives³⁹.» Intentionnelles, parce qu'elles sont traversées par des calculs et des objectifs; pourtant ceux-ci ne sont décidés par personne (absence de sujet). Les tactiques locales du pouvoir sont claires, mais il arrive qu'elles s'enchaînent les unes aux autres pour aboutir à de grandes stratégies anonymes.

5) Il n'y a plus d'un côté le pouvoir et de l'autre la résistance, la résistance est immanente au pouvoir. «Ils (les rapports de pouvoir) ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance...⁴⁰», et ceux-ci jouent des rôles multiples.

C. Quelques oppositions entre le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucauldien

Dans la conception du pouvoir politico-juridique, il y a une tendance à matérialiser le pouvoir en le confondant avec des postes ou des fonctions administratives. Depuis Platon on distingue les formes du gouvernement selon un critère sinon unique du moins considéré comme le plus important: qui détient le pouvoir dans ses mains? Ainsi le gouvernement d'un seul s'appelle la tyrannie ou la monarchie; celui d'un petit nombre, l'aristocratie ou l'oligarchie; celui d'un grand nombre, la république ou la démocratie. Ici, le pouvoir devient un objet comme les biens. C'est sans doute pour cette raison que dans l'histoire humaine, la politique s'est trouvée réduite à deux objectifs: la conquête du pouvoir et le gouvernement par l'exercice du pouvoir. Et ces deux objectifs peuvent se ramener à la lutte pour le pouvoir, le vrai centre de la vie politique. La raison est évidente: le pouvoir rapporte le privilège, les biens, l'autorité ou le prestige. Ceux qui le possèdent essayent de le garder, ceux qui le convoitent essayent de le conquérir. Pour défendre un tel pouvoir matérialisé, il faut des forces matérielles comme une armée et des armes; de même, pour le conquérir, il faut recourir aux mêmes moyens matériels. Même si les postes et les fonctions ne sont pas un bien comme les autres, ils se glissent facilement dans le système de la propriété du fait qu'ils peuvent s'accompagner des biens et se transmettre de père en fils. Bref, celui qui considère le pouvoir comme un poste ou un titre

39 *Ibid.*, p. 124.

40 *Ibid.*, p. 126.

analyse les choses du point de vue de la propriété dans le cadre juridique. Par contre, le pouvoir foucauldien n'est pas du tout un bien (qu'il soit matériel ou spirituel): «le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés: c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée⁴¹.» Le pouvoir désigne une situation stratégique qui s'analyse en termes de rapports de force, de stratégies, de partage, de fusion, de coalition et de confrontation, etc.

Selon la conception du pouvoir politico-juridique, le pouvoir se localise au sommet de la société. C'est lui qui dicte la loi, règle le conflit et prend les décisions, bref, il est le sujet-stratège. C'est l'application du principe de l'auteur: l'auteur crée et organise ses discours, il est souverain de son discours comme le souverain est maître de ses sujets. L'idée de localisation est aussi en rapport avec l'idée de propriété: posséder un pouvoir veut dire occuper un poste. La possession, la localisation et le propriétaire-sujet situé au centre constitue l'essentiel du pouvoir politico-juridique. Par contre, le pouvoir foucauldien ne se trouve pas du tout dans une position aussi privilégiée: le pouvoir étant une situation stratégique dont les rapports de force se jouent partout, il n'est plus possible de dire que le pouvoir occupe une place centrale et dicte la loi. Au lieu d'un pouvoir central, il y a une multitude de pouvoirs, aussi nombreux que divers; et c'est eux qui décident la physionomie politique d'une société.

On fait généralement une distinction entre la politique et la guerre, et ce n'est pas sans fondement. Avec cette distinction, la tâche des historiens est plus facile: on ramène toute l'histoire humaine à cette alternance. Ainsi les royaumes, les dynasties et les empires se distinguent-ils les uns des autres. Si on commence l'histoire par la politique, on voit la naissance d'un pouvoir qui arrive à se faire respecter par la force ou par la loi. Puis le pouvoir perd peu à peu son autorité, et en même temps de nouvelles forces font leur apparition. Quand le pouvoir n'arrive plus à s'imposer, éclate la guerre ou la lutte pour le pouvoir. Dans la période de guerre, le chaos règne et de multiples forces s'entre-tuent. Au moins sur trois points la politique s'oppose à la guerre: le pouvoir signifie l'Un dans la mesure où il arrive à s'imposer comme le plus fort, alors que la guerre entre deux ou plusieurs parties implique des multiples. Ensuite, le pouvoir dit l'ordre et la stabilité, tandis que la guerre sous-entend le désordre et le conflit. Enfin, le pouvoir

41 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 123.

est toujours lié à la loi qui permet aux vainqueurs de gouverner pacifiquement; alors que dans la guerre, on doit recourir à la force.

Cette opposition n'est plus aussi nette chez Foucault. La guerre et la politique ne sont que deux grandes stratégies qui à un moment donné arrivent à regrouper des luttes locales, mais jamais totalement. Le pouvoir foucauldien est une guerre généralisée et éternisée qui implique la disparité et le déséquilibre entre une multiplicité de forces. Dans ce sens, la politique n'est pas la grande Paix qui honore une seule force au détriment des autres; ni la guerre le chaos total qui libère toutes les forces et amène à une guerre totale de tous contre tous. Bref, ni la politique comme paix sous la forme de la loi, ni la guerre comme désordre sous la forme des hostilités n'arrivent à résumer toutes les complicités des rapports de force.

Le pouvoir politique gouverne par la loi. Dans ce cadre, deux termes majeurs sont le permis et le défendu, à part l'obligatoire. Obéir ou agir contre la loi sous peine de châtement, il n'y a pas de liberté en dehors de la loi. Un tel pouvoir limite les relations au plan juridique et les immobilise. Or dans sa conception du pouvoir, Foucault a introduit la notion de liberté et de hasard. Il faut préciser que cette liberté n'est pas sartrienne. Selon Sartre, même un esclave enchaîné est aussi libre que les autres: il peut tenter de s'enfuir ou en dernier recours se suicider, et cette liberté ne dépend que de sa volonté. Or la liberté foucauldienne ne dépend pas de son auteur-sujet, elle est plutôt due à la complexité des rapports de force, à la multiplicité de mouvements qui se produisent à chaque instant. La liberté est un aspect important du pouvoir foucauldien: il y a toujours une multitude de choix et de possibilités; là où il ne reste qu'une seule solution, le pouvoir foucauldien disparaît. Ici apparaît le sens du travail de Foucault: sa conception du pouvoir a pour mission non seulement de faire penser autrement le pouvoir, mais aussi de le modifier et d'imaginer d'autres choses dans la mesure du possible.

Le pouvoir politique pour le marxisme est une sorte de signifiant en termes linguistiques. Comme outil de la domination de classe, il représente les intérêts de la classe dominante. Toujours selon cette idée de représentation, on dirait que le pouvoir spirituel de l'Église incarne la volonté de Dieu; le pouvoir selon la théorie des droits naturels incarne l'intérêt de tous les individus. Les idées révolutionnaires des temps modernes sont inséparables de cette représentation: quand le pouvoir ne représente plus ce qu'il doit, c'est que le pouvoir est aliéné, d'où la nécessité de rétablir la représentation. Or pour comprendre le pouvoir foucauldien, il

faut se débarrasser de cette idée de représentation-signifiant. Comme le discours n'est pas un signifiant, il est avant tout un événement, le pouvoir comme situation stratégique ne représente rien ni n'est destiné à servir quelque cause.

Le pouvoir politique a pour rôle de maintenir l'ordre et de réprimer les forces subversives. Ainsi dans la société il y a un centre de l'ordre et un centre de l'opposition. Selon cette bipolarité, il y a d'un côté les dits et les paroles, de l'autre les non-dits et le silence; il y a les discours légitimes et légaux d'une part et illégitimes et illégaux de l'autre. Pour comprendre le pouvoir foucauldien, il faut se débarrasser de la perspective juridique. Les rapports de force de la société moderne sont infiniment plus compliqués, et la bipolarité entre l'ordre et l'opposition, ou entre la politique et la guerre n'arrive pas à résumer toutes leurs manifestations. En fait, la bipolarité suppose des continuités ou des causalités mécaniques entre les rapports de force; or selon le principe de discontinuité, les rapports de force sont toujours multiples, entremêlés et contradictoires. Même une grande stratégie n'arrive jamais à fondre toutes les forces dans un seul bloc, car des éléments comme le hasard, le mouvement, le décalage, dans une certaine mesure la liberté jouent à tout moment des rôles de déstabilisation et de désunion.

Jusqu'ici les quelques règles mentionnées dans *L'ordre du discours* sont presque toutes appliquées au pouvoir. Un discours sans sujet correspond à un pouvoir sans stratégie; le discontinu du discours correspond à un pouvoir dont les rapports de force sont discontinus entre eux. Comme une analyse du discours doit se débarrasser du sujet, une analytique du pouvoir doit se débarrasser du monarque et du législateur. Le discours est à analyser selon ses règles du jeu, et le pouvoir selon ses rapports de force. Le discours et le pouvoir sont étudiés tous les deux comme un espace traversé par un ensemble de rapports de force.

L'histoire traditionnelle avec ses idées de causalité, de progrès, doit aussi être abandonnée. Il faut une autre histoire. Quand on cherche la signification dans le discours en écartant le non-sens, ou quand on distingue le vrai du faux en science, le licite de l'illicite en droit, on peut arriver à une histoire qui raconte comment le sens a chassé le non-sens, comment la vérité a éliminé l'erreur, comment la justice a vaincu l'injustice. Ici, Foucault a introduit le disparate, le discontinu, la multiplicité dans le discours et dans le pouvoir, une autre histoire du sens et du pouvoir reste à inventer. En fait, *L'histoire de la folie à l'âge classique*, *La naissance de la*

clinique, Surveiller et punir, une histoire de la prison, sont autant d'exercices de cette nouvelle histoire.

Après l'explicitation de quelques oppositions entre le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucaldien, on peut se poser une question: quel est le statut philosophique du pouvoir foucaldien? Ici, Foucault a fourni une clé: pour comprendre ce pouvoir, «il faut sans doute être nominaliste...⁴²».

Pour le nominalisme médiéval, les universaux sont des noms; seuls les particuliers existent réellement, alors que selon la tradition platonicienne, les idées existent indépendamment des particuliers. Les nominalistes médiévaux s'opposaient au réalisme au nom des particuliers; Foucault s'oppose au sujet-auteur, au monarque et au pouvoir politico-juridique au nom des rapports de force multiples. C'est du côté nominaliste qu'il faut comprendre le pouvoir, qui n'est pas autre chose qu'un nom indiquant une situation complexe, les rapports de force étant seuls réels. Il faut pourtant préciser que la philosophie de Foucault se distingue du nominalisme médiéval. Historiquement, le nominalisme a joué un rôle primordial dans la naissance des sciences empiriques modernes: c'est lui qui a amené à faire face à l'objet en dehors des universaux. Autrement dit, le mérite du nominalisme est d'avoir privilégié l'objet particulier au détriment des universaux. Or l'analytique du pouvoir chez Foucault n'a pas à traiter un objet en soi, mais a seulement affaire à des rapports de force qui, dans leurs mouvements, conduisent à tel ou tel objet. Si étudier un objet, c'est révéler ce qu'il est dans sa nature, alors que dans le discours et le pouvoir foucaldiens, il n'y a justement pas un noyau qu'on peut appeler objet: ici on ne trouve que des points, des lignes ainsi que leurs mouvements incessants selon des stratégies diverses. Et le travail épistémologique consiste à marquer sur la carte les points, les lignes, à repérer les mouvements. C'est sans doute pour cette raison que Gilles Deleuze a appelé Foucault «cartographe»⁴³.

A partir de ces indications, on pourrait résumer le pouvoir politico-juridique par l'Un et le pouvoir foucaldien par les multiples. Le pouvoir politique est unique dans la mesure où il arrête la guerre (multiple). A ce grand Pouvoir, Foucault oppose une multiplicité de pouvoirs. Le pouvoir politique a un but déterminé: maintenir l'ordre, alors que dans le pouvoir foucaldien, autant de rapports de pouvoirs sont traversés par autant

42 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 123.

43 G. Deleuze, «Écrivain non, un nouveau cartographe», *Critique*, n° 343, décembre 1975, p. 1207.

d'objectifs. Le pouvoir politique occupe une place centrale, il diffuse ses effets à travers tout le corps social, alors que le pouvoir foucauldien se trouve partout, exerce ses fonctions multiples et diffuse ses effets multiples partout dans la société.

On dirait que par rapport au pouvoir politico-juridique dont le but et les moyens sont bien déterminés, Foucault a élargi le domaine du pouvoir, et enrichi ses caractéristiques. En fait, il ne s'agit pas d'un simple élargissement, puisqu'on passe du pouvoir politique à des rapports de pouvoir dont le domaine, l'espace-temps, sont tout à fait différents, d'où une rupture avec le pouvoir traditionnel. Quand le pouvoir politico-juridique définit ses sujets selon leur rôle social, il s'agit d'un jeu d'échecs où le roi, la reine, le cavalier ont chacun leur rôle et leurs règles de déplacement. Or avec le pouvoir foucauldien on entre dans un jeu de go où toutes les pièces sont égales: elles n'ont pas un rôle prédéterminé, leur rôle est à déterminer chaque fois en fonction de la combinaison des forces engagées. Ainsi, on a un pouvoir décentralisé ou démocratisé.

Pourtant les rapports de pouvoir restent quand même des rapports de pouvoir, c'est-à-dire qu'il s'agit de rapports où certains conduisent la conduite des autres, il s'agit avant tout de rapports inégaux. Et ce pouvoir est à saisir dans les enfermements, les exclusions, les conflits et les résistances. Pour bien comprendre les relations de pouvoir dans la société moderne, il faut d'abord abandonner la conception du pouvoir politico-juridique. C'est pour cette raison que Foucault a proposé sa propre conception du pouvoir comme un outil destiné à analyser autrement la politique et l'homme modernes.

Après avoir étudié le pouvoir politico-juridique et le pouvoir foucauldien, il est temps de définir le pouvoir dans notre étude. Ici, nous recourons volontiers au travail épistémologique de Foucault pour définir le pouvoir dont il sera question dans notre travail. «L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives⁴⁴.» Nous disons la même chose à propos du pouvoir: ce n'est pas un type de rapport de pouvoir (par exemple le pouvoir juridique de l'État) qui, traversant de haut en bas tout le corps de la société,

44 M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p. 250.

manifesterait la volonté du prince-juge, c'est l'ensemble des rapports de pouvoir dispersés et diffus qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les discours-pratiques quand on les analyse au niveau des régularités socio-politiques. Vu que notre travail compare deux stratégies culturelles, il faut remplacer l'époque par la culture (Foucault a opposé la modernité à la tradition à l'intérieur de l'Occident). Donc, par «pouvoir», il faut entendre l'ensemble des rapports de pouvoir dans une culture politique donnée.

D. Le pouvoir foucauldien et l'homme moderne

Depuis plus de deux millénaires, l'homme reste un animal politique. Voilà que Foucault a introduit une coupure: «l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question⁴⁵.» Quand Aristote définit l'homme par «animal politique», il s'agit de définir l'homme par opposition aux autres animaux qui ne connaissent pas d'organisation sociale sous forme politique. La politique devient ainsi une spécificité de l'espèce humaine. Tandis que dans la phrase de Foucault, il s'agit de définir ce qu'est l'homme d'aujourd'hui par rapport à ses ancêtres. Pour Aristote, la vie sociale est politique. Mais qu'est-ce que la politique? Toute l'histoire politique apporte des témoignages à ce sujet: il s'agit de guerres, de conquêtes, d'occupations pour le territoire et les biens matériels, il s'agit d'expansion militaire et religieuse, de colonisation, d'exploitation économique, d'impôts et de taxes, etc. Dans cette optique la politique se ramène à une relation de type dominant-dominé. Si Foucault n'a pas nié la définition aristotélicienne de l'homme, il lui a pourtant apporté une modification liée la modernité. L'homme moderne reste un animal politique, mais il faut préciser que la politique moderne vise l'homme comme être vivant au niveau biologique plutôt que l'homme comme être vivant doué de raison. La politique moderne tourne autour de la vie et des conditions de vie. Le pouvoir politique a régné pendant très longtemps, mais depuis quelques siècles un nouveau type de pouvoir, soit le bio-pouvoir, est entré en scène.

Comment découvrir ce nouveau pouvoir? L'originalité de Foucault consiste à étudier le pouvoir et la politique modernes non du point de vue de l'État, mais à partir des instruments ou ingrédients de la politique moderne. La raison est simple: à partir de l'État et de ses institutions, on ne

45 *Ibid.*, p. 188.

voit pas clairement la coupure épistémologique entre le passé et le présent; et les Anciens et les Modernes ne se distinguent pas tellement, puisque partout il y a gouvernants et gouvernés, administrateurs et administrés, juges et jugés. Imaginons qu'on analyse les plats faits selon différentes cuisines en termes de calories: ces plats se différencient uniquement par leur teneur en calories. La manière d'étudier le pouvoir et la politique modernes chez Foucault consiste à ne pas se référer au droit formel, mais à introduire les rapports de force de la modernité. Cela revient à goûter les plats de différentes cuisines non du point de vue des calories, mais à partir des rapports de force que sont les matières premières, les modes de préparation, les instruments de cuisine, les façons de cuire, les considérations esthétiques, nutritionnelles ou thérapeutiques, les façons de manger, etc.; alors ces plats se distinguent clairement les uns des autres.

Bref, il ne s'agit pas de dire que l'homme est toujours gouverné, mais de montrer comment il est gouverné, par qui, dans quel domaine, avec quelles techniques, au nom de quels savoirs, avec quel personnel, en vue de réaliser quel ordre. C'est en posant ces questions qu'on remarque des différences entre le pouvoir traditionnel et le pouvoir moderne. Par exemple, le pouvoir dans une société féodale consiste à extraire la force de l'homme, à imposer le respect et la soumission à l'homme et à la limite à le supprimer. Un tel pouvoir «est indifférent à tout le reste: c'est-à-dire que les gens soient en bonne santé ou pas; il est indifférent au fait que les gens se reproduisent ou pas; il est indifférent à la manière dont les gens vivent, dont les gens se comportent, dont les gens agissent, dont les gens travaillent⁴⁶.» Or tout cela constitue précisément le centre de la préoccupation politique des temps modernes. C'est que de nouvelles technologies de contrôle et de domination ont fait leur apparition, de nouveaux savoirs sont nés, de nouvelles institutions ont été créées, et tout cela a pour conséquence que l'espace, le temps, la stratégie, l'objet de la politique ont changé, que finalement la façon de gouverner a changé.

46 M. Foucault, «La scène de la philosophie» (entretien d'avril 1978), *Dis et écrits*, t. III, p. 586.

Dans ce chapitre, nous avons étudié le pouvoir foucauldien, ses caractéristiques par opposition à celles du pouvoir politico-juridique ainsi que la façon de le concevoir et de l'analyser. Cette conception du pouvoir n'est pas une pure imagination de Foucault, elle a pour fondement tout un ensemble d'éléments. Quels sont-ils? Quelles sont les caractéristiques de la nouvelle politique ou du nouveau pouvoir? C'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

1411

Chapitre II

Bio-pouvoir et modernité

Par «pouvoir foucauldien» et «bio-pouvoir», il ne faut pas entendre deux pouvoirs différents; les étudier dans deux chapitres successifs a pour but d'expliquer plus clairement deux aspects. Dans le pouvoir foucauldien, il s'agit de montrer une conception ou une philosophie du pouvoir qui implique la définition et la méthode d'analyse que nous avons dites. Mais cette philosophie est inséparable des corps concrets, soit les rapports de force qui la constituent. Dans le présent chapitre, nous allons montrer une multiplicité de forces: dans quel contexte elles se forment, comment elles s'unissent, s'entremêlent, s'excluent, quelles sont leurs stratégies, à quel résultat les mouvements de ces forces aboutissent. Il est évident que ce qui sera étudié dans ce chapitre ne représente que quelques épisodes du mouvement de la bio-politique. Dans le premier chapitre, il a été question de distinguer le pouvoir foucauldien du pouvoir traditionnel, il s'agit maintenant de distinguer l'exercice, le fonctionnement, les stratégies et les techniques du bio-pouvoir de ceux du pouvoir traditionnel.

Dans *La volonté de savoir* (1976), Foucault a avancé la notion de bio-pouvoir et montré son fonctionnement ainsi que son contexte historique. Les notions de bio-pouvoir et de bio-politique révèlent l'ambition de Foucault: elles se détachent peu à peu de quelques cas isolés pour devenir un bilan de tout un mouvement qui caractérise la société et l'homme modernes. Avec ce livre comme guide, nous allons étudier comment le bio-pouvoir se forme et fonctionne.

I. Le cas de la sexualité

A. La thèse de la répression sexuelle

Au début de *La volonté de savoir*, Foucault introduit une hypothèse de travail: depuis le 17^e siècle, il s'installe en Occident un régime de plus en plus répressif à l'égard du sexe. De grandes manœuvres de purification du langage sont organisées. Le sexe n'est peut-être pas un tabou absolu, mais

bien des restrictions doivent être observées. Par exemple le sexe doit rester dans la chambre des parents. La sexualité doit être légitime, hétérosexuelle et procréatrice, les sexualités sous d'autres formes, entre d'autres partenaires et pour d'autres buts sont punies. Cette hypothèse est soutenue par une explication économique. Le 17^e siècle marque le début du capitalisme: pour mieux exploiter la force humaine, il est raisonnable de limiter les dépenses inutiles dans le plaisir; l'énergie doit être dépensée dans la production. Toujours selon cette hypothèse, ce n'est qu'au début du 20^e siècle que l'homme acquiert une certaine liberté sexuelle; mais il vit encore sous un régime répressif, il faut donc continuer de lutter contre le pouvoir répressif pour libérer le sexe.

Bien qu'aucun auteur ne soutienne cette thèse de façon systématique, l'opinion est néanmoins répandue et on trouve facilement des fragments d'un tel discours. Par exemple, Wilhelm Reich attribue les névroses, individuelles et collectives, au régime autoritaire:

Les perturbations mentales, parmi lesquelles on doit compter l'altération de la pensée rationnelle, la résignation, la soumission à l'autorité et aux *Führers*, sont, réduites à leur simple expression, l'effet d'un trouble de l'harmonie de la vie végétative, en particulier de la vie sexuelle telle que la détermine une société autoritaire. [...] C'est l'énergie sexuelle qui gouverne la structure de l'affectivité et de la pensée humaines. La «sexualité» (sous son aspect physiologique de fonction parasymphatique), est l'énergie vitale *per se*. La réprimer équivaut à troubler les fonctions vitales fondamentales, non seulement au sens strictement médical, mais de façon tout à fait générale. L'expression sociale la plus importante en est l'irrationalité dans l'action humaine: mysticisme, religiosité¹.

Ici, le marxisme se combine avec la psychanalyse: exploitation, aliénation politico-économique d'une part, conflit entre la libido et la norme sociale de l'autre: «Il est vrai que, du point de vue objectif de la lutte des classes, la crise sexuelle est une expression du conflit entre le capitalisme en déclin et la révolution montante; mais elle est en même temps l'expression du conflit entre le besoin sexuel et le mécanisme social. Comment accorder ces deux points de vue? Du point de vue objectif, la crise sexuelle est une manifestation de la différence des classes [...]. La moralité capitaliste, moralité de classe, est *contre* la sexualité et engendre donc le conflit au premier chef².» Le régime capitaliste n'est pas seulement un exploiteur économique, mais aussi un oppresseur sexuel; la révolution doit donc être

1 Wilhelm Reich, *La révolution sexuelle*, p. 31-32.

2 *Ibid.*, p. 37.

doublée d'une révolution sexuelle. Plus tard, le freudo-marxisme trouvera ses sources dans le mélange de ces idées. Dans les propos de Reich qui correspondent à des préjugés au sujet du sexe, il est facile de reconnaître les caractéristiques du pouvoir politico-juridique.

B. La «mise en discours» du sexe et la prolifération de la sexualité

Chez Freud, la libido et le pouvoir sont en conflit permanent. Les successeurs de Freud comme Lacan proposent une thèse plus modérée: le pouvoir est constitutif du désir, le désir n'est désir que par rapport à la loi. Sexe et pouvoir se trouvent ainsi dans une relation de complicité, l'un ne peut exister sans l'autre. Pour Foucault, la question n'est pas de savoir si la relation entre sexe et pouvoir est d'opposition ou de complicité. Son travail épistémologique a un autre but: révéler les conditions de l'émergence du sexe, faire une enquête minutieuse sur les discours sur le sexe tenus depuis le 17^e siècle, sur les sujets qui les tiennent, sur les lieux et les circonstances de ces discours, sur les institutions qui les organisent, les rapportent, les enregistrent et les diffusent, sur les stratégies, tactiques et techniques qui les traversent, sur les manières dont les pouvoirs pénètrent dans la vie intime de chacun, sur les processus de formation des disciplines scientifiques qui découlent de ces discours et enfin sur l'émergence de la volonté de savoir qui pousse toujours à parler du sexe.

A premier coup d'œil, l'hypothèse de la répression semble soutenue par des faits historiques: au 17^e siècle, parler du sexe devient plus difficile. Il y a des règles concernant le lieu, les circonstances et les locuteurs; d'autres visent le langage: il ne faut pas nommer le sexe directement, mais seulement par allusions. Les mesures de contrainte sont nombreuses à partir du 17^e siècle, et le puritanisme et ses pratiques peuvent servir d'exemple. Foucault ne nie pas ces faits, seulement ceux-ci sont à expliquer non à partir du droit, mais à partir des éléments extrajuridiques. En se débarrassant du droit et en partant de nouveaux rapports de force, Foucault change complètement la relation entre le pouvoir politique et le sexe en proposant une autre thèse: depuis la fin du 16^e siècle, une «mise en discours» du sexe a été systématiquement organisée, et cela surtout à partir du 18^e siècle³. Il faut préciser que ce ne sont pas des discours illicites tenus

3 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 29.

comme cris de révolte contre la répression, mais des discours sérieux tenus par les détenteurs du pouvoir dans le mécanisme du pouvoir.

Lors du Concile de Trente (1545-1563), la décision est prise de réformer l'Église catholique pour mieux freiner le développement des hérésies protestantes. L'Église aborde plus directement le problème de la chair, une mesure destinée à renforcer le contrôle sur la moralité des croyants. Désormais, tous les détails concernant le sexe doivent entrer dans la confession; parler du sexe devient peu à peu une obligation pour tout bon chrétien. En remplissant ce devoir primordial, on doit pourtant respecter quelques recommandations de décence visant les mots utilisés. En fait, par rapport au devoir de parler du sexe, la décence des mots ne joue qu'un rôle secondaire, ce sont «des manières de le rendre moralement acceptable et techniquement utile⁴».

Aux 16^e et 17^e siècles en France, c'est essentiellement l'Église catholique qui incite à parler du sexe en vue d'imposer des règles plus strictes dans une période de contestation. Alors que vers le 18^e siècle, de nouvelles institutions se lancent dans la mise en discours du sexe. Les incitations et les discours se diversifient tant dans la forme que dans le contenu. L'Église incite à parler du sexe pour imposer la direction de conscience; c'est une entreprise morale. Plus tard, les discours sur le sexe quittent peu à peu la morale pour devenir politiques, économiques ou médicaux. Cette multiplication d'institutions avec leurs techniques d'incitation différentes les unes des autres fait éclater le sexe qui tournait pendant longtemps autour des thèmes monotones tels que la reproduction, le désir, le mal, etc. Le sexe n'est plus tellement un sujet de moralisation, mais d'abord quelque chose à étudier, à gérer, à contrôler et à corriger si possible. Le discours moral de l'Église cède le pas aux discours rationnels de la nouvelle gestion administrative.

La découverte de la sexualité infantile est généralement considérée comme un des mérites de Freud. Il est possible qu'il ait été le premier à théoriser le thème. Mais au 17^e siècle, cette sexualité constituait déjà une préoccupation permanente des enseignants, des médecins et des parents. Foucault cite l'exemple des collèges où cette préoccupation était partout présente, de l'architecture aux règlements de discipline. D'abord un discours interne se tient au sein des institutions: ce sont des enseignants, des médecins qui parlent de ce sujet, attirent l'attention du public sur le

4 *Ibid.*, p. 30.

problème ainsi que sur les graves conséquences en cas de négligence. Plus tard, pour bien guider les élèves, l'école commence à donner une éducation sexuelle sous forme expérimentale: on fait tenir par les élèves un discours plus ou moins scientifique sur le sexe. A l'extérieur, les parents sont avertis que le sexe de leurs enfants peut être l'objet de bien des ennuis, et ils sont priés de rester vigilants à ce sujet. L'institution de l'enseignement, la médecine, la famille sont mobilisées pour constituer un réseau qui assure une production constante et abondante des discours sur le sexe des enfants.

Peut-être le seul fait de parler du sexe ne contredit-il pas l'hypothèse de la répression. On peut dire que ces discours ont pour but de supprimer les sexualités perverses, comme l'Église tolère l'usage moral du sexe et condamne les sexualités qui sont incompatibles avec la moralité chrétienne. En réalité, dire que l'on condamne le mauvais sexe et protège le bon, c'est rester encore dans le pouvoir politico-juridique: le sexe est bon ou mauvais. S'agit-il de supprimer le mauvais sexe dans la mise en discours du sexe? Si le pouvoir veut vraiment supprimer les sexualités perverses, il lui faut au moins prendre des mesures préventives, dissuasives et répressives destinées à réduire l'objet condamné. Il se peut que contrairement à la volonté du pouvoir politique, les perversions sexuelles augmentent, mais cela ne doit pas être le cas le plus fréquent, sinon on peut douter de la volonté du pouvoir. En fait, on n'arrive pas à expliquer l'abondance et la diversité des discours sur le sexe du point de vue politico-juridique. Or, si l'on quitte le droit et sa fonction de répression, on ne tarde pas à remarquer que ces derniers siècles sont plutôt une époque de multiplication: une dispersion de sexualités, un renforcement de leurs formes disparates et une implantation multiple de perversions.

Selon Foucault, jusqu'à la fin du 18^e siècle, trois grands codes régissent la vie sexuelle: droit canon, pastorale chrétienne, loi civile. Tous trois sont centrés sur la relation matrimoniale. Les autres formes sexuelles sont négligées ou restent confuses. On ne distingue pas les infractions aux règles de mariage de celles à la reproduction, toutes étant condamnées. Mais au 18^e siècle, la monogamie hétérosexuelle perd peu à peu son importance en tant que centre de référence. D'autres formes de sexualité, bizarres, malades, criminelles, entrent en scène. On commence à distinguer deux sortes de sexualité condamnées, l'une contre la loi, l'autre contre la nature et c'est celle-ci qui se voit de plus en plus l'objet de condamnations. La chasse aux perversions sexuelles a produit toute une population que le 19^e

siècle nommera exhibitionnistes, fétichistes, zoophiles, auto-monosexualistes, mixoscopophiles...; la liste est longue.

Bien entendu, des sexualités perverses ont existé bien avant les temps modernes. Par exemple, l'homosexualité entre un adulte et un garçon (deux sujets libres selon le statut social) posait déjà un problème éthique en Grèce antique. Mais ces sexualités restaient marginales. Avec la modernité, elles sont systématiquement problématisées et deviennent une sorte de référence. Dire que le pouvoir fait parler du sexe dans le but de supprimer les sexualités perverses, c'est justement négliger ce changement. Même si ces sexualités font l'objet de condamnations en tant qu'activités contre nature, il ne faut pas non plus se référer au droit et penser au châtement et au supplice qu'on pratiquait auparavant à leur égard. Ici, il faut examiner les rapports de force en question. Dans l'histoire, la morale et la liberté, le droit et la responsabilité sont indissociables. Un homme moral et libre est responsable de ses actes. S'il pratique des sexualités perverses, il est condamné comme auteur d'un crime. Or quand on cherche la cause des perversions sexuelles au seuil des temps modernes, on découvre qu'elles ne relèvent pas de la morale. Par exemple, les auteurs ne sont pas criminels au sens juridique, ils portent d'autres marques: «folie morale», «névrose génitale», «aberration du sens génésique», «dégénérescence», etc⁵. Les porteurs de ces pathologies font l'objet de traitements médicaux dans les maisons de redressement plutôt que de supplices dans les prisons. Si, entre la condamnation d'un criminel et celle d'un homosexuel, on ne voit pas clairement la différence du point de vue du droit, on constate pourtant le changement des règles du jeu à partir des nouveaux enjeux: condamnation à partir de quel point de vue (de la médecine plutôt que du droit); en vue de quoi (de la correction plutôt que de la punition); à travers quel moyen (du dressage plutôt que de la pénalité).

Foucault fait une distinction entre la tactique du pouvoir juridique et celle du bio-pouvoir: le premier «vise son objectif par une diminution asymptotique de ce qu'il condamne», alors que le dispositif du bio-pouvoir «le vise par une diffusion simultanée de son propre pouvoir et de l'objet sur lequel il l'exerce. Il procède selon une double croissance prolongée à l'infini⁶». D'une part, les perversités sexuelles naissent de plus en plus nombreuses, de plus en plus d'espèces ou de sous-espèces sont cataloguées;

5 *Ibid.*, p. 56.

6 *Ibid.*, p. 57.

d'autre part, les pouvoirs deviennent en même temps de plus en plus compétents, leurs champs d'influence de plus en plus élargis et leurs techniques d'intervention de plus en plus scientifiques. Pour combattre l'onanisme des enfants par exemple, des institutions sont mobilisées, des dispositifs de surveillance, créés. Par cette campagne, le plaisir solitaire de l'enfant devient un ennemi terrible de la société, voire de l'humanité pour ses effets héréditaires à long terme. Alors il est contraint de se cacher. Mais plus il se cache, plus les pouvoirs le poursuivent. Les fléaux deviennent plus nombreux: on découvre d'autres mauvaises habitudes non seulement chez les enfants, mais aussi chez les adultes, et cela dans les différentes couches sociales; ce qui donne l'occasion aux pouvoirs de se développer.

C. La science sexuelle, ses techniques et ses stratégies

Devant tant de discours sur le sexe, une question se pose: est-ce qu'ils révèlent bien la vérité du sexe? Le fait que ces discours sont produits par la psychiatrie et la médecine semble prouver qu'ils sont scientifiques. Il faut reconnaître que les termes de vérité et de scientificité présentent des ambiguïtés: les connaissances ainsi que les critères pour les juger évoluent sans cesse; même à l'intérieur d'une discipline à une époque donnée, les opinions divergent. Foucault se réfère ici au développement normal des connaissances scientifiques de l'époque. Après avoir comparé horizontalement les discours sur le sexe humain avec la connaissance de la physiologie et de la reproduction animale ou végétale, il ne découvre qu'une «faible teneur» scientifique dans ces discours sur le sexe humain⁷. Au 19^e siècle, les connaissances relatives au sexe s'inscrivent dans deux domaines: une biologie de la reproduction qui correspond à l'exigence scientifique de l'époque et une médecine du sexe qui obéit à de tout autres règles. Aucun échange n'existe entre elles: la première n'est qu'une garantie scientifique apparente pour la seconde.

L'hôpital de la Salpêtrière exprime, au moins en apparence, cette volonté de savoir. C'est une véritable machine d'observation et de production des savoirs scientifiques. Mais tout n'y est pas destiné à produire la vérité. Dans une de ses leçons, le médecin Jean-Martin Charcot (1825-1893), après avoir joué le provocateur, suspend tout à coup la démonstration lors d'une séance quand la patiente réclame ouvertement le

7 *Ibid.*, p. 73.

sexe. Cette volonté de non-savoir se manifeste aussi dans les publications: le pouvoir médical provoque systématiquement les discours sur le sexe, le personnel les note minutieusement, mais ces discours ne se trouvent pas dans les publications. Le sexe est apparemment un objet de savoir comme les autres, mais il a affaire plutôt à autre chose qu'à la science. La médecine du sexe est plus préoccupée de maîtriser le sexe que de connaître sa vérité.

Selon Foucault, deux grandes procédures ont été utilisées dans l'histoire pour produire la vérité du sexe. D'une part, il y a une *ars erotica* pratiquée en Chine, au Japon et en Inde⁸. D'autre part, il existe une *scientia sexualis* développée et pratiquée seulement dans l'Occident moderne⁹. La *scientia sexualis* recourt à l'aveu, l'une des plus importantes techniques pour produire des discours savants sur le sexe. L'aveu a été largement utilisé par l'Église avant les temps modernes pour produire la vérité sur l'individu (dans les activités politico-militaires, l'aveu était et reste toujours un moyen de produire la vérité). Mais depuis quelques siècles, l'aveu s'associe au biopouvoir et ses champs d'application se voient tout à coup élargis. Il entre par exemple «dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels...¹⁰».

Pourquoi faut-il avouer le sexe? Ce n'est ni la volonté ni la curiosité de l'homme qui en décident. Dans la campagne contre l'onanisme, on apprend, par la condamnation des perversions contre nature, que le sexe est par nature quelque chose qui se cache, on ne connaît rien sur lui. Pourtant le sexe détient le secret de l'homme, d'où la nécessité de le révéler; il est précieux pour l'homme, mais il est fragile: c'est par là que l'homme peut être atteint de toutes les maladies possibles. Ses effets ne se limitent pas au corps, ils s'étendent aussi à l'âme. Ce n'est pas par hasard que le 19^e siècle a imaginé une pathologie sexuelle dans toutes les maladies physiques et psychiques. Ces raisons sont suffisantes pour contraindre le sexe à l'aveu. Avec les institutions scolaires, psychiatriques, médicales, administratives et leur personnel spécialisé, leurs méthodes et leurs savoirs scientifiques, toutes les conditions sont réunies pour faire avouer le sexe.

Mais d'un aveu à l'autre, les enjeux ne sont pas pareils. L'aveu religieux est différent de l'aveu clinique. Dans le premier, le sexe est un thème moral dans la cause du salut. Le prêtre qui écoute représente l'autorité, il a le

8 *Ibid.*, p. 77.

9 *Ibid.*, p. 77-78.

10 *Ibid.*, p. 79.

pouvoir de juger. L'aveu religieux impose d'en haut, il a ainsi un caractère d'inquisition: sous la pression, on est obligé d'avouer sous peine de renoncer à son salut. Or dans le second, le sexe devient un objet à bien gérer par le traitement préventif et thérapeutique. Dans l'aveu médical, celui qui avoue ne connaît rien sur son sexe, cela ne lui sert à rien de mentir, puisqu'il est impossible de mentir sur quelque chose qu'il ne connaît même pas; celui qui écoute va analyser et diagnostiquer objectivement. Une fois la technique de l'aveu combinée avec le discours médical, elle produit efficacement des quantités de discours. Pendant quelques siècles, «la vérité du sexe a été prise, au moins pour l'essentiel, dans cette forme discursive¹¹». L'aveu doit être aussi détaillé que possible, et comprendre non seulement l'acte sexuel, mais aussi l'aspect psychique: «les pensées qui l'ont doublé, les obsessions qui l'accompagnent, les images, les désirs, les modulations et la qualité du plaisir qui l'habitent¹².» A la différence de *l'ars erotica* où le maître tient le discours et garantit la vérité du discours en tant que maître, dans l'aveu clinique, le discours vient de celui qui avoue, et la vérité du discours dépend du lien «entre celui qui parle et ce dont il parle¹³». S'il ne dit pas la vérité sur son sexe, on ne peut pas l'aider à connaître sa propre identité, sans dire que la séance est payante. Il n'y a aucune contrainte, c'est le confessé lui-même qui veut avouer pour se connaître et pour produire sur lui-même des effets bénéfiques: connaître son sexe, se libérer d'une force mystérieuse qui le détermine et devenir enfin lui-même. C'est dans ce contexte que sont nés les spécialistes qui louent leurs oreilles. Dans ce mouvement, les lieux de l'aveu sont multipliés et ses contenus diversifiés. On avoue à l'hôpital, devant la justice, dans l'enseignement, dans la famille: «on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance; on avoue ses maladies et ses misères...¹⁴». Et cela a pour résultat que «l'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu¹⁵». Par l'aveu, le sexe s'est constitué peu à peu comme le secret le plus profond de l'homme, et l'identité du sexe comme la vérité de l'homme. Une herméneutique de l'homme moderne émerge peu à peu.

11 *Ibid.*, p. 83.

12 *Ibid.*, p. 85.

13 *Ibid.*, p. 84.

14 *Ibid.*, p. 79.

15 *Ibid.*, p. 80.

Dans cette histoire, le sexe est traversé par une série d'éléments: institutions, personnel spécialisé, foyers où se tiennent les discours sur le sexe, techniques comme l'aveu, etc. Ces éléments font émerger un sexe mystérieux et provoquent la course à l'aveu. Mais seuls, ces éléments n'arrivent pas à faire fonctionner une multiplicité de mécanismes. Il faut qu'ils s'unissent d'une certaine façon, et les stratégies jouent ici un rôle de tremplin et fonctionnent comme une force centralisatrice.

Par l'«hystérisation du corps de la femme», le corps féminin est rempli de significations sexuelles, et il présente bien des éléments pathogènes. Il est d'autant plus dangereux pour la société que la femme occupe une place centrale dans la famille. Si son corps n'est pas sain, toute la société est contaminée, car c'est la femme qui s'occupe de l'éducation des enfants. La femme hystérique et nerveuse est une figure née dans ce processus.

Par la «pédagogisation du sexe de l'enfant», l'enfant est encadré dans le mouvement de sexualisation¹⁶. Avant les temps modernes, ce problème ne se posait pas, mais maintenant la découverte est certaine: l'enfant se livre lui aussi à une activité sexuelle qui comporte des dangers tant physiques que moraux. Pour combattre ces dangers, l'Occident s'engage dans une guerre sans merci contre l'onanisme pendant presque deux siècles. Beaucoup plus tard, on apprend chez Freud que la sexualité de l'enfant aura une répercussion déterminante dans la vie sexuelle de l'adulte.

Par la «socialisation des conduites procréatrices», l'État intervient directement dans une affaire autrefois privée et relevant d'un processus naturel. Dorénavant on ne fait plus d'enfant pour son simple plaisir, la reproduction doit se faire selon les besoins de l'État. Pour contrôler les naissances, l'État doit connaître la sexualité du couple. Il peut condamner par exemple certaines pratiques non procréatrices en les qualifiant de pratiques contre nature.

Par la «psychiatisation du plaisir pervers», on réussit à faire l'inventaire des perversions sexuelles¹⁷. On les classe, on essaye des remèdes en vue de les ramener à la norme. C'est dans ce processus qu'est établie une liste des anomalies qui peuvent affecter la personne de tel âge ou de telle couche sociale, ainsi qu'une série de mesures thérapeutiques. Le sexe n'est plus un sujet de moralisation, mais un objet de normalisation.

16 *Ibid.*, p. 137.

17 *Ibid.*, p. 138.

A travers ces quatre stratégies, le sexe s'est multiplié et diversifié: sa forme et sa fonction ne se limitent plus à une sexualité hétérosexuelle et procréatrice. Enfant et adulte, homme et femme, tout le monde est impliqué. Tout le monde doit faire attention à son sexe, l'analyse, le déchiffre, se définit par rapport à lui, le protège contre tout danger éventuel. «Les sociétés occidentales modernes ont inventé et mis en place, surtout à partir du 18^e siècle, un nouveau dispositif [...]. C'est le dispositif de sexualité» qui se substitue peu à peu au dispositif d'alliance¹⁸. Mais ce processus ne se passe pas sans conflits. Dans le système d'alliance, c'est la reproduction, la transmission des biens, du nom et du droit qui sont en jeu. Alors que dans le dispositif de sexualité, ce sont la sexualité, le corps, la nature du plaisir qui sont problématisés. Avec leur objectif différent, les deux dispositifs entrent en conflit, malgré leurs entrelacements: le dispositif de sexualité est d'abord né en marge du dispositif d'alliance et s'est développé en s'y substituant peu à peu.

D. Le dispositif de sexualité et la formation du sexe

Devant le développement du dispositif de sexualité, le dispositif d'alliance recule, et la loi ne sait que faire. Au lieu de demander au juge, les gens s'adressent au médecin et au psychiatre, c'est à eux de diagnostiquer et de traiter. Ne voulant pas que le sexe devienne un domaine exclusif de ces spécialistes, le dispositif d'alliance contre-attaque: il réclame son droit traditionnel sur le sexe et insiste sur l'interdit de l'inceste. Cet interdit prétendu universel, se trouverait dans toutes les civilisations et marquerait le passage important de l'humanité de l'état de nature à la culture. L'objectif n'est pas l'inceste lui-même, il s'agit plutôt de ramener le sexe dans le droit: juger, penser à partir de la loi. Ou bien le sexe est permis et il est toléré voire obligatoire dans le cas du mariage, ou bien il est défendu et condamné. Tandis qu'avec le dispositif de sexualité, le sexe s'éloigne du droit. Cela montre que contrairement à l'hypothèse de répression, le sexe se multiplie en dehors du pouvoir politico-juridique.

C'est dans la famille — l'unité de base du système d'alliance — que s'est installé le dispositif de sexualité. Quelques personnages produits dans les quatre stratégies citées ci-dessus montrent la superposition des deux dispositifs: femme nerveuse, épouse frigide, mère indifférente, fille

hystérique, enfant masturbateur, mari impuissant, sadique ou indifférent à sa femme. Les termes de femme, fille, mari, enfant marquent le cadre familial, mais les adjectifs indiquent les problèmes sexuels qui gênent le bon fonctionnement de la famille. Si l'interdit de l'inceste est un atout pour le système d'alliance, il ne joue pourtant pas ce seul rôle, il est utilisé aussi par le dispositif de sexualité. Sous le prétexte de la gravité du problème de l'inceste, le dispositif de sexualité multiplie ses interventions dans la famille; ainsi il pénètre encore plus dans l'alliance en y suscitant des sexualités infantile, perverse, incestueuse, extraconjugale, etc. Ici, la famille comme base d'alliance sert aussi de point d'ancrage pour le dispositif de sexualité.

Les troubles sexuels existant dans la famille restent à résoudre, et c'est l'occasion pour les deux dispositifs d'affirmer leur droit sur le sexe. Le dispositif de sexualité cherche des causes biologiques et propose un traitement clinique. Le dispositif d'alliance critique l'indiscrétion et essaye de ramener le sexe dans sa fonction reproductrice et par là de rétablir l'autorité du droit. Mais la gravité des problèmes sexuels dans le cadre de l'alliance et du droit fait soupçonner à la famille que c'est finalement le milieu familial qui est à l'origine de ces troubles. Ainsi la famille s'adresse directement à des spécialistes. Mais ces derniers ne sont pas toujours prêts à l'écouter, car la méthode scientifique suffit toute seule à garantir le traitement.

Ainsi Charcot recommande à ses élèves de séparer le malade de sa famille: ne pas laisser le dispositif d'alliance influencer le malade pour que le dispositif de sexualité puisse avoir un contrôle total sur lui. Mais la séparation semble difficile: c'est avec beaucoup de peine que la famille confie le malade au médecin. Peut-être a-t-elle peur de perdre son contrôle sur le malade. En dehors du dispositif d'alliance, le malade s'abandonne à son médecin et à ses savoir-faire scientifiques; le médecin psychiatre maîtrise le corps sexuel du patient. En fait, la famille ne devrait pas avoir peur, car la séparation du malade d'avec le système d'alliance est de courte durée. Après avoir guéri ou rétabli le malade, le dispositif de sexualité va le rendre à la famille qui, à son tour, continue à lui fournir les clients. L'aller-retour pourrait satisfaire les deux systèmes: l'alliance continue malgré les troubles sexuels, et la thérapie psychiatrique continue malgré l'existence de l'alliance.

Non seulement les dispositifs mais aussi les savoirs se superposent. En termes de rapports de force, la psychanalyse occupe une position très

ambiguë. Comme elle essaye de contrôler la sexualité en dehors du système d'alliance, elle fait partie du dispositif de sexualité; mais elle s'en éloigne quand elle quitte la neurologie qui sert de caution scientifique au dispositif de sexualité. Au lieu de chercher les causes des troubles dans le corps, elle imagine une certaine complicité entre les relations familiales et les troubles psychiques. Quand Charcot sépare le malade de sa famille, c'est pour appliquer le traitement médical sans être dérangé par la famille. Alors que pour la psychanalyse, les relations familiales commencent à être mises en cause et entrent elles aussi dans l'analyse.

A la fin du 18^e siècle, il se produit un grand changement dans la technologie du sexe. En voici deux notions centrales. Par la dégénérescence, on explique les troubles sexuels; par l'eugénisme, on contrôle les naissances. Cette technologie aura de très graves conséquences: le racisme d'État et la purification ethnique sont directement liés à ce genre de contrôle social. C'est ici qu'il faut reconnaître le mérite de la psychanalyse qui, à la fin du 19^e siècle, explique le sexe non par l'hérédité, mais par la libido comme instinct. Contrairement à la médecine des perversions, «elle fut, jusqu'aux années 1940, celle qui s'est opposée, rigoureusement, aux effets politiques et institutionnels du système de perversion-hérédité-dégénérescence¹⁹». Cet exemple montre la complexité des liens entre les différents savoirs et entre les savoirs et leurs effets politiques. Quand il s'agit d'évaluer ou de situer une doctrine, il faut montrer les rapports de force par rapport auxquels elle se situe.

Or, dans l'hypothèse répressive, on trouve toujours une sorte d'opposition bipolaire. Il est vrai que dans le pouvoir traditionnel deux grandes forces sont souvent en lutte, mais quand on applique ce genre de duel pour analyser le dispositif de sexualité, on risque d'en méconnaître les domaines et les fonctionnements. Par exemple, quand on explique la répression par le besoin de l'exploitation de la force de travail au début du capitalisme, la raison est d'ordre économique. Si cette raison est défendable, la répression doit être plus forte quand elle s'adresse aux classes pauvres: c'est dans ces classes qu'on veut réaliser une exploitation maximale de la force de travail. Or Foucault découvre que les techniques les plus rigoureuses sont d'abord appliquées à la classe riche. La direction de conscience, l'examen de soi-même, ne sont pas destinés aux pauvres, et le service fourni par le dispositif de sexualité est pour les pauvres un luxe

19 *Ibid.*, p. 158.

qu'ils ne méritent pas économiquement. La famille étant une base pour le dispositif de sexualité, mais il faut préciser qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle famille, mais de la famille bourgeoise ou aristocratique. C'est là que le sexe des enfants et des femmes est problématisé, que d'innombrables discours sur le sexe sont provoqués, que la médicalisation ou psychiatisation du sexe est devenue possible. Bref, du point de vue des classes, l'objet privilégié du dispositif de sexualité, ce sont les gens riches. C'est leur sexe qui pose quantité de problèmes, qu'on demande de surveiller, et c'est pour leur sexe qu'on cherche des remèdes.

Selon Max Weber, l'éthique protestante a joué un rôle capital pour le capitalisme, d'où une modernité fondée sur une morale religieuse. Or selon Foucault, vu le développement du dispositif de sexualité, entre autres, la modernité est plutôt marquée par le corps que par l'âme. Le capitalisme est inséparable du capitaliste. Qu'est-ce qu'un capitaliste? C'est un bourgeois entrepreneur ou commerçant. Or ce qui le caractérise, c'est moins son puritanisme que son corps et son sexe: c'est par son corps que la bourgeoisie se distingue de l'ancienne aristocratie marquée par la débauche. La décadence de l'aristocratie avec tous ses problèmes physiques et moraux avait donné un exemple à éviter pour la bourgeoisie dont le souci est de produire une descendance saine au physique et au moral. Or la femme nerveuse et l'enfant onaniste, premiers produits du dispositif de sexualité, sont incapables de remplir ce devoir sacré. C'est chez ces nouveaux riches que les enfants sont entourés de domestiques et de précepteurs. C'est le sexe de ces enfants gâtés qui est fragile et qu'il faut surveiller et protéger.

Pendant que la bourgeoisie bénéficie de nombreux services du dispositif de sexualité, les pauvres vivent toujours sous le système d'alliance. Ce n'est que beaucoup plus tard que le dispositif de sexualité pénètre peu à peu toute la société par le contrôle des naissances, la campagne médicale contre la perversion, au nom d'une protection générale de la société et de la race. Même alors, le dispositif de sexualité ne fonctionne pas partout de la même manière. Par exemple, il est d'abord pour la bourgeoisie un moyen d'auto-affirmation: l'aristocratie a été marquée par son sang, la bourgeoisie par son corps et son sexe. Or quand ce dispositif s'étend dans tout le corps social, il n'est plus un privilège de la bourgeoisie, mais fonctionne comme «moyen de contrôle économique et de sujétion politique²⁰». Face à la

généralisation du dispositif, la bourgeoisie ne veut pas voir son sexe généralisé, elle introduit de nouveau la différence par le mythe de l'interdit, qui laisse entendre que le sexe de la bourgeoisie est particulièrement cible de l'interdit. Avec la diffusion de l'idée de répression, le sexe est devenu finalement un objet d'interdit généralisé. Une analyse épistémologique repère ainsi la naissance de l'hypothèse répressive.

Puisqu'il y a interdit du sexe, il faut le libérer, et c'est l'arrivée de la psychanalyse qui a pour fonction de lever les effets maléfiques quand l'interdit devient pathogène. L'interdit de l'inceste joue un rôle primordial pour l'idée de répression. Mais cet interdit ne produit pas le même effet partout. Dans les milieux pauvres «s'organisait une chasse systématique aux pratiques incestueuses», alors que dans la famille bourgeoise qui peut payer les honoraires du dispositif de sexualité, il s'agit plutôt d'intensifier les rapports affectifs et cela tend à provoquer l'inceste²¹. Dans le premier cas, il s'agit de la chasse à l'inceste, dans le second, il est plutôt question de lever la pesanteur du droit et de chasser le refoulement pour que le désir incestueux s'exprime librement. Il est évident que c'est un privilège de la classe aisée qui peut s'adresser au psychanalyste. Ainsi la psychanalyse joue au moins trois rôles dans le dispositif de sexualité: ramener la sexualité dans le droit, s'opposer à la notion de dégénérescence, distinguer le sexe bourgeois des autres.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault a non seulement formulé sa conception du pouvoir, mais il a en même temps analysé le cas de la sexualité moderne: comment le sexe est problématisé, quelles institutions participent à cette entreprise, quelles sont les stratégies, quelles techniques sont utilisées, et finalement quel sexe est produit. Pour les philosophes classiques, le problème du sexe ne serait pas un thème intéressant, du moins pas un sujet de première importance. Mais à travers les discours-pratiques sociaux autour du sexe, Foucault a fait une découverte: il a réalisé que l'homme moderne ne vit plus dans une société caractérisée par le pouvoir politico-juridique, mais dans une société marquée par d'autres dispositifs, d'autres savoir-faire et d'autres rapports de pouvoir.

21 *Ibid.*, p. 171.

II. Le cas de la folie

A. L'enfermement des fous au 17^e siècle

L'histoire de la folie à l'âge classique (1961), un ouvrage devenu classique, montre l'émergence d'un monde des fous enfermés. Encore au début du 17^e siècle, la folie relève du monde chimérique. Pourvu que les fous ne dérangent pas l'ordre social, ils peuvent vivre dans leur monde chimérique. Dans la folie, on distingue deux éléments, l'un tragique et l'autre critique. L'élément tragique est d'ordre religieux, il signifie Satan, la fin du monde. Parfois, le destin des fous est lié à l'eau, censée avoir une fonction purificatrice. *La nef des fous*, le tableau de Jérôme Bosch, montre qu'à la fin du 15^e siècle les fous — vagabonds de l'eau — voyagent d'un port à l'autre sans destination précise. Le tragique se réfère au surnaturel; ainsi au Moyen Âge il arrive qu'on veuille déchiffrer quelques vérités surnaturelles dans les discours des fous. L'élément critique est d'ordre rationnel, il lie la folie à tout ce qu'il y a de mal dans l'homme et essaye de la maîtriser par des efforts rationnels. Pour guérir les fous, les médecins prescrivent «le voyage, le repos, la promenade, la retraite, la coupure avec le monde artificiel et vain de la ville²²». La folie peut disparaître en pleine nature: la nature, seule vérité, est susceptible de dissiper l'illusion. La thérapie théâtrale relevant de la même logique consiste à confronter la folie à la réalité: «on jouait au malade la chimère de sa propre folie, [...] l'erreur finit par éclater aux yeux mêmes de celui qui en était la victime²³.»

Mais ces thérapies ne sont possibles que dans leur système de référence. Dès le changement des rapports de force dans lesquels vivent les fous, la folie acquiert d'autres significations et est traitée autrement. A la Renaissance, la raison triomphe; la folie fait face désormais à la raison devenue le seul système de référence. Quand la folie s'apparente au surnaturel et au chimérique, homme, raison, folie et surnaturel constituent un ensemble inséparable. Or, quand la folie se trouve sous la domination de la raison, l'homme s'éloigne du surnaturel pour constituer tout seul un univers clos. Le destin de la folie est ainsi tracé: elle devient l'autre de la raison en tant que désordre, elle permet à la raison de s'affirmer comme

22 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 55.

23 *Ibid.*, p. 56.

norme et ordre, elle se trouve sur le banc des accusés devant le tribunal de la Raison.

Malgré la critique de la raison à l'égard de la folie à la Renaissance, l'élément tragique n'a pourtant pas disparu, un certain lien existe encore entre raison et folie. Mais en 1641, Descartes marque avec ses *Méditations métaphysiques* une rupture entre raison et folie. La philosophie cartésienne a pour but essentiel de fonder la connaissance sur une base inébranlable. Comment puis-je être sûr de l'existence de l'objet de mes pensées, lorsque mes sens peuvent me tromper, le malin génie m'abuser? Pourtant, si diabolique que soit le doute, une certitude inébranlable est qu'il y a un sujet en train de penser. Le malin génie peut m'abuser, mais il ne peut pas faire que je ne pense pas. Bref, l'existence du sujet est hors de doute. De ce doute Descartes a déduit l'existence d'un sujet pensant. Il a ainsi contribué à fonder une philosophie de l'ego, une condition philosophique indispensable pour la modernité. En fait, on peut aussi logiquement arriver à la certitude d'un fou à partir de ses délires et d'un rêveur à partir de ses rêves. Mais le problème de Descartes n'est pas d'affirmer un sujet quelconque à partir de ses activités quelconques. Il s'agit de distinguer le vrai d'avec le faux; le doute est donc exclusivement rationnel, il est incompatible avec la folie et le rêve. Celui qui doute ou pense ne peut être fou, celui qui est fou ne peut pas douter ou penser, le doute et la pensée étant des activités rationnelles. Cette exclusion intellectuelle est au moins une des raisons qui conduiront au fameux grand renfermement au milieu du 17^e siècle.

L'internement des fous a une dimension européenne malgré des différences d'un pays à l'autre: les maisons de correction dans les pays de langue allemande, les work-houses en Angleterre, les institutions juridico-administratives en Hollande et en Italie. En France, l'Hôpital général est créé à Paris sur décret en 1656, il a pour fonction d'enfermer tous les asociaux, dont les fous. Un pour cent de la population parisienne est enfermé en seulement quelques mois lors du grand renfermement. Mais le soi-disant hôpital n'a pas encore acquis son sens médical moderne, il est plutôt une instance policière. De cette pratique d'enfermement est né tout un monde de déraison. Les fous perdent peu à peu leur côté tragique. Malgré leurs cris de révolte, leur discours n'est plus écouté: le monde de la raison les arrache à leur monde chimérique et les jette dans un monde rationnellement répressif. A côté des fous, il y a des mendiants, des vagabonds, des blasphémateurs, des libertins, des homosexuels, et surtout

beaucoup de pauvres. Comment est-on arrivé à enfermer ensemble tous ces gens? Leurs problèmes sont trop différents les uns des autres: d'ordre politique et religieux pour les blasphémateurs et les libertins, plutôt moral pour les homosexuels, économique pour les mendiants et les pauvres, de santé pour les fous. Une logique les a pourtant rassemblés: ce sont tous des asociaux qui heurtent la raison, l'ordre et la norme de la société bourgeoise. L'enfermement joue un rôle à la fois politique, économique et moral. En temps de trouble politique, on enferme les sans-travail et les oisifs pour éviter les émeutes; en temps de crise économique, on les enferme pour réduire les tensions sociales; en temps de plein emploi, on trouve une main-d'œuvre meilleur marché dans l'enfermement. Quant à l'objectif moral, il s'agit de condamner les mauvaises habitudes, les mauvais modes de vie que sont l'oisiveté ou le vagabondage. En ce sens, l'hôpital est une machine de dressage et de correction.

L'enfermement des fous ne renvoie pas à une substance positiviste de la folie, et les quelques pratiques thérapeutiques à leur égard, liées à une certaine conception de la folie, montrent que les fous sont des prisonniers moraux plutôt que des malades mentaux. Par exemple, on imagine que leurs membranes et leurs fibres, faibles et fragiles, sont incapables de s'accorder avec l'âme; or le fer est une matière dure, il a un effet de consolidation, donc les chaînes s'avèrent bénéfiques. D'autre part, les fous présentent un esprit troublé, d'où l'idée de la purification par la saignée et l'utilisation des savons. Avec l'idée d'immersion, les bains, puis la douche sont pratiqués. Enfin, puisque la folie explose souvent dans la rage et l'agitation, il faut régulariser les mouvements: la marche et la promenade sont prescrites. Au 17^e siècle les fous sont des pervers moraux, leur problème se manifeste dans le corps, mais il est lié à l'âme, d'où le renfermement, puis le traitement.

B. La naissance de l'asile et le traitement

Le cartésianisme marque un fossé infranchissable entre raison et folie au 17^e siècle. Mais la folie se rapproche un peu de la raison au 18^e siècle, comme l'indique *Le Neveu de Rameau* de Diderot. On commence alors à distinguer la folie de la déraison: la folie se caractérise par la perte de la raison, celui qui en est atteint est aliéné, tandis que la déraison est plutôt une expérience spirituelle où le sujet insensé reste encore dans la raison. Le cogito cartésien est incompatible avec la folie. Or le rapprochement entre

folie et raison au 18^e siècle signifie que l'homme est directement menacé par la folie. L'exemple des suicides chez des Anglais en plein bonheur soulève des angoisses et montre que la folie peut s'emparer de tout le monde. Cela a eu des conséquences importantes: on réalise qu'il faut établir un asile psychiatrique réservé aux fous. Désormais les fous ont leur propre foyer — l'asile.

D'autres éléments contribuent aussi à la naissance de l'asile. Au milieu du 18^e siècle, une panique se répand: on lie les lieux d'enfermement à la lèpre dont on garde de mauvais souvenirs moyenâgeux, on craint une contagion. D'autre part, quand les fous sont enfermés avec d'autres asociaux, ces derniers protestent contre la présence des fous qui, selon eux, peuvent les rendre fous eux aussi. L'économie compte elle aussi: les vagabonds et les gueux sont des gens pauvres; au lieu de les enfermer, il vaudrait mieux leur donner du travail. La Révolution et l'idée des droits de l'homme poussent de leur côté à trouver une solution plus honorable pour les fous qui dérangent le nouvel ordre social, mais qui ne sont pas tenus pour responsables. Tous ces éléments aboutissent à la naissance d'une nouvelle institution, l'asile, et de nouveaux spécialistes, les psychiatres. Commence l'ère de la psychiatisation ou de la médicalisation de la folie.

A la fin du 18^e siècle, les fous rencontrent le médecin français Philippe Pinel (1745-1826) et sont libérés de leurs chaînes. L'événement est salué à la fois comme la victoire de l'humanisme et la date symbolique de la psychiatrie. Mais une étude épistémologique désavoue cette appréciation humaniste. En apparence, les fous libérés de leurs chaînes deviennent libres, ou plutôt semi-libres puisqu'ils sont encore internés dans l'asile. En réalité, ils sont enfermés plus que jamais, un «déséquilibre qui ne pourra plus être renversé; aussi libre que soit la folie dans le monde que lui aménage l'homme raisonnable [...]; elle ne sera jamais pour lui qu'un objet²⁴». Si l'enfermement constituait une torture physique avec les chaînes, maintenant il faut parler de supplices psychiques. Dans l'asile, on écoute les fous, un certain dialogue semble s'établir entre les fous et les gens normaux, mais quoi qu'ils disent, ils sont toujours des objets, de purs objets à observer. Même si l'observateur, obsédé de maîtriser la folie, présente un peu de folie, même si le fou se montre un peu raisonnable, rien ne peut être changé: entre le sujet et l'objet, il n'y a plus rien de commun.

En raison de leur statut d'objet, il est plus difficile aux fous de se faire entendre. D'autre part, le traitement est douteux même du point de vue scientifique. Dans l'asile de Tuke — un libérateur anglais des fous —, trois procédés sont systématiquement utilisés. D'abord, la peur a pour fonction de briser toute révolte, de créer un sentiment de culpabilité et une angoisse. Vient ensuite le travail, qui à la fois présente la réalité et incarne la vertu. Enfin, les fous doivent apprendre à vivre en tant qu'objets sous le regard des gens normaux. Dans l'asile de Pinel, le traitement n'est pas moins policier. En voici quelques principes. Aux discours des fous qui se prennent pour Christ ou le roi, on répond par le mutisme qui a pour but de leur faire réaliser leur folie. Dans la reconnaissance en miroir, par l'intermédiaire des gens normaux, un fou rencontre un autre fou et se reconnaît comme fou. Par le jugement perpétuel, le fou comparaît constamment devant une justice invisible qui n'hésite pas à recourir à la violence pour punir toute faute. Devant cette justice la thérapie utilisée auparavant, comme le bain et la douche, acquiert une nouvelle signification judiciaire. En d'autres termes, le sens du bain et de la douche se réfère aux rapports de force dans lesquels ils sont pratiqués: quand ils sont prescrits par des psychiatres-juges, ils deviennent des mesures policières²⁵. Enfin, par l'apothéose du personnel médical qui incarne la norme et la loi, le fou est obligé de s'incliner devant la toute-puissance du médecin-juge. Sous forme de traitement médical, la raison écrase la folie.

Pour donner une idée concrète du traitement de la folie, nous citons quelques extraits de *L'Instruction sur la manière de gouverner les insensés, et de travailler à leur guérison dans les Asyles qui leur sont destinés*, écrite par les médecins français Jean Colombier (1736-1789) et François Doublet (1751-1789). *L'Instruction*, éditée en 1785 par l'Imprimerie royale, est en fait un manuel de psychiatrie dont la seconde partie raconte comment reconnaître les symptômes de la folie, comment les distinguer les uns des autres, quelles en sont les causes et quels sont les traitements généralement appliqués dans l'Hôtel-Dieu de Paris; des expériences réussies de l'étranger

- 25 Selon Pinel, «les douches suffisent souvent pour soumettre à la loi générale d'un travail des mains une aliénée qui en est susceptible, pour vaincre un refus obstiné de nourriture et dompter les aliénées entraînées par une sorte d'humeur turbulente et raisonnée. On profite alors de la circonstance du bain, on rappelle la faute commise, ou l'omission d'un devoir important et, à l'aide d'un robinet, on lâche brusquement un courant d'eau froide sur la tête, ce qui déconcerte souvent l'aliénée; veut-elle s'obstiner, on réitère la douche» (cité par M. Foucault, «L'eau et la folie», *Dits et écrits*, t. 1, p. 270).

sont aussi citées. Les troubles sont répartis en quatre groupes: frénésie, manie, mélancolie et imbécillité. Voici le remède contre la frénésie:

Il faut débiter par de grandes saignées, et commencer par celle du pied, qu'on répètera deux ou trois fois; ensuite on passera à celle de l'artère temporale et à celle de la jugulaire, en les faisant toujours grandes et copieuses. [...] Dès le moment de l'invasion de la maladie, on raser la tête, ou on coupera les cheveux; on y appliquera ensuite le bandage, qu'on appelle *bonnet d'Hippocrate*, et on aura soins de le tenir toujours mouillé en l'humectant avec des éponges trempées dans un mélange d'eau et de vinaigre froid. Il est reconnu qu'il est très important de donner au ventre beaucoup de relâchement: au défaut d'une diarrhée naturelle, qui a été plusieurs fois salutaire, on en procurera une artificielle, par le moyen d'un purgatif qu'on placera après le relâchement produit par les saignées. [...] Le lendemain du purgatif, on plongera le malade dans un bain tiède, et on lui donnera la douche froide, plus ou moins longue, suivant la force et le degré du mal. Enfin on appliquera de bonne heure de très larges vésicatoires (médicament irritant la peau, destinée à extirper les humeurs néfastes, ou à produire des sensations élevées au point de distraire par la douleur physique le malade de sa folie) aux jambes; parce qu'on a éprouvé que les douleurs de jambes étaient favorables à cette maladie²⁶.

Les remèdes contre la manie sont à peu près pareils:

des saignées répétées, des purgatifs, des bains tièdes, des douches froides, des cautères (brûlure sur la peau; action brusque et rapide), des sétons (mèche textile passée à travers la peau, de la nuque généralement, en vue de provoquer une infection pour extirper les humeurs morbifiques) ou des ulcères artificiels [...]. Les bains et les douches seront longtemps continués pour les maniaques, et le moyen de les rendre efficaces est de les alterner avec les purgatifs, c'est-à-dire de purger un jour, et de baigner l'autre. [...] il faut conclure que la meilleure méthode est de plonger le malade dans un bain modérément chaud, avec de la glace ou de la neige sur la tête, et de la tenir ainsi deux heures, au bout desquelles on la découvrira, pour lui donner la douche à l'eau très froide²⁷.

La saignée, le purgatif, la douche sont proposés de nouveau pour guérir la mélancolie:

avant de purger, il faut délayer, détrempier, et commencer à mettre en fonte cette humeur visqueuse qui est le principe de la maladie; dès lors la marche est connue. Des tisanes légèrement apéritives, le petit lait, quelques prises de crème de tartre, des bains tièdes, un régime humectant: on passera ensuite aux fondants plus actifs, comme aux sucres d'herbes, aux bols savonneux, aux pilules composées avec de la gomme ammoniacale, la crème de tartre et le mercure doux; enfin, quand l'humeur

26 *Enfermer ou guérir, discours sur la folie à la fin du Dix-huitième siècle*, textes choisis et présentés par Claude Wacjman, p. 47-48.

27 *Ibid.*, p. 49-50, 52.

sera devenu mobile, ce qu'on apercevra, soit par la nature et l'abondance des excréments, soit par la diminution des symptômes, on pourra purger...²⁸

Pour traiter les l'imbéciles, «la première chose à faire est de les restaurer par de bonnes nourritures; ensuite on leur fera prendre des eaux thermales factices, on les purgera avec la racine de bryone et le jalap infusés dans l'eau-de-vie... et on essaiera ce que peuvent faire les bains froids et les douches²⁹».

Le résultat de ces traitements n'est pas pour surprendre: ils provoquent souvent la mort, ou restent inefficaces, sauf pour quelques guérisons miraculeuses. Même à l'Hôtel-Dieu de Paris, un hôpital modèle pour les autres asiles, les traitements sont violents, et on peut deviner la gravité du problème dans les asiles provinciaux. Dans un discours adressé à l'Assemblée nationale au début des années 1790, le médecin français Guillaume Daignan (1732-1812) dénonce le mauvais fonctionnement et les mauvais traitements dans les hôpitaux: à Édimbourg, la perte des malades est de 1 sur 25 1/2, alors qu'à Lyon, 1 sur 13 2/3, à Rouen, 1 sur 10, à Versailles, 1 sur 8 2/5, à la Charité de Paris, 1 sur 7 1/2, à l'Hôtel-Dieu de Paris, 1 sur 4 1/2. «Grands Dieux! quel carnage! Jamais la guerre, la famine, la rage, la foudre et tous les fléaux réunis n'en firent un pareil³⁰.» Il est évident que parmi les morts il y a beaucoup d'insensés, victimes de traitements violents.

L'un des principes de ces traitements réside en fait dans cette fameuse relation entre le médecin et les fous terrifiés; pour ceux-ci, le médecin est un dieu ou un monstre. Le médecin s'aveugle devant ses quelques réussites, sans savoir en quoi consiste le traitement. Au 19^e siècle, l'époque positiviste, on doit songer à la méthode. Mais les cures thérapeutiques résistent à l'épreuve: on évoque des pathogènes mentaux tels que des lésions cérébrales pour expliquer la folie. La psychiatrie se confond avec la neurologie. Mais en tant que psychiatre neurologue, le médecin devrait intervenir sur le plan organique (dans *l'Instruction*, François Doublet a déjà beaucoup parlé du cerveau), mais il n'a justement pas les moyens d'y intervenir. Les quelques réussites miraculeuses sur des malades hystériques ne font qu'enfoncer le médecin dans sa position positiviste. Ainsi dans la

28 *Ibid.*, p. 58.

29 *Ibid.*, p. 59.

30 *Ibid.*, p. 64.

thérapeutique du 19^e siècle et du début du 20^e siècle, c'est toujours le rapport de pouvoir qui assure le traitement.

Quelle conclusion tirer de cette histoire de la folie traversée par tant d'événements comme le grand renfermement, la naissance de l'asile, la libération des fous? A l'époque de la parution de *L'histoire de la folie* au début des années 1960, Foucault est préoccupé par l'épistémologie de la psychiatrie, il n'a pas encore lié le grand renfermement au mouvement de la modernité. Ce n'est que dans les années 1970, lors d'un bilan rétrospectif, que *L'histoire de la folie* et le grand renfermement ne renvoient plus seulement à quelques règles au niveau des énoncés, mais à l'ensemble des nouveaux rapports de force. En fait, le renfermement est l'un des symboles de la modernité: il montre comment la raison et l'État naissant s'imposent en se débarrassant de l'ancienne référence juridique et religieuse, comment ils entreprennent de réaliser un nouvel ordre bourgeois par des moyens empiriques et rationnels en essayant de maîtriser les asociaux, dont les fous. Il est évident que la psychiatrie à son début n'a pas du tout les moyens de traiter les fous au niveau organique, puisque les thérapies s'inscrivent dans le registre moral et policier. Pourtant, elle indique le début d'une société qui commence à s'intéresser aux fous en essayant de les ramener à la raison, non en se référant au surnaturel, mais en recourant au traitement empirique. Peut-être est-ce cela, le sens du grand renfermement.

III. Le cas de la prison-criminalité

Dans ses cours sur «la société punitive» donnés au Collège de France 1972-1973, Foucault distingue quatre grandes formes de punition à l'âge classique: exiler, imposer un rachat, marquer sur le visage ou sur le corps, enfermer. A partir de la fin du 18^e siècle, les trois premières punitions tendent à disparaître, et l'enfermement devient une peine de plus en plus généralisée. «Ceux qui volent, on les emprisonne; ceux qui violent, on les emprisonne; ceux qui tuent, également³¹.» Aux 17^e et 18^e siècles, l'enfermement est encore une pratique pénale marginale: seuls des princes demandent quelquefois cette peine pour des raisons d'État; ou bien l'enfermement sert de refuge aux privilégiés pour échapper à la justice. De toute façon, le fait que l'enfermement n'est pas décidé par le pouvoir judiciaire prouve qu'il n'est pas considéré comme une peine au sens du

31 M. Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, page de couverture.

droit. Pourquoi la prison peut-elle devenir la forme générale de pénalité à la fin du 18^e siècle? Quelle est sa raison d'être? Comment peut-elle continuer à fonctionner malgré ses graves défauts et de violentes critiques? Ce sont les questions auxquelles Foucault essaye de répondre dans *Surveiller et punir*.

A. Le triomphe de l'enfermement comme peine générale

Le cachot existe depuis les temps les plus anciens, mais la prison comme peine systématique ne date que de la fin du 18^e siècle. Un système de détention s'installe très vite dans toute l'Europe entre 1780 et 1830. Une des explications les plus convaincantes de la prison est d'ordre humanitaire. Sous l'ancien régime monarchique, le système juridique est extrêmement cruel et répressif. Le peuple est toujours le témoin des atrocités comme l'amputation et la dislocation du corps. Le supplice est l'un des grands spectacles de la vie publique. Cette atrocité se réfère sûrement à l'ancienne règle du talion: œil pour œil, dent pour dent, le dégât doit être réparé avec la même gravité. Ainsi, le pouvoir juridique ne fait que répéter le crime commis, et cela se fait devant le public, avec autant de cruauté que possible. Par rapport à ces peines cruelles, la prison apparaît beaucoup plus humaine. Le spectacle du supplice n'est d'ailleurs pas sans danger pour le pouvoir: le peuple est invité à participer, c'est à lui que le spectacle s'adresse, c'est à lui que le pouvoir veut montrer sa puissance et faire peur, et c'est aussi à lui d'en tirer la leçon. D'où une fonction essentielle du supplice: l'exemplarité. Mais devant l'atrocité, le peuple peut se sentir menacé et ainsi passer facilement du côté du supplicié. Au lieu de faire régner l'ordre, le supplice risque au contraire de provoquer l'émeute. La prison a par contre l'avantage de calmer le jeu et d'éviter l'émeute. Alors le criminel paye son crime par la privation de sa liberté. Dans une époque où la liberté fait partie des droits de l'homme, et où elle est ce qu'il y a de plus cher à l'homme, la privation apparaît comme une peine assez sévère pour l'âme, mais indulgente pour le corps. Quant au juge, il impose cette peine avec plus de fermeté, conscient qu'il ne s'agit pas de condamnation à mort, ni d'amputation du corps. Enfin, la prison donne une chance au criminel de se corriger, cette thèse de ramener le criminel à la société étant souvent évoquée pour supprimer la peine de mort.

Malgré ces avantages de l'enfermement du point de vue humanitaire, la prison comme peine générale est dénoncée dès le début. «Les prisons ne

diminuent pas le taux de la criminalité [...], la quantité de crimes et de criminels reste stable ou, pis encore, augmente...³²». Selon un chiffre publié dans *Fraternité* (n°10, février 1842), «on évalue en France à environ 108 mille le chiffre d'individus qui sont en état d'hostilité flagrante avec la société³³.» Pourtant le pouvoir dispose de moyens impressionnants de répression, on compte «l'échafaud, le carcan, 3 bagnes, 19 maisons centrales, 86 maisons de justice, 362 maisons d'arrêt, 2800 prisons de canton, 2238 chambres de sûreté dans les postes de gendarmerie³⁴». Ensuite, la détention provoque la récidive. «De prison sortent des gens que leurs habitudes et l'infamie dont ils sont marqués vouent définitivement à la criminalité³⁵.» Enfin, la prison assure des conditions de vie qui seraient même enviables pour les sans-abri et les chômeurs. Ainsi, loin de produire un effet de dissuasion, elle pourrait inciter à la délinquance. Des critiques si convaincantes, chiffres à l'appui, semblent suffire à condamner la prison à la disparition. Mais le fait est que non seulement elle subsiste, mais s'affirme et se développe.

Les réformes pénitentiaires commencent en même temps que la prison, elles consistent à empêcher que se forme une armée de criminels, par des mesures de séparation, d'éducation et de travail; à installer un système de contrôle dans la société; à accorder un statut scientifique à la pratique d'enfermement, c'est-à-dire fonder une science des prisons «capable de donner les principes architecturaux, administratifs, pédagogiques d'une institution qui corrige...» et une science des criminels qui a pour but de définir l'origine de chaque crime et la spécificité de son auteur, de déterminer enfin les réactions rationnelles de la société à leur égard³⁶. Mais les réformes sont peu fructueuses, l'un des défauts reste toujours le même: loin de diminuer la criminalité, la prison fait naître toute une population de délinquants. Au 19^e siècle, on répète les mêmes critiques et le débat continue.

Les raisons humanitaires de la prison ne sont pas négligeables, mais Foucault explique autrement la raison d'être de la prison. En tant qu'institution juridique, la prison aurait pour but de châtier et corriger le criminel. Ce raisonnement est d'ordre juridique et implique que le pouvoir

32 *Ibid.*, p. 269.

33 *Ibid.*, p. 269.

34 *Ibid.*, p. 269-270.

35 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 33.

36 *Ibid.*, p. 34.

veut toujours supprimer son ennemi, et qui, lui, veut toujours lui échapper, d'où deux parties en conflit. Mais une étude socio-épistémologique de la prison montre une relation de complicité plutôt que d'opposition. Pour trouver la vraie raison d'être de la prison, il faut aussi quitter le droit et descendre dans les bas-fonds de la société, en partant des technologies de contrôle qui se développent aux 17^e et 18^e siècles dans l'ensemble de l'Occident.

Au 17^e siècle, on enferme déjà les fous, les vagabonds, les mendiants ainsi que d'autres asociaux. Un texte de Richelieu datant de 1625 le confirme:

Pour ce que plusieurs vagabonds et fainéants, au lieu de s'occuper comme ils peuvent et doivent à gagner leur vie, s'adonnent à la quester et mendier, ostant le pain aux pauvres nécessiteux et invalides auxquels il est deu, incommode les habitants des villes et privent le public du service qu'ils pourront recevoir de leur travail, nous voulons qu'en toutes les villes de nostre royaume soit étably ordre et règlement pour les pauvres, tel que non seulement tous ceux de ladite ville, mais aussy des lieux circonvoisins, y soient enfermés et nourris, et les valides employez en œuvres publiques³⁷.

En fait, l'enfermement a moins pour but de les retenir dans un endroit fixe que d'en disposer selon les besoins de la politique. Par le renfermement l'État détient une armée de main-d'œuvre: il peut la retenir, la relâcher, la déplacer selon la demande du marché. L'effet est aussi bien politique que moral: quand une armée d'asociaux circule de façon aveugle, elle dérange partout l'ordre social et peut provoquer des émeutes. Avec l'invention du renfermement, elle est maintenant rassemblée, et sa circulation se soumet à la volonté du pouvoir.

Voici un autre emploi du renfermement dans la colonisation. «C'est en 1717, avec la fondation de la <Compagnie d'Occident>, que l'exploitation de l'Amérique s'intègre tout à fait à l'économie française. On a recours à la population internée: commencent alors les fameux départs de Rouen et de la Rochelle — charrettes pour les filles, et pour les garçons la chaîne [...]. On se met à enfermer pour pouvoir ensuite <envoyer aux Iles>, il s'agit de contraindre toute une population à s'expatrier, et à aller exploiter les territoires coloniaux; l'internement devient l'entrepôt dans lequel on tient en

37 Françoise Hildesheimer, *Fléaux et société: de la Grande Peste au choléra, XIV^e. XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1993, p. 70.

réserve les émigrants qu'on enverra au moment choisi, et dans la région déterminée³⁸».

Contrairement aux peines qui sanctionnent les crimes, l'enfermement vise plutôt «des manières de vivre, des types de discours, des projets ou intentions politiques, des comportements sexuels, des refus d'autorité, des bravades à l'opinion, des violences, etc³⁹». Bref, il vise tout ce qui ne répond pas à la norme. Le but est moins de punir que de régulariser, de déplacer, de moraliser la conduite de l'individu. L'enfermement a ainsi l'avantage d'imposer une norme de vie sans recourir à la sanction. Par opposition à l'art d'amputer, de torturer, de supplicier le corps, de nouvelles technologies du corps — dont l'enfermement — n'ont pas pour but de détruire la vie; elles sont au contraire destinées à développer la performance du corps tout en assurant sa docilité. Elles se développent et s'appliquent peu à peu dans tout le corps social: école, caserne, hôpital, atelier, etc. Du supplice corporel à la gestion du corps, un grand changement s'accomplit sans grande pompe et reste quasi inaperçu pour beaucoup de gens. La raison n'est pas difficile à deviner: les idées de la Réforme, des Lumières, la Révolution monopolisent le discours politique. C'est justement à partir des idées politiques qu'on voit dans la prison un progrès humaniste.

Mais du point de vue des rapports de force, les choses apparaissent différemment. Quand le pouvoir commet des atrocités sur le corps, ce n'est pas à cause de la barbarie du système féodal ou monarchique, mais parce que le corps a peu de valeur économique. Par contre, quand de nouvelles institutions commencent à gérer et à dresser le corps, ce n'est pas tellement grâce aux idées progressistes des Lumières, c'est plutôt qu'on découvre sa valeur économique. Par exemple Jeremy Bentham, dont l'utilitarisme est bien connu, s'oppose au supplice corporel, mais pour des considérations plus utilitaires qu'humanistes: «Quand on a rendu des hommes incapables de travail, il faut les nourrir aux frais de l'État ou les livrer à la charité publique⁴⁰» Voici la raison de son opposition à la peine de mort: «loin d'être convertible au profit, cette peine est une perte, une dépense de ce qui fait la force et la richesse d'une nation, le nombre des hommes⁴¹» Il ne

38 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 422-423.

39 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 41.

40 J. Bentham, *Le panoptique*, précédé de *L'œil du pouvoir*, entretien avec M. Foucault, p. 184.

41 *Ibid.*, p. 184.

s'agit pas d'une sympathie particulière pour les criminels, mais d'une véritable économie des peines: tout doit être bien mesuré et calculé, aucune force ou énergie ne doit être dépensée inutilement. Ces propos montrent que la population en tant qu'origine de la richesse de l'État-nation occupe une place de plus en plus importante dans la politique. Vu que la population constitue une richesse à bien exploiter au profit de l'État, le corps acquiert une importance capitale. L'ère a changé, désormais il s'agit de faire travailler le corps, soit de le rendre à la fois docile et productif.

B. Le panoptique, un atout technologique du bio-pouvoir

Mais comment rendre le corps à la fois docile et productif? Comment le pouvoir politico-juridique avec le roi, le procureur, les juges, tous haut placés, arrive-t-il à surveiller tout le corps social? Ici, il faut introduire l'une des plus importantes technologies du corps, le panoptique, qui est censé pouvoir assurer une surveillance permanente. Bentham publie *Le panoptique* en 1791. Dès le début de l'ouvrage, il exprime clairement son ambition:

Si l'on trouvait un moyen de se rendre maître de tout ce qui peut arriver à un certain nombre d'hommes, de disposer tout ce qui les environne, de manière à opérer sur eux l'impression que l'on veut produire, de s'assurer de leurs actions, de leurs liaisons, de toutes les circonstances de leur vie, en sorte que rien ne pût échapper ni contrarier l'effet désiré, on ne peut pas douter qu'un moyen de cette espèce ne fût un instrument très-énergique et très-utile que les gouvernements pourraient appliquer à différents objets de la plus haute importance⁴².

Bentham croit avoir trouvé une arme magique dans la construction panoptique, dont voici le principe: un bâtiment circulaire à la périphérie et au centre une tour percée de fenêtres qui donnent sur l'intérieur du bâtiment, celui-ci étant divisé en cellules dont chacune est percée de deux fenêtres dont l'une donne sur l'extérieur et l'autre sur la tour centrale. Une telle architecture permet à l'inspecteur surveillant de jeter un coup d'œil pour savoir ce qui se passe dans toutes les cellules. D'où le mot «*panoptique*, pour exprimer d'un seul mot son avantage essentiel, *la faculté de voir d'un coup d'œil tout ce qui s'y passe*⁴³». Avec cette technique, un seul homme arrive à surveiller un grand nombre d'individus. Le miracle du panoptique vient de la séparation du couple voir-être vu: depuis le centre

42 *Ibid.*, p. 3-4.

43 *Ibid.*, p. 8.

l'inspecteur voit tout ce qui se passe dans les cellules sans être vu, dans les cellules le détenu est vu sans voir. Si quelqu'un est désigné pour surveiller, il est réduit à la pure fonction de surveillant, tandis que ceux qui se trouvent dans les cellules sont condamnés à être vus.

Malgré le sous-titre modeste de cet ouvrage, «mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force», Bentham pense que le panoptique est un modèle à imiter dans beaucoup d'autres domaines⁴⁴. Il est sûr que

le principe panoptique peut s'adapter avec succès à tous les établissements où l'on doit réunir l'inspection et l'économie [...]. Une maison d'industrie, une manufacture bâtie sur ce plan, donne à un seul homme la faculté de diriger les travaux d'un grand nombre [...]. Un hôpital panoptique ne pourrait admettre aucun abus de négligence ni dans la propreté, ni dans le renouvellement de l'air, ni dans l'administration des remèdes [...]. Enfin, ce principe peut s'appliquer heureusement à des écoles, à des casernes, à tous les emplois où un homme seul est chargé du soin de plusieurs⁴⁵.

Bref, avec des modifications locales selon les effets désirés, le panoptique ne connaît pas de limite. C'est une invention géniale que Bentham n'hésite pas à qualifier d'œuf de Colomb.

En fait, Bentham n'est pas le premier à en avoir l'idée — avant lui, son frère Samuel a déjà conçu le plan d'une manufacture panoptique pour maintenir la discipline industrielle — mais il est le premier à théoriser l'idée panoptique. Samuel n'est pas non plus l'inventeur de l'idée, puisqu'il s'est inspiré de sa visite de l'École militaire. «A l'École militaire royale de Paris, les chambres forment [...] deux rangées de part et d'autre d'une longue salle; leurs occupants sont séparés les uns des autres par des *cloisons*, mais tous exposés pareillement, par une sorte de fenêtre grillée ménagée dans la porte, à la vue d'un maître faisant sa ronde⁴⁶.» On peut supposer que des constructions similaires avaient existé auparavant. A peu près deux siècles plus tard, Foucault découvre le panoptique en étudiant la possibilité de la médecine clinique. Un tel zigzag montre la convertibilité du panoptique d'un domaine à l'autre: de l'École militaire à la manufacture, et de celle-ci à la maison de force.

L'invention panoptique constitue un atout du pouvoir politique, comme Bentham l'a prévu. Les bâtiments purement panoptiques sont sûrement très peu nombreux, mais l'important dans cette histoire qui, au premier coup

44 *Ibid.*, p. 1.

45 *Ibid.*, p. 55-56

46 *Ibid.*, p. 158.

d'œil, peut sembler trop utopique pour être réelle, c'est que son principe de panoptisme a bel et bien été accepté par le système carcéral. «A partir des années 1820, le panoptisme devient le point de référence obligé de la plupart des projets⁴⁷.» Voici comment en Angleterre on justifie un plan rayonnant de prison: «Il est démontré mathématiquement qu'on ne peut obtenir aussi complètement une inspection constante des prisonniers, tout en la soustrayant à leur observation, par aucune combinaison de bâtiments que par celle qui les dispose en rayon autour d'un centre d'observation⁴⁸.» En Angleterre et aux États-Unis on s'inspire du modèle du panoptique pour construire les prisons. La France ne tarde pas à suivre le pas, elle veut aussi construire une prison modèle. Qu'est-ce qu'on attend de cette prison? «Sans prescrire la forme panoptique adoptée en Angleterre, l'administration tient rigoureusement à ce que la disposition de tous les corps de bâtiment soit telle qu'à l'aide d'un point central ou d'une galerie intérieure la surveillance de toutes les parties de la prison puisse être exercée par une seule personne ou par deux tout au plus⁴⁹.» Il est évident que seul le modèle panoptique répond au principe d'économie. Le plan de Lebas est adopté, et la Petite-Roquette (1827-1836) devient la première prison panoptique en France. L'expérience semble réussie, puisque dans la circulaire du ministère de l'Intérieur français du 9 août 1841, on élabore tout un programme d'architecture pénitentiaire avec système cellulaire et «point central d'inspection⁵⁰». Mais il ne faut pas limiter le panoptique au système carcéral, on négligerait son importance. En fait, son principe s'implante largement dans la société moderne, et le vrai rôle du panoptique doit s'évaluer à partir de son principe. Avec le panoptisme la norme s'impose au déprimant du droit. Beaucoup plus souple que le droit, la norme quadrille et contrôle mieux la société.

Le panoptique consiste à diviser le temps et à cloisonner l'espace, pour ensuite soumettre l'individu à ces instants et à ces espaces où il doit accomplir différentes tâches, où il s'évalue, se classifie et se juge. Par le panoptisme, le grand pouvoir tout-puissant se transforme en «un pouvoir polymorphe, polyvalent» ou en micro-pouvoirs⁵¹. Sans avoir de grands airs ni être haut placé, ce nouveau pouvoir règle le comportement de l'individu

47 *Ibid.*, p. 198.

48 *Ibid.*, p. 199.

49 *Ibid.*, p. 201.

50 *Ibid.*, p. 203.

51 M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», *Dits et écrits*, t. II, p. 618.

partout et à chaque instant, comme dans la prison panoptique où l'occupant se sent tout le temps surveillé. Voici une devinette de Foucault. Il s'agit de deviner quelle est précisément l'institution (qui a existé dans les années 1840-1845 en France) dont les règlements sont les suivants:

C'était une institution où il y avait quatre cents personnes qui n'étaient pas mariées et qui devaient se lever tous les matins à 5 heures; à 5 h 50, elles devaient avoir fini de faire leur toilette, leur lit et avoir pris leur café; à 6 heures commençait le travail obligatoire, qui finissait à 8 h 15 du soir, avec une heure d'intervalle pour le déjeuner; à 8 h 15, dîner, prière collective; le retrait dans les dortoirs s'effectuait à 9 heures précises⁵².

Le dimanche est consacré au devoir religieux, un jour de repos n'est pas du tout moins fatigant dont voici le programme: «Le matin: exercices religieux, ensuite, exercices de lecture et d'écriture et, finalement, récréation aux dernières heures de la matinée; l'après-midi: catéchisme, les vêpres et promenades après 4 heures, s'il ne faisait pas froid. Au cas où il faisait froid, lecture en commun.» L'institution constitue un espace clos sans contact avec l'extérieur. Pour éviter d'aller à l'Église en dehors de l'institution, on construit une chapelle à l'intérieur de l'établissement.

Les pensionnaires ne pouvaient sortir de l'établissement que pendant les promenades du dimanche, mais toujours sous la surveillance du personnel religieux. Ce personnel surveillait les promenades, les dortoirs et assurait la surveillance et l'exploitation des ateliers. Le personnel religieux garantissait, donc, non seulement le contrôle du travail et de la moralité, mais aussi le contrôle économique. [...] Le silence leur (c'est-à-dire aux pensionnaires) était imposé sous peine d'expulsion.

De quelle institution s'agit-il? Prison, hôpital, asile, caserne, usine? «En fait, c'était simplement une usine. Une usine de femmes dans la région du Rhône et qui comprenait quatre cents ouvrières.» Est-ce simplement un cas isolé? «Ce panoptique industriel a réellement existé, et sur une large échelle, au début du XIX^e siècle. Dans une seule région de la France, dans le Sud-Est, il y avait quarante mille ouvrières textiles qui travaillaient sous ce régime, ce qui était à ce moment-là un chiffre considérable. Le même type d'institution a aussi existé dans d'autres régions et dans d'autres pays; en Suisse, en particulier, et en Angleterre⁵³.»

Le panoptisme constitue au moins l'une des conditions de la production capitaliste; bien des règlements dans la discipline industrielle du 20^e siècle

52 *Ibid.*, p. 609.

53 *Ibid.*, p. 610-611.

s'inscrivent toujours dans la même logique. Quand le processus de production est de plus en plus divisé, les techniques de plus en plus compliquées, et que de plus en plus d'ouvriers doivent travailler ensemble, il faut établir des règlements pour fixer les ouvriers là où ils sont nécessaires, les soumettre à un horaire, à une conduite qui maximise le rendement. L'atelier lui-même reste à surveiller contre le désœuvrement, le vol, etc. Il ne s'agit pas seulement de surveiller le corps, il est plus important de le rendre plus productif. C'est ainsi que le mouvement, le geste, la position du corps sont étudiés du point de vue de la rentabilité. C'est le début de la science du travail, de la recherche d'une organisation scientifique du travail. Le taylorisme du 20^e siècle est l'aboutissement de ce mécanisme de surveillance et de contrôle. Sous le régime du taylorisme, les ouvriers ne sont plus des êtres pensants (pour Taylor, les ouvriers ne sont pas là pour penser), mais des machines exécutant les gestes bien codés. Ce n'est que plus tard qu'on commence à corriger les défauts du taylorisme en introduisant la psychologie et la sociologie dans la production. Et que l'ouvrier commence à être doté du sentiment, du sens de la réussite. On commence alors à exploiter non seulement la force physique, mais aussi la force intellectuelle et sentimentale des ouvriers.

Dans la société industrielle de mieux en mieux organisée, non seulement le travail, mais aussi la vie des ouvriers doit être scientifiquement organisée, par exemple, en incitant à l'épargne, au bien-être, au mariage, etc.; le mécanisme de surveillance pénètre largement dans la vie privée des ouvriers, dans leur comportement de consommation, même dans leur attitude de reproduction. Le corps des ouvriers n'est pas seulement une machine de production dans le présent, il est aussi une machine qui renouvelle et perpétue la force de travail. De tout cela est née une véritable discipline de la vie. «Le panoptique est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s'est effectivement réalisée.» Une réévaluation du rôle de Bentham dans la modernité s'impose. Du fait que le modèle panoptique de Bentham qui est largement adopté par la société moderne a contribué à maintenir l'ordre dans la production industrielle, à établir la discipline militaire et scolaire, à garantir le bon fonctionnement de la prison, de l'hôpital ou de l'administration, ainsi il a modelé pour une bonne part la

société et l'homme modernes, Foucault n'hésite pas à dire: «je crois que Bentham est plus important pour notre société que Kant ou Hegel⁵⁴.»

Avec les disciplines, les dispositifs de surveillance, les mesures de contrôle, les règlements qui récompensent et qui sanctionnent, la société ressemble de plus en plus à une machinerie. L'école est une machine de formation, l'hôpital une machine thérapeutique, la caserne une machine de dressage. Le fait que la prison s'impose en très peu de temps comme forme générale de la pénalité doit se comprendre dans ce contexte historique. La prison correspond bien à la stratégie de cette société dont le but est de surveiller, discipliner et contrôler le corps. Plus précisément, la prison comme peine générale n'est pas née à l'intérieur du système du droit, elle est née des pratiques industrielles, scolaires, hospitalières ainsi que des technologies comme le panoptisme. Autrement dit, la prison est l'aboutissement de tous les mécanismes qui surveillent, contrôlent, trient, examinent partout dans le corps social.

Puisque l'ensemble de ces mécanismes a pour mission principale de distinguer, d'examiner, de récompenser et de punir tant au niveau moral, psychologique, intellectuel qu'au niveau de la performance physique, il crée nécessairement des gens problématiques qui ne répondent pas à la norme: anormaux, inadaptés, pathologiques, etc. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la production de délinquants par la prison. Quand les réformistes de la prison parlent d'échec de la prison, c'est qu'ils raisonnent selon la conception du pouvoir politico-juridique sans tenir compte des nouveaux mécanismes de contrôle et de nouvelles techniques dont le panoptique; ainsi ils ne comprennent pas la société moderne ni ne savent quel genre de pouvoir y fonctionne. Au lieu de l'échec de la prison, Foucault y voit une réussite. En fait, à propos de la délinquance, il ne s'agit pas des délinquants — l'objet de la répression pénale —, «il faut plutôt entendre le système couplé pénalité-délinquant⁵⁵». Le couple prison-

54 *Ibid.*, p. 594. Kant et Hegel étant deux figures monumentales de la modernité, la phrase de Foucault peut vraiment choquer. A notre avis, le mérite de Foucault consiste justement à proposer une autre analyse de la société et de l'homme modernes à partir non des idées politiques et philosophiques, mais des techniques de contrôle et de surveillance qui assurent réellement le bon fonctionnement de la société moderne. A partir du système de contrôle de la société moderne, Foucault découvre autre chose et évalue autrement le rôle des personnages historiques. C'est ici qu'on mesure mieux le sens contestataire ou révolutionnaire du travail de Foucault.

55 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 50.

délinquance permet d'établir un vaste réseau de surveillance et de contrôle dans la société. En fait, il y a une relation d'interdépendance entre prison et délinquants. Par la délinquance, on disqualifie tous les actes illégaux. Puisque le délinquant est par définition un criminel, bien des irrégularités qui restaient impunies auparavant tombent maintenant dans le filet. Ensuite, les délinquants sont réintégrés dans le système de surveillance où ils jouent les indicateurs ou même les policiers. D'anciens délinquants récupérés par la police ont souvent joué le rôle de casseurs de grève. Si la récupération est parfaite, le délinquant devient policier. Le héros légendaire est Vidocq: il était bandit, mais devient finalement chef de la police. Enfin, par les anciens délinquants facilement repérables, le mécanisme policier pénètre sans grandes difficultés dans la population à surveiller. Pour résumer la raison d'être de la prison, on pourrait dire ceci: si le dispositif du panoptisme qui fonctionne dans l'école, l'usine, la caserne, l'hôpital a ses limites d'influence, la prison peut par contre étendre ses tentacules loin de ses murs à travers tout le corps social, au nom de l'ordre. Parmi la population dangereuse, on trouve toujours des délinquants. Ainsi l'existence des marginaux joue un rôle primordial pour le bon fonctionnement de la société disciplinaire.

Ces dispositifs de surveillance et de contrôle vont de pair avec la formation de savoirs scientifiques. D'un côté, on surveille, de l'autre, on observe et étudie — deux faces d'un même processus. Devant le fait que la prison a créé une population de marginaux, les réformateurs pénitentiaires ont proposé de créer une science pour étudier cette population dont l'existence devient un fait sans relation apparente avec la prison, comme elle existait tout naturellement. Ainsi une science positiviste est née: la criminologie. Elle va examiner, observer cette population criminelle, elle rêve à son début d'y découvrir des criminogènes qui poussent au crime comme des virus chez les malades — c'est au moins son intention originelle. L'école italienne de criminologie a laissé bien des traces de ces recherches. Ce n'est que plus tard qu'on s'est détourné de ces recherches purement biologiques et anatomiques pour s'intéresser aux causes sociales de la criminalité.

En ce sens, la prison marque la naissance d'une société de surveillance. «Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons⁵⁶.» L'enjeu et

56 M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 229.

l'objet d'un domaine sont différents de ceux d'un autre, mais les dispositifs de surveillance et de contrôle ont tous la structure du panoptisme. La prison est seulement représentative sur ce point: sous la forme légale, elle assure une surveillance individualisante, normalisante et ininterrompue, et cela par quelques-uns sur un grand nombre d'individus. Sans aucun doute, le panoptique — un élément central des dispositifs de surveillance et de contrôle — est un atout du bio-pouvoir.

IV. L'étude épistémologique à la place de l'histoire ontologique

Après avoir passé en revue l'histoire de la sexualité, de la folie et de la délinquance, on pourrait se poser une question d'ordre ontologique, à savoir ce que sont la sexualité, la folie et la criminalité. L'histoire ontologique a pour ambition de révéler ce qu'est l'objet en soi et son essence. L'étude épistémologique, quant à elle, a une autre mission: comprendre l'objet dans son processus d'émergence.

Dans le cas de la sexualité, depuis quelques siècles le dispositif de sexualité a beaucoup fait parler du sexe, a organisé des campagnes contre les effets pervers du mauvais usage du sexe, a abondamment prôné un vrai sexe qui, libéré enfin des tabous et d'un pouvoir répressif, constituerait l'identité la plus profonde de chacun. Dans cette histoire, nous avons évoqué l'incitation de l'Église, puis celle de l'institution pédagogique et médicale à parler du sexe. Nous avons évoqué l'une des techniques les plus utilisées pour produire la vérité du sexe, l'aveu. Nous avons énuméré les quatre stratégies du dispositif de sexualité. Nous avons montré des divergences et des complicités entre le système d'alliance et le dispositif de sexualité. Nous avons parlé de la psychanalyse, de ses rapports avec le système d'alliance et de ses distances par rapport au dispositif de sexualité. Nous avons mentionné la grande technologie du sexe comme la médecine des perversions et le programme de l'eugénisme. Nous avons montré comment est née l'idée de répression, comment elle devient un thème plus ou moins cohérent en provoquant la course au vrai sexe. Mais où est le sexe dans tout cela?

Il est facile de tomber dans l'obsession de l'objet. Dès qu'on commence à parler de quelque chose, une distinction se fait automatiquement: l'objet en question devient le centre, le reste recule et lui sert de décor. Une histoire positiviste de la sexualité serait centripète dans la mesure où elle

décrivait le développement des connaissances sur le sexe au cours de l'histoire. En fait, quand on se demande où est le sexe, on est tenté par l'ontologie ou par le positivisme (l'ancienne ontologie a pour objet l'être en tant qu'être, et le positivisme, le fait observable; tous les deux s'accrochent à l'objet). Or, on constate une direction contraire chez Foucault: dès qu'il est question d'un objet quelconque, ce dernier recule et laisse les décors jouer la vedette. Dans *L'histoire de la sexualité*, le sexe n'est qu'un prétexte, ce sont des décors qui occupent la place centrale. Ainsi sur la scène, différents rapports de force tirent le sexe chacun de son côté, l'utilisent chacun à sa manière, en profitent chacun selon sa stratégie. Ici, il n'y a pas un sexe originaire et authentique qui puisse servir de référence pour qu'on puisse dire: voici le sexe. Le sexe n'est pas un objet qui est là dès le début avec sa nature, son essence, ses fonctions, ses déterminations biologiques, physiologiques ou chimiques, il n'est pas un objet cohérent, constant qui attendrait la science sexuelle pour être déchiffré. Au lieu de se référer à son essence ou à ses éléments bio-physiologiques, le sexe se réfère plutôt à ses conditions de possibilité extérieures à lui. Dans ce cas la philosophie de Foucault est une philosophie du dehors sans dedans, ou une philosophie du décor sans acteur. A une herméneutique du sexe qui a pour tâche de trouver ce qu'il y a derrière le sexe, l'étude épistémologique dit ceci: non seulement il n'y a rien derrière le sexe, mais le sexe lui-même ne devient tel que dans telles ou telles conditions. Ce ne sont pas les déterminations ontologiques ou positivistes du sexe qui définissent le sexe, c'est plutôt un réseau de relations qui fait surgir le sexe ainsi que ses déterminations. Bref, ontologie ou positivisme cèdent la place à l'épistémologie, l'objet-sexe à ce qui le fait apparaître. Nous rappelons que le pouvoir foucauldien n'est pas un objet, mais le nom qu'on donne à une situation stratégique. De même, sexe, folie, criminalité, homme, bio-pouvoir... sont tous des noms pour décrire une situation stratégique. Ainsi écrire une histoire de la sexualité, de la folie, de la criminalité consiste à décrire des points de rencontre, des lignes de démarcation, des lieux de conflits, des décalages, des distances... entre les rapports de force. Au lieu d'une histoire de la sexualité au sens positiviste, Foucault montre plutôt une carte stratégique de la sexualité moderne.

Par exemple, dans l'aveu tel qu'il apparaît dans le dispositif de sexualité, il n'y a pas que l'objet à avouer, il n'y a pas que le sujet qui avoue et l'auditeur qui écoute, l'aveu implique encore des institutions, des techniques et des conceptions de la vérité. La vérité doit passer par l'aveu, c'est que la vérité n'est jamais ce qu'on dit facilement, il faut interroger, faire pression,

tendre des pièges pour arracher la vérité. Ce qui constitue la vérité concerne moins ce qui est réellement que tous les éléments qui la produisent. De même, ce qu'on avoue concerne moins le sexe lui-même qu'un sexe à avouer, autrement dit, l'aveu crée en quelque sorte un sexe secret qui constitue le plus profond de l'homme. Pourquoi faire parler du sexe, sinon parce qu'il échappe? L'homme ne peut pas rester indifférent au secret du sexe, il faut le déchiffrer et l'idée de secret s'apparente facilement à l'idée de dangerosité. Ainsi à travers l'aveu, se forme un sexe secret et dangereux, qui devient un signe, un symptôme, et la psychanalyse est là pour révéler son vrai visage. Par opposition à *l'ars erotica* qui se limite à l'expérience sexuelle, la science sexuelle veut aller au-delà. Le sexe de la femme, de l'enfant, du couple et du pervers ne concerne pas seulement l'anatomie et la biologie, mais aussi le passé, les parents, le milieu, les sensations. De leur côté, le personnel du dispositif de sexualité, les stratégies, les savoirs, le divan de Freud ont tous pour mission de déchiffrer le sexe, mais ils créent en même temps un sexe mystérieux. Ici, l'épistémologie montre que le sexe n'est pas un mystère ni un danger par nature, il se constitue comme tel.

On dirait que *L'histoire de la sexualité* concerne un sexe plutôt socioculturel que biologico-physiologique. On pourrait être tenté de faire une distinction entre sexe et sexualité: par «sexe», on entend les organes et leurs fonctions de reproduction; par «sexualité», on entend plutôt des idées, des mentalités liées à la culture et à l'histoire. A cette objection, Foucault répond qu'il n'a pas éliminé le sexe-organe; bien au contraire, le dispositif de sexualité s'attache directement au corps et à ses fonctions. En fait, le biologique et l'historique ne peuvent être séparés. Un sexe extérieur à l'histoire ne peut exister; l'idée de sexe n'est pas non plus possible sans le dispositif de sexualité. Ainsi chaque sexe (chez le pervers, l'anormal, l'enfant, l'adulte) est à analyser dans le milieu, les techniques, les institutions qui le forment. Ce qu'est le sexe de l'enfant? C'est un jeu entre présence et absence (le sexe anatomique est présent, mais le sexe reproductif est absent); entre présent et déficient (une activité réelle mais pas encore capable de reproduction); entre manifeste et caché (une manifestation actuelle, mais censée produire de graves conséquences pathologiques dans l'avenir, la masturbation en est un exemple). De ce processus est né un sexe qui est déjà en activité, mais sans rapport avec la reproduction; un sexe qui comporte des dangers aussi bien pour l'individu que pour la société; un sexe périlleux et fragile qui demande une protection et des soins, de l'aide de la part des parents, des médecins et des

enseignants. Du processus de l'hystérisation du corps de la femme est né un sexe qui comporte des risques ou présente des symptômes pathologiques; un sexe à soumettre à la médecine puisqu'il concerne l'enfant, la famille et la société. De la socialisation des conduites procréatrices est né un sexe sous contrôle de la médecine: il s'agit de procréer de bons enfants par mesure d'eugénisme. Enfin, de la psychiatisation du plaisir pervers est né un sexe qui a ses critères biologiques et psychiques concernant la norme et l'anomalie, d'où une classification des perversions et un programme de normalisation.

Tous ces sexes nés dans le dispositif de sexualité ont finalement rendu possible «l'armature d'une théorie générale du sexe» qui renforce l'idée de sexe⁵⁷. En retour, l'idée de sexe a rendu de grands services au dispositif de sexualité. Pour finir, on regroupe tous les éléments sous le nom du sexe, et les savoirs sur le sexe ont trouvé dans l'idée du sexe un objet positiviste. Après avoir montré l'émergence du dispositif de sexualité, Foucault a en même temps montré l'émergence du sexe.

De même, dans l'histoire de la folie, il y a presque tout sauf la folie elle-même. On y voit tout un décor qui entoure la folie: la raison, l'enfermement, les thérapies, l'asile, le médecin. Selon une position positiviste, il y a un pathogène neurologique ou une lésion physique dans la folie, mais cela ne se trouve pas dans *L'histoire de la folie*. La scientificité et la crédibilité de la psychiatrie sont mises en cause. Il n'est pas étonnant de voir la psychiatrie réagir violemment à l'ouvrage de Foucault. Dans un colloque sur *L'histoire de la folie* organisé en 1969, la protestation des psychiatres est unanime: le livre de Foucault est considéré comme un acte de psychiatricide. Le Dr Laboucarié souligne: «Ne sommes-nous pas en effet conduits à reconnaître que la psychiatrie est contestée, dans ses méthodes, dans ses intentions et jusque dans son objet?»⁵⁸ D'autres opposent une folie biologique et physiologique à la folie socioculturelle dont parle Foucault. L'intention des psychiatres est claire: Foucault a oublié le pathogène biologique qui constitue l'objet de la psychiatrie, la folie selon lui étant plutôt un phénomène culturel. Peut-être la psychiatrie moderne a-t-elle enfin trouvé son objet biologique. Mais l'enjeu de Foucault est de prouver qu'une histoire de la psychiatrie est liée à la police, à la morale et à des politiques comme le renfermement. Ici, il est moins question de la folie

57 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 204.

58 *L'Évolution psychiatrique*, janvier-juin 1971.

en elle-même que de comprendre pourquoi les fous sont enfermés à un moment donné. Et c'est dans des événements comme le renfermement que la folie est devenue objet de l'intervention politique et plus tard de la psychiatrie.

Enfin, la criminalité-délinquance est également à comprendre dans son processus d'émergence. Elle est inséparable de la prison comme peine générale. Quant à savoir pourquoi la prison l'emporte sur d'autres peines, ce n'est pas qu'elle est plus humaine, mais qu'elle correspond aux mécanismes de surveillance et de contrôle déjà installés dans la société; ou bien la prison est une transplantation du mécanisme de surveillance en plein cœur du pouvoir juridique. De nouveaux éléments pénètrent dans la justice et changent peu à peu le pouvoir juridique. Par exemple, les médecins et psychiatres commencent à y jouer la vedette avec leur savoir-faire. En apparence, c'est toujours le juge qui juge et rend le verdict selon la loi, seulement dans bien des cas, il faut d'abord que le médecin examine le patient-criminel et donne son diagnostic selon les critères biologiques, physiologiques, anatomiques et psychiques.

L'affaire Pierre Rivière illustre cette nouvelle combinaison des rapports de force dans la justice. Pierre Rivière est un assassin du 19^e siècle, qui a égorgé sa mère, son frère et sa sœur. Après son arrestation il a rédigé un mémoire pour expliquer son acte. En voyant son père souffrir dans un conflit de longue date avec sa mère, qu'il n'arrivait plus à supporter, il a décidé de supprimer sa mère pour sauver son père. C'est un acte qu'il croit noble. Il a tout médité: l'acte, puis la condamnation à mort devant le public. Avant le meurtre, il imaginait sûrement qu'il deviendrait un saint ou un martyr après sa mort. Or à sa grande déception, au lieu du spectacle de la condamnation à mort qu'il a tant désiré, c'est une série d'expertises, d'exams, de diagnostics psychiatriques. A une autre époque, un tel criminel aurait sûrement été condamné à mort, car son discours est logique et rationnel, son mémoire prouve qu'il ne présente aucun délire. Mais l'histoire se passe au début du 19^e siècle, date de la naissance de la psychiatrie criminologiste, un nouveau-né du mariage de la psychiatrie avec la criminologie. Les grands psychiatres de l'époque donnent leur avis: l'accusé a dès son enfance manifesté des symptômes de maladie mentale, alors il n'est pas responsable de son crime, mais il va passer le reste de sa vie en prison.

Voici une autre affaire aussi révélatrice du changement de rapports de force: un jour de 1867, un paysan français a été dénoncé d'abord par les

parents d'une fillette auprès du maire du village, ensuite par le maire auprès des gendarmes. Le malheureux paysan est finalement livré au juge. Un médecin, puis deux spécialistes viennent l'examiner à tour de rôle. Par quel crime ce paysan a-t-il déclenché le défilé de toutes ces personnes? «Au bord d'un champ, il avait, d'une petite fille, obtenu quelques caresses...⁵⁹». Un geste vraiment trop ordinaire pour attirer l'attention du pouvoir juridique, médical et administratif. D'ailleurs, ce n'est pas la première fois qu'il goûte ce fruit qui devient tout à coup interdit. On l'a soumis à un interrogatoire poussé: il doit tout avouer, ses pensées, ses habitudes et ses sensations. Mais l'aveu seul ne suffit pas, il doit être combiné avec des examens cliniques. On a «entrepris de mesurer la boîte crânienne, d'étudier l'ossature de la face, d'inspecter l'anatomie pour y relever les signes possibles de dégénérescence...⁶⁰». Pour finir, ce paysan va passer le reste de sa vie dans un hôpital comme un spécimen du malade criminel, un objet de la science. Pour un geste de si faible importance, ce paysan a payé toute sa vie. Il n'y comprend absolument rien et se croit sûrement innocent, mais innocent seulement du point de vue de la loi: aucune loi ne considère le geste en question comme crime. Mais il ne peut pas réaliser qu'il vit sous le règne du bio-pouvoir qui consiste moins à juger selon la loi qu'à diagnostiquer, régulariser et normaliser selon la norme médicale: quand un adulte touche une fillette, c'est un plaisir pervers, une pure anomalie.

Dans la justice médiévale, l'important consiste à établir l'acte criminel, à déterminer l'auteur, et enfin à sanctionner selon la loi. L'exemple de ce paysan montre que la justice s'intéresse à autre chose qu'au crime lui-même (acceptons que c'est un crime de toucher une fillette). Or le nouveau pouvoir ne se limite pas à établir le fait, à déterminer l'auteur et à appliquer la loi, il demande encore ce qu'est l'acte, ce qu'est l'auteur, et enfin quelle sera la meilleure mesure à son égard pour prévoir et guérir. Mais tout cela n'est pas écrit dans le droit proprement dit. Il faut donc quitter le droit et voir les choses à partir de l'introduction de la psychiatrie et des savoirs scientifiques dans la justice pour constater que «l'objet <crime>... a été profondément modifié: la qualité, la nature, la substance en quelque sorte dont est fait l'élément punissable... Sous le nom de crimes et de délits, on juge bien toujours des objets juridiques définis par le Code, mais on juge en même temps des passions, des instincts, des anomalies, des infirmités, des

59 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 43.

60 *Ibid.*, p. 44.

inadaptations, des effets de milieu ou d'hérédité...⁶¹». Que sont le criminel et le crime dans ces histoires? Il s'agit moins de les définir sur le plan juridique que de savoir à quel pouvoir l'accusé fait face, quel est le système de référence, quels sont les moyens utilisés pour prouver la culpabilité.

La sexualité et la folie ne sont pas des données positivistes, *La volonté de savoir* n'est pas non plus un don de nature. Dans l'histoire, les approches sont nombreuses pour étudier cette volonté. Par exemple, on pourrait l'étudier du point de vue psychologique: curiosité, besoin de maîtriser sont autant de moteurs qui poussent à connaître. Aristote a lié la connaissance et la vérité au plaisir, ainsi connaître la vérité est un plaisir, d'où le désir de connaître. Nietzsche a orienté la connaissance vers une autre direction: derrière la connaissance se passe «un jeu d'instincts, d'impulsions, de désir, de peur, de volonté d'appropriation⁶²». La connaissance est à la fois une arme, un instrument et un produit des conflits. Chez Foucault on trouve une idée pareille: la volonté de savoir n'est pas une faculté naturelle, elle n'est possible que dans les rapports de force qui la constituent. Dans *L'histoire de la sexualité*, la volonté de connaître le sexe n'existait pas au début, elle est façonnée, provoquée par un processus extérieur. Mais une fois créée, elle poursuit à son tour son objet fantôme, elle paraît ainsi comme un désir innocent et une volonté désintéressée s'adressant à l'objectivité.

Au début de *Naissance de la clinique*, on lit ceci: «Il est question dans ce livre de l'espace, du langage, et de la mort; il est question du regard⁶³.» Une histoire de la clinique est à écrire non à partir des constituants positivistes comme la maladie, les connaissances médicales, mais des rapports de force tels que l'espace, le temps, le langage. «La formation de la méthode clinique est liée à l'émergence du regard du médecin dans le champ des signes et des symptômes⁶⁴.» La maladie se comprend du point de vue nominaliste: «Le regard clinique opère sur l'être de la maladie une réduction nominaliste — composées de lettres, les maladies n'ont pas d'autre réalité que l'ordre de leur composition [...]. Par rapport à l'être individuel et concret, la maladie n'est qu'un nom...⁶⁵». Ici, on peut dire que dans son travail sur la folie, la sexualité, la criminalité, la modernité, Foucault a lui-même opéré une réduction nominaliste de l'objet d'étude, et

61 M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 22-23.

62 M. Foucault, *Résumé de cours 1970-1982*, p. 13-14.

63 M. Foucault, *Naissance de la clinique*, préface V.

64 *Ibid.*, p. 90.

65 *Ibid.*, p. 119-120.

la maladie, la folie, la sexualité, la criminalité sont des noms à comprendre dans leurs rapports de force historiques.

Par opposition à une histoire ontologique qui s'attache à révéler l'identité de l'objet, l'étude épistémologique consiste plutôt à «restituer dans une formation sociale d'ensemble l'établissement d'un <savoir> — entendu comme l'espace des choses à connaître, la somme des connaissances effectives, les instruments matériels ou théoriques qui l'assurent. Dès lors l'histoire d'une science ne sera pas la simple mémoire de ses erreurs passées ou de ses demi-vérités; elle sera l'analyse de ses conditions d'existence, de ses lois de fonctionnement et de ses règles de transformation⁶⁶.»

V. Deux versions de la modernité

Selon le marxisme, la société humaine tourne autour de la production: ce qu'est la société dépend essentiellement des forces productives; ce qu'est l'homme dépend essentiellement de sa place dans la production. Ainsi la modernité est-elle définie par l'industrialisation et le système de propriété capitaliste; le pouvoir politique est un instrument destiné à garantir le bon fonctionnement de ce système. Du fait que le marxisme accorde la priorité à la matière (forces productives), on peut dire qu'il donne ici une version matérialiste de la modernité. Or selon l'école des droits naturels, l'individu est le vrai sujet de la société: c'est lui qui cède ses droits pour constituer le pouvoir dans son propre intérêt. L'individu se définit ainsi par ses droits, ses désirs et sa volonté. Par rapport au marxisme, cette approche est plus idéaliste: elle suppose que l'homme possède des droits dans l'état de nature, et que le pouvoir vient de la volonté de l'homme. Telles sont deux des versions les plus importantes de la modernité.

Ces deux conceptions se concrétisent respectivement dans le système socialiste populaire et le système capitaliste libéral. Une grande partie du 20^e siècle est dominée par l'affrontement de ces deux conceptions: selon l'une, le capitalisme est une société d'exploitation de l'homme par homme, c'est donc une société injuste à renverser; d'après l'autre, dans le système socialiste, les droits de l'homme sont bafoués et l'idéologie s'impose par le lavage de cerveau, c'est donc une société injuste à détruire. Mais ces deux

66 M. Foucault, «Médecins, juges et sorciers au XVII^e siècle», *Dits et écrits*, t. I, p. 754.

conceptions se rallient sur un point: l'homme et le pouvoir qu'elles conçoivent sont d'ordre politico-juridique; le pouvoir est centralisé au niveau étatique; le pouvoir socialiste, issu de la révolution, gouverne au nom du peuple; le pouvoir du régime dit démocratique, issu de l'élection, gouverne au nom de la volonté générale.

Pour le marxisme, un pouvoir d'État centralisé moderne s'explique par la production capitaliste caractérisée par la concentration d'ouvriers, de capitaux et une exploitation de plus en plus centralisée. Il y a deux mouvements: la concentration d'ouvriers et la spécialisation du travail. Avec la concurrence, le mouvement de la concentration de main-d'œuvre s'accélère, les capitaux se concentrent de plus en plus dans les mains d'une poignée de grands capitalistes, et cela jusqu'au niveau mondial. Les ouvriers de différents pays sont exploités par des sociétés multinationales, d'où l'appel de Marx et de Engels: «Prolétaires de tous les pays, unissez-vous!» L'industrialisation, l'urbanisme, la concentration de capitaux et la concentration de pouvoirs dans l'appareil de l'État bourgeois créent des conditions favorables à la révolution: il suffit de renverser ce pouvoir pour nationaliser les moyens de production et fonder un État prolétarien.

Contrairement à ces deux versions de la modernité qui analysent la société du côté bipolaire (entre deux classes rivales ou entre les individus et le pouvoir), Foucault étudie la modernité du point de vue microscopique: il s'agit d'analyser des rapports de force multiples, divers et mobiles. S'il y a effectivement une concentration de pouvoirs, de capitaux, de gens depuis la modernité, il ne faut pourtant pas oublier un autre mouvement: la division, dont la technologie panoptique. Autrement dit, l'industrialisation, l'urbanisme indiquent en apparence la tendance à la concentration, mais ils ne signifient pas le pêle-mêle des gens; en fait ils ne sont possibles que dans la mise en œuvre de nouvelles divisions qui consistent à enfermer les gens dans des endroits et pendant des heures précis. Partant de la production capitaliste, Marx a découvert l'exploitation et l'oppression du système capitaliste; partant des technologies de surveillance, de contrôle, d'examen, Foucault constate d'autres oppressions dont les victimes sont des fous, des vagabonds, des délinquants et découvre une autre modernité où l'homme est de plus en plus étudié comme un être vivant régi par les lois naturelles.

La psychiatrie à son début traitait les fous d'une façon essentiellement policière consistant à faire peur, à établir une autorité absolue du médecin; elle n'était pas scientifique, mais ses efforts pour comprendre et maîtriser la

folie par des traitements empiriques sont certains. De même, la sexologie voulait expliquer les problèmes sexuels et traiter les patients de façon positiviste, mais elle n'intervenait pas au niveau organique et neurologique, ainsi son intervention dans la campagne contre les sexualités perverses était elle aussi policière. Quant à la criminologie, elle intervenait vraiment au niveau physiologique en essayant de trouver des gènes criminels, seulement cette démarche n'a pas non plus abouti. Peu importe que ces nouvelles disciplines aient été scientifiques ou non, l'important, c'est que l'homme a commencé à traiter les fous comme des malades mentaux sans se référer au surnaturel, qu'il a essayé de maîtriser les pervers sexuels et les criminels au niveau physiologique et psychologique sans recourir à la justice ni à la morale traditionnelles. Et toutes ces interventions ont pour résultat de réorienter la politique et de redéfinir l'homme.

C'est dans ce contexte qu'est apparu peu à peu ce que Foucault appelle la «gouvernementalité». Ce terme désigne les institutions, les procédures, les analyses et réflexions, les calculs et tactiques qui permettent d'exercer une forme de pouvoir très spécifique sur la population avec l'économie politique comme savoir principal et avec les dispositifs de sécurité comme instrument technique essentiel, ce qui a amené le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et de savoirs. Tout cela a pour résultat: «l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit <gouvernementalisé⁶⁷.» «Il (l'État) exerce son pouvoir sur les êtres vivants en tant qu'êtres vivants, et sa politique est, en conséquence, nécessairement une biopolitique⁶⁸.» Le bio-pouvoir ou la bio-politique n'est pas autre chose que le nom pour désigner l'art du gouvernement moderne.

Mais sur le plan proprement politique, le caractère de l'homme comme être vivant est moins évident; il est occulté par la lutte des classes et la révolution. Or pour bien saisir la modernité dans sa complexité, il faut se débarrasser aussi bien du marxisme que de l'école des droits naturels. Pour étudier les micro-pouvoirs qui s'exercent partout, il faut se débarrasser du pouvoir politico-juridique et partir des rapports de force concrets tels que les techniques de contrôle et de surveillance, les foyers des rapports de pouvoir comme l'asile, l'hôpital, l'école, la prison; on verra alors un autre

67 M. Foucault, La «gouvernementalité», *Dits et écrits*, t. III, p. 655.

68 M. Foucault, «La technologie politique des individus», *Dits et écrits*, t. IV, p. 826.

homme, une autre politique et une autre modernité. Nous appelons ce renversement la «révolution foucauldienne».

VI. Le pouvoir pastoral dans l'État moderne

A. Le pouvoir pastoral

Contrairement au mouvement centralisateur du pouvoir politique, un autre mouvement peu connu et négligé est en cours depuis les temps modernes. Il s'agit du «développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente. Si l'État est la forme politique d'un pouvoir centralisé et centralisateur, appelons pastoral le pouvoir individualisateur⁶⁹.»

Selon Foucault, sauf quelques exceptions, le pastoral n'était pas un thème fréquent en Grèce antique. La politique s'y distinguait du pastoral et du règne divin, alors que dans l'Orient antique le pharaon égyptien par exemple était un berger. Le pouvoir pastoral indique une relation de pouvoir entre berger et troupeau. Foucault fait quelques oppositions entre le pastoral et le pouvoir politique de la Cité. Le berger gouverne son troupeau plutôt que le territoire, tandis que le territoire est plus important pour la Cité. La présence personnelle du berger est indispensable pour rassembler son troupeau, alors que la Cité peut fonctionner grâce au système des lois, même en l'absence des législateurs. Le berger s'occupe de très près des besoins quotidiens de son troupeau et veille non seulement sur l'ensemble du troupeau, mais aussi sur chaque brebis, alors que le pouvoir de la Cité n'a pas du tout une telle présence auprès de chacun de ses citoyens. Enfin, un bon pasteur travaille avec beaucoup plus de dévouement, tandis que celui qui gouverne la Cité est plus attiré par la gloire. Bref, par rapport au pouvoir de la Cité, le pouvoir pastoral est plus attentif à chacune de ses brebis, il exige plus de connaissances concrètes. Par exemple, le pasteur «doit connaître non seulement l'emplacement de bons pâturages, les lois des saisons et l'ordre des choses, mais aussi les besoins de chacun en particulier». Selon Foucault, même si ce pouvoir pastoral a été seulement un mythe de l'Orient, l'introduction et le développement de cette

69 M. Foucault, «Omnes et singulatim: Vers une critique de la raison politique», *Dits et écrits*, t. IV, p. 136.

technologie pastorale dans l'Occident a eu une importance capitale, elle a «bouleversé de fond en comble les structures de la société antique⁷⁰».

Dans le pouvoir pastoral, le berger n'est pas seulement à la tête de son troupeau, il doit assurer tout ce qui est nécessaire à la survie temporelle et au salut éternel de son troupeau. Il sert de guide quand son troupeau cherche un bon pâturage; il fait de la musique pour le rassembler; il est médecin quand il y a des bêtes malades; il est administrateur pour assurer une meilleure reproduction. On pourrait qualifier ce genre de gouvernement de divin: seul Dieu arrive à tout faire et à assurer une responsabilité aussi totale. Le roi joue un rôle beaucoup plus modeste: sauf qu'il est aussi à la tête de son peuple; le reste est assuré par les agriculteurs, les boulangers, les médecins, les musiciens, etc. Le roi ne peut prétendre être le pasteur: ses pouvoirs sont trop limités. Ainsi la politique consiste à rassembler les gens pour constituer une communauté, et le roi a pour tâche de garantir l'unité de la Cité. De cette distinction, Foucault conclut que «le problème politique est celui de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la Cité et de ses citoyens. Le problème pastoral concerne la vie des individus⁷¹». Le pouvoir pastoral est omniprésent; le pouvoir politique, ne pouvant pas tout faire, se contente de surveiller d'en haut; ne pouvant s'occuper de chaque individu ni résoudre tous ses problèmes particuliers, il se limite à veiller sur l'unité de la communauté. Le pouvoir pastoral est donc à la fois globalisant (l'ensemble du troupeau) et individualisant (chaque brebis), mais Foucault insiste plutôt sur son caractère individualisant et sur la vie comme son cadre par opposition au pouvoir politique dans le cadre de la Cité. Cette insistance n'est pas sans raison: le domaine de la vie étant plus large et plus compliqué que la politique proprement dite, le berger doit donc constamment se tourner vers le concret et le particulier, tandis que le pouvoir politique, lui, se contente de faire respecter la loi et de défendre l'unité de la Cité.

Le pastorat a été repris, développé et institutionnalisé par le christianisme. Le pasteur doit savoir tout ce qui se passe chez chaque croyant et est responsable de tout ce qui lui arrive. De son côté, chaque brebis doit se soumettre à la volonté de son pasteur. Cette relation de pouvoir exige une connaissance détaillée de chaque individu. Le pasteur acquiert cette connaissance grâce à deux techniques: par l'examen de

70 *Ibid.*, p. 139.

71 *Ibid.*, p. 144.

conscience, la brebis révèle tout ce qui lui passe par la tête; par la direction de conscience, elle accepte d'être guidée à chaque instant de la vie, car il n'y a pas de salut possible sans guide. Ainsi, le christianisme fait de la vie, de la vérité de l'individu, de la direction, du salut une sorte de gouvernement individualisateur très différent de celui de la Cité. Si l'Église en tant qu'institution hiérarchique représente un pouvoir centralisateur, pourtant ses techniques visant à guider chaque individu, à résoudre ses problèmes particuliers, à arracher ses aveux et à établir sa vérité sont essentiellement individualisatrices.

L'Église a connu une décadence considérable face au développement des États-nations au début de la modernité. Pourtant les techniques individualisatrices du pastoral se sont développées en s'associant aux nouveaux éléments comme la raison d'État⁷² et la théorie de la police, et cette association a de redoutables conséquences: l'État moderne comme pouvoir centralisateur commence à pénétrer dans la vie quotidienne de chacun. En ce sens, on peut dire que la modernité vient de la combinaison de deux grands jeux: le jeu individualisant entre le berger et son troupeau et le jeu centralisateur entre l'État et ses citoyens. L'État-providence moderne vient directement de cette union.

B. La police et de nouvelles interventions politiques

Au début de la modernité, l'État-nation développe une nouvelle rationalité politique dont deux thèmes majeurs sont la raison d'État et la théorie de la police. La raison d'État regroupe toutes les théories et pratiques destinées à définir les principes du gouvernement étatique, les méthodes pour faire prospérer l'État et accroître sa force. Les théories économiques telles que protectionnisme, mercantilisme, physiocratie sont chargées de cette mission étatique. La raison d'État est sûrement liée à la prise de conscience de la concurrence entre les États-nations dont la survie dépend uniquement de leur force et de leur politique. Chaque État cherche alors à devenir plus fort pour ne pas être éliminé de la lutte pour la vie.

72 Dans le langage courant, on emploie la «raison d'État» pour critiquer une action injuste ou une intervention abusive du pouvoir étatique au nom du bien public. Ici, le terme n'a pas ce sens critique; selon Foucault, le terme a désigné pendant presque deux siècles l'art de gouverner les États avec des techniques et connaissances rationnelles.

L'État moderne ne se développe pas dans le vide, mais dans ses nombreuses interventions. L'un de ses guides théoriques est la théorie de la police qui consiste à déterminer l'activité rationnelle de l'État. Si tout État (antique, médiéval ou moderne) doit intervenir, le domaine de l'intervention est différent de l'un à l'autre. Par rapport à l'ancien pouvoir monarchique qui intervient essentiellement dans la défense, le droit et le fisc, le pouvoir moderne s'aventure dans de nouvelles interventions. Une nouvelle technique de l'État est la «police» qui, à l'âge classique, indique les domaines et les activités dont l'État doit s'occuper, «c'est-à-dire l'ensemble des moyens nécessaires pour faire croître, de l'intérieur, les forces de l'État⁷³». Selon le projet que Turquet a présenté en 1611 aux États généraux de Hollande, à part les domaines traditionnels du gouvernement comme la justice, la finance, l'armée, un État policé devrait intervenir dans toutes les activités de l'homme: propriété, production, commerce, éducation, moralité, manière de vivre, maladie, accident, etc. Chacun de ces domaines relève d'un conseil spécial: un conseil se charge des personnes qui ont un métier; un autre s'occupe des pauvres, des vieillards et des personnes sans emploi, il est aussi responsable de la santé publique; le troisième est chargé de gérer les activités commerciales; le quatrième s'occupe du territoire. Ce projet n'est pas utopique à l'époque, il se concrétise dans les politiques caméralistes, mercantilistes ou dans les politiques de l'enseignement. Ces nouveaux domaines de l'État font dire à Turquet que «l'homme est le véritable objet de la police⁷⁴». En fait, des idées semblables se répandent à l'échelle européenne, surtout en Allemagne et en Italie où le développement de l'État-nation rencontre plus de problèmes. Dans son *Compendium*, une encyclopédie de la police du début du 18^e siècle, Delamare énumère à son tour onze domaines où la police doit intervenir: religion, moralité, santé, approvisionnements, ponts et chaussées, sécurité publique, arts et sciences, commerce, fabrique, hommes de peine, pauvres. Tous ces domaines peuvent se résumer en un mot, la vie: la vie morale, la vie productive, la vie du confort et du plaisir.

Nous citons quelques discours de différents registres au sujet de l'épidémie et du paupérisme pour montrer une coupure épistémologique dans la politique. Au Moyen Âge, la lèpre et la peste étaient de redoutables fléaux qui anéantissaient des villes entières. Mais quand l'Église était la

73 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 102-103.

74 M. Foucault, *op. cit.*, *Diis et écrits*, t. IV, p. 155.

référence dominante et que le pouvoir politique et le savoir-faire médical, limités et peu efficaces, la seule arme de l'homme était la prière. Ainsi l'Encyclopédie explique l'article «fléau»: «Ce terme pris au figuré se dit de toutes les grandes calamités dont il plaît à la providence d'affliger le genre humain. Ainsi la peste, la famine, les inondations, les mauvais princes, etc. sont des <fléaux de Dieu⁷⁵.» Le discours d'un évêque de Marseille à propos de la désolation causée par la peste (22 octobre 1720) la confirme:

Ne s'est-il donc pas encore assez nettement expliqué par tant de fléaux divers réunis ensemble pour punir le pécheur? La rareté, la cherté excessive de toutes les choses nécessaires à la vie; la misère extrême et générale qui augmente chaque jour; la peste enfin la plus vive qui fut jamais, annonce la ruine presque inévitable de cette grande ville; une quantité prodigieuse de familles entières sont totalement éteintes par la contagion; le deuil et les larmes sont introduits dans toutes les maisons; un nombre infini de victimes est déjà immolé dans cette ville à la justice d'un Dieu irrité. [...] N'en doutons pas, mes très-chers Frères, c'est par le débordement de nos crimes que nous avons mérité cette effusion des vases de la colère et de la fureur de Dieu. [...] En vue d'apaiser la colère de Dieu [...], nous avons établi et établissons dans tout notre diocèse la fête du Sacré Cœur de Jésus, qui sera désormais célébrée tous les ans, le vendredi qui suit immédiatement l'octave du Très-Saint Sacrement...⁷⁶

Ici, la désolation, la cause et le remède se réfèrent tous au surnaturel.

Quand le pouvoir étatique et la police naissante s'engagent de plus en plus dans la lutte contre ces calamités, on commence à se détourner du surnaturel pour faire face au naturel qu'on croit pouvoir contrôler tôt ou tard. Dans son *Traité de la police*, Delamare définit la tâche de la police en cas d'épidémie: «Les soins de la police dans cette calamité publique, consistent en général à procurer aux malades tous les secours spirituels et temporels conformes à leur état; et à ceux qui sont en santé, toutes les précautions qui leur sont nécessaires pour éloigner d'eux la maladie⁷⁷.» Delamare donne une description détaillée sur le travail des parfumeurs dont la tâche est de désinfecter les personnes, les meubles et les maisons:

Les parfumeurs étant entrez dans la maison, commencent par la bien balayer; ils en ôtent toutes les araignées et en brûlent toutes les ordures avec les pailles des lits sous les cheminées ou devant la porte. [...] Les parfumeurs mettent ensuite en chaque chambre ou autres lieux de la maison au milieu du plancher cinq ou six livres de foin sec, plus ou moins selon la grandeur du lieu; ils l'étendent de la rondeur d'un pied et demi de diamètre, ils l'abaissent et l'arrangent avec les mains, ils l'imbibent d'une

75 Cité par Françoise Hildesheimer, *Fléaux et société: de la Grande Peste au choléra XIV^e-XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1993, p. 118.

76 *Ibid.*, p. 120-121.

77 *Ibid.*, p. 117.

pinte de vinaigre mesure de Paris; quelques uns y ajoutent pour donner plus d'activité aux parfums, une pareille mesure d'eau de vie, ils mettent dessus deux livres et demie de parfum pour une chambre et vingt pieds en carré et, dans les autres lieux plus petits, à proportion, observant néanmoins d'en mettre une double quelquefois triple dose dans la chambre du malade, selon le nombre des hardes ou du linge; l'un couvre ce parfum d'une poignée de foin et on l'arrose encore d'une partie du vinaigre que l'on aura gardé et de l'eau de vie si l'on s'en est servi; que si les lieux sont parqueter ou que les plancher soient de planches, l'on prend de la terre à potier ou d'autres terres dont on fait un rond au milieu de la chambre, assez grand pour contenir le parfum et assez épais pour conserver le plancher. L'on bouche exactement toutes les cheminées de la maison avec des draps, couvertures, tapisserie, ou autres choses que l'on cloue devant leurs ouvertures, l'on ferme toutes les fenêtres, et l'on bouche toutes les fentes par où la fumée pourroit sortir. Quand tout cela est préparé, l'un des parfumeurs prend un flambeau allumé et, commençant par le grenier ou le plus haut étage, il met le feu au parfum et aussitôt qu'il le voit allumé, ce qui se fait en un moment, il sort du lieu et en ferme la porte; il en fait autant dans chacun des autres lieux de la maison...⁷⁸

La médecine, quant à elle, travaille de concert avec l'administration. Quel est le traitement de la peste? Voici la réponse d'un médecin parisien envoyé à Apt en Provence en septembre 1720: «Attendu que la peste est un fléau que Dieu envoie sur la terre pour châtier les hommes qui semblaient méconnaître sa toute-puissance, le génie médical, semblable à une étoile scintillante, pourra seul, dans l'avenir, par une inspiration sublime ou par une évocation, réussir à soulever la voile qui couvre encore le secret du remède spécifique de sa guérison...⁷⁹».

Le paupérisme et le vagabondage ont connu le même sort: au Moyen Age, ils inspiraient la pitié et vivaient aux dépens des bonnes œuvres; les secourir était un geste non seulement indispensable pour la survie des pauvres, mais aussi nécessaire pour le salut de ceux qui apportaient leur aide. Mais aux yeux de la nouvelle administration, les pauvres et les vagabonds représentent de plus en plus le désordre et l'instabilité à éliminer, d'où la création de l'Hôpital général de Paris en 1656, qui comptait 6000 pauvres dès l'année suivante. Le but de cet établissement est clairement exprimé par un texte de 1648:

La fin principale des hôpitaux généraux est non seulement d'assister les pauvres dans leurs nécessités en leur fournissant tout ce qui est nécessaire pour la vie, mais même de les instruire dans les mystères de notre religion, de les tirer des désordres qui suivent ordinairement l'oisiveté et la mendicité, l'expérience faisant voir qu'il n'y a pas de plus sûr moyen pour y parvenir que de les renfermer et de défendre la

78 *Ibid.*, p. 52-53.

79 *Ibid.*, p. 123.

mendicité sous des peines, ainsi qu'il se pratique dans les plus considérables villes du royaume.

Un édit du 12 juin 1662 prescrit la création d'un hôpital général dans toutes les villes et gros bourgs du royaume pour former les pauvres «à la piété et Religion chrestienne et aux mestiers dont ils sont capables⁸⁰.» Résultat: tous les marginaux de la société, les fous, les malades, les mendiants, les pauvres, les sans-abri, les délinquants... se voient tout à coup enfermés sans être distingués des uns des autres. Dans le discours cité ci-dessus, on se réfère en apparence encore à l'Église et au mystère, mais ce n'est qu'un trompe-l'œil, le discours s'inscrit plutôt dans une nouvelle politique, qui, se débarrassant du surnaturel, déclare la guerre au paupérisme et à la mendicité. Un discours de Guillaume Daignan (estimé antérieur à 1791) révèle l'ampleur de la lutte contre la misère: «Il y a à Paris, selon M. Tenon, 48 hôpitaux, dont 22 pour les malades, 6 où les malades et les valides sont mêlés, et 6236 malades qui y sont traités journellement. [...] M. Tenon ajoute qu'il y a 14'015 pauvres valides et 15'000 enfants trouvés qui, joints aux 6236 malades forment un total de 35'341 indigents qui sont journellement secourus et traités dans les 48 hôpitaux de Paris⁸¹.»

C'est dans ce contexte que les fous sont enfermés. Ici, on observe aussi une coupure épistémologique. Quand le surnaturel dominait, «on les (les insensés) regardait comme des êtres favorisés du Ciel, qu'on s'empressait d'attirer chez soi et de bien traiter: cette coutume pleine d'humanité règne encore dans tout l'Orient; nous la voyons suivre chez les Suisses du Valais, qui traitent avec la plus grande distinction et regardent, pour ainsi dire, comme des saints, les crétins, sortes d'êtres disgraciés au physique et au moral...⁸²». Ici, les fous sont ou bien dieux ou bien diables. Mais pour le nouveau ordre bourgeois, les fous ne sont plus des êtres mystérieux, mais des êtres malheureux à secourir par l'État.

Bref, dans la manière de traiter l'épidémie, le paupérisme et la folie, la politique change: elle ne consiste plus essentiellement à gouverner par la loi ou par l'évocation de Dieu, mais à gérer la vie par de nouvelles interventions. L'enfermement est un moyen de lutter contre ces fléaux. Bien entendu, l'édit visant à créer dans toutes les villes des hôpitaux pour enfermer les pauvres, des mendiants et des fous n'a pas été appliqué

80 *Ibid.*, p. 71.

81 *Enfermer ou guérir, op. cit.*, p. 66-67.

82 *Ibid.*, p. 35.

partout, mais l'important, c'est qu'il représente une nouvelle direction de la politique: pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le moyen de désinfecter les pestiférés et les maisons par le parfum, le moyen d'éviter la contagion, deviennent l'affaire d'État de première importance et sont décrits dans les moindres détails et entrent officiellement dans les réflexions politiques dont le *Traité de police* de Delamare. Parfumer n'est peut-être pas une bonne méthode pour désinfecter, mais son importance est historique: la peste n'est plus la punition divine, mais une maladie à maîtriser. Guillaume Daignan résume le changement:

La misère est certainement une des grandes causes des besoins et des maladies du peuple, celle qui les aggrave, qui les complique et qui les rend le plus rebelles. Nous proposons des moyens pour extirper la mendicité, pour animer l'industrie, pour exciter l'émulation dans tous les états, en pourvoyant à la subsistance de chaque individu. C'est donc un expédient infailible pour diminuer en même temps le nombre des malades et des pauvres. [...] Le luxe, le libertinage, la crapule, la débauche sont une autre cause générale de la misère et des maladies. Nous proposons des moyens pour corriger les mœurs, pour empêcher la perte du temps, pour prévenir l'oisiveté et tous les vices qui s'ensuivent. [...] L'infection, le mauvais air, la mauvaise nourriture, la malpropreté, le défaut de soin sur soi et autour de soi, sont encore une grande cause de la misère et des maladies, et celle qui contribue le plus à les faire dégénérer. Nous proposons des moyens de subsistance, de propreté et de salubrité, applicables dans tous les lieux du Royaume⁸³.

C'est une vraie déclaration de la nouvelle politique: la misère est un mal économique, les maladies et la folie, des maux physiques et mentaux, la débauche, un mal d'esprit, les mauvaises conditions de vie, un mal-être de l'existence, tous ces maux sont des ennemis publics de l'État. Autre diagnostic, autres problèmes, autres causes, autres remèdes et autre politique.

La misère, les maladies, la folie existent depuis toujours; si pendant longtemps elles ne furent pas problématisées de façon policière, ce n'est pas à cause de l'obscurantisme médiéval, mais parce que les conditions n'étaient pas réunies pour combattre ces fléaux. C'est pour cette raison qu'une histoire de la folie, de la sexualité et de la criminalité concernent moins la nature en soi de la folie, de la sexualité et de la criminalité que les conditions historiques qui les problématisent.

L'enfermement des asociaux, et plus tard le traitement des fous et des délinquants ne sont qu'une partie du travail de la police qui consiste à corriger toute sorte de dégénérés physiques et mentaux; une autre grande

83 *Ibid.*, p. 68.

partie est de bien gérer la vie des gens normaux. Avec le développement de l'État-nation et les interventions de police, l'homme est de moins en moins défini par les dogmes traditionnels, il est avant tout un être vivant à gérer. La politique fait face au processus biologique et à ses variantes: natalité, mortalité, fécondité, habitat, conditions de vie. La raison d'État et la théorie de la police s'infiltrèrent l'une dans l'autre: pour développer la force de l'État, il faut développer la force de l'individu, aussi bien physique qu'intellectuelle. Voici deux thèmes importants de ce gouvernement: le commerce et la population. C'est grâce à la richesse réalisée dans le commerce qu'on arrive à augmenter la population et à améliorer les conditions de vie. La population est productrice de la richesse, elle est elle-même une richesse à exploiter et son propre développement en dépend. La «population» ne désigne plus les anciens sujets, mais «un ensemble d'êtres vivants et coexistants, qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers et qui par conséquent relèvent de savoirs et de techniques spécifiques⁸⁴». Ainsi la croissance ou le dépeuplement, la manière d'exploiter la force de la population sont entrés dans les réflexions politiques, qui vont donner peu à peu naissance aux sciences administratives que sont l'économie politique et la «statistique ou arithmétique politique»⁸⁵. Ce n'est plus par l'épée ou l'échafaud, mais par des nouvelles interventions que l'État gouverne: il faut savoir entraîner et éduquer l'homme, construire les habitations qui répondent à la norme hygiénique, éviter la contagion des maladies, baisser le taux de mortalité infantile, propager les méthodes hygiéniques, élever les nourrissons, etc. Hygiène publique et médecine sociale, apparues au 18^e siècle, ont pour mission de résoudre les problèmes biologiques de la population.

Foucault fait une distinction entre l'ancien pouvoir monarchique et le nouveau pouvoir étatique. Pour le pouvoir traditionnel, il est question du droit de vie et de mort. Quand le souverain est menacé, il est légitime pour lui de demander à ses sujets de le défendre, il met ainsi leur vie en péril. Si ses sujets désobéissent ou violent les lois, il peut exiger leur mort. En exposant la vie et en exigeant la mort, le pouvoir «s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction [...]. Le pouvoir y était avant tout droit de prise: sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie...⁸⁶». Son symbole est le glaive. Le

84 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 106.

85 M. Foucault, *op. cit.*, *Dits et écrits*, t. IV, p. 153.

86 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 178-179.

droit de vie et de mort est à la fois l'apogée de ce pouvoir absolu et sa limite: les rebelles sont à supprimer, mais ceux qui respectent la loi sont laissés vivre. C'est «le *droit* de faire mourir ou de *laisser* vivre» qui caractérise ce pouvoir qui n'a pourtant aucun pouvoir sur la vie sauf de la détruire, la vie relevant de la loi divine ou naturelle⁸⁷. Le pouvoir moderne par contre est actif, productif, créatif et il intervient positivement tout au long du processus de la vie. Au lieu de supprimer la vie, les nouveaux mécanismes ont pour tâche de la bien gérer, de l'assurer contre tout accident, d'améliorer sa performance et d'accroître sa force. A ce pouvoir la peine de mort paraît une contradiction, ainsi Foucault explique-t-il la disparition de l'échafaud: «Dès lors que le pouvoir s'est donné pour fonction de gérer la vie, ce n'est pas la naissance de sentiments humanitaires, c'est la raison d'être du pouvoir et la logique de son exercice qui ont rendu de plus en plus difficile l'application de la peine de mort.» On pourrait répliquer que le génocide, les guerres modernes ont détruit des vies en nombre astronomique. Mais c'est exactement pour conquérir l'espace vital que de grandes guerres ont été menées. Pour protéger la vie d'une population, il faut détruire celle d'une autre qui menace biologiquement. Par «pouvoir moderne», il faut entendre un pouvoir de «faire vivre ou de rejeter dans la mort»⁸⁸.

L'histoire de la modernité est donc à réécrire. Elle s'explique moins par les idées démocratiques, progressistes et humanistes que par les nouvelles technologies, les nouveaux mécanismes de contrôle et les nouvelles interventions politiques. A une modernité marquée par la prise de conscience des droits de l'homme, par l'éthique protestante, Foucault oppose une modernité marquée par une exploitation biologique du corps. Il faut écrire une bio-histoire de la modernité qui comprend une physique qui étudie comment les pouvoirs s'attaquent au corps; une optique qui étudie comment ils surveillent, observent et mettent en fiche les individus; une mécanique qui étudie comment ils isolent et regroupent les individus, comment ils localisent le corps en vue d'une meilleure exploitation de sa force et comment ils ont mis en place «une discipline de la vie, du temps, des énergies»; et une physiologie qui étudie comment ils définissent les normes et procèdent à l'exclusion. En ce sens, étudier le pouvoir moderne, c'est étudier une histoire du corps ou une «physique politique»⁸⁹. Les fous

87 *Ibid.*, p. 178.

88 *Ibid.*, p. 181.

89 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 49-50.

à enfermer, les pervers sexuels à médicaliser, les criminels à traiter ne sont que quelques personnages apparus dans la formation de ces nouveaux pouvoirs destinés à maîtriser le corps. D'où le bio-pouvoir et la bio-politique «pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine...⁹⁰».

C. Un pouvoir capillaire sous un pouvoir centralisé

La naissance d'un pouvoir centralisé de l'État-nation moderne fait souvent oublier la technique individualisante. Les lettres de cachet ont été longtemps considérées comme caractéristiques de l'absolutisme de l'Ancien Régime où le roi faisait directement exécuter ses ordres sans passer par la justice. Mais un examen des cas concrets fait découvrir autre chose:

la plupart de ces lettres — des dizaines de milliers de lettres de cachet ont été envoyées par la monarchie — étaient en vérité sollicitées par des individus divers: maris outragés par leurs épouses, pères de famille mécontents de leurs enfants, familles qui voulaient se débarrasser d'un individu, communautés religieuses troublées par quelqu'un, communes mécontentes de leur curé. [...] La lettre de cachet consistait donc en une façon de régler la moralité quotidienne de la vie sociale, une manière pour le groupe ou les groupes — familiaux, religieux, paroissiaux, régionaux, locaux — d'assurer leur propre contrôle policier et leur propre ordre⁹¹.

Selon l'ordonnance du 15 juillet 1763,

les parents dont les fils seront tombés dans des cas de dérangement de conduite capables d'exposer l'honneur et la tranquillité de leur famille sans cependant s'être rendus coupables de crimes dont les lois ont prononcé la punition pourront demander au secrétaire d'État ayant le département de la Guerre et de la Marine leur exportation dans l'île de la Désirable. Si les motifs des parents sont trouvés légitimes, les jeunes gens seront conduits à la Désirable sur un ordre de sa Majesté [...]. Ils y seront soumis à un régime de surveillance et de travail.

Mais l'enfermement se distingue d'un cas à l'autre et d'une classe à l'autre: avec l'accord du roi, le père noble peut faire enfermer son fils à la Bastille ou sa fille au couvent, et les en retirer quand il le veut; le père bourgeois peut faire enfermer son fils aux îles et mettre fin à cette «exportation»; le père pauvre peut faire enfermer son fils à Bicêtre, mais ne peut pas revenir

90 M. Foucault, *La volonté de savoir*, p. 188.

91 M. Foucault, «La vérité et les formes juridiques», *Dits et écrits*, t. II, p. 601.

sur sa décision: son enfant doit y rester jusqu'à l'âge de 25 ans⁹². Dans cette histoire, c'est en apparence le roi ou l'État qui donne l'ordre d'enfermer quelqu'un, mais en réalité, ce sont plutôt les micro-pouvoirs en bas de la société qui exaucent leurs volontés particulières au nom du roi et du pouvoir étatique. Foucault voit donc dans les lettres de cachet non un pouvoir absolu, mais un processus d'«étatisation des mécanismes de discipline⁹³».

Cette multitude de pouvoirs s'observe aussi dans un réseau de surveillance. «L'empereur est l'œil universel tourné sur la société dans toute son extension. Œil assisté par une série de regards, disposés en forme de pyramide à partir de l'œil impérial, et qui surveillent toute la société⁹⁴.» Ici, le roi ne surveille son royaume qu'à travers ses indicateurs dispersés partout: «des milliers d'yeux posés partout, des attentions mobiles et toujours en éveil, un long réseau hiérarchisé, qui, selon le Maire, comporte pour Paris les 48 commissaires, les 20 inspecteurs, puis les <observateurs> payés régulièrement, les <basses mouches> rétribuées à la journée, puis les dénonciateurs, qualifiés selon la tâche, enfin les prostituées⁹⁵.» Dans un réseau aussi minutieux, on pourrait deviner une prison invisible à la panoptique. Le pouvoir royal centralisé s'associe au 18^e siècle avec les mécanismes des micro-pouvoirs individualisateurs.

La modernité est inséparable de l'industrie. James Watt et son invention de la machine à vapeur, la révolution industrielle, les hauts fourneaux, ce sont des mots clés de la modernité. A cette modernité technologique appliquée à la nature, Foucault oppose une autre modernité technologique appliquée au corps humain. Si la technologie appliquée à la nature a produit des énergies énormes et a été acclamée unanimement, la technologie appliquée au corps humain a été longtemps négligée. «A côté des hauts fourneaux ou de la machine à vapeur, le panoptisme a été peu célébré⁹⁶.» Ici, Foucault montre une condition de possibilité de la révolution industrielle et de la production capitaliste: si la construction du genre panoptique et d'autres mécanismes de contrôle, d'examen, de classification, n'avaient pas une prise sur les mouvements des corps des ouvriers, les machines n'auraient pas pu tourner toutes seules. Autrement dit, la conquête

92 Philippe Meyer, *L'enfant et la raison d'État*, Paris, Seuil, 1977, p. 55.

93 M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 214.

94 M. Foucault, *op. cit.*, *Dits et écrits*, t. II, p. 609.

95 M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 216.

96 *Ibid.*, p. 226.

de la nature a eu pour condition préalable la maîtrise du corps humain, assurée admirablement par un pouvoir individualisateur.

Depuis la modernité, des progrès humanistes, technologico-scientifiques sont fantastiques, mais il y eut un prix à payer; et le travail de Foucault a eu le mérite de montrer ce prix. Du point de vue de la technologie politique, les anciens Grecs étaient gouvernés politico-juridiquement, car il n'existait pas de pouvoir qui s'occupait de chaque individu tout au long de la vie. L'idée et la pratique du pastoral oriental furent plus tard repris par l'Église chrétienne qui commença à s'occuper de tout chez les croyants. Pourtant le pouvoir spirituel eut ses limites: l'homme vivant sous un pouvoir temporel, le pastoral chrétien n'arriva pas vraiment à contrôler toutes les activités des croyants. La modernité a réalisé l'incroyable combinaison du pastoral avec l'État moderne, soit d'un pouvoir individualisateur et d'un pouvoir totalisateur. Avec la bio-politique, l'État pastoral peut s'occuper directement de chaque brebis tout au long de sa vie; l'individu et ses conditions de vie ne sont plus des problèmes privés, mais relèvent de la politique proprement dite. L'individu n'est plus un simple contribuable pour l'État, mais un vrai trésor dont la richesse dépend de la politique à son égard, de la manière de l'exploiter et des connaissances qu'on a sur lui. Avec ses techniques individualisatrices et ses connaissances sur chaque cas concret, le bio-pouvoir s'exerce désormais à l'intérieur de chacun, et l'homme moderne est né des exploits de ce pouvoir.

VII. Le bio-pouvoir et ses productions

L'histoire de la folie raconte comment les fous sont enfermés au 17^e siècle. *L'ordre du discours* montre comment la production du discours est réglementée. Dans les deux cas le mécanisme du pouvoir est décrit en termes négatifs. Or *La volonté de savoir* montre un pouvoir actif qui produit les discours et les vérités sur le sexe. Alors, répression ou production comme fonction du pouvoir? Ou répression du pouvoir politico-juridique et production du bio-pouvoir? Voilà une question qui peut dérouter.

En fait, du point de vue du pouvoir foucauldien entendu comme une situation stratégique complexe, ces questions ne se posent même pas, puisque la répression et la production ne sont que deux possibilités parmi d'autres. Le pouvoir juridique et le bio-pouvoir répriment et produisent tous les deux. Ce qui est important, ce n'est pas si l'un réprime et l'autre

produit, mais qui réprime quoi, qui produit quoi, et comment. Quand le pouvoir politico-juridique supplicie le corps et supprime la vie, il produit par exemple le respect et la crainte à son égard, à la limite il produit la haine contre lui-même. Dans le cas de l'enfermement des fous où le pouvoir s'écrit en termes négatifs, on peut dire que l'enfermement a produit une raison comme norme et une folie comme désordre, il produit l'hôpital et son personnel, il produit une armée d'asociaux à corriger. Donc, les mécanismes de surveillance et de contrôle du bio-pouvoir n'ont pas le seul rôle de produire, ils répriment et punissent eux aussi.

L'opposition entre la répression du pouvoir juridique et la production du bio-pouvoir vient du fait que Foucault oppose le bio-pouvoir au pouvoir politico-juridique, ou qu'il caractérise le premier par opposition au second. En fait, ces deux pouvoirs constituent deux ensembles plus ou moins autonomes: chacun a ses institutions, son personnel, son savoir-faire qui déterminent ce qui est à produire et ce qui est à interdire. Il est donc aussi simpliste de résumer le pouvoir politico-juridique par la répression que de caractériser le bio-pouvoir par la production. Ce n'est pas la répression ou la production, mais le contenu (objet, savoir...) qui les distingue.

A. C.-H. de Saint-Simon, philosophe du bio-pouvoir

Concernant le bio-pouvoir, un homme mérite d'être mentionné, c'est C.-H. de Saint-Simon (1760-1825), connu pour ses idées socialistes et considéré comme un grand inspirateur du mouvement ouvrier (Proudhon) et du mouvement révolutionnaire (Marx). Mais un autre côté de Saint-Simon est généralement négligé; il était en fait un grand philosophe de la modernité non politico-juridique, mais de la bio-politique: il a étudié la philosophie, la politique, l'économie, la morale, la religion du point de vue bio-physiologique. Au début du 19^e siècle, il a inventé la physiologie sociale, précurseur de la sociologie moderne dont voici une définition détaillée:

Le domaine de la physiologie, envisagée d'une manière générale, se compose de tous les faits qui se passent chez les êtres organisés. La physiologie examine l'influence des agents extérieurs sur l'organisation; elle apprécie les modifications que ces agents déterminent dans l'exercice de nos fonctions; elle nous fait connaître ceux dont l'action par l'économie est contraire à notre santé, à notre bien-être, à la satisfaction de nos besoins ou de nos désirs, et ceux qui ont pour effet nécessaire d'augmenter l'étendue de nos moyens d'existence, de multiplier les forces de réaction propres à résister aux forces délétères qui nous environnent, enfin, de satisfaire le plus complètement possible nos premiers besoins et de nous procurer une plus grande somme de plaisirs et de jouissance. [...] La physiologie sociale est un vaste

programme qui n'hésite pas à s'inspirer de la physiologie végétale et animale pour comprendre l'espèce humaine. La réunion des hommes constitue un véritable ETRE, dont l'existence est plus ou moins vigoureuse ou chancelante, suivant que ses organes s'acquittent plus ou moins régulièrement des fonctions qui leur sont confiées⁹⁷.

Dans cette physiologie sociale, l'homme, la société, l'économie, la politique, tout doit être étudié du point de vue physiologique; la société doit être réorganisée selon des fonctions physiologiques de différentes classes. Dans la *République* de Platon, le philosophe doit être à la tête de la cité: il est le seul capable de contempler l'Idée; maintenant, ce sont les producteurs qui sont honorés: les hommes les plus capables et les plus précieux pour l'État sont des artisans, savants et industriels: «Que les physiologistes se placent en tête du corps des savants laïques...⁹⁸». Saint-Simon imagine une scène: si la France perdait subitement ses cinquante premiers physiciens, chimistes, physiologistes, mathématiciens, poètes, peintres, sculpteurs, mécaniciens, ingénieurs civils et militaires, artilleurs, architectes, médecins, chirurgiens, pharmaciens, marins, horlogers, banquiers, tanneurs, fabricants de drap, de coton, de soieries, et de toile, de porcelaine et de verrerie, imprimeurs, graveurs, maçons charpentiers, menuisiers..., «elle tomberait immédiatement dans un état d'infériorité vis-à-vis des nations dont elle est aujourd'hui rivale [...]. Il faudrait à la France au moins une génération entière pour réparer ce malheur...⁹⁹». Or, si la France conserve tous ces hommes de génie et qu'elle perd le même jour un frère du roi, un duc ainsi que les grands officiers de la couronne, les ministres d'État, les maîtres de requêtes, les maréchaux, les cardinaux, les archevêques, les évêques, les préfets et sous-préfets, les employés des ministères, les juges..., cet accident est certainement triste pour les Français, «mais cette perte des trente mille individus réputés les plus importants de l'État, ne leur causerait de chagrin que sous un rapport purement sentimental, car il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État¹⁰⁰».

Ces propos montrent que Saint-Simon a remarqué la différence entre la nouvelle politique et l'ancienne: la politique ne se fait plus en haut par le roi

97 C.-H. De Saint-Simon, *La physiologie sociale. Œuvres choisies*, Paris, PUF, 1965, p. 56-57.

98 *Ibid.*, p. 65.

99 *Ibid.*, p. 104.

100 *Ibid.*, p. 105.

et les juges, mais en bas par les artisans et savants travailleurs, ce qui confirme la tendance de la bio-politique. L'ère a changé:

A l'époque où toutes nos connaissances particulières étaient essentiellement conjecturales et métaphysiques, il était naturel que la direction de la société, quant à ses affaires spirituelles, fût entre les mains d'un pouvoir théologique, puisque les théologiens étaient alors les seuls métaphysiciens généraux. Au contraire, quand une fois toutes les parties de nos connaissances sont uniquement fondées sur des observations, la direction des affaires spirituelles doit être confiée à la capacité scientifique positive, comme étant évidemment très supérieure à la théologie et à la métaphysique¹⁰¹.

Ces idées seront reprises par Auguste Comte qui divise le parcours de l'humanité en trois stades: théologique, métaphysique et positif.

B. L'individualisation et les cas individualisés

L'essor des savoirs positifs n'aurait pas été possible sans changement de direction: si auparavant, le savoir était orienté vers le haut, Dieu et Idée, maintenant il se dirige vers le bas. Le même changement s'observe dans la politique: le pouvoir traditionnel gouvernait en haut, les micro-pouvoirs modernes fonctionnent en bas. Selon Foucault, sous le pouvoir monarchique, seul le souverain, le roi, le prince avaient une identité individuelle, seuls leurs gestes, leurs discours étaient notés, enregistrés, rapportés et racontés. «Être regardé, observé, raconté dans le détail, suivi au jour le jour par une écriture ininterrompue était un privilège¹⁰².» Alors que leurs sujets se trouvaient dans un état indifférencié ou sans personnalité. Or l'arrivée du bio-pouvoir avec ses technologies individualisantes a en quelque sorte renversé les rôles. Dans l'ancien cachot-prison, les prisonniers étaient jetés dans les ténèbres, leurs habitudes et personnalité n'intéressaient nullement le pouvoir judiciaire. Mais dans une prison panoptique, c'est le prisonnier dans les cellules qui se situe sous la lumière, c'est lui le héros du théâtre, c'est toujours lui qui a la «chance» d'être noté, fiché et individualisé, tandis que le pouvoir (surveillant) se cache dans la tour et se trouve dans le noir. De même dans la justice: c'est à l'accusé de raconter ses histoires, de montrer sa personnalité et ses penchants psychologiques, tandis que le médecin psychiatre écoute et garde le silence. Et encore en psychanalyse: c'est au patient de raconter les moindres détails

101 *Ibid.*, p. 109.

102 M. Foucault, *Surveiller et punir*, p. 193.

de sa vie privée; le psychanalyste ne fait qu'écouter, et reste presque muet. Pourtant, ce renversement de visibilité ne veut pas dire que l'ancien privilège royal descend jusqu'à l'homme de la rue. Les rapports de force distinguent les choses: l'ancienne individualisation ascendante du prince s'inscrit dans un principe d'héroïsation, et les écrits servent de référence pour une mémoire future, tandis que l'individualisation descendante de micro-pouvoirs est «un moyen de contrôle et une méthode de domination»¹⁰³. Et les écrits sont destinés à développer la science, à mieux connaître l'homme observé et à mieux le contrôler.

Quand l'ancien pastoral s'associe avec la bio-politique dans le cadre de l'État-nation, d'innombrables cas individualisés sont ainsi produits. Les micro-mécanismes installés partout observent, notent, analysent, diagnostiquent, bref, individualisent. Chacun devient un cas d'école, médical, policier, administratif, chacun a une identité avec ses spécificités. Si l'ancien pouvoir se trouvait plus ou moins extérieur à l'individu, le bio-pouvoir agit à l'intérieur de l'individu en faisant de chacun un cas. L'homme moderne se réfère constamment à une série de références qui le divisent en espaces et en temps différents. A l'école par exemple, les écoliers sont classés, jugés, évalués selon l'âge et l'aptitude, les connaissances acquises et celles qui font encore défaut, etc. Cette individualisation est inévitablement normalisante: par rapport aux normaux, il y a les surdoués qui sont récompensés, tandis que les inadaptés sont punis. Avec l'intériorisation de ce système de classification et de contrôle, les écoliers se classifient, se disciplinent et s'analysent eux-mêmes comme des cas à individualiser.

La vie est une durée biologique qui se divise en différentes périodes avec des tâches et des problèmes différents. Dans la période scolaire, l'école prend la vie en charge en faisant apprendre pour développer les aptitudes intellectuelles et physiques. Dans la période du travail, c'est l'atelier qui la prend en charge, il s'agit de développer les aptitudes physiques pour faire travailler mieux et davantage. Dans la période de la maladie, c'est l'hôpital qui s'occupe de la vie, il s'agit de rétablir le corps. Chaque période a ses propres problèmes et les gestionnaires spécialisés sont là pour intervenir. Freud a divisé en périodes les différentes étapes du développement du sexe: orale, anale, phallique et génitale. Chaque étape a ses aspects spécifiques, ses problèmes, et la façon de les dépasser constitue

103 *Ibid.*, p. 193.

chaque fois un nouveau défi non seulement pour la personne concernée, mais aussi pour les parents et les médecins; l'homme peut ainsi rencontrer à chaque moment de sa vie des problèmes sexuels spécifiques liés à son âge, à ses habitudes, à son milieu. En ce sens, la folie, la maladie et la criminalité ne sont que des moments critiques de la vie qui demandent l'intervention des spécialistes.

C. Quelques discours-pratiques du bio-pouvoir

Cette histoire de cas individualisés ne relève pas d'une curiosité particulière pour les petites gens qui se trouvaient auparavant dans l'obscurité, mais résulte de l'introduction de nouvelles technologies de pouvoir-savoir: observation, examen, panoptisme, rationalité politique de l'État-nation. À partir de ces éléments l'homme n'est plus défini du point de vue du système politico-juridique traditionnel. Voici une définition de l'anthropologie qui indique dans quel sens l'homme doit être étudié: «Le mot anthropologie signifie histoire des hommes comme mammalogie veut dire histoire des mammifères, comme entomologie veut dire histoire des insectes, rigoureusement il doit être pris dans le même sens.» Plus tard, lors de sa leçon d'ouverture de l'École d'anthropologie du 15 novembre 1876, Paul Topinard donne une définition qui va dans le même sens: «L'anthropologie est l'histoire naturelle du genre humain...; elle regarde non l'individu, dont s'occupe spécifiquement la médecine, mais le groupe dans sa totalité dans ses différences avec les autres groupes zoologiques et dans ses différences intrinsèques propres¹⁰⁴.» Contrairement aux Anciens qui essayaient de distinguer l'homme des autres animaux, les Modernes les rapprochent au nom de la biologie.

Le processus d'individualisation est en même temps le processus de la formation des savoirs scientifiques. Nous nous limitons à la psychologie et à la science du comportement pour donner une idée de la tendance biologique. Loin de la spéculation de la scolastique sur la nature de l'âme et de l'esprit, la psychologie moderne s'oriente vers une autre direction. Pierre Naville présente ainsi la psychologie: «Étudier la conduite, le comportement, voilà l'objet de la psychologie. La psychologie est ainsi devenue une véritable science du comportement non seulement des êtres

104 A. de Quatrefages, *Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, Paris, 1876. Cité par Claude Liauzu, *Race et civilisation*, p. 94.

humains, mais des animaux et en général des êtres qualifiés de vivants¹⁰⁵.» L'homme se trouve ainsi au même rang que d'autres animaux, même à côté des insectes, un fait qui n'est possible que dans le mouvement de biologisation. Pourquoi la psychologie, science de l'âme par excellence, s'oriente-t-elle vers le comportement extérieur au lieu d'aller vers le psychisme intérieur? Cela ne dépend pas de la volonté des savants, mais des instruments et des technologies qui sont à leur disposition. Selon John B. Watson, fondateur du behaviorisme, l'esprit n'est pas directement observable et ne peut pas constituer l'objet de la psychologie; puisque seul le comportement est observable avec les instruments d'observation et de contrôle, c'est lui qui devient le grand favori de la psychologie, et le but est de formuler les règles du comportement (réponse ou réaction) dû à la stimulation du milieu par le conditionnement. L'homme autonome et libre devient un préjugé à abandonner. D'après B. F. Skinner, «l'analyse scientifique rend désuète la notion de liberté — le comportement de l'homme dépend des contingences extérieures —, elle remet également en question les notions de responsabilité, de dignité...¹⁰⁶».

Selon un courant biologique de la psychologie, l'agression n'est plus à comprendre au niveau moral, c'est «un instinct de combat de l'animal et de l'homme *dirigé contre son propre congénère*...¹⁰⁷». Le comportement agressif est «inscrit dans le programme génétique»¹⁰⁸. L'agression s'explique ainsi par ses fonctions biologiques, soit la conservation de l'espèce, la distribution de la nourriture, la sélection par la reproduction, etc. Le courant béhavioriste se limite encore à l'interaction entre stimuli et réaction, alors que selon les experts du comportement comme Konrad Lorenz, prix Nobel de médecine et de physiologie en 1973, le stimulus n'est plus tellement utile. Lorenz a observé des enfants nés sourds-muets et aveugles. Le fait que ces enfants sont agressifs à l'égard de l'étranger «permet de penser que l'agressivité [...] est innée¹⁰⁹». L'agressivité devient une donnée génétique de l'homme: «Il semble bien, en effet, qu'il y ait en nous des pulsions agressives spontanées — elles peuvent se déclencher

105 Pierre Achard et alii, *Discours biologiques et ordre social*, Paris, Seuil, 1977, p. 95.

106 *Ibid.*, p. 104.

107 *Ibid.*, p. 117.

108 *Ibid.*, p. 125.

109 *Ibid.*, p. 124.

sans excitation extérieure — qui résultent de l'activité même de notre cerveau¹¹⁰.»

L'ancienne lutte entre le bon Dieu et le diable est remplacée par la lutte entre la norme et la maladie. Pour les Médiévaux, les catastrophes naturelles et les mauvais princes étaient des maux que Dieu infligeait à l'homme pécheur. Pour Wilhelm Reich et beaucoup de psychiatres, la guerre et les massacres ont pour origine la maladie et la psychose:

En octobre 1935, trois cents psychiatres célèbres invitèrent le monde entier à une réflexion. L'Italie venait d'envahir l'Abyssinie. Des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants avaient été massacrés. On commençait à se faire une idée des dimensions du massacre collectif en cas de nouvelle guerre mondiale. Qu'une nation comme l'Italie, où des millions d'individus mouraient de faim, puisse obéir sans révolte et dans l'enthousiasme à l'appel des couleurs, cela pouvait être attendu; et pourtant le fait parut incompréhensible. Cela confirmait l'impression générale que, non seulement quelques pays ont à leur tête des individus chez qui les psychiatres ne manqueraient pas de reconnaître des signes de dérangement mental, mais que, de plus, les populations mêmes sont malades dans l'ensemble: leur réactions sont anormales, en contradiction avec les désirs propres des individus...¹¹¹

Ici, on peut parler du fascisme en termes de catastrophe psycho-somatique ou psychiatrique.

Il est évident que le mouvement de biologisation ne se limite pas aux sciences positives, il pénètre aussi l'économie, les arts, la littérature, l'éducation, etc. Pour la physiocratie, la circulation de monnaie, de biens, de produits, de techniques, de personnes est comparée à la circulation du sang chez l'homme. En ce sens, la physiocratie est une application économique de la bio-stratégie. Quand Emile Zola, représentant de l'école naturaliste, explique les faits sociaux par la loi naturelle (par exemple l'alcoolisme de père en fils est expliqué par l'hérédité dans *L'assommoir*), il se réfère lui aussi à l'ordre biologique. Quant à l'enseignement, il s'inscrit pleinement dans le mouvement de biologisation, et son avenir le confirmera: «l'éducation d'un enfant requerra non seulement le professeur, mais aussi le psychologue, le neurologue, le biochimiste, et l'enfant sera soumis à un traitement psychologique, à des examens neurologiques [...]. L'éducation de l'enfant changera comme a changé le soin de sa santé. Il ne sera pas éduqué; il sera *psychoneurobiochimédiéqué*, et ce sera la conséquence des recherches cérébrales actuelles¹¹².»

110 *Ibid.*, p. 125.

111 Wilhelm Reich, *op. cit.*, p. 29.

112 *Ibid.*, p. 274.

La criminologie donne aussi un bon exemple de biologisation. La manière dont on explique le crime du point de vue de l'hérédité, de la physiologie, de la morphologie anatomique, de la face, du crâne, du groupe sanguin... détermine la nature du traitement. Selon la définition de Magnan, l'exhibitionnisme est la disposition malade à l'étalage des organes génitaux. Le traitement de cette perversion malade vise à corriger des troubles psychopathologiques. Voici quelques stratégies pour traiter les perversions criminelles d'ordre sexuel: psychothérapie, traitements médicamenteux, psychochirurgie, thérapies par aversion (principale méthode pour diminuer l'exaltation sexuelle inappropriée, qui consiste à associer le comportement pervers ou criminel avec des sensations désagréables). Au début du 20^e siècle, on croit que la testostérone produite par les testicules est essentielle à l'acte sexuel, d'où l'idée de castrer les criminels sexuels: «Dans la seule région de Zurich, depuis 1910, plus de dix mille hommes ont été castrés pour raisons psychiatriques¹¹³.» La criminologie élargit sans cesse ses domaines de recherche, elle étudie non seulement les aspects du criminel (enfance, milieu, personnalité), mais encore les rapports entre milieu et crime, race et crime, religion et crime, sexualité et crime, âge et crime, saison ou météo et crime, etc. Dans le dernier cas, soit la météorologie criminelle, on étudie la pression, le vent, l'humidité, l'insolation, la pluie... et leur relation avec tel ou tel crime.

Dans les prisons, les détenus sont à la fois criminels et objets d'investigation scientifique. Prouver le crime n'est pas la fin d'un cas criminel, mais plutôt le commencement des recherches scientifiques. Si le criminel devient un cas individualisé, c'est que les instruments de mesure, de contrôle sont individualisants. On recourt en gros à deux sortes de tests pour traiter chaque cas. L'un consiste à déterminer le niveau d'intelligence (quotient intellectuel), et l'autre, la personnalité. Il est évident que ces tests ne se limitent pas à la prison, ils sont largement pratiqués dans beaucoup d'autres domaines: à l'école on teste le QI des élèves pour les classer; à l'armée on teste les performances physiques et les capacités intellectuelles des soldats en vue de les affecter à des tâches qui leur conviennent ou en vue d'un recrutement d'officiers; pendant la guerre on teste les citoyens lors d'une mobilisation générale; à l'usine on teste les ouvriers pour une meilleure distribution des tâches en vue d'un meilleur rendement. Ces

113 Mathias Pauvert, *Amour sexe le bouquin*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 187.

discours et pratiques sont bien banals, mais pour nous, la banalité ne fait que révéler l'ampleur du bio-pouvoir¹¹⁴.

Pour voir plus clairement cette modernité dominée par la bio-politique, voici quelques chiffres significatifs dans le domaine de la sexualité, tirés d'*Amour sexe le bouquin*. La masturbation comme perversion a longtemps été l'objet de poursuites judiciaires, mais elle est maintenant largement acceptée. Selon un sondage publié en 1990, 64% des Français trouvent la masturbation plutôt naturelle. Une étude effectuée auprès d'étudiants allemands de l'Ouest montre que pour 66% des femmes et 90% des hommes, la masturbation est la première expérience sexuelle. L'Amérique semble plus libérale: une étude datant des années 70 montre que 63% des Américains et 33% des Américaines se masturbent avant 16 ans, mais les chiffres augmentent respectivement à 94% et 63% après 16 ans. De même, l'homosexualité était considérée comme une perversion, elle est depuis longtemps acceptée par la société, maintenant le couple homosexuel est en train d'exiger les mêmes droits sociaux que le couple hétérosexuel. Selon la thèse de la répression sexuelle, le pouvoir protégeait la sexualité hétérosexuelle et procréatrice, mais condamnait les autres sexualités. Quelle est donc la réalité? D'après une étude, 79% des Français et 76% des Françaises pratiquent la fellation. Une autre étude montre que 79% des Français et 75% des Françaises ont pratiqué au moins une fois le cunnilinctus. De son côté, un sexologue québécois montre dans un sondage que 85% des interrogés reconnaissent avoir connu des fantasmes lors de leurs rapports sexuels.

Pour expliquer ces phénomènes, on peut évoquer la démocratie, la prise de conscience des droits en matière de sexe. Mais si l'on examine les choses à partir des rapports de force du bio-pouvoir, on aura une autre explication. En fait, depuis quelques siècles le bio-pouvoir a essayé de contrôler et de guérir les perversions sexuelles, il a provoqué des résistances biologiques (les homosexuels considèrent leur penchant sexuel comme faisant partie de leur nature). Autrement dit, quand le bio-pouvoir essaye de maîtriser le sexe au nom de la norme naturelle, le révolté peut

114 La modernité, caractérisée par le gouvernement d'ordre biologique sur l'espèce humaine, commence à manipuler les plantes, d'où l'industrie agro-alimentaire qui fabrique des produits dits génétiquement transformés. La manipulation de l'homme sur les animaux a conduit à l'invention du clonage; et la bioéthique n'est pas autre chose qu'une morale destinée à imposer des règles à ces manipulations biologiques, que celles-ci s'appliquent à l'homme, à l'animal ou aux plantes.

aussi évoquer la nature pour justifier ses actes pervers. Ici, deux forces contraires s'expliquent toutes les deux par leurs champs épistémologiques communs. Tel savoir sur l'homme, tel traitement à son égard, tel gouvernement, telle résistance, d'où un cercle inséparable.

Pour mesurer l'avancée de la modernité centrée sur la vie biologique, on peut citer la réaction de l'Église. Dans le *Catéchisme pour les adultes*, publié par les évêques de France au début de 1991, on lit ceci: «L'Église condamne: le divorce, la cohabitation juvénile, l'adultère, les bébés éprouvettes, la pilule dont <l'emploi ne peut être moralement justifié>, les préservatifs...¹¹⁵». Pour l'Église, l'amour et le sexe étaient des thèmes moraux et ils devaient obéir à la morale chrétienne: «Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis adultère avec elle dans son cœur¹¹⁶.» Le même thème résonne encore dans le discours de Jean-Paul II, un pape moderne: «L'homme commet l'adultère dans son cœur non seulement lorsqu'il regarde, d'une certaine façon, une femme qui n'est pas la sienne..., mais précisément parce qu'il regarde une femme de cette façon. Même si c'était sa propre femme qu'il regardait ainsi, il commettrait l'adultère¹¹⁷.» Ici, le regard s'analyse bien entendu en termes de l'âme et de la conscience du point de vue du bien et du mal. En réaffirmant ces interdits, l'Église veut sûrement restaurer l'ancien monde où elle était la directrice incontestable de l'âme. Mais n'ayant aucun pouvoir sur la sexualité moderne qui s'avère un obstacle pour le salut de l'âme, elle ne peut que répéter désespérément ses condamnations face à un désordre sexuel. Pour nous, la réaction de l'Église ne fait que ressortir davantage la caractéristique biologique de la modernité.

Nous venons d'évoquer quelques discours-pratiques de la modernité. On peut poser une question: est-ce cela toute la modernité? La réponse est non. La modernité est une entreprise infiniment complexe avec ses événements, ses histoires et ses personnages. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas la caractériser par quelques traits essentiels. Le monde d'aujourd'hui marque l'ère de l'informatique, pourtant beaucoup de pays se trouvent encore au début de l'industrialisation. Même en Occident la tendance de

115 *Ibid.*, p. 246.

116 Matthieu 5, 28.

117 M. Pauvert, *Amour sexe le bouquin*, op. cit., p. 179.

biologisation comme caractéristique essentielle de la modernité doit être relativisée: il y a encore d'autres discours-pratiques qui n'entrent pas dans cette schématisation. Dans la justice par exemple, il n'y a pas que les discours-pratiques du bio-pouvoir depuis la modernité, il y a encore d'autres courants. Par exemple le courant utilitariste préconise que la pénalité a pour but de corriger le criminel; selon l'idée des droits de l'homme, celui qui a violé le contrat social devient l'ennemi public à supprimer ou ses droits sont à limiter. Ces courants ont évidemment joué des rôles non négligeables. L'originalité du travail de Foucault consiste à ne pas à étudier la modernité à partir d'une idée présumée telle que l'utilité ou les droits de l'homme, mais à repérer un champ épistémologique commun à tout un ensemble de discours-pratiques dans la justice, l'enseignement et l'administration. Ainsi il découvre que les mécanismes du bio-pouvoir ont largement pénétré la société moderne: l'asile, la prison, l'hôpital, la caserne, l'école, etc. L'homme d'aujourd'hui (l'homme qui bénéficie des soins médicaux, de la protection sociale, des loisirs) vient essentiellement de ce courant de biologisation. Même si bio-stratégie ne peut pas tout expliquer, elle constitue néanmoins l'une des clés de la modernité.

Si la bio-stratégie caractérise l'Occident, elle est ignorée ou reste peu connue en Chine, et ce n'est pas tellement une question du système politique; l'essentiel est que les gens y vivent dans d'autres rapports de force. Quels sont les rapports de force de la politique chinoise? Quelle est la stratégie de la politique chinoise et quelles sont ses caractéristiques? Ce sera le thème de la deuxième partie.

Deuxième partie

La Révolution chinoise contemporaine

1411

Chapitre I

La Révolution chinoise: quelques idées et pratiques

Après avoir passé en revue la conception foucaldienne du pouvoir, celle du bio-pouvoir ainsi que ses institutions, son personnel, ses objets, ses espaces-temps, ses stratégies, nous passons maintenant à la Révolution chinoise.

Le renfermement des fous au milieu du 17^e siècle, les discours sur le sexe, le bio-pouvoir de l'Occident, et d'autre part la Révolution chinoise au 20^e siècle, ce sont deux choses trop différentes pour qu'on puisse les comparer. Quel rapport peut-il exister entre elles? Voici la piste que nous exploitons: ce qui est important pour nous dans le renfermement des fous, dans la poursuite des pervers sexuels, dans l'emprisonnement comme peine générale, ou dans le projet panoptique de Bentham, c'est qu'on commence à traiter, à régulariser, à guérir, à normaliser les fous, les pervers, les criminels; et ces discours-pratiques ne concernent pas que ces marginaux: la façon de les traiter est également révélatrice de la façon de gouverner les gens normaux. L'important, c'est que ces interventions se débarrassent de l'ancienne spéculation philosophique et religieuse et se donnent pour mission de dresser le corps. Si les discours-pratiques de la bio-politique ne recouvrent pas toute la réalité de l'Occident, il n'empêche qu'ils marquent une nouvelle orientation de la politique.

Notre objectif est différent de celui de Foucault: il ne s'agit pas de contester la scientificité de la psychiatrie, de la sexologie et de la criminologie qui sont inséparablement liées aux pratiques politiques, policières et morales. Il ne s'agit pas de dire que les fous au 17^e siècle sont maltraités par les faux médecins et que le traitement est plutôt policier que médical. Il ne s'agit pas de démontrer que le discours sur le sexe tenu depuis quelques siècles est peu scientifique, que les enfants onanistes et les adultes homosexuels sont injustement pourchassés et que les campagnes contre les perversions sexuelles sont plutôt policières que scientifiques. Enfin, il ne s'agit pas non plus de dire que la criminologie à son début est peu scientifique. Pour nous, peu importe si les discours sur les fous, les

pervers sexuels, les criminels disent ou non la vérité sur la folie, sur le sexe et sur le crime; peu importe si l'asile psychiatrique a bien guéri les fous ou au contraire les a davantage aliénés; peu importe si la prison a bien corrigé les criminels ou au contraire les a rendus plus nombreux.

Dans la première partie de notre travail, nous avons dégagé, à travers quelques discours-pratiques, une bio-stratégie ou une bio-politique, alors que dans la présente partie, nous allons étudier l'éthico-politique à travers les discours-pratiques de la Révolution chinoise. L'éthico-politique a une longue histoire en Chine; l'actualité est toujours le reflet de la tradition malgré des changements parfois spectaculaires. Pour comprendre cette politique, le meilleur moyen est d'étudier ses discours-pratiques. Par opposition aux rapports de force de la bio-stratégie, il est question maintenant d'entrer dans d'autres lieux, d'autres institutions, d'autres techniques et d'autres stratégies. Ces autres rapports de force déterminent d'autres discours-pratiques et créent d'autres problèmes en faisant d'autres hommes. A notre avis, la Révolution chinoise offre un exemple typique de l'éthico-politique.

Dans le travail de Foucault sur la folie, il s'agit de montrer «le droit absolu de la non-folie sur la folie. Droit transcrit en termes de compétence s'exerçant sur une ignorance, de bon sens (d'accès à la réalité) corrigeant des erreurs (illusions, hallucinations, fantasmes), de la normalité s'imposant au désordre et à la déviation. C'est ce triple pouvoir qui constituait la folie comme objet de connaissance possible pour une science médicale, qui la constituait comme maladie...¹». Dans notre étude sur la Révolution chinoise, il s'agit de montrer d'autres compétences, d'autres bons sens, d'autres normes qui produisent d'autres rapports de pouvoir en constituant d'autres objets de connaissance. En ce sens, notre étude sur la folie, sur la sexualité, sur la criminalité n'est qu'un prétexte; le but est de l'opposer à la politique chinoise pour faire ressortir les caractéristiques de celle-ci. Ou inversement, notre étude sur la Révolution chinoise est un prétexte dont le but est de l'opposer à la bio-politique de l'Occident pour faire ressortir les caractéristiques de celle-ci.

Selon l'avis le plus fréquent, l'histoire contemporaine de la Chine commence avec le mouvement patriotique anti-impérialiste du 4 mai 1919. Ce que nous appelons la «Révolution» peut en gros dater du même moment, car en 1921, le Parti communiste chinois monte sur la scène

1 M. Foucault, «Le pouvoir psychiatrique», *Dits et écrits*, t. II, p. 685.

politique. La Révolution chinoise comprend deux périodes: la révolution démocratique (1921-1949) et la révolution socialiste à partir de la Libération en 1949. Mais nous nous intéressons surtout aux discours-pratiques dans l'intervalle allant de 1949 à la fin de la Révolution culturelle en 1976; nous nous référons aussi à des discours-pratiques plus lointains. Nous étudions plus longuement la Révolution culturelle (1966-1976), car elle est révélatrice de l'éthico-stratégie de la politique chinoise. Mais au lieu de raconter cette Révolution période par période, événement par événement, nous insistons plutôt sur ses composantes: ce qu'on dit et fait, qui est sujet, quels sont les moyens utilisés, le but à réaliser, etc.

Pour étudier la Révolution, Mao Zedong est un personnage incontournable². Il est l'un des rares communistes à participer au premier congrès du Parti; dans les pires années de la Révolution, c'est lui qui a sauvé, à plusieurs reprises, le Parti et l'Armée, c'est encore lui qui a conduit la Révolution jusqu'à la Libération en 1949; il est l'un des fondateurs de la République populaire de Chine³. Après 1949, c'est toujours lui qui a dirigé la révolution socialiste. Beaucoup d'événements politiques lui sont directement liés. Son personnage, ses idées et sa personnalité ont profondément marqué la Révolution. Du fait qu'il a occupé depuis mars 1943 jusqu'à sa mort en 1976 le poste de président du comité central du Parti, il est connu sous l'appellation de «président Mao». Vu son rôle primordial dans la Révolution, nous nous référons souvent à ses idées, seulement celles-ci ne renvoient pas à la personnalité de Mao, mais doivent se comprendre dans les rapports de force de la politique chinoise.

I. La Révolution chinoise et le marxisme

En 1949, la Révolution a triomphé: la domination des «trois montagnes» (impérialisme, féodalisme, bourgeoisie bureaucratique) qui pesaient lourd sur le peuple a été renversée et la République populaire de Chine a été

2 Dans le texte suivant, nous le désignons seulement par «Mao», son nom de famille. Nous évoquons aussi d'autres personnes par leur nom de famille dès la deuxième fois. Il nous arrive de mentionner une personne sous deux noms différents: Mao Zedong peut être écrit «Mao Tsé-toung» pour respecter les citations. C'est aussi le cas pour plusieurs autres personnes, mais cette incohérence ne crée pas de confusion dans le contexte.

3 Le Parti avec majuscule désigne le Parti communiste chinois, l'Armée avec majuscule désigne l'Armée de libération du peuple chinois.

proclamée. La Chine est entrée dans une période de transition vers le socialisme. En très peu de temps, elle a réussi à transformer les entreprises et les usines de propriété capitaliste en entreprises de nature socialiste. Mais loin du décollage économique qu'on espérait, loin de la révolution technologique réalisée en Amérique, en Europe et au Japon, la Chine a connu un autre sort. Pour des raisons idéologiques, elle s'est coupée du monde capitaliste et s'est liée uniquement avec l'URSS et ses pays satellites, puis a rompu avec l'URSS à cause de son révisionnisme. Les mouvements politico-idéologiques se sont succédés au nom du socialisme, dont les plus connus sont la Lutte contre les droitiers (1957), le Grand Bond en avant (1958), la Lutte contre la bande antiparti de Peng Dehuai (1959), le Mouvement des quatre purifications (1964) et la Révolution culturelle (1966)⁴.

Ces mouvements sont généralement étudiés du point de vue du marxisme: il s'agit de critiquer les idées bourgeoises dans la politique, l'économie, l'enseignement, de continuer la Révolution et d'aller vers le communisme. Bref, tout est conçu dans les termes du marxisme. Déjà dans ses discours des années de guerre, Mao inclut la Révolution chinoise dans le mouvement international du communisme: elle est la suite de la Révolution d'Octobre russe et elle a pour guide théorique le marxisme. «Depuis que le communisme scientifique est apparu en Chine, les hommes ont vu s'élargir leur horizon et la révolution chinoise a également changé d'aspect⁵.» Seulement il faut bien appliquer le marxisme. «La théorie de Marx-Engels-Lénine-Staline est valable pour le monde entier. Mais on ne peut pas considérer cette théorie comme un dogme, il faut la considérer comme un guide pour l'action⁶.» Rien de plus normal que de considérer la victoire de la Révolution comme celle du marxisme-léninisme et de l'attribuer à Mao et à ses pensées dont l'essentiel est d'appliquer le marxisme aux problèmes concrets de la Chine. Plus tard, Mao a de nouveau appliqué le marxisme dans l'édification socialiste, il a ainsi enrichi et développé le marxisme. Selon le communiqué officiel de la 11^e session plénière du 8^e congrès du Parti, «le camarade Mao Zedong est le plus grand

4 Nous désignons dans ce qui suit la Révolution culturelle par RC. L'appellation complète a été «la grande révolution culturelle prolétarienne».

5 Mao Tsé-toung, «La nouvelle démocratie» (janvier 1940), *Œuvres choisies*, t. III, p. 151.

6 Mao Tsé-toung, «La rôle du Parti communiste chinois dans la guerre nationale» (octobre 1938), *Œuvres choisies*, t. II, p. 244.

marxiste-léniniste de notre époque. Le camarade Mao Zedong a hérité, défendu et développé le marxisme-léninisme de façon géniale, créatrice et complète, il a ainsi élevé le marxisme-léninisme à une nouvelle étape⁷.»

La distinction du contenu marxiste et de la forme chinoise est acceptée par presque tous les chercheurs de l'histoire contemporaine de la Chine, de la Révolution chinoise et de la pensée de Mao. Selon Jin Sikai, «la pensée de Mao n'appartient pas à la pensée traditionnelle chinoise, elle est en fait la combinaison du marxisme-léninisme comme contenu avec la culture chinoise comme forme...⁸». Dans cette interprétation, la culture chinoise est réduite à une existence de forme dont l'essence relève du marxisme. Contrairement à cette opinion générale, nous soutenons que la Révolution est plutôt marquée par le contenu de la politique chinoise, mais sous la forme du marxisme. Pour le moment, nous disons ceci: Mao et le Parti n'interprètent pas le marxisme n'importe comment, ni n'accordent la même valeur à tous les dogmes marxistes; la préférence pour un dogme et la négligence d'autres sont déterminées par la politique chinoise. Quant à la pratique socialiste, du fait qu'elle se déroule dans l'espace de la culture chinoise, elle est profondément marquée par les rapports de force de la politique chinoise.

II. Un aperçu de la Révolution socialiste

Après la Libération, la Chine apparaît dans toutes ses nouveautés. La réforme agraire bat son plein. La Chine est un pays agricole, la politique agricole constitue bien sûr le centre des préoccupations politiques. Dans l'histoire, que chaque agriculteur ait ses propres terres, ce fut le slogan de toutes les révoltes paysannes. Maintenant, le rêve se réalise: on redistribue les terres par tête. Mais cette politique est temporaire. En 1943, Mao a déjà prévu une autre direction, la collectivisation:

Les masses paysannes pratiquent depuis des millénaires l'exploitation individuelle: chaque famille, chaque ferme constitue une unité économique. Cette production individuelle, dispersée, forme la base économique du régime féodal; elle condamne les paysans à une misère éternelle. Le seul moyen de faire cesser cette situation, c'est

7 «Circulaire de la 11^e session plénière du 8^e congrès du comité central du Parti CC» (adoptée le 12 août 1966), cf. Ding Wang, *Recueil des discours de la grande révolution culturelle du Parti communiste chinois*, t. I, p. 28.

8 Jin Sikai, *La pensée de Mao Zedong: le contenu et la forme* (Mao Zedong sixiang: neirong yu xingshi), Hongkong, Éditions Yazhou zhongxin, 1976, p. 265.

la collectivisation progressive, et la seule voie menant à la collectivisation passe, comme l'a enseigné Lénine, par la coopération⁹.

L'économie individuelle est l'une des causes de la misère, mais son plus grand défaut est de créer des inégalités. Même si tout le monde part de zéro et possède la même quantité de terre, des inégalités réapparaissent avec le temps: sans parler de la qualité de la terre, le savoir-faire et la diligence varient de l'un à l'autre; la maladie ou la perte de main-d'œuvre peuvent obliger certains à vendre leur terre pour un besoin plus immédiat. Ceux qui vendent la terre tombent dans la pauvreté, ceux qui l'achètent deviennent plus riches. La bipolarisation est inévitable.

En septembre 1951, le Parti adopte une directive concernant la coopération des paysans dans la production agricole: les paysans s'entraident selon les besoins de la production, ainsi par plusieurs étapes ils seront conduits peu à peu à la coopérative socialiste. Au début, le «groupe d'entraide» ne compte qu'une dizaine de familles; les membres s'entraident dans la production, mais ils restent propriétaires de leurs terres. Puis, le mouvement de collectivisation s'accélère, les petits groupes fusionnent pour devenir d'abord les coopératives de niveau élémentaire, ensuite de niveau supérieur. Cette transformation socialiste agricole est terminée en 1956. Mais le mouvement ne s'arrête pas là: les coopératives fusionnent de nouveau pour devenir enfin, en 1958, la Commune populaire qui regroupe des milliers de familles et constitue l'unité de base d'administration et de production à la campagne. Mao la qualifie de «grande et publique»: «grande» marque la forme, «publique» indique la nature socialiste.

La même transformation se passe en ville. A la fin de 1956, 90% des artisans individuels s'organisent en coopérative. Les usines de propriété capitaliste (dits capitalistes nationaux par opposition aux capitalistes bureaucrates dont les biens ont été confisqués et transformés en entreprises d'État dès la Libération) sont converties en entreprises semi-étatiques et semi-privées par la politique de «rachat»: l'État laisse aux capitalistes une partie du bénéfice pendant un certain temps, mais contrôle la production et la gestion. Malgré leur nom, ces entreprises sont déjà de nature socialiste. Ainsi, il ne reste que deux grandes formes de propriété: propriété collective à la campagne et propriété d'État en ville. En septembre 1956, le 8^e

9 Mao Tsé-toung, «Organisez-vous!» (29 novembre 1943), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 179.

congrès du Parti déclare que le système socialiste s'est fondamentalement établi en Chine.

Selon le marxisme, les forces productives sont actives, elles sont de nature à aller de l'avant. Quand les rapports de production, au lieu de servir les forces productives, leur barrent la route, celles-ci vont les changer par voie de révolution. La révolution n'a donc pas d'autre but que de détruire ce qui fait obstacle aux forces productives. Dans une société esclavagiste, les esclaves n'avaient aucune liberté, ils étaient tout simplement des biens de leurs maîtres, ils n'éprouvaient donc pas d'intérêt pour leur travail. Ainsi les forces productives furent bloquées, d'où la naissance du système féodal qui vint les libérer: les paysans étaient plus libres et disposaient des terres. Mais à un moment donné, la féodalité brida à son tour les forces productives, d'où la révolution bourgeoise. Mais différente de ces révolutions produites dans les systèmes de propriété privée, la révolution socialiste devait radicalement changer les choses: le peuple laborieux est désormais maître du pays, il travaille pour lui-même, il n'y a donc plus rien qui étouffe son initiative et son enthousiasme pour la production. Selon ce raisonnement, la Chine ne doit pas suivre un développement économique ordinaire, elle a un atout magique: les masses enthousiastes; il suffit de les mobiliser pour réaliser des miracles.

Au lieu de dormir sur ses exploits militaires passés, la Révolution doit réaliser de nouveaux exploits dans l'économie. En novembre 1957, le Parti communiste soviétique organise à Moscou une rencontre entre les pays socialistes. Khrouchtchev propose que les pays socialistes s'engagent dans une campagne qui vise à dépasser économiquement les pays capitalistes. Vu le niveau de développement avancé de l'URSS, les Soviétiques se donnent pour but de dépasser, dans un proche avenir, les États-Unis dans la production des articles d'usage courant. Les communistes chinois, qui ont déjà remporté de grandes victoires dans la transformation socialiste des moyens de production, sont encouragés par cette initiative. Dans l'éditorial du Nouvel An de 1958, le *Quotidien du peuple*, l'organe central du Parti, lance un slogan encourageant: dans les 15 ans à venir, la Chine va rattraper et même dépasser l'Angleterre en production d'acier et d'autres produits industriels importants; ensuite, avec 20 à 30 ans, elle va rattraper et même dépasser les États-Unis dans l'économie. Mao ne semble pas satisfait de ce slogan, puisqu'en mai 1958, il exige qu'on rattrape et dépasse l'Angleterre dans les 7 ans à venir. Une nouvelle ligne générale est adoptée par le Parti: «Soyons débordants d'ardeur, luttons pour la première place, construisons

le socialisme en produisant le plus et le plus rapidement, le mieux et de la façon la plus économe possible.» Selon Liu Shaoqi, vice-président de la République, président à partir d'avril 1959, «après la victoire de la Révolution socialiste [...], le rythme de l'édification devient le problème essentiel pour nous», et qu'on est en train de vivre une grande époque où «un jour équivaut à 20 ans¹⁰.» C'est dans cette ambiance que le fameux Grand Bond en avant commence. Quelques chiffres suffisent à en montrer l'ampleur. En 1958, 90 millions de personnes sont mobilisées dans la campagne de production d'acier; en 1959, 70 millions dans les travaux hydrauliques. Mais le Grand Bond en avant est un échec. Du fait que les jeunes sont engagés dans la production de l'acier et que la récolte est laissée aux femmes et aux enfants, l'agriculture est gravement endommagée. Dès 1960, des calamités naturelles sur trois années consécutives s'ajoutant encore à l'erreur humaine, la Chine est vite entraînée dans la famine.

Devant l'échec, une question se pose: quand on a bien réalisé la révolution dans les rapports de production, pourquoi n'a-t-on pas réalisé la meilleure production? La réponse n'est pourtant pas difficile à trouver. Il n'y a que deux choses dans ce monde: la matière et l'esprit. Quand le système est bon, le problème ne peut venir que de l'esprit. Autrement dit, le système est bien socialiste, mais l'esprit des gens n'arrive pas encore à suivre l'évolution des choses. Dans ce cas, en même temps que la production, il faut encore faire la révolution idéologique.

En fait, l'idéologie n'est pas oubliée. En 1956, le Parti propose le principe des «deux cents» («que cent fleurs s'épanouissent, que cent écoles rivalisent») pour encourager la création artistique et littéraire et favoriser la discussion académique. En 1957, il lance une campagne de rectification du style de travail pour combattre le style bureaucratique: s'enfermer dans des bureaux, s'occuper des papiers au lieu de résoudre des problèmes, ne pas nouer de relations étroites avec des masses, chercher plus de loisirs et de confort, etc. Les intellectuels sont encouragés à formuler des propositions et des critiques à l'égard du Parti, cela en vue d'améliorer les rapports entre le Parti et les intellectuels, entre les directions et les masses. Les intellectuels répondent timidement à l'appel, mais certains vont plus loin, jusqu'à exprimer leur haine à l'égard du socialisme et du Parti. La contre-attaque ne tarde pas: la Lutte contre les droitiers commence et beaucoup

10 Sun Jian, *L'histoire de l'économie de la République populaire de Chine de 1949 au début des années 90*, p. 231.

d'intellectuels sont persécutés. En 1959, lors d'une assemblée du Parti, le ministre de la Défense Peng Dehuai critique certaines pratiques du Grand Bond en avant. Mao considère ces critiques comme une manifestation de la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie dans la période socialiste, et il estime qu'il existe dans le Parti des gens qui s'opposent au socialisme. Peng est destitué.

Ces luttes politiques sont en partie liées à la leçon soviétique: en 1956, lors du 20^e congrès du PC soviétique, Khrouchtchev critique les crimes de Staline; un mouvement de déstalinisation est ainsi déclenché¹¹. Pour la Chine, Staline a commis une grave erreur: à la fin de sa vie, il n'a pas insisté sur la lutte des classes, ainsi des gens comme Khrouchtchev ont pris le pouvoir. L'affaire Peng montre la vigilance de Mao devant tous les indices d'une ligne révisionniste éventuelle dans le Parti¹². En 1962, quand l'économie se redresse un peu, Mao lance un avertissement dans une assemblée du Parti: il ne faut jamais oublier la lutte des classes, «il faut en parler chaque année, chaque mois et chaque jour¹³». Selon Mao, les membres de la classe renversée existent toujours, et les idéologies féodales et bourgeoises restent encore largement présentes dans l'esprit des gens. En 1963 commence le Mouvement des quatre purifications, purifications politique, économique, organisationnelle et idéologique. En même temps on mène en ville le mouvement de «cinq contre», soit contre la corruption et le vol, contre la spéculation, contre le gaspillage, contre le divisionnisme et contre le bureaucratisme. Le Mouvement des quatre purifications devient au début de 1965 le Mouvement de l'éducation socialiste dans l'ensemble du pays.

11 La dispute idéologique entre Chinois et Soviétiques n'éclate publiquement qu'au début des années 1960. Les thèses essentielles du PC chinois pour critiquer le révisionnisme soviétique et défendre les thèses orthodoxes du marxisme-léninisme se trouvent dans les «neuf commentaires» publiés dans le *Hongqi*, l'organe du Parti, entre le 6 septembre 1963 et le 14 juillet 1964.

12 Dans un discours prononcé en Pologne le 18 juillet 1959, Khrouchtchev critique de façon allusive l'expérience chinoise de la Commune populaire. Peu de temps plus tard, Peng Dehuai écrit une lettre à Mao pour critiquer des erreurs commises dans le mouvement de la Commune populaire. Mao soupçonne Peng, qui vient de faire une visite en URSS et en Europe de l'Est, d'être soutenu par les Russes, et pense qu'il y a un complot contre lui. Cf. Yang Kuisong, *Les relations entre le Parti communiste chinois et Moscou, 1920-1960* (Zhonggong yu mosike de Guanxi, 1920-1960), Hongkong, Éditions Haixiao, 1997, p. 656.

13 Dong Bian et alii, *Mao Zedong et son secrétaire Tian Jiaying*, p. 71.

Les anciennes idéologies existent, mais le pire, c'est que le domaine artistique et littéraire continue à les propager, une chose intolérable. Mao affirme en décembre 1963:

Les problèmes sont nombreux dans les arts sous toutes formes: théâtre, ballades et contes folkloriques, musique, beaux-arts, danse, cinéma, poésie, littérature... et beaucoup de personnes sont impliquées. La transformation socialiste n'a connu que très peu de succès dans bien des domaines. [...] Nombreux sont les communistes qui, au lieu de promouvoir avec ardeur la littérature et les arts socialistes, s'intéressent plutôt à promouvoir avec enthousiasme la littérature et les arts féodaux et bourgeois¹⁴.

Le Parti décide en 1964 de lancer un mouvement de critique dans ce domaine. Un groupe directeur relevant du politburo du comité du Parti est chargé de diriger le mouvement. Tout un dispositif est mis en place, toute une stratégie, bien définie, toute une série de problèmes, révélés; presque toutes les conditions sont réunies pour déclencher un mouvement de grande envergure.

Et les prétextes ne manquent jamais. Au début des années 1960, Jiang Qing, l'épouse de Mao, s'intéresse au travail culturel, particulièrement à la modernisation de l'opéra de Pékin. En 1962, elle parle à Mao de la pièce de théâtre *La Destitution de Hai Rui*¹⁵. Elle considère que la pièce présente un sérieux problème politique sous des apparences historiques: il s'agit de réhabiliter l'ancien ministre de la Défense Peng lui aussi destitué, et il faut donc critiquer la pièce. Mao n'est pas d'accord. Deux ans plus tard, l'un des conseillers de Mao évoque le même problème, Mao accepte cette fois-ci l'interprétation. En 1965, l'épouse de Mao veut organiser des critiques, mais à Pékin personne ne l'écoute; mais elle reçoit des soutiens à Shanghai. Yao Wenyuan, l'un des pionniers de la Révolution culturelle, est chargé de rédiger un article critique. L'article «A propos de la pièce de théâtre d'histoire *La Destitution de Hai Rui* » est publié à Shanghai le 10 novembre 1965. Mao apprécie beaucoup l'article, mais les grands journaux nationaux refusent de le publier.

14 «La boussole de la grande révolution culturelle prolétarienne — à l'occasion de la republication des <Interventions à la conférence sur le problème de la littérature et de l'art tenue à Yénan> (mai 1942)», par la rédaction de *Hongqi, Hongqi*, N° 9, 1966, p. 26.

15 Hai Rui fut un haut fonctionnaire de la dynastie des Ming, connu pour sa loyauté à sa fonction: il n'hésita pas à condamner les dignitaires les plus influents, s'attirant ainsi bien des critiques; une fois il fut destitué pour ses critiques à l'égard de l'empereur. Ce personnage était et reste très populaire en Chine.

Au début de 1966, le groupe directeur du mouvement culturel décide d'engager des discussions pour critiquer la pièce *La Destitution de Hai Rui*. Un programme est remis au Parti. Mao n'en est pas satisfait. Bien des signes lui font croire qu'une ligne révisionniste est déjà formée dans le Parti et soutenue par de hauts dirigeants. Si Khrouchtchev a été une bombe à retardement installée auprès de Staline, il est urgent pour Mao de détecter une ligne révisionniste et d'expulser tous les Khrouchtchev tant que lui-même est encore là. Quand les petites opérations ne suffisent plus à guérir les grands maux, il faut recourir à de grandes opérations. Le 16 mai 1966, la réunion élargie du politburo du Parti décide de dissoudre l'ancien groupe directeur de la révolution culturelle et met sur pied un nouveau groupe directeur dont fait partie l'épouse de Mao. La réunion affirme, selon l'avis de Mao, que «les représentants de la bourgeoisie infiltrés dans le Parti, le gouvernement, l'Armée, l'enseignement et les domaines culturels, sont des révisionnistes contre-révolutionnaires. Dès que l'occasion se présentera, ils vont prendre le pouvoir et transformer la dictature prolétarienne en dictature bourgeoise¹⁶.» La décision est prise de lancer une révolution culturelle dans tout le pays. La RC est ainsi déclenchée. Elle consiste à mobiliser les masses à critiquer la ligne révisionniste dans tous les domaines et à reprendre le pouvoir aux représentants bourgeois.

Le 25 mai 1966, quelques enseignants de l'Université de Pékin affichent un *dazibao* (affiche murale en gros caractères) pour critiquer la direction du Parti de l'Université et celle de la municipalité¹⁷. Le *dazibao* est remis en cachette à Mao qui le qualifie de «premier *dazibao* marxiste du pays». Mao, qui est à Hangzhou, ordonne de le rendre public. Le *dazibao* est tout de suite diffusé par la Radio centrale. L'exemple laisse entendre qu'il faut faire la RC en se débarrassant de la direction actuelle du Parti. Pour corriger cette tendance à viser le Parti, le comité central du Parti dirigé par Liu Shaoqi, chef de l'État, décide d'envoyer des groupes de travail dans les Universités afin de diriger la RC¹⁸. Liu méconnaît sûrement la vraie intention de Mao en agissant de la sorte; il s'agit cette fois-ci non de diriger le mouvement par le Parti, mais contre celui-ci. Les «groupes de travail»

16 «Circulaire du comité central du Parti CC» (16 mai 1966), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 7.

17 Après la RC, l'affaire a été révélée: le fameux *dazibao* résultait des manœuvres de l'épouse de Kang Sheng (Kang était à l'époque membre du groupe directeur de la RC).

18 Envoyer des «groupes de travail» dans les unités de base était une pratique habituelle du Parti pour diriger les événements.

entrent en conflit avec les étudiants, mais ils maîtrisent vite la situation: quelques dizaines de milliers d'étudiants et d'enseignants sont étiquetés «contre-révolutionnaires» et «droitiers», les organisations des Gardes rouges sont déclarées illégales. Si les choses s'arrêtent là, il n'y a plus de RC: les étudiants et enseignants seuls n'arrivent pas à s'opposer aux «groupes de travail». La plupart des étudiants persécutés commencent à se critiquer. Mais le 17 juillet, Mao retourne à Pékin et ses quelques propos renversent la situation: «Qui a réprimé le mouvement des étudiants? Seuls les seigneurs de guerre de l'Océan du Nord¹⁹.» Le 5 août, Mao écrit une lettre aux Gardes rouges du lycée de Qinghua pour leur apporter son soutien. Et dans son article «Bombardez l'État-major général — mon dazibao», Mao y critique allusivement la direction de Liu Shaoqi. Alors le but de la RC devient plus clair: il existe un État-major bourgeois dans le comité central. Très vite, la direction du Parti est partout critiquée.

Il n'est pas possible de parler de la RC sans évoquer les fameux Gardes rouges. Après la publication de la Décision du 16 mai 1966, dans les universités et surtout dans les lycées de Pékin, les jeunes sont très enthousiastes. On se réunit, on discute, on analyse la situation. La Décision indique clairement la cible de la RC: «Il faut révéler à fond la position bourgeoise et réactionnaire de ces soi-disant <autorités académiques> antiparti et anti-socialistes; il faut critiquer à fond les idées réactionnaires et bourgeoises dans le domaine académique, l'enseignement, le journalisme, les arts et la littérature, la presse; il faut reprendre le pouvoir dans tous ces domaines²⁰.» Le 29 mai, quelque dizaines de lycéens de Qinghua prennent l'initiative de s'organiser et baptisent leur organisation «Gardes rouges». «Nous sommes des gardes qui défendent le régime rouge. Le comité du Parti et Mao sont notre soutien. Notre devoir obligé est de libérer l'humanité tout entière. La pensée de Mao est la directive suprême qui dirige toute notre action. Nous prêtons serment: nous sommes prêts à verser la dernière goutte de notre sang pour défendre le comité du Parti et Mao, notre grand leader²¹.» Très vite, des organisations de même nom poussent comme des champignons. En criant le slogan «on a raison de se révolter» (une phrase de Mao), ces jeunes pionniers attisent partout le feu de la RC et leur geste de révolte est salué par Mao. Le 18 août, Mao reçoit des

19 Yu Hui, *Histoire inédite des Gardes rouges*, p. 341.

20 «Circulaire du comité central du Parti CC» (16 mai 1966), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 6.

21 Yu Hui, *op. cit.*, p. 334.

représentants des Gardes rouges en portant lui-même le brassard des «Gardes rouges». Du 18 août au 25-26 novembre, Mao passe huit fois en revue quelque onze millions de Gardes rouges venus de tous les coins du pays (ils sont quelques dizaines de millions en tout). Ces jeunes gens représentent une force extrêmement active, ils circulent partout dans le pays, ils critiquent et détruisent partout les quatre anciennes cultures, soit idées, culture, mœurs et habitudes anciennes. Sous leurs attaques, les organisations du Parti et du gouvernement sont vite paralysées. Le groupe directeur de la RC en tant que représentant de Mao peut ainsi faire appliquer la ligne de Mao sans passer par l'ancienne direction du Parti. Depuis la Décision du 16 mai 1966, la RC va durer jusqu'à octobre 1976 où la «Bande des quatre» est arrêtée comme principaux conspirateurs de la RC.

III. La contradiction principale de la Révolution socialiste

«Sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire²².» En même temps que la RC est née une doctrine dite «théorie d'une révolution continue sous la dictature prolétarienne», saluée comme une grande contribution de Mao au mouvement communiste international. Marx et Engels ont créé le marxisme: le matérialisme dialectique a révélé le processus naturel des choses; l'économie politique a révélé les contradictions du capitalisme ainsi que la mission du prolétariat; le matérialisme historique a révélé la loi de la société humaine et l'aboutissement inévitable du communisme. Mais les fondateurs du marxisme n'ont pas eu le temps de mettre en pratique leur théorie; ils n'ont vu qu'un petit exercice de la révolution: la Commune de Paris. Lénine a représenté la deuxième phase: il a fondé le premier pays socialiste au monde, mais il n'a pas eu le temps de réfléchir sur les contradictions dans un pays socialiste. Son successeur Staline n'a pas non plus trouvé le moyen de continuer la révolution, et l'œuvre de Lénine a finalement été trahie par Khrouchtchev. Voici qu'on arrive à la troisième phase: Mao a trouvé un moyen de résoudre aussi bien en théorie qu'en pratique les contradictions de la période socialiste. La pratique, c'est la RC; et le guide théorique est «la théorie d'une révolution continue sous la dictature prolétarienne». Selon

22 Phrase de Lénine citée par Mao, cf. «A propos de la pratique» (juillet 1937), *Œuvres choisies*, t. I, p. 359.

cette théorie, pendant la période socialiste qui va durer très longtemps, il existe toujours des classes, des contradictions et des luttes des classes; la lutte entre socialisme et capitalisme n'est pas encore définitivement réglée, une restauration du capitalisme reste possible; cette lutte tourne autour du pouvoir; la bourgeoisie renversée va chercher ses représentants dans le Parti. La RC a pour but de reprendre le pouvoir tombé dans les mains de ces «personnes au pouvoir s'engageant dans la voie du capitalisme». La RC est aussi un mouvement d'étude et de critique où les masses populaires doivent s'éduquer et élever leur niveau de conscience politique.

Dans cette théorie, Mao utilise la notion de contradiction pour analyser la période socialiste. Tout objet, tout homme, toute société comportent deux éléments en contradiction. L'«unité contradictoire» est l'axe de la dialectique matérialiste, d'où une méthode de travail qui consiste à analyser les choses selon les éléments en contradiction. En 1937, Mao a rédigé une thèse philosophique, «A propos de la contradiction», où il a appliqué la règle de l'unité contradictoire pour analyser la situation sous l'occupation japonaise. Il s'agit alors de décider une ligne générale du Parti: qui était l'appui principal, qui était allié, qui était l'ennemi principal et secondaire, etc. Toute chose a ses contradictions particulières qui sont nombreuses et se trouvent mélangées. Pour les analyser, il faut d'abord distinguer la contradiction principale: la résolution des contradictions secondaires dépend de celle de la contradiction principale. Pour la révolution chinoise, la contradiction principale se trouvait entre les masses populaires et les classes exploiteuses — capitalistes et propriétaires fonciers. Mais l'occupation japonaise a changé la situation: la contradiction principale se situait alors entre les envahisseurs japonais et le peuple chinois. De cette analyse est née une ligne générale du Parti pendant la Guerre contre le Japon: unir toutes les forces possibles pour combattre les envahisseurs japonais.

Après l'achèvement de la transformation socialiste des moyens de production, la bourgeoisie en tant que classe exploiteuse a disparu. Comment procéder à la révolution? Qui est l'ennemi principal? Quelle est la force révolutionnaire? L'ancienne expérience ne suffit plus pour répondre à ces nouvelles questions. Voici que la «théorie d'une révolution continue» apporte une bonne réponse: le triomphe de la Révolution a fait changer de stratégie à la bourgeoisie, désormais celle-ci n'est plus une force militaire; au lieu de se montrer elle-même, elle essaye plutôt de trouver des représentants dans le Parti, dans la direction suprême du Parti.

Les gens qui occupent de hautes fonctions dans le Parti, mais qui s'engagent dans la voie du capitalisme sont une poignée de révisionnistes contre-révolutionnaires. C'est en portant haut le drapeau rouge qu'ils s'opposent au drapeau rouge. Ce sont des gens du genre de Khrouchtchev. Le moment venu, ils vont prendre, par complot, le pouvoir du Parti, de l'Armée et du gouvernement. Ce sont nos pires ennemis et les plus dangereux²³.

C'est dire que dans la période socialiste, la contradiction principale se situe entre le prolétariat et la bourgeoisie; mais cette lutte se manifeste surtout dans le Parti; autrement dit, la contradiction principale se situe entre la ligne révolutionnaire de Mao et la ligne révisionniste au sein du Parti. Et la tâche de la RC consiste à résoudre cette contradiction principale, condition préalable de la résolution de tous les autres problèmes.

IV. La transformation idéologique

La «transformation idéologique», la «transformation de soi», la «transformation de la conception du monde» sont sans aucun doute parmi les expressions les plus utilisées en Chine socialiste. Elles disent la même chose et peuvent être considérées comme synonymes. Qu'est-ce que la conception du monde? Dans la vie chacun se forme des idées sur la politique, l'économie, la morale, l'esthétique, la religion; ces idées (acceptées, contestées, remaniées...) concourent à former la «conception du monde», c'est-à-dire les idées plus ou moins systématiques qu'on se fait sur soi-même, l'homme, la vie, la société et le monde. Dans la conception du monde, il n'y a pas que des idées, mais aussi une méthodologie plus ou moins systématique qui détermine la manière d'analyser, de juger et de se comporter. Il est évident que dans la société de classes, la conception du monde est directement déterminée par l'appartenance de classe. La bourgeoisie veut construire la société selon sa conception du monde, le prolétariat selon la sienne. La lutte des classes est en même temps une lutte idéologique et méthodologique.

La Révolution armée a bien triomphé, mais les conceptions du monde liées aux préjugés des classes exploiteuses, à l'état arriéré de la force de production, à la méconnaissance et à la superstition s'enracinent toujours dans l'esprit des gens. Et ces conceptions réactionnaires et erronées

23 «Avançons sur la voie de la pensée de Mao Zedong», éditorial de *Hongqi*, N° 13, 1966, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 116.

empêchent les gens de connaître scientifiquement l'homme, la société et le monde. Il faut donc les transformer selon le marxisme qui est non seulement une idéologie révolutionnaire, mais aussi la méthodologie la plus scientifique. La transformation consiste à corriger toutes les idéologies et les méthodologies non marxistes. Selon l'éditorial du *Quotidien du peuple* du 2 juin 1966, la RC est une «grande révolution qui touche l'âme la plus profonde de l'homme».

En fait, dès le début de la Révolution, la transformation de l'esprit constitue déjà une des préoccupations les plus essentielles du Parti. Dans les années 1920-1930, Mao se rend compte de l'importance de la transformation des paysans recrutés dans l'Armée rouge. La Chine de l'époque est un pays très peu industrialisé et ne compte que quelques millions d'ouvriers. C'est la paysannerie qui constitue la force principale de la Révolution: c'est elle qui fournit à l'Armée rouge à la fois des ressources humaines et des matières de première nécessité. Pourtant on vit dans une époque industrielle, et le prolétariat doit diriger la Révolution en tant que représentant de la nouvelle force de production. Mao reconnaît en lui les qualités suivantes: «la classe ouvrière est la classe la plus clairvoyante, la plus désintéressée, celle dont l'esprit révolutionnaire est le plus conséquent²⁴.» Ces qualités font contraste avec celles des paysans et celles des intellectuels.

Dans l'histoire chinoise, les révoltes paysannes ont été très nombreuses. Sans doute, dans la société féodale, les paysans exploités et opprimés constituaient-ils la force la plus révolutionnaire. Mais leur esprit et leurs désirs étaient plus ou moins égoïstes: posséder des terres et s'enrichir était leur motif principal de révolte. Un tel état d'esprit empêche les paysans d'avoir l'idéal politique du prolétariat moderne, soit de libérer l'humanité tout entière de l'exploitation. D'autre part, ils ne sont pas très disciplinés, ce qui est lié à leur petite propriété. Les défauts des paysans sont donc incompatibles avec la Révolution. Il faut surtout éduquer les paysans qui participent à la Révolution. On organise des séminaires destinés à former les cadres paysans, à éduquer des paysans militants et à leur inculquer l'abc du marxisme ainsi que la discipline.

24 Mao Tsé-toung, «De la dictature démocratique populaire» (30 juin 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 440. Vu qu'il y a deux tomes IV, l'un publié à Paris (Éditions sociales), l'autre à Pékin (Éditions en langues étrangères), nous indiquons la maison d'édition de celui-ci.

Il faut aussi transformer par le marxisme l'esprit des intellectuels de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie. L'alphabétisation et l'éducation des masses sont une tâche primordiale de la Révolution. Selon Mao, «une armée sans culture est une armée ignorante, et une armée ignorante ne peut vaincre l'ennemi²⁵». Or avant la Libération, les gens éduqués provenaient presque tous des classes aisées (Mao a lui-même pour origine une famille aisée). Tant que les enseignants intellectuels n'ont pas changé de conception du monde, ils n'arrivent pas à bien remplir leur mission d'éducation. Par opposition au prolétariat, les intellectuels petits-bourgeois se caractérisent par leur instabilité: ils aspirent à l'idéal communiste, mais ils se découragent facilement devant les difficultés; il leur manque l'esprit de ténacité et l'esprit de sacrifice. «Beaucoup de nos camarades du Parti n'en sont membres que du point de vue de l'organisation, mais pas encore tout à fait, ou même pas du tout, du point de vue idéologique²⁶». Vu le rôle important des intellectuels de la petite bourgeoisie dans la direction du Parti, du gouvernement et de l'Armée, une éducation marxiste leur est nécessaire.

Avant la Libération, l'éducation concerne essentiellement les paysans militants; après la transformation socialiste des moyens de production, il est temps de changer la conception du monde de tous les paysans. Quand les paysans entrent dans la coopérative, puis dans la Commune populaire, le désir de posséder des terres et l'idée des biens privés sont critiqués. En 1958, en plein mouvement de la Commune populaire, dans certaines régions on collectivise non seulement les terres mais aussi des objets d'usage courant. Après l'échec du Grand Bond en avant, des mesures d'urgence sont prises: on laisse de nouveau un petit lopin de terre à chaque famille. Si la propriété collective constitue le corps socialiste, il reste maintenant une «queue capitaliste» qu'est ce petit lopin de terre; chaque famille y cultive ce qu'elle veut, elle peut même en vendre le produit au marché noir. Alors la transformation socialiste à la campagne consiste à couper cette «queue capitaliste» censée produire des idées égoïstes à tout instant et à inculquer les idées socialistes.

Étant donné la place des intellectuels dans l'édification socialiste, leur transformation idéologique est primordiale. Après 1949, le Parti adopte la

25 Mao Tsé-toung, «Le front uni dans le travail culturel» (30 octobre 1944), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 271.

26 Mao Tsé-toung, «Interventions à la conférence sur les problèmes de la littérature et de l'art tenue à Yénan» (mai 1942), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 110.

politique suivante: les intellectuels peuvent continuer à exercer leur métier de journaliste, de médecin, de professeur, d'écrivain, d'ingénieur, d'acteur, mais leur conception du monde, leur position bourgeoise doivent être changées. Mao compare le statut des intellectuels au poil, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une existence autonome, ils ne trouvent leur raison d'être que dans la peau d'autres classes. Avant la Libération, leur peau était impérialiste, féodale et capitaliste, maintenant ils doivent s'attacher à la peau des ouvriers et des paysans et les servir avec leur savoir-faire²⁷. En 1951, une campagne de transformation idéologique des intellectuels est d'abord lancée dans quelques universités, puis s'étend dans tout le domaine intellectuel. Plus la Révolution avance, plus les intellectuels doivent se transformer. Selon Mao, «c'est une erreur de croire que la transformation socialiste concerne seulement les autres, par exemple les anciens propriétaires fonciers, les anciens capitalistes, les travailleurs individuels, et qu'elle ne s'adresse pas aux intellectuels. Ceux-ci doivent aussi se transformer, non seulement ceux qui n'ont pas encore changé leur position d'origine, tout le monde doit étudier et se transformer. Et quand je dis tout le monde, nous sommes également compris²⁸.»

Mais la Lutte contre les droitiers montre que la transformation des intellectuels est très difficile. Pourtant celle-ci est d'autant plus urgente que les écrivains, les professeurs écrivent et enseignent tous les jours, et diffusent ainsi à chaque instant les idées non prolétariennes. Pour les aider à se transformer, on les encourage à descendre dans les usines, dans les Communes populaires et à se faire des amis parmi les ouvriers et les paysans²⁹. Dans la mesure du possible, il vaudrait mieux habiter et travailler avec les masses. Par exemple, les écrivains sont pour la plupart d'origine bourgeoise ou d'une classe aisée; ils connaissent bien les personnages, les mentalités, la vie plus ou moins décadente de leur milieu. Or il s'agit maintenant de refléter la vie et la lutte des ouvriers et des paysans, il leur faut donc abandonner leurs grands airs et devenir amis des masses travailleuses; il leur faut apprendre auprès des masses la manière de penser, l'esprit révolutionnaire, les qualités morales comme la générosité, la

27 Mao Zedong, «Repoussons l'attaque des droitiers bourgeois» (9 juillet 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 452-453.

28 Mao Zedong, «Intervention dans une réunion nationale du PCC au sujet de la propagande» (12 mars 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 407.

29 Les intellectuels travaillent généralement dans le domaine de la superstructure, d'où le mot «descendre» s'ils vont vers l'infrastructure économique. C'est aussi le cas pour les cadres, puisqu'ils restent la plupart du temps en haut dans leur poste de direction.

modestie, la franchise, la simplicité de vie, l'amour de la vie, le travail dur sans plainte. Bref, il faut bien connaître et aimer les travailleurs pour les décrire de façon fidèle. Mais cela n'est possible qu'après la transformation idéologique.

En matière de transformation, Mao est un exemple à suivre: il est intellectuel, il a reçu son éducation dans l'ancien système, mais il est devenu marxiste après une transformation complète. Ainsi Mao raconte aux intellectuels l'une de ses expériences de transformation:

Je peux, ici, [...] vous raconter comment ma propre psychologie s'est modifiée. Dans ma jeunesse, j'ai étudié à l'école. C'est là que j'ai pris une habitude d'intellectuel: il me semblait humiliant d'effectuer devant mes condisciples aux mains blanches, fût-ce le plus insignifiant des travaux physiques, comme par exemple, de porter mes propres affaires. Je considérais alors que les êtres les plus propres au monde étaient les intellectuels, que les ouvriers et les paysans étaient sales. [...] Devenu révolutionnaire, je me suis trouvé dans les rangs des ouvriers, des paysans, des combattants de l'armée révolutionnaire. J'ai appris progressivement à bien les connaître et eux aussi m'ont découvert. C'est alors, et alors seulement, que je me suis définitivement débarrassé de la psychologie bourgeoise et petite-bourgeoise que m'avait inculquée l'école bourgeoise. C'est seulement alors, en comparant, d'une part, les intellectuels qui ne s'étaient pas rééduqués et, d'autre part, les ouvriers et les paysans, que j'ai compris que ces intellectuels étaient malpropres, que les ouvriers et les paysans étaient plus propres que quiconque. Ils peuvent avoir les mains noires, les pieds dans le fumier, ils restent encore plus propres que les intellectuels bourgeois et petits-bourgeois. Cela signifiait que ma psychologie s'était modifiée, que j'avais quitté une classe et m'étais mêlé à une autre. Nos écrivains et nos artistes issus des milieux intellectuels doivent se rééduquer complètement, sur les plans idéologique et psychologique, s'ils veulent que leurs œuvres soient reconnues et appréciées par les masses. Sans cette rééducation, sans cette transformation, il ne sortira rien d'eux, ils n'arriveront à rien de bon³⁰.

La Révolution socialiste avance, la transformation touche de plus en plus de monde. Le mot «transformation» acquiert ainsi un sens plus positif. Non seulement les intellectuels bourgeois mais les intellectuels d'origine ouvrière ou paysanne doivent se transformer, du fait qu'ils ont longtemps vécu dans le milieu intellectuel où les idées bourgeoises sont jugées très influentes. Bien des exemples montrent que même si on est originaire des classes laborieuses, on peut trahir sa classe d'origine et se faire prisonnier des idées bourgeoises si on néglige le travail de transformation.

La transformation concerne aussi les cadres. Officiellement les cadres sont serviteurs du peuple et se distinguent radicalement des fonctionnaires

30 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, p. 81.

de l'ancienne société. Mais un fait reste pourtant pareil: une fois promus cadres, ils disposent d'un certain pouvoir; au lieu de servir le peuple, ils peuvent rechercher leur propre intérêt. D'ailleurs, enfermés dans leur bureau et encerclés par les documents, il leur est facile de devenir des bureaucrates qui méconnaissent la réalité et s'isolent des masses. Leur transformation consiste à combattre le bureaucratisme, à contacter les masses, à participer au travail manuel.

Dans les années 1960, la transformation se généralise, tout le monde est appelé à se transformer. Les systèmes d'exploitation ont duré des millénaires, même s'ils n'existent plus comme tels, leur influence existe: égoïsme, individualisme, libéralisme, idées de hiérarchie et de privilège en sont autant de manifestations. Même les ouvriers en tant que classe dirigeante doivent se transformer, chez eux il existe encore l'idée d'engagement: on travaille pour gagner de l'argent en oubliant la mission historique du prolétariat qui est de libérer l'humanité toute entière. Bref, les idées erronées peuvent se trouver chez tout le monde: adhérer au Parti pour monter dans la hiérarchie, travailler dur pour gagner plus d'argent, rechercher la célébrité, faire des études pour devenir cadre, etc.

Pour justifier la transformation, on cite souvent un discours de Mao: «Les intellectuels [...] ont peur de la transformation, car celle-ci engendre un <sentiment d'infériorité>, plus ils se transforment, plus ils se sentent inférieurs. C'est une erreur. Il faut dire que plus on se transforme, plus on doit éprouver le respect à l'égard de soi-même: parce qu'on éprouve le besoin de se transformer. [...] Même le Parti communiste doit se transformer, et c'est la tâche du mouvement de rectification du style de travail...³¹». Si le Parti équipé du marxisme, la conception du monde la plus scientifique, doit constamment se transformer, qui peut encore dire qu'il n'a rien à corriger? Comme la sagesse de Socrate consiste à reconnaître qu'on est ignorant, la conscience politique socialiste consiste à reconnaître qu'on doit se transformer.

La transformation se justifie aussi du point de vue de l'épistémologie (théorie de la connaissance). Les choses évoluent sans cesse, l'esprit de l'homme comme reflet des choses doit s'adapter à l'évolution des choses. Toute personne qui refuse de se transformer sera dépassée par la réalité. Si on ne se transforme pas, non seulement on n'arrive plus à suivre la réalité, mais on risque de devenir la cible de la Révolution.

31 Mao Zedong, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. V, p. 449.

La transformation des paysans, des intellectuels, des cadres et des masses populaires correspond bien au caractère pratique du marxisme: ce dernier n'est pas seulement une philosophie à enseigner dans les cours de philosophie, il est d'abord un guide et une arme dans la vie et dans la lutte. Selon Mao, les trois grandes pratiques sociales que sont la lutte des classes, la lutte de la production et l'expérimentation scientifique, visent toutes les trois la transformation: transformer la société humaine et le monde extérieur. Ici, deux transformations se font en même temps: en transformant le monde extérieur ou objectif on transforme aussi son monde intérieur ou subjectif. «La lutte du prolétariat et des masses populaires révolutionnaires pour la transformation du monde implique la réalisation des tâches suivantes: la transformation du monde objectif, ainsi que celle du propre monde subjectif de chacun...³²».

V. La tactique du mouvement dans la Révolution

La transformation n'est pas possible sans l'idée du mouvement. Par «mouvement», il ne faut pas seulement entendre le mouvement politique, mais d'abord l'évolution des choses. Le mouvement est aussi synonyme de contradiction: on ne connaît l'objet qu'à travers le mouvement des contraires de l'objet. La physique étudie le mouvement physique de la matière, la chimie le mouvement chimique, le marxisme celui de la société humaine. L'homme connaît l'objet par son mouvement et le transforme dans le mouvement. Les différentes périodes de l'humanité ne sont que quelques mouvements des forces productives. Politique, économie, guerre sont autant de mouvements de la société humaine. Le communisme, selon le marxisme, est un mouvement de l'histoire. Ici, nous présentons quelques applications maoïstes de la tactique du mouvement.

La tactique du mouvement s'est largement appliquée dans la lutte armée: elle consiste à pousser l'ennemi dans le mouvement, puis à l'exterminer dans le mouvement. Quand l'ennemi se cache quelque part, on n'arrive ni à le connaître ni à le localiser. Il n'est pire eau que l'eau qui dort. Il faut essayer de le mettre en mouvement, ainsi on arrive à connaître sa position, ses intentions, son état d'âme et on peut chercher une occasion pour l'exterminer.

32 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. I, p. 364.

Pendant une longue période, la force de l'armée révolutionnaire a été très inférieure — en nombre, en équipement, non du point de vue moral — à celle de l'armée réactionnaire. Mais cette faiblesse sur le plan stratégique peut être modifiée: par le mouvement une force faible du point de vue de l'ensemble peut se transformer en une force localement puissante. Dans le cas contraire, si l'ennemi se rassemble en une force supérieure aux forces révolutionnaires, alors celles-ci reculent, se divisent et se cachent dans la nature pour éviter un affrontement direct. Quand l'ennemi divise ses forces pour poursuivre les forces révolutionnaires, alors celles-ci cherchent, toujours dans le mouvement, l'occasion de se réunir pour exterminer les forces ennemies l'une après l'autre. Avec l'idée de mouvement, la puissance ou la faiblesse n'est plus quelque chose d'absolu, elle est relative dans l'espace et dans le temps.

Quand le Japon lance une offensive massive contre la Chine en 1937, le parti nationaliste au pouvoir adopte une politique de «non-résistance», puis de «résistance passive» sous la pression de l'opinion publique. Dans les rangs révolutionnaires les opinions divergent entre deux extrêmes: les uns sont pessimistes vu la faiblesse militaire de la Chine, les autres préconisent une contre-attaque rapide avec toutes les forces disponibles. Selon Mao, le Japon est économiquement et militairement plus fort que la Chine, mais le Japon est un petit pays avec peu de ressources humaines et matérielles. Du côté de la Chine, la faiblesse économico-militaire est certaine, mais l'immensité du territoire et des richesses humaines et matérielles doivent être prises en considération. Ainsi le Japon ne peut pas déployer ses forces dans toute la Chine ni soutenir indéfiniment la guerre. Les choses évoluent nécessairement, mais l'évolution ne se fait pas dans n'importe quel sens: elles évoluent vers leur contraire: faiblesse devient puissance et vice versa. Dans la guerre contre le Japon (1937-1945), Mao distingue trois périodes. D'abord le recul: étant faible sur le plan stratégique, les forces révolutionnaires reculent pour mieux se conserver et se développer. Pendant cette période il faut éviter les forces principales de l'ennemi et chercher plutôt ses points faibles, les attaquer et les exterminer si possible. Ensuite, l'équilibre stratégique: les forces révolutionnaires arrivent à une force égale à celle de l'ennemi. Enfin, la contre-attaque stratégique: les forces révolutionnaires deviennent supérieures à celles de l'ennemi.

Le Japon est militairement fort, mais disposant d'une armée peu nombreuse, il ne peut occuper que quelques grandes villes et les principales voies de communication. Les forces révolutionnaires ne doivent pas

attaquer ces villes-fortereses, mais mener une guerre de partisans dans les vastes terrains inoccupés en pratiquant la tactique du mouvement.

Comme l'ennemi nous attaque de plusieurs directions [...], nous avons la possibilité de mettre à profit nos deux avantages, l'étendue de notre territoire et l'importance numérique de notre armée: au lieu de poursuivre une guerre de position, nous pouvons appliquer avec souplesse les méthodes de la guerre de manœuvre, en opposant à une seule division de l'ennemi plusieurs de nos divisions, à une dizaine de milliers de ses combattants plusieurs dizaines de milliers des nôtres, en fondant de plusieurs directions sur une seule direction de l'ennemi, en l'encerclant soudain dans une de ses directions et en l'attaquant à l'extérieur des lignes du théâtre d'opérations. [...] Il faut chercher à battre l'ennemi en marche et se garder en général de frapper ses garnisons et ses unités cantonnées sur place. Nous devons rassembler d'avance et secrètement des forces puissantes des deux côtés des routes que doit vraisemblablement suivre l'ennemi et, lorsqu'il est en marche, nous devons nous jeter sur lui inopinément, l'encercler et l'attaquer sans lui donner le temps de reprendre ses esprits et conclure le combat rapidement³³.

Cette tactique fut déjà étudiée dans *L'art de la guerre* de Sunzi, le contemporain de Confucius, au 5^e siècle av. J.-C. Selon Sunzi, «en règle générale, dans la bataille, utilisez la force normale pour engager le combat; utilisez la force extraordinaire pour remporter la victoire³⁴.» L'armée est comparée avec l'eau: le flot coule en s'adaptant aux terrains, l'armée doit toujours modifier sa tactique selon la situation de l'ennemi pour remporter la victoire. L'idée du mouvement est la clé des idées militaires de Sunzi. Par exemple, la supériorité numérique n'est pas un élément statique qui garantit la victoire.

Si je suis capable de déterminer les dispositions de l'ennemi tout en dissimulant les miennes, dans ce cas je peux me concentrer et lui doit se disperser. Et si je me concentre alors qu'il se disperse, je peux utiliser la totalité de mes forces pour attaquer une fraction des siennes. J'aurai donc la supériorité numérique. [...] L'ennemi doit ignorer où je compte livrer bataille. Car, s'il l'ignore, il devra se tenir prêt en de multiples points. Et, s'il se tient prêt en de multiples points, les opposants que je trouverai en l'un quelconque de ces points seront peu nombreux³⁵.

Il est donc primordial pour le commandant de se connaître et connaître l'ennemi. Quand l'ennemi est puissant, il faut l'éviter temporairement; quand il est irascible, il faut le provoquer; quand il est bien reposé, il faut le

33 Mao Tsé-toung, «De la guerre prolongée» (mai 1938) *Œuvres choisies*, t. II, p. 185-186.

34 Sun Tzu, *L'art de la guerre*, chap. V, p. 129.

35 *Ibid.*, chap. VI, p. 137-138.

fatiguer; quand il est bien uni, il faut semer la discorde dans son sein³⁶. La stratégie n'est pas bonne ou mauvaise en elle-même: tout dépend de son adaptation à la situation.

Voici la formule de Mao à propos de la tactique du mouvement, les fameux seize caractères: «L'ennemi avance — nous reculons, l'ennemi s'arrête — nous l'inquiétons, l'ennemi est harassé — nous le frappons, l'ennemi recule — nous le poursuivons!³⁷» Bref, tout s'accomplit dans le mouvement: c'est dans le mouvement qu'on irrite, excite, dérange, fatigue l'ennemi, lui fait perdre le moral et le rend aveugle. Par contre c'est dans le mouvement que les forces révolutionnaires relèvent leur moral et la confiance en elles, qu'elles développent leurs forces et deviennent plus puissantes. «Notre stratégie, c'est de nous battre à un contre dix, mais notre tactique, c'est de nous battre à dix contre un. Voilà l'une des lois fondamentales qui garantissent notre victoire sur l'ennemi³⁸.» Si cette tactique est pratiquée de façon systématique, ou si chaque fois on réunit les forces supérieures à celles de l'ennemi, la puissance du Japon et la faiblesse de la Chine peuvent s'inverser; la défaite du Japon sera inévitable, et c'est la conclusion de Mao exprimée dans la fameuse thèse «De la guerre prolongée» (1938). Plus tard la guerre contre le Japon s'est déroulée comme Mao l'avait prévu. Sans aucun doute, l'idée du mouvement est au cœur des pensées maoïstes au sujet de la guerre de partisan, et la victoire de la Révolution est remportée dans et par le mouvement.

Puisque la tactique du mouvement s'avère efficace dans la lutte armée, elle doit l'être aussi dans la Révolution socialiste. Les mouvements politico-idéologiques ne sont qu'une application de la tactique du mouvement. Dans la guerre, cette tactique servait à mobiliser et à unir les masses, à isoler et à diviser les ennemis; dans le socialisme, elle a pour mission d'élever la conscience politique des masses et de rendre les masses plus enthousiastes et plus productives.

Cette tactique est aussi utilisée dans la Lutte contre les droitiers (voir ci-dessus p. 110). En 1957, les intellectuels sont encouragés à s'exprimer. Mais les critiques de certains dépassent la limite et surprennent le Parti et Mao, alors la tactique du mouvement se met en marche: il s'agit de laisser les droitiers se révéler. Du 8 mai au 7 juin 1957, les journaux nationaux et

36 *Ibid.*, chap. I, p. 99-102.

37 Mao Tsé-toung, «Les problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine» (décembre 1936), *Œuvres choisies*, t. I, p. 257.

38 *Ibid.*, p. 284.

régionaux du Parti appliquent une directive du Parti stipulant de ne pas contre-critiquer les idées erronées, contrairement à l'habitude. «Pendant un moment, nos journaux ne publient pas ou publient très peu d'opinions positives, ils ne répondent pas aux violentes critiques des droitiers réactionnaires de la bourgeoisie [...], cela en vue de laisser les masses voir clairement quelles critiques sont bienveillantes, quelles autres sont malintentionnées. Ainsi nous accumulons nos forces et attendons le meilleur moment pour contre-attaquer³⁹.» Un proverbe chinois dit: «si on remue l'herbe, le serpent s'enfuit», il ne faut donc pas remuer l'herbe si on veut attraper le serpent.

Les écoles supérieures organisent des rencontres des professeurs, que ceux-ci formulent des critiques à l'égard du Parti, de sorte que les droitiers crachent tout leur venin qui sera publié dans les journaux. [...] Il voudrait mieux laisser les professeurs, les maîtres de conférences, les assistants, les étudiants réactionnaires cracher leur venin et dire tout ce qu'ils veulent. Ces gens-là sont nos meilleurs professeurs. Dès le moment venu, il faut tout de suite tenir des réunions par groupes entre les membres du Parti et les membres de la Ligue de la jeunesse communiste pour distinguer quelles sont les critiques constructives à accepter [...] et quelles sont les critiques subversives à contre-attaquer⁴⁰.

Quand les droitiers ont assez exprimé leur haine à l'égard du socialisme, l'attaque commence: ceux qui ont critiqué les défauts du Parti sont étiquetés «droitiers».

VI. La moralisation dans le mouvement

Le travail de transformation est un devoir de toute vie: «pourvu qu'on soit en vie, on doit étudier et se transformer» est un slogan très connu. Pendant la RC, la transformation atteint son apogée, tout le monde est appelé à lutter contre les idées égoïstes et à critiquer le révisionnisme. Selon Lin Piao, «nous devons nous considérer comme une part des forces révolutionnaires, mais aussi comme la cible de la Révolution. La Révolution consiste pour chacun à se révolutionner lui-même. Sans que chacun se révolutionne soi-même, la Révolution ne va pas réussir⁴¹.» La révolution ne s'adresse pas

39 Mao Zedong, «La direction bourgeoise du *Wenhuibao* doit être critiquée» (1^{er} juillet 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 436-437.

40 Mao Zedong, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. V, p. 432.

41 «Décision de porter à une nouvelle étape le mouvement des masses sur l'étude des œuvres du président Mao», par le comité révolutionnaire de la municipalité de Pékin, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. V, p. 37.

toujours aux autres, il faut encore l'orienter contre soi-même. L'écrivain chinois Lu Xun (1881-1936) est toujours cité en exemple: il eut le courage de «s'anatomiser», soit d'oser reconnaître ses erreurs et se critiquer. Voici une pratique très à la mode durant la RC: «lutter énergiquement contre les moindres idées égoïstes qui passent instantanément par l'esprit». Le mot «instantanément» (yishannian), un terme bouddhiste, désigne le moment le plus court. Malgré l'étude politique, tout le monde peut, à un moment donné, se comporter plus ou moins égoïstement. Inviter à critiquer les idées impures de l'instant indique l'exigence de la transformation: la Révolution devient tellement sévère qu'elle ne tolère plus les moindres idées égoïstes. Il est demandé à chacun de révéler ses pensées «vivantes», soit les pensées incertaines et passagères. Par «vivantes», on doit comprendre que ces pensées fuient très vite, et elles peuvent même passer inaperçues. Pour les saisir, il faut bien s'observer, s'examiner et réfléchir sur tout ce qu'on dit et fait. Il faut surtout rester attentif à son esprit quand on est seul: c'est le moment où des idées égoïstes surgissent le plus facilement.

On se réunit partout en assemblée ou en groupe pour critiquer et se critiquer. Plus on révèle en détail ses pensées vivantes, plus violemment on critique ses idées égoïstes, plus on est apprécié. Une autocritique consciencieuse indique une conscience de haut niveau. Pour attraper l'esprit, on peut par exemple se poser une question à propos d'une affaire quelconque: à quoi ai-je songé le premier, au bien public ou à mon intérêt personnel? Dès qu'on capte des idées impures, il faut les critiquer à fond, et ne pas penser que quelques idées égoïstes sont des choses mineures; il faut savoir qu'à la longue, ces virus invisibles peuvent empoisonner l'âme entière. Un vieux proverbe chinois dit: «une digue de mille lis (un li équivaut à demi kilomètre) peut s'écrouler à cause des trous de fourmis».

La tactique du mouvement se met au service de la transformation idéologique. Les pensées n'échappent pas à la loi du mouvement: il faut les mettre en mouvement pour qu'elles se révèlent. Par exemple il faut se comparer avec les héros, s'imaginer dans telle ou telle situation pour capter les idées instantanées. Il ne faut pas laisser l'esprit dans un état calme où les problèmes peuvent se cacher. Il faut agiter l'esprit, ainsi on connaîtra où se trouve le problème, ensuite, on pourra chercher les remèdes. Il ne faut pas avoir peur de la confrontation avec les mauvaises idées: en les combattant l'esprit sera plus fort. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Mao quand il parle des droitiers comme des «meilleurs professeurs»: affronter les

mauvaises idées des autres et de soi-même est le meilleur moyen de s'entraîner.

Les mouvements politiques et les réunions sont des instruments pour agiter l'esprit. Parmi les réunions qui sont nombreuses, en voici une: «la réunion de la confrontation idéologique» qui consiste à aider à révéler l'esprit, à confronter les esprits. Chacun y est encouragé à révéler ses idées les plus cachées, les plus secrètes. S'il arrive qu'on n'ait rien à dire, c'est plutôt mauvais signe: ou bien on n'est pas sérieux, et il faut étudier jusqu'à se rendre compte de l'importance de ce travail; ou bien on n'a pas encore trouvé la bonne méthode, et il faut prendre des leçons auprès des militants. On invite des militants à raconter comment ils «s'anatomisent» en se débarrassant des obstacles. Quand on fait l'autocritique pour un petit défaut, un procédé est largement utilisé: passer d'un cas particulier à la généralité. Par exemple si on est parti sans avoir éteint la lumière ou avoir fermé le robinet, on ne doit pas calculer seulement ce qui a été gaspillé, on doit se demander combien d'eau et d'électricité sera gaspillée tous les jours si tous les Chinois font de même? Ainsi on se rend compte de la gravité du problème.

La transformation de soi est un travail individuel: elle demande des efforts de l'individu, et l'effet se concrétise finalement dans le comportement de l'individu; mais c'est aussi un travail collectif: on n'est jamais seul. Si quelqu'un a des difficultés, il n'a qu'à les exprimer: les organisations, les camarades sont là pour aider. Le travail collectif est nécessaire: on a toujours tendance à croire à ses impressions et à ses expériences personnelles et on tombe facilement dans le piège du subjectivisme; alors que la transformation de soi exige une connaissance objective de soi. Si tout homme peut se tromper sur lui-même, le regard des autres peut l'aider à former une idée plus objective de lui. D'où des réunions et des séminaires d'étude: on s'yentraide et se critique mutuellement.

VII. L'étude politique et le travail politico-idéologique

L'étude politique est un des moyens les plus importants de la transformation idéologique. Son origine remonte au temps de la lutte armée où des militants s'organisaient pour apprendre l'abc du marxisme. Les membres du Parti se réunissaient assez régulièrement pour l'étude politique. Le Mouvement de rectification du style de travail et du style idéologique, lancé dans le Parti en 1942, est en fait une forme intensive d'étude

politique: on étudie pendant un certain temps des œuvres des fondateurs du marxisme et des documents du Parti, puis on s'examine et se lance dans la critique et l'autocritique, finalement on fait des propositions pour se corriger. Peu à peu, l'étude politique devient une méthode de travail: on y apprend, discute, débat.

Après la Libération, l'étude politique s'étend dans tous les milieux. Pendant la RC, l'étude politique arrive à ses jours les plus glorieux: chaque jour avant le travail, on se réunit pour une durée d'une dizaine de minutes à une heure pour lire des œuvres de Mao et des articles politiques. Dans les écoles, les institutions, les hôpitaux, on y consacre une demi-journée par semaine; à la campagne on y consacre plus de temps pendant les saisons mortes. Les cadres et les militants y passent plus de temps, même tout leur temps de loisir. Pourquoi doit-on étudier si assidûment? Il suffit de citer une expression de Lei Feng, un grand héros communiste: «Les œuvres du président Mao sont pour moi la nourriture, l'arme et le volant de voiture. On ne peut pas vivre sans manger, on ne peut pas combattre sans arme, on ne peut pas conduire la voiture sans volant, on ne peut pas faire la révolution sans étudier les œuvres du président Mao⁴².»

L'étude du marxisme est un pilier de l'étude politique. Mais les fondateurs du marxisme sont des étrangers; leurs écrits se réfèrent à la culture occidentale dont l'histoire et les personnages sont peu connus en Chine. Si les militants et les membres du Parti doivent lire leurs œuvres, y accéder est trop difficile pour les masses. Mais un raccourci existe, c'est étudier les œuvres de Mao. Ce dernier est réputé donner l'application la plus fidèle du marxisme dans la Révolution chinoise, et il a le mieux interprété le marxisme dans un langage chinois accessible à tous. En 1945, au 8^e congrès du Parti, on évoque pour la première fois la pensée de Mao, et les membres du Parti sont appelés à l'étudier. Plus tard son étude se vulgarise. Dans les années 1950, surtout dans les années 1960, les campagnes d'étude des œuvres de Mao sont partout lancées, et tous les héros socialistes en sont des militants. Les méthodes d'étude occupent une place capitale; parmi les méthodes recommandées, la plus importante est «l'union entre la théorie et la pratique»: l'étude ne doit pas rester au niveau des mots, il faut d'abord saisir l'essentiel à travers les mots, puis lier l'étude politique au cas concret de chacun.

42 Chen Guangsheng et alii, *L'histoire de Lei Feng*, p. 66.

On peut prendre comme exemple la vie d'un lycéen pour illustrer les problèmes à résoudre par l'étude politique. Cette vie peut varier d'un cas à l'autre, mais l'essentiel a une portée plus générale. Dès son entrée à l'école secondaire, notre lycéen doit d'abord examiner s'il a adopté une attitude correcte à l'égard des études. Il doit se poser une question: pourquoi et pour qui fait-il des études? Les motifs incorrects sont à analyser, puis à critiquer: par exemple pour devenir un savant célèbre, pour gagner plus ou pour mener une vie plus confortable (la même scène se reproduit quand un étudiant entre à l'université, un jeune homme dans l'entreprise ou dans l'Armée). Après avoir critiqué les motifs incorrects, il doit adopter une aptitude correcte: il n'étudie que pour la Révolution. Pour caricaturer les choses, on peut noter que dans l'enseignement de l'anglais pendant la RC, les élèves apprennent surtout des slogans, et «We study English for the Revolution» est l'une des premiers leçons. Pendant la RC, tous les élèves doivent critiquer l'idée «de réussir dans les études pour occuper des fonctions dans la politique»⁴³. Pourquoi a-t-on choisi cette idée comme cible? Parce que dans cette idée il y a un soi égoïste qui poursuit ses intérêts personnels. Même il n'y a plus d'examen impérial, on garde néanmoins l'habitude de lier les études à la carrière politique, et les études peuvent constituer pour beaucoup le meilleur moyen de parvenir à un but personnel.

A part les motifs de l'étude et du travail, un autre grand thème de débat concerne l'idéal de la vie. Dans les écoles, l'Armée, l'usine, ce sujet s'adresse particulièrement aux jeunes. On distingue l'idéal à établir, l'idéal à corriger et l'idéal à abandonner. Voici l'idéal à établir: devenir un simple travailleur, offrir le meilleur de soi-même pour le socialisme. Il s'agit de faire comprendre que la vie ne consiste pas dans la recherche de l'intérêt personnel, et qu'elle ne trouve sa juste valeur que dans le service du peuple. Quant à l'idéal de devenir un grand scientifique, l'idée n'est pas tout à fait fausse, mais elle est à éclairer. Si un tel désir vise à mieux servir le pays, il ne pose pas de problème, puisque le socialisme a besoin des savants. S'il est accompagné de l'idée qu'un savant est supérieur au peuple, l'idée doit être corrigée. Avant la RC, les écoliers ont encore pu exprimer leur désir de

43 C'était une idée d'un adepte de Confucius: «Tu t'es pleinement acquitté de ta fonction? Consacre-toi à l'étude. Tu estimes avoir assez étudié? Engage-toi dans une fonction» (*Entretiens de Confucius*, p. 147). C'était aussi le but des études pour les anciens lettrés: à partir de l'an 587 (dynastie des Sui), la Chine établit un système d'examen gouvernemental de différents niveaux en vue de recruter les fonctionnaires, les généraux, les gouverneurs des provinces et des districts; ce système fonctionna jusqu'à 1905 où l'école publique moderne s'est imposée.

devenir médecin ou ingénieur, mais pendant la RC, ces métiers font penser à une classe privilégiée, et tout le monde est encouragé à étudier pour devenir un simple travailleur.

Après le problème de la motivation et de l'idéal, l'étude politique doit aider à résoudre un autre problème crucial: bien régler les rapports entre l'étude politique et les études proprement dites. Le principe est que le rouge commande l'expert, c'est-à-dire qu'il faut établir le commandement absolu de la politique sur l'étude des connaissances scientifiques. Le «rouge» désigne la politique dont le contenu peut varier d'une période à l'autre. Avant la RC, le «rouge» a été la morale communiste, l'étude politique, la direction du Parti, alors que pendant la RC, le «rouge» devient d'abord la participation active au mouvement de la lutte des classes: tous les lycéens doivent critiquer la ligne révisionniste dans l'enseignement. Le «rouge» se manifeste encore dans d'autres domaines. Par exemple, l'un des contenus de la ligne révisionniste le plus critiqué dans l'enseignement a consisté à former non de simples travailleurs mais une poignée d'élite. Pour corriger cette tendance, les lycéens doivent descendre dans l'usine et la Commune populaire pour participer à la production au moins une fois par semestre. On doit par l'étude politique établir une attitude correcte à l'égard du travail manuel et des ouvriers-paysans. Le style de vie constitue également un objet d'étude politique; il faut garder la tradition révolutionnaire: travailler dur et mener une vie simple.

Dès les premières leçons, les lycéens sont informés que l'adolescence est une période très importante de la vie. Ils ont déjà formé une certaine conception du monde, mais celle-ci n'a pas encore atteint sa maturité; ils ont peu d'expérience de la vie et n'ont pas une position politique très ferme. Dans ce cas, il leur faut faire très attention au travail de transformation.

Les quelques problèmes cités ci-dessus constituent en fait des objets d'étude politique tout au long des études secondaires. Quand on arrive à la fin des études, c'est le moment d'une «grande épreuve»: la conscience politique, la morale communiste, tout ce qu'on a appris dans l'étude politique, maintenant il est l'heure d'en faire la preuve. Il faut noter que dans l'économie planifiée socialiste, c'est l'État qui offre un poste à chaque diplômé de lycée et d'université. Si à la campagne, la plupart des diplômés de lycée retournent à la production agricole, pour eux la fin d'études ne pose pas de problème; or en ville, elle peut poser beaucoup de problèmes. Selon la règle, un séminaire d'étude politique est organisé, qui a un but précis: bien régler les rapports entre le désir personnel et le besoin de l'État.

Si l'offre de l'État ne correspond pas au désir personnel, il faut sacrifier ce dernier. Si par exemple notre lycéen veut continuer ses études mathématiques, mais qu'on lui offre un poste d'employé au marché de légumes, l'offre ne répond pas à la demande. Alors on recourt au travail politico-idéologique pour résoudre le problème par des moyens politico-idéologiques.

Si l'étude politique a pour surtout but d'élever le niveau de conscience politique chez tout le monde, le travail politico-idéologique s'adresse surtout à ceux qui ont des problèmes. Au lieu de faire obéir par un ordre administratif, le travail politico-idéologique consiste à persuader par le raisonnement et surtout avec beaucoup d'affection. Du fait que notre lycéen n'est pas satisfait de l'offre de l'État, le directeur de l'école, les cadres, les enseignants se mobilisent; ils doivent résoudre le problème par le travail politico-idéologique. Ils peuvent commencer par poser une question au lycéen: d'où vient le droit de faire des études? Avant la Libération les enfants des classes laborieuses n'arrivaient même pas à manger à leur faim, comment pouvait-on espérer faire des études? C'est le Parti et le peuple qui a accordé ce droit. Beaucoup de héros ont payé de leur vie ce précieux droit. Pour que les élèves puissent faire des études dans la paix et sans souci, les militaires frontaliers ont supporté de très dures conditions de travail pour assurer la défense nationale. Combien d'autres ont travaillé jour et nuit pour accélérer la construction socialiste! Comment peut-on, une fois les études terminées, marchander avec le Parti et le peuple, ses bienfaiteurs! Même sans parler du passé, chacun peut jeter un coup d'œil sur ce qui se passe dans les pays capitalistes où l'État ne se donne pas du tout le devoir d'offrir un emploi aux diplômés, ceux-ci devant chercher leur boulot eux-mêmes; ainsi pour bien des jeunes, la fin des études signifie le chômage. Par contre l'État socialiste offre non seulement les études presque gratuites, mais aussi le poste après les études. Notre lycéen vit vraiment au paradis sans s'en rendre compte! D'autre part, pourquoi ne pas continuer les études mathématiques dans le travail lui-même? Pourquoi ne pas essayer de faire des inventions pour mécaniser le travail manuel? Enfin, les postes sont différents les uns des autres, mais partout on accomplit le même devoir: servir le peuple. Si notre lycéen n'est pas encore convaincu, le travail politico-idéologique continue; la direction peut aussi mobiliser parents, amis, ou voisins pour lui faire entendre raison, et ainsi jusqu'à ce qu'il se rende de plein gré à son nouveau poste. Il y rencontrera sûrement d'autres

problèmes, mais d'autres travailleurs politiques vont prendre la relève en recourant toujours au travail politico-idéologique.

VIII. Le dossier personnel et le cas politico-idéologique

La vie politique (les mouvements politiques, l'étude politique, le travail politico-idéologique...) est la vie en chair et en os; elle a aussi son ombre — le «dossier personnel» qui retrace la vie d'une personne, événement par événement et étape par étape. Beaucoup de domaines suscitent leur dossier: le dossier médical retrace l'histoire de la maladie ou du patient, le dossier sportif note le résultat de l'entraînement, le dossier scientifique note le résultat de l'expérimentation. Ici, le «dossier personnel» est politico-idéologique: il fait savoir que tout homme est un cas politique, que tout homme a un dossier qui le suit. Le dossier peut rester vierge si la personne n'a rien fait de spécial. Dans d'autres cas, par exemple de glorieuses réalisations comme des prix, des récompenses, des titres honorifiques, mais aussi des erreurs, blâmes et crimes..., tout cela doit être mentionné avec les documents à l'appui. Ce dossier ressemble à un casier policier ou judiciaire: il peut noter que la personne a été destituée de ses fonctions, expulsée du Parti pour telle erreur en tel lieu et à telle date; il peut aussi comprendre des documents personnels (des écrits de l'auteur), des commentaires des institutions. Le dossier est fait et gardé par les institutions politiques, plus précisément par le bureau du personnel de chaque unité de travail. Il sert à retracer le parcours politique de chacun et à établir son «visage politique». Il peut être consulté par les institutions politiques d'autres unités de travail. Pendant la RC, il joue un rôle capital dans la vie politique et professionnelle de chacun: quand il est question d'une promotion, d'un recrutement dans l'Armée ou à l'université, la direction consulte le dossier avant de choisir les candidats. En cas d'accident, le dossier peut aider à déterminer s'il s'agit d'un véritable accident ou d'un crime. Ainsi, l'homme se constitue en cas politique selon les critères politiques, et le visage politique s'écrit à travers le comportement politique.

Le dossier personnel est de nature politico-idéologique, et il s'intéresse naturellement aux informations politico-idéologiques. Pendant longtemps et pour des motifs très divers, lors de l'adhésion au Parti, ou d'un recrutement dans l'entreprise et dans l'Armée, le demandeur doit remplir un formulaire où il donne les informations personnelles, telles que nom, prénom, sexe, lieu et date de naissance, origine de classe. Sous «visage

politique», il doit indiquer s'il est membre du Parti, de la Ligne de la Jeunesse ou d'autres partis politiques; si ce n'est pas le cas, il note «masses». En théorie les masses constituent la force majeure de la Révolution. Contrairement à l'idéalisme historique qui explique l'histoire par les grands personnages (empereurs, gouverneurs, généraux...), le matérialisme historique enseigne que «le peuple, le peuple seul; est la force motrice qui crée l'histoire universelle⁴⁴». Mais au niveau de la conscience politique, les masses ne sont pas des dirigeants, mais des gens à diriger. La mention de «masses» comme visage politique s'oppose clairement à celle de «membre du Parti».

Sous «parcours individuel», le demandeur donne un curriculum vitae et indique éventuellement où, quand et pourquoi il a reçu un titre honorifique ou un blâme. Sous la mention «membres de la famille», il doit donner les informations comme l'unité de travail, le visage politique de chaque membre de la famille. Sous «principales relations sociales», il donne les mêmes informations concernant les parents les plus proches, comme grands-parents, oncles et tantes, etc. Dans «notes», il doit indiquer si l'un de ses parents a eu des problèmes politiques: erreurs politiques, participation à un parti réactionnaire, avoir été étiqueté comme «droitier». Il est important de faire savoir si l'un des siens porte un «chapeau politique»⁴⁵. Ces informations politiques peuvent jouer un grand rôle dans la décision d'admettre ou de refuser un candidat.

Le cas politique se constitue dans la vie politique qui se déroule dans le temps. Le temps est un élément important pour mesurer, calculer et analyser le cas politique. Le bilan est sans aucun doute l'un des moyens les plus importants pour constituer le cas politique de chacun. Tout le monde est périodiquement appelé à faire un bilan de son histoire, du passé ou d'un événement récent pour voir le progrès et le problème existant. Cela se fait

44 Mao Tsé-toung, «A propos du gouvernement de coalition» (24 avril 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 294.

45 Aussi bien avant qu'après la Libération, mais particulièrement au début de la RC, on fait porter aux cibles de lutte un long chapeau en papier indiquant le nom et le crime, d'où l'appellation «chapeau» au sens figuré qui marque le visage politique de la cible. «Contre-révolutionnaires historiques» désigne ceux qui ont commis des crimes dans le passé, «contre-révolutionnaires en flagrant délit», ceux qui ont commis des crimes dans le présent; «droitier», «éléments de trois contre», soit contre le Parti, le socialisme et le peuple, sont autant de «chapeaux». Une fois le «chapeau» sur le tête, il est difficile de s'en débarrasser: le dossier personnel note fidèlement tout résultat politique et affiche tout cela là où le porteur de «chapeau» travaille.

généralement dans la «réunion de bilan». Il y a toute sorte de bilans. Selon l'auteur, il y a le bilan d'individu, de groupe, d'atelier, d'entreprise, de Commune populaire. Selon le thème, il y a le bilan sur le mouvement politique, la compétition de production, l'exercice militaire, etc. Selon le temps, il y a le bilan bimensuel, mensuel, trimestriel, semestriel, annuel. Zengzi (505-436 av. J.-C.), un grand disciple de Confucius, dit qu'il s'examinait chaque jour sur trois choses, il s'agissait d'un bilan journalier⁴⁶. L'expérience de dresser le bilan est beaucoup plus riche dans la Révolution.

Tous les bilans ont pour but de développer le côté positif, de corriger les défauts pour arriver à mieux faire dans l'avenir. Pendant la RC, les bilans sont faits selon une structure tripartite: on commence par énumérer les succès: c'est un point important, même s'il est monotone de les citer. Les succès sont à attribuer à la ligne de Mao, à la direction du Parti, au soutien des masses. Ensuite, il faut se montrer modeste et se pencher sur les côtés négatifs. On doit se comparer aux héros, ainsi les défauts deviennent plus visibles. Enfin, on exprime sa bonne volonté et sa ferme détermination de développer les succès tout en corrigeant les défauts pour remporter de plus belles victoires. Ces trois parties doivent être bien équilibrées. Si l'on ne mentionne pas les succès, non seulement on est mal vu, pire, on donne l'impression qu'on n'a pas appliqué la ligne de Mao. Le deuxième point est aussi important: cela montre qu'on n'est pas ivre des succès, qu'on garde toujours la «tête froide», qu'on n'a pas peur de montrer ses défauts. Le dernier point n'est pas négligeable non plus: les mesures concrètes indiquent qu'on n'est pas militant seulement en belles paroles, mais surtout en actes. Par le bilan, chacun s'analyse en termes politico-idéologiques et se fait un cas politique.

La structure tripartite correspond à trois temps: l'état antérieur, puis l'étude ou le mouvement politique, enfin l'état postérieur. Par exemple, les étudiants reconnaissent qu'avant ils avaient peur du labeur, de la fatigue; ils gardaient un certain mépris à l'égard des classes laborieuses. Par l'étude politique, ils réalisent que le travail manuel est une mesure importante pour former les successeurs de la Révolution, que le mépris pour les travailleurs est une idée aristocratique et bourgeoise, et que c'est le peuple qui crée l'histoire. Enfin, dans le troisième temps, ils se corrigent et participent

46 Zengzi dit: «Tous les jours je m'examine sur trois points: dans les affaires que j'ai traitées pour autrui, ai-je bien fait tout mon possible? Dans mes rapports avec mes amis, ai-je toujours été sincère? Enfin, n'ai-je pas manqué de pratiquer les leçons du Maître?» Cf. *Entretiens de Confucius*, livre I, p. 29-30.

activement au travail; ils éprouvent de l'amour pour les travailleurs et découvrent leur noblesse morale. Ainsi le cas politique s'enrichit peu à peu dans ces activités politico-idéologiques.

En plus du bilan, une autre technique est aussi largement utilisée pour mesurer le progrès de la transformation de soi, le journal. Pour les militants qui font des efforts dans leur transformation, tenir un journal plus ou moins régulier constitue un bon moyen de se juger et de se connaître. Ils y notent ce qu'ils ont fait, ce qu'ils ont vu et ce qu'ils ont pensé sur un sujet quelconque. Ils y notent également des impressions à la lecture d'un article de Mao, d'un reportage sur un héros. De temps à autre, ils relisent ces journaux et se forment une idée plus objective d'eux-mêmes. Presque tous les militants ont tenu un journal assez régulier. Après la mort de certains héros, on découvre leurs journaux et les publie comme de très bons manuels d'étude politique: chacun y lit combien ils ont été exigeants à l'égard d'eux-mêmes dans la transformation. Tout un parcours héroïque, émouvant et pathétique se dresse comme un monument devant chacun. Bref, les militants se constituent, par le journal et de façon consciencieuse, en cas politique: le cas politique se fait par le sujet politique sur le thème politique pour mesurer le progrès politique et observer le problème politique; et par leur exemple, tout le monde apprend comment s'examiner comme cas politique.

IX. Causalité politico-idéologique

Le champ de la politique est large: transformation de soi, étude politique, réunion, bilan; tout cela n'est pas possible sans la notion de causalité qui lui sert de caution philosophique. Selon le marxisme un peu simpliste qu'on enseigne pendant la RC, voici une thèse essentielle: tout objet est en relation universelle et en évolution constante. Le passé, le présent et l'avenir ne sont pas des temps isolés les uns des autres, ils sont en étroite relation. L'homme vit dans une série de causalités: ce qu'il fait maintenant est déterminé par son passé, et son passé par son passé plus lointain.

Jusqu'à la RC, l'origine de classe a sûrement beaucoup compté dans la vie politique de chacun. Le service du personnel de chaque unité de travail a été au courant de l'origine familiale de chacun. Mais les masses ne connaissaient pas trop l'histoire de leurs collègues ni de leurs voisins. Mais en pleine RC, les anciennes directions sont critiquées, les nouvelles organisations de masses s'emparent du pouvoir, les dossiers personnels sont

révélés en plein jour et l'histoire retourne à la réalité: tout le monde connaît alors l'origine familiale de ses voisins, de ses collègues, de ses amis. L'histoire d'un tel est malpropre, celle d'un autre est douteuse, le visage politique s'écrit désormais sur le visage de chacun. Pour une histoire des parents ou de parents lointains, c'est à leurs enfants ou petits-enfants de subir des conséquences. Puisqu'une histoire ancienne peut rentrer dans l'actualité, il est normal qu'un propos mal pensé, un geste mal fait puisse compromettre l'avenir de son auteur et celui de ses enfants.

Les choses étant dans un réseau d'interactions, il faut essayer, quand on analyse les choses, de les comprendre non isolément, mais dans leurs relations réciproques, d'où la méthode de liaison. En fait, dans chaque mouvement politique, quand on critique un fait, une personne ou une idée, il faut toujours remonter à l'histoire, lier un fait à d'autres faits, une personne à d'autres personnes, et ainsi de suite. Une bonne critique ou autocritique ne doit pas se limiter à la cible, elle doit encore analyser l'origine, les contradictions internes et les influences externes.

Hu Feng était écrivain de gauche avant la Libération. En 1954, il a fait des propositions au Parti au sujet de la direction du Parti dans le domaine littéraire. Il est étiqueté en 1955 comme contre-révolutionnaire, et tous ses amis sont considérés comme faisant parti de la «bande antiparti de Hu Feng». En quelques mois, plus de 130 organisations et groupes, plus de 5700 personnes sont impliqués⁴⁷. Pour critiquer les idées littéraires de Hu, les militants remontent à l'histoire de Hu et ils trouvent effectivement des idées qui montrent que Hu n'a jamais été un vrai révolutionnaire.

Il en va de même dans l'affaire Peng (voir ci-dessus p. 111): quand il est destitué pour avoir critiqué quelques pratiques du Grand Bond en avant, tous ceux qui ont été de son avis sont considérés comme membres de son club antiparti. La décision au sujet du groupe antiparti dirigé par Peng, adoptée par le Parti le 16 août 1959, est sans équivoque: «Cela fait longtemps que le groupe antiparti, avec Peng Dehuai à sa tête, s'est livré à des activités sécessionnistes dans le Parti. [...] Ce n'est pas par hasard que cette fois-ci Peng Dehuai a commis l'erreur qui a en fait une origine sociale, historique et idéologique très profonde⁴⁸.» Les erreurs passées de Peng remontent à la surface: à tel moment il s'est opposé à la direction de Mao, à

47 *Débat* (Zhengming). Hongkong, N° 228, oct. 1996, p. 15.

48 «Décision de la 8^e session du 8^e congrès du comité central du Parti CC au sujet de la clique antiparti dirigée par Peng Dehuai» (16 août 1959), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. III, p. 35-37.

tel autre il s'est lié à une ligne erronée. La destitution se justifie par le passé.

La RC résulte en fait d'une série de contagions irrésistibles, seulement d'une ampleur beaucoup plus terrifiante. Voici le trajet de quelques boules de neige qui ont provoqué la RC.

En 1962, l'épouse de Mao lie déjà la pièce de théâtre *La Destitution de Hai Rui* à l'affaire Peng, en considérant que la pièce a pour but de réhabiliter Peng (voir ci-dessus p. 112). Comme Hai Rui fut destitué pour avoir critiqué l'empereur, Peng a été destitué pour avoir critiqué le Grand Bond en avant soutenu par Mao. La ressemblance est parfaite. Mais l'histoire montre qu'il n'existe pas de lien entre la pièce et l'affaire Peng: celle-ci se produit en 1959 au sein du Parti au sujet du Grand bond en avant, alors que la pièce est écrite dans un autre contexte dont voici l'origine. En 1958, le Grand Bond en avant bat son plein; il apparaît quelques mauvaises tendances dans les directions de différents niveaux: pour plaire à leurs supérieurs, des cadres ne rapportent que les exploits sans avoir le courage de dire toute la vérité. Du 2 à 5 avril 1959, lors de la 7^e session du 8^e congrès du Parti qui se tient à Shanghai, certains évoquent que bien des problèmes apparus dans le Grand Bond en avant sont liés à ce que les cadres ne disent pas la vérité. Mao critique ce phénomène à plusieurs reprises. C'est dans ce contexte que Mao recommande aux dirigeants de lire l'histoire de Hai Rui (*Histoire des Ming*) et appelle les cadres à suivre l'exemple de Hai Rui — un fonctionnaire féodal qui osa dire la vérité et n'hésita pas à critiquer l'empereur. Il demande qu'on trouve des historiens pour écrire sur Hai Rui. Ainsi Wu Han, spécialiste de l'histoire de la dynastie des Ming et vice-maire de Pékin, écrit des articles sur Hai Rui publiés dans le *Quotidien du Peuple* le 16 juin et le 21 septembre 1959. Un acteur célèbre de l'Opéra de Pékin demande à Wu d'écrire une pièce sur Hai Rui, d'où *La Destitution de Hai Rui*, achevée fin 1960 et jouée début 1961. Le fait est évident: Mao a tenu des propos sur Hai Rui, Wu a écrit sur Hai Rui avant l'affaire Peng qui éclate en août 1959: la pièce n'a rien à voir avec l'affaire Peng.

Bien des années après la RC, beaucoup de mémoires sont publiés; les auteurs prouvent l'absence de lien entre la pièce et l'affaire Peng. On peut en conclure que si la RC commence par la critique de la pièce et de ses liens avec Peng, il s'agit vraiment d'un malentendu monumental. En fait, la question n'est pas seulement de rétablir les faits historiques déterminés dans l'espace et le temps, il faut surtout les comprendre à partir du cadre de

référence social et conceptuel de l'époque. Ici, l'idée de causalité peut, au moins en partie, expliquer comment la pièce s'est associée avec l'affaire Peng. En fait, quand Peng a critiqué quelques pratiques du Grand Bond en avant, c'est qu'il a été encouragé par les propos de Mao au sujet de Hai Rui. Étant au courant de tout cela, Mao n'a pas accepté l'interprétation de son épouse en 1962. Or en 1964, Mao accepte la thèse qu'il avait refusée. Cela non parce que le lien qui n'existait pas surgit maintenant, mais parce que la situation a changé. Après le Grand Bond en avant, vu le désastre économique, des mesures d'urgence visant à corriger les pratiques ultragauchistes sont prises. Quelques années plus tard la production atteint de nouveau le niveau de 1957. Puisque cette politique de réajustement porte ses fruits, les gens peuvent penser que la destitution de Peng n'était pas juste, alors que ses propos critiques étaient justes. Ainsi en 1964, Mao pourrait imaginer que certains utilisent la pièce pour le critiquer et pour réhabiliter Peng.

En 1964, la campagne de critique vise d'abord l'auteur de la pièce, et se limite au domaine artistique et littéraire. Mais l'auteur, vice-maire de Pékin, est protégé par le maire Peng Zheng, membre du politburo. Et la critique ne va pas plus loin. Alors Mao critique la direction de Pékin en la considérant comme un royaume indépendant. La causalité politico-idéologique permet d'établir de nouveaux liens: puisque le domaine littéraire n'est pas isolé des autres, il doit y avoir toute une ligne révisionniste avec son État-major général installé dans le Parti et le gouvernement. Liu Shaoqi, président de la République, est lui aussi impliqué en 1966 dans cette contagion irrésistible. Son passé est révélé en plein jour, et les militants trouvent dans les discours de Liu bien des idées contraires à la pensée de Mao. Puisque Liu est considéré comme le chef de l'État-major général de la ligne révisionniste, il s'agit alors de trouver tous les représentants dans toutes les provinces et dans tous les domaines, d'où l'ampleur de la RC.

Dans ces histoires, la causalité politico-idéologique joue un rôle de catalyseur, elle accélère la boule de neige jusque dans tous les domaines possibles. Comme dans un jeu de dominos, il suffit de déséquilibrer une pièce, la suite est automatique. Pour une seule personne au départ, on finit par découvrir tout un club derrière elle. A partir d'un phénomène dans un domaine particulier, on finit par découvrir d'autres phénomènes dans d'autres domaines. A partir d'une phrase, ou d'un geste problématique, on découvre toute une ligne avec les programmes, les organisations et les

partisans. De ce point de vue, la RC n'est qu'une explosion générale de ce jeu de dominos.

Dans la transformation de soi, l'idée de causalité est constamment présente. Dans les nombreux reportages sur les héros, les journalistes n'oublient jamais de donner une leçon de causalité: l'acte héroïque accompli en un instant n'est pas un geste irréfléchi ou spontané, il est lié à un travail acharné de transformation de longue date. Quand les journalistes demandent aux héros pourquoi ils se sont jetés sans hésitation dans la rivière pour sauver un enfant ou se sont lancés sur un criminel armé pour défendre le bien public, leur réponse est presque toujours la même: parce que les images d'autres héros dont on était appelé à suivre l'exemple ont surgi à leur esprit. L'exemple d'un héros a produit d'autres héros. On peut aussi lier l'acte héroïque à l'origine familiale, à l'éducation, à la direction du Parti, etc. Par contre, si quelqu'un n'agit pas comme il faut, l'idée de causalité oriente la recherche de la cause du problème: l'acte sera attribué aux mauvaises influences qui peuvent être une personne, un livre ou un événement. Bref, avec la causalité politico-idéologique, les faits politico-idéologiques se rappellent les uns les autres, se réfèrent les uns aux autres, s'impliquent les uns dans les autres et s'expliquent les uns par les autres.

X. La méthode dite de «saisir le tiers» et les modèles

Les modèles sont des personnes ou des unités de travail dont les autres personnes ou unités de travail sont appelées à suivre l'exemple. Dans l'entreprise politico-idéologique, les gens sont divisés selon le niveau de conscience en trois parties, la gauche, le milieu et la droite. Les trois parties ne sont pas égales. On peut penser à une olive: la gauche et la droite constituent les deux parties pointues, la grosse partie est au milieu, d'où la méthode de travail appelée «saisir le tiers», ou «saisir les deux parties pointues pour pousser le milieu». Dans n'importe quel mouvement, il s'agit toujours de saisir le tiers militant pour influencer la grosse partie du milieu, et pour isoler et vaincre le tiers conservateur.

A. La méthode de «saisir le tiers»

Une anecdote du général Tian Ji (au 4^e siècle av. J.-C.) peut donner une idée de cette méthode. Dans la course de chevaux qui oppose le général Tian au roi-feudataire du royaume des Qi, le général échoue toujours: les

chevaux du roi sont plus rapides. La course se fait en trois parties, et le général échoue chaque fois, car il oppose son meilleur cheval (43 li/h) au meilleur cheval du roi (45 li/h), son cheval moyen (40 li/h) au cheval moyen du roi (41 li/h) et son cheval inférieur (36 li/h) au cheval inférieur du roi (38 li/h). Un jour, Sun Bin, descendant de quatrième génération du célèbre Sunzi, est invité chez le général. Après avoir écouté le récit de la course et l'échec du général, Sun conseille à celui-ci de changer de stratégie: opposer son cheval inférieur au meilleur cheval du roi, son meilleur cheval au cheval moyen du roi, et son cheval moyen au cheval inférieur du roi. Le résultat: le général gagne 2 fois sur 3⁴⁹.

Pour nous, cet exemple montre comment une force stratégiquement faible — si on additionne les performances des trois chevaux du roi, la somme est supérieure à celle du général — peut remporter la victoire sur une force supérieure. La stratégie consiste à éviter l'ennemi puissant et à attaquer les points faibles les uns après les autres. Les pensées militaires de Mao (et ses pensées politiques et économiques) s'inspirent largement de cette méthode d'analyse tripartite. Ici, nous nous limitons à quelques-unes de ses applications.

En 1928, la Révolution se trouve dans une situation défavorable, et bien des gens sont pessimistes pour l'avenir. Mao écrit «Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine?» pour redonner confiance à ses camarades découragés. Selon Mao, le pouvoir rouge peut continuer à exister grâce aux contradictions entre les puissances occidentales, et entre les seigneurs de guerre chinois.

Les luttes prolongées, la guerre à l'intérieur du camp blanc ont créé des conditions telles qu'il a été possible à une ou plusieurs petites régions rouges, dirigées par le Parti communiste, de se constituer et de subsister au milieu de l'encerclement blanc. [...] Il suffit de se rendre compte que les querelles intestines, les guerres à l'intérieur du camp blanc revêtent en Chine un caractère chronique; alors la possibilité pour le pouvoir rouge de s'établir, de subsister, de se développer progressivement ne fera plus de doute⁵⁰.

Ici, l'optimisme de Mao vient du fait que le pouvoir rouge peut subsister et se développer dans les points faibles des ennemis.

49 Tao Hanzhang, *Introduction aux arts militaires de Sunzi* (Sunzi bingfa gailun), Pékin, Éditions Jiefangjun, 1984, p. 23.

50 Mao Tsé-toung, «Pourquoi le pouvoir rouge peut-il exister en Chine?» (5 octobre 1928), *Œuvres choisies*, t. I, p. 75.

Le front uni, l'une des trois baguettes magiques du Parti selon Mao, est en fait une application systématique de la stratégie de Sun Bin. Il s'agit d'abord de diviser la société en trois parties; puis, il s'agit d'unir la gauche militante et les masses du milieu pour constituer le front uni et pour attaquer une minorité d'ennemis les plus durs. La Révolution consiste donc à unir les masses populaires pour former le front uni: s'unir avec le plus de gens possible, c'est désigner le moins d'ennemis possible. «Qu'est-ce que les masses populaires? Les larges masses populaires, ce sont les ouvriers, les paysans, les soldats et la petite bourgeoisie des villes, qui constituent plus de 90% de la population de notre pays⁵¹.» Par exemple, pour remporter la victoire dans la guerre contre le Japon, «il est indispensable de pratiquer une tactique de développement des forces progressistes, de conquête des forces intermédiaires et de lutte contre les ultra-réactionnaires⁵².» De même, il faut diviser les forces en trois parties dans les régions blanches. «Dans toutes les régions sous la domination du Kouomintang, la ligne essentielle de notre Parti consiste aussi à développer les forces progressistes [...], à gagner les forces intermédiaires [...], à isoler les ultra-réactionnaires...⁵³».

Les rangs révolutionnaires doivent aussi être divisés en trois parties. Dans son rapport au comité central du Parti (1928), Mao propose d'augmenter le nombre des membres du Parti dans l'Armée. «Actuellement le rapport numérique des membres du Parti aux sans-parti, dans l'Armée rouge, est de 1 à 3, c'est-à-dire que sur 4 hommes, il y a un membre du Parti. On a décidé récemment d'augmenter le nombre des membres du Parti dans les unités combattantes, de sorte qu'ils soient à égalité avec les sans-parti⁵⁴.» En réalité, la proportion du tiers militant (membres du Parti) dans l'Armée est toujours maintenu: il joue un rôle primordial, c'est lui qui est le plus fidèle à la Révolution, le plus courageux dans le combat et qui donne le bon exemple aux sans-parti. Ainsi former partout un tiers militant devient une méthode de travail. Dans son article «A propos des méthodes de direction», Mao recommande cette méthode aux cadres: «En règle

51 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, p. 86.

52 Mao Tsé-toung, «La tactique actuelle du Parti dans le front uni antijaponais» (11 mars 1940), *Œuvres choisies*, t. III, p. 222.

53 Mao tsé-toung, «Développer hardiment les forces qui luttent contre les envahisseurs japonais, repousser les attaques de la clique anticommuniste des ultra-réactionnaires» (4 mai 1940), *Œuvres choisies*, t. III, p. 239.

54 Mao Tsé-toung, «La lutte dans le Tsingkangchan» (25 novembre 1928), *Œuvres choisies*, t. I, p. 98.

générale, les masses se composent de gens très actifs, de gens moyennement actifs et de gens relativement passifs. C'est pourquoi les dirigeants doivent réunir d'une manière avisée, un petit nombre de militants qui formera le groupe dirigeant, puis, s'appuyant sur ce groupe, stimuler les gens moyennement actifs et entraîner au travail les éléments passifs⁵⁵.»

Dans un mouvement politique, il ne faut jamais attaquer la majorité. Ainsi une directive du Parti au sujet de l'épuration idéologique dans les écoles supérieures stipule ceci :

Bien connaître l'état politique des enseignants des écoles supérieures ainsi que leur gestion du personnel est une condition préalable pour y mener à bien l'examen du «milieu» et la réforme de l'enseignement. D'après l'expérience de Pékin et de Shanghai, dans le mouvement, on peut et doit laisser passer de 60% à 70% des enseignants dès qu'ils ont fait leur autocritique. 15% et 20% ne passera qu'après une critique appropriée; 13% ne passera qu'après une critique et un examen répétés. Seul 2% ne peut pas passer [...]. Agissant de la sorte, nous arrivons à nous unir avec la majorité des enseignants, à isoler et à attaquer une poignée de mauvais éléments, et nous pouvons gagner et transformer les intellectuels de haut niveau⁵⁶.

Même dans un mouvement comme la RC qui touche absolument tout le monde, il faut aussi créer un front uni. Dans la «Décision de la grande révolution culturelle prolétarienne du comité central du PCC» (mai 1966), l'article 8 stipule: «les cadres se divisent en quatre parties: 1) les bons; 2) les moyennement bons; 3) ceux qui ont commis de graves erreurs, mais qui ne sont pas des droitiers antiparti et anti-socialistes; 4) une poignée de droitiers antiparti et anti-socialistes. En général, les deux premières constituent la majorité⁵⁷.» Un nouveau front uni est formé et garantit le succès de la RC: la majorité jugée bonne est rassurée, elle participe activement au mouvement pour ne pas tomber dans la minorité.

Il faut encore préciser que les trois parties ne sont pas immobiles, elles évoluent dans le temps. Avant la Libération, la petite bourgeoisie des villes fait partie des masses populaires; même la bourgeoisie en tant que classe moyenne reste à gagner. Le 7 avril 1949, le Parti donne une directive à l'Armée de libération qui va libérer Shanghai et Hangzhou: «Nous pensons

55 Mao Tsé-toung, «A propos des méthodes de travail» (1^{er} juin 1943), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 135.

56 «Directive du comité central du Parti au sujet de la critique des idées bourgeoises et de l'examen du <milieu> dans les écoles supérieures» (2 mai 1952), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. III, p. 174-175.

57 «Décision du comité central du Parti CC sur la grande révolution culturelle prolétarienne» (adoptée le 8 août 1966), *Hongqi*, N° 10, 1966, p. 6.

que dans la prise et la gestion de Shanghai, sans l'aide de la bourgeoisie de professions libres, il y aura d'énormes difficultés, il sera difficile de faire face aux forces réunies de l'impérialisme, du capitalisme bureaucratique et du Guomindang, et il sera difficile d'isoler ces forces ennemies. Dès maintenant, vous devez faire attention à ce problème⁵⁸.» Mais cette politique est temporaire. Après la Libération, certains dirigeants continuent à traiter la bourgeoisie comme un allié, et ils sont critiqués par Mao en 1952: «Une fois renversée la domination des propriétaires fonciers et de la bourgeoisie bureaucratique, la contradiction principale en Chine se situe désormais entre le prolétariat et la bourgeoisie nationale, il ne faut donc plus appeler la bourgeoisie nationale la classe moyenne⁵⁹.» La bourgeoisie devient ainsi la cible principale de la Révolution socialiste.

B. Les modèles

Après avoir présenté la stratégie de Sun Bin et la stratégie du front uni dont l'emploi est systématique dans la Révolution, on peut mieux comprendre le rôle primordial des modèles. Vu que les gens se divisent en trois parties, il y a deux stratégies pour gagner ou influencer la majorité: attaquer les éléments les plus durs et propager les modèles militants. Dans une région, une entreprise, une école, il faut s'appuyer sur le tiers militant pour influencer le milieu. Au début de la RC, les Gardes rouges ont joué le rôle du tiers militant. Pour le milieu, soit les masses populaires, elles ont toujours deux types de gens devant elles: modèles à suivre et cibles à critiquer.

Dans les campagnes de critique, il s'agit de désigner l'ennemi en vue de limiter, de faire reculer, de faire disparaître si possible les mauvaises influences; il s'agit d'alerter l'opinion publique, de montrer le danger immédiat ainsi que la nécessité de la transformation idéologique. Par contre les campagnes d'étude visent à développer, à étendre les bonnes influences, à donner les bons exemples à suivre. Nous nous limitons aux campagnes d'étude sur les modèles-personnes et modèles-unités de travail pour donner une idée des modèles à suivre.

58 «Directive du comité central du Parti au sujet de la participation de la bourgeoisie libérale à notre travail dans les régions de Pékin, de Shanghai et de Hangzhou» (7 avril 1949), *Documents choisis du Comité central du Parti CC*, t. XVIII, p. 213.

59 Mao Zedong, «La contradiction entre le prolétariat et la bourgeoisie est la contradiction principale du pays» (6 juin 1952), *Œuvres choisies*, t. V, p. 65.

Le 5 mars 1963, *Le Quotidien du peuple* publie un appel de Mao: «Qu'on suive l'exemple de Lei Feng». Ce dernier est sans aucun doute le plus grand héros de la Chine socialiste. Les campagnes d'étude sur Lei Feng n'ont jamais cessé depuis. Lei Feng est devenu en quelque sorte le symbole de la morale communiste. On pourrait s'en étonner: cet homme si ordinaire, au moins en apparence, n'a pas accompli de grands exploits. Ce qui fait sa grandeur, c'est sa moralité. Originaire d'une famille pauvre, il devient orphelin dès son jeune âge. Après la Libération, il fait des études, puis travaille comme facteur dans l'administration d'un district. Plus tard il est recruté dans l'Armée. Ayant un passé malheureux, il éprouve un amour très profond pour le Parti et Mao: il dit que tout ce qu'il a obtenu, il le doit au Parti et à Mao. A son tour, il accomplit d'innombrables bienfaits pour aider les autres en difficulté: il envoie son argent à des régions sinistrées, il profite de son congé pour participer à la construction d'usines, à la gare ou dans la rue, quand il voit des vieillards avec des bagages, des femmes portant un enfant, il offre son aide en les accompagnant jusque chez eux. Après avoir accompli ces bienfaits, il dit au revoir et part sans laisser son nom. Il meurt dans un accident de travail en 1962. Après sa mort, son journal a été découvert; il montre tout le trajet d'une vie si courte, mais grandiose: comment il a étudié assidûment les œuvres de Mao, combien il a été exigeant envers lui-même mais indulgent et généreux envers les autres. Lei Feng est un modèle d'oubli total de soi: il a donné et offert tout ce qu'il a de meilleur, il n'a pas eu la moindre idée égoïste. Dans la période socialiste, le côté privé existe encore, mais Lei Feng a complètement rompu avec les systèmes de propriété privée en agissant déjà selon la morale communiste. Ainsi est-il baptisé «grand soldat communiste». Il suffit de citer une phrase tirée de son journal pour montrer son état d'âme: «La vie est courte, mais servir le peuple est un devoir infini, et je dois utiliser ma vie de courte durée pour servir infiniment le peuple⁶⁰.» D'innombrables livres et articles sont publiés à sa gloire, et son journal est adopté comme «manuel vivant» dans l'étude politique. Partout la campagne d'étude sur Lei Feng est lancée; elle peut s'associer à n'importe quelle activité. Dans les usines on fait volontairement des heures supplémentaires; dans le secteur tertiaire, les employés de magasin notent le nom et l'adresse des invalides et des vieillards pour leur livrer les marchandises à domicile...

60 Chen Guangsheng et alii, *L'histoire de Lei Feng*, p. 101.

Dans la révolution socialiste les héros et les modèles sont très nombreux. On peut les énumérer selon différentes catégories. Sur le plan géographique: il y a les modèles nationaux comme Lei Feng, les modèles provinciaux et les modèles de chaque unité de travail. Sur le plan du métier, il y a les modèles dans l'Armée, l'industrie, l'agriculture, la médecine, l'enseignement, etc. Selon le sexe, on glorifie surtout les héroïnes de tous les domaines. Et les femmes portant le nom de la «moitié du ciel» sont appelées à jouer un rôle digne de ce nom. Selon l'âge, on peut avoir les modèles âgés: ceux qui ne se reconnaissent pas vieux et restent actifs dans la révolution ou dans la production. Les modèles pour les jeunes sont aussi très nombreux: ce sont des militants dans la révolution et dans la production, des pionniers dans l'innovation technologique, etc. Il y a encore les enfants-héros qui ont participé activement à la construction socialiste, qui ont risqué leur vie pour sauver le bien public; tous les enfants sont appelés à suivre leur exemple. Selon les circonstances, il y a les modèles nés dans chaque mouvement, par exemple les modèles dans la campagne d'étude sur les œuvres de Mao. Selon l'organisation ou le parti politique, il y a surtout les modèles communistes et ceux de la Jeunesse communiste. Enfin, on peut encore citer les modèles des cadres, ceux qui ont tout donné, même leur vie, pour servir les masses populaires.

Concernant les modèles-unités de travail qui sont également très nombreux, voici deux noms des plus connus dans le domaine de la production. En février 1962, le gouvernement a organisé une «grande opération pétrolière» dans la région de Daqing. Tout au long de l'opération, les ouvriers, les techniciens, les cadres ont tous manifesté un esprit révolutionnaire formidable. En seulement trois ans, on a réussi à construire le complexe pétrolifère de Daqing. En 1964, Mao lance un appel «Que le domaine industriel suive l'exemple de Daqing». Le modèle dans l'agriculture est la Brigade de production de Dazhai. Celle-ci, située dans une région hostile à l'agriculture, était extrêmement pauvre. Mais après la Libération, les paysans se sont organisés sous la direction du Parti, et ils ont réussi à transformer le paysage naturel: là où il n'y avait que des cailloux, ils ont transporté de la terre. Des versants de vallée peu productifs ont été transformés en «champs en terrasse» productifs. Dazhai devient le modèle de la nouvelle campagne socialiste.

Chacun et chaque unité de travail a des modèles à suivre, et c'est aussi l'un des contenus de l'étude politique et de la transformation idéologique. A la fin de chaque mouvement comme à la fin de l'année, chaque unité de

travail fait son bilan. Parmi le travail du bilan, l'un consiste à choisir les modèles et à les récompenser en leur offrant les œuvres de Mao ou en leur accordant des titres honorifiques. Ces titres sont différents d'un cas à l'autre et d'une période à l'autre. Nous citons quelques noms selon le métier. Dans l'enseignement, on accorde le titre d'«élèves les meilleurs dans les trois domaines» (éducation morale, éducation proprement dite et éducation physique). Pendant la RC, on y ajoute encore d'autres domaines comme le style de vie, l'attitude dans le travail, ainsi on a le titre d'«élèves les meilleurs dans les cinq domaines». Dans l'Armée, on a le titre de «soldats les meilleurs dans les cinq domaines». Dans l'usine ou dans la Commune populaire, on a le titre d'«ouvriers les meilleurs dans les cinq domaines», de «membres de la Commune les meilleurs dans les cinq domaines», dont le contenu est presque pareil sauf quelques particularités liées au métier.

Les lauréats bénéficient tous d'une récompense morale, par exemple leur photo est exposée dans la «galerie de gloire». Mais ces titres honorifiques peuvent aussi se transformer en avantages concrets, puisque les lauréats ont plus de possibilité de monter dans la hiérarchie. Quelques faits suffisent à donner une idée de cette «transformation». Wang Jinxi, ouvrier modèle du complexe pétrolier de Daqing, est élu membre du comité central du Parti lors du 9^e congrès du Parti. Chen Yonggui, paysan modèle de la Brigade de production de Dazhai, est entré dans le politburo du comité central du Parti pendant la RC. Wang Hongwen, militant de la RC, occupe la troisième place dans le Parti juste après Mao et l'ancien premier ministre Zhou Enlai à la fin de la RC.

Dans les campagnes d'étude sur les modèles, la stratégie consiste toujours à s'appuyer sur le tiers militant pour influencer les masses. Dans ce contexte, rien d'étonnant si un jour cette stratégie devient un principe de la création artistique et littéraire. D'où le fameux principe des «trois insistances» qui est proposé pour la première fois dans le journal *Lettres* du 23 mai 1968: «Parmi tous les personnages, il faut faire ressortir les personnages positifs, parmi ceux-ci, il faut faire ressortir les héros principaux, parmi ces derniers, il faut faire ressortir le personnage central le plus important.» La littérature et les arts ont pour tâche d'éduquer les masses en leur offrant les modèles parfaits. La Révolution a ses héros, et l'art et la littérature socialistes doivent montrer leurs exploits. Pendant la RC, on joue partout les huit pièces modèles: il s'agit des pièces de l'Opéra de Pékin et du Ballet, réformés tous les deux sous la direction de l'épouse

de Mao. Dans ces pièces modèles, les héros sont des révolutionnaires purs, et ils ont pour mission de produire des millions de héros dans la réalité.

XI. Le commandement du «rouge» sur l'«expert»

Dans tous les domaines, on a affaire à deux choses: la politique et le travail particulier. Par deux choses, il faut vraiment entendre deux choses: d'abord il y a deux choses elles-mêmes, puis il faut établir un bon rapport entre elles. Le principe exige qu'on mette la politique devant le travail particulier. C'est un des principes les plus importants de la Révolution.

Mao a une phrase célèbre: «le pouvoir est au bout du canon du fusil.» La Révolution ne consiste pas seulement à critiquer théoriquement les injustices sociales; il faut surtout faire une critique matérielle par les armes, à savoir détruire l'ancien appareil étatique et son système de propriété. Il ne faut pourtant pas conclure que le fusil occupe une place dirigeante dans la Révolution. La phrase de Mao indique seulement qu'on ne doit pas espérer prendre le pouvoir par la voie pacifique; le fusil reste le seul moyen. Mais le fusil doit être dirigé par l'homme et l'idéologie. Le Parti équipé du marxisme incarne le mieux l'intérêt du peuple, il doit diriger le fusil. «Notre principe, c'est: le Parti commande aux fusils⁶¹.» En septembre 1927, Mao dirige la fameuse insurrection de la Récolte d'Automne. Après coup, il réorganise les troupes et installe les organisations du Parti aux niveaux élémentaires de l'Armée. Selon Mao, «si l'Armée rouge, qui doit lutter dans les conditions les plus difficiles, reste invincible, c'est grâce essentiellement au principe de l'organisation de cellules dans les compagnies⁶²». Peu à peu la direction absolue du Parti dans l'Armée devient un principe inviolable. L'Armée et le fusil ne sont qu'un outil pour exécuter la volonté du Parti. Pour assurer cette direction, on lutte d'une part contre la conception purement militaire, on adopte d'autre part des mesures concrètes; par exemple, l'ordre du commandant en chef doit aussi être signé par le commissaire politique du Parti. La victoire de la Révolution est directement attribuée à la direction du Parti, et ce principe doit être remis en valeur dans l'édification socialiste.

61 Mao Tsé-toung, «La guerre et la stratégie» (6 novembre 1938), *Œuvres choisies*, t. II, p. 262.

62 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. I, p. 97-98.

A partir de ce principe, on peut trouver une explication de l'affaire Peng: l'une des erreurs de Peng, c'est qu'il a pratiqué une ligne révisionniste dans l'Armée. Au milieu des années 1950, il a proposé de moderniser et de standardiser l'Armée et les armes. «Standardiser le système militaire est une condition importante de la modernisation de l'Armée. Étant donné que dans le passé, notre Armée se trouvait dispersée pendant longtemps, chacune des troupes pratiquait un système un peu particulier, la standardisation revêt donc un caractère important dans l'édification moderne⁶³.» Les idées militaires de Peng au sujet de la standardisation de l'Armée et de la modernisation des armes sont vivement critiquées pendant la RC: «Il s'est opposé aux idées militaires du président Mao, à l'étude des œuvres du président Mao. Sous le prétexte de la standardisation et de la modernisation [...], il a essayé de supprimer le commandement absolu du Parti à l'Armée, le système de la direction collective du comité du Parti, en vue de pratiquer un système hiérarchique unifié⁶⁴.» En insistant sur l'arme et l'exercice militaire, il a négligé le travail politico-idéologique, alors que selon Mao, ce qui détermine la guerre, ce n'est pas l'arme mais l'homme. En 1946, répondant aux journalistes, Mao déclare: «La bombe atomique est un tigre en papier dont les réactionnaires américains se servent pour effrayer les gens. [...] Bien sûr, la bombe atomique est une arme qui peut faire d'immenses massacres, mais c'est le peuple qui décide de l'issue d'une guerre, et non une ou deux armes nouvelles⁶⁵.» Quand Ling Piao succède à Peng destitué, il propose «quatre priorités»: priorité de l'homme, priorité du travail politique, priorité du travail idéologique, priorité des pensées vivantes. Cela plaît beaucoup à Mao. Il faut noter que c'est d'abord dans l'Armée que se développe la campagne d'étude des œuvres de Mao. Ling est récompensé pour cette ligne politico-idéologique: en 1969, il est désigné successeur de Mao.

Le principe de la suprématie politique doit être appliqué dans tous les domaines. Dans l'enseignement, c'est la suprématie du rouge sur l'expert, et l'enseignement doit servir la politique prolétarienne. Le rouge, c'est la conscience politique, la morale communiste, le mouvement politique.

63 Peng Dehuai, «A propos de la standardisation et de la modernisation de l'Armée» (18 septembre 1956), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. III, p. 403.

64 «Portons haut le grand drapeau rouge de la pensée de Mao Zedong et critiquons à fond la ligne militaire bourgeoise», éditorial du *Quotidien de l'Armée de Libération* du 31 juillet 1967, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. III, p. 356.

65 Mao Tsé-toung, «Entretien avec la journaliste américaine Anna Louise Strong» (août 1946), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 101.

L'expert, ce sont les connaissances scientifiques et les technologies. La politique du Parti dans l'enseignement consiste à développer les aptitudes des élèves dans les trois domaines, morale, connaissances scientifiques et sport. L'école n'a donc pas le seul rôle de transmettre les savoir-faire, elle doit d'abord former les successeurs de la Révolution.

Le Parti doit diriger l'enseignement et les recherches. Mais cette direction rencontre parfois des problèmes. Selon les discours de Mao datant des années 1950, on apprend que le Parti n'arrive pas à le diriger aussi efficacement que d'autres domaines. Surtout dans les universités et les instituts de recherche, des cadres politiques ont même un peu peur des savants: peur d'être considérés comme ignorants. Certains intellectuels considèrent effectivement la direction du Parti comme la «direction des non-professionnels sur les professionnels». Pour maintenir la direction du Parti, Mao encourage les cadres à diriger sans crainte. Selon lui, la direction des non-professionnels sur les professionnels est une règle générale. Voici son raisonnement: il y a des milliers de métiers dans le monde, personne ne peut être professionnel dans tous ces métiers, on n'est vraiment professionnel que dans un ou quelques-uns. En ce sens, tout le monde est à la fois professionnel et non professionnel. La politique est un métier dont les travailleurs politiques sont des spécialistes. Ceux-ci doivent connaître d'autres domaines, mais leur demander d'en devenir professionnels est une chose impossible⁶⁶. Cette histoire montre que c'est surtout dans l'enseignement que la bourgeoisie conteste la direction politique du Parti et résiste à la transformation socialiste. Ce n'est pas un hasard si plus tard la RC a éclaté d'abord dans l'enseignement.

Qu'on devienne «rouge et expert», c'est la politique du Parti dans l'enseignement. Mais les choses ne sont pas si simples dans la réalité: il est très difficile d'établir un bon rapport. Par exemple, dans l'emploi du temps, on ne peut pas lire les œuvres de Mao en même temps qu'un manuel de chimie ou de physique. En théorie le problème ne se pose pas de cette façon, puisque «à la fois rouge et expert» ne signifie pas qu'on doive faire deux choses en même temps; on peut très bien consacrer tout son temps aux recherches scientifiques tout en gardant la position rouge. Mais devant un événement comme la RC, personne ne peut rester indifférent: la bourgeoisie continuant sa dictature dans l'enseignement, il faut s'élever

66 «3^e intervention dans la 2^e session du 8^e congrès du Parti CC» (20 mai 1958), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 210-211.

contre cette dictature. Or pour se montrer rouge, il faut débattre, analyser, étudier, s'engager activement dans le mouvement. En fait, celui qui insiste sur l'expert et reste indifférent au mouvement politique risque d'être critiqué comme révisionniste ou étiqueté comme «expert blanc».

Quand les nouveaux étudiants dits «étudiants ouvriers-paysans-soldats» entrent dans les universités au début des années 1970, certains veulent vraiment apprendre quelque chose d'utile pour leur futur métier, mais leur tâche officielle est d'«entrer dans l'université, la gérer et la transformer avec la pensée de Mao». Quand les professeurs donnent les cours, les étudiants les analysent et critiquent les contenus qui ne correspondent pas à la pensée de Mao. Dans ce contexte, apprendre est une chose bien secondaire. D'autre part, ces étudiants doivent descendre dans l'usine et la Commune populaire pour propager la pensée de Mao, pour participer à la production et au mouvement de la lutte des classes. Pour assurer l'étude politique, les cours peuvent être simplement supprimés, mais on ne peut pas alléguer le besoin de continuité dans les recherches scientifiques pour s'absenter de l'étude politique: l'étude politique demande aussi une continuité. Le rouge doit diriger l'expert, mais il finit souvent par le supprimer.

Parfois, l'insistance sur le rouge peut aller loin, au point que quand le rouge n'est pas assuré, il faut être plutôt ignorant qu'expert. L'ignorant révolutionnaire est préférable à l'expert réactionnaire. Dans le pire cas, l'ignorant ne peut pas faire de gros dégâts, vu qu'il est ignorant, tandis que l'expert «blanc» sera le pire ennemi: il peut utiliser ses connaissances contre la Révolution. C'est dans cette logique que Zhang Cunqiao, l'un des pionniers de la RC, proteste en 1975 contre la tendance qui insiste sur la qualité de l'enseignement: «je préfère un travailleur sans culture à un exploiteur et aristocrate spirituel cultivé». Plus tard, bien des slogans du même genre font leur apparition: dans l'agriculture, «plutôt des herbes socialistes que des jeunes pousses capitalistes»; dans l'industrie et la recherche, «plutôt une petite vitesse socialiste qu'une grande vitesse capitaliste»; dans le trafic ferroviaire, «plutôt des retards socialistes qu'une ponctualité capitaliste⁶⁷».

Comme «l'expert blanc» dans l'enseignement, dans l'industrie, c'est «la conception de la priorité unique des forces productives», une idée purement économique qui constitue la cible principale de la critique. Il faut toujours mettre la révolution avant la production. Pendant la RC, ceux qui insistent

67 Jin Cunming, *Les pratiques et les expressions bizarres de la RC*, p. 146-147.

sur la production sont mal vus, même critiqués comme des gens «qui ne s'intéressent qu'à tirer la voiture sans s'occuper de la direction». Il faut d'abord savoir qu'on produit pour le socialisme, et si cette direction politique n'est pas garantie, la production ne peut rendre service qu'au capitalisme. Voici quelques mots révélateurs de cette logique: «Certains n'ont pas la tête claire, ils opposent la révolution à la production et pensent que la RC va déranger la production. Ils ne font donc que la production sans révolution. Mais ils n'ont pas bien réfléchi à une chose: pourquoi la production agricole, textile et sidérurgique? Pour le socialisme ou pour le capitalisme?⁶⁸»

On dirait que le Grand Bond en avant est destiné à produire un miracle économique; seulement il ne faut pas oublier que ce mouvement est lancé par le Parti et Mao. Dès que les choses s'écartent de la bonne direction, que l'école ne donne plus d'enseignement, que l'usine ne produise plus. Que manger? Peu importe, même si on meurt, on meurt en révolutionnaire. Bref, le fusil, l'enseignement, la production n'ont pas de valeur autonome; ils doivent tous être au service de la Révolution. Cette obsession de régler correctement le rapport entre la politique et le travail particulier est omniprésente tout au long de la Révolution.

XII. «Rappel du passé douloureux et reconnaissance du présent heureux»

Dans la gigantesque entreprise des discours-pratiques de la Révolution, on ne peut pas ne pas mentionner une pratique très courante qui est le «rappel du passé». Pour faire accepter un mouvement politique comme la RC, une tâche politique de première importance consiste d'abord à faire comprendre la nécessité du mouvement. Pour que les masses participent activement au mouvement, il faut qu'elles sachent que la RC les concerne directement; ainsi elles se constituent à la fois en sujet (militants) et en objet (autocritique) de façon plus consciencieuse. L'étude politique est nécessaire: il faut étudier les enseignements de Mao, il faut réfléchir aux luttes entre socialisme et capitalisme depuis la Libération, surtout sur la leçon de l'Union soviétique: «un satellite lancé dans le ciel, mais le drapeau

68 «Menons jusqu'au bout la grande révolution culturelle prolétarienne — le travail central du Parti pour l'année 1967», éditorial du *Quotidien du Peuple* et de *Hongqi*, 1^{er} janvier 1967, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 131.

rouge tombé par terre». On recourt encore largement à la pratique dite «rappel du passé douloureux et reconnaissance du présent heureux», une arme très efficace de la Révolution.

Dans les années de guerre, on pratique déjà dans l'Armée le «mouvement d'accusation du passé malheureux»; c'est une partie importante du travail politique d'alors. Comme l'Armée révolutionnaire engage des gens de différents milieux, y compris les prisonniers de l'armée réactionnaire, il faut les transformer en militaires fidèles à la Révolution. Ce mouvement consiste à faire raconter des expériences douloureuses que l'impérialisme étranger et le gouvernement réactionnaire ont fait subir au peuple, et par là à faire comprendre la nature de l'Armée de Libération: on se bat pour la libération du peuple et non pour l'intérêt personnel. Ce rappel stimule l'esprit de combat, fait monter le courage et la confiance en la cause révolutionnaire, fait naître l'amour pour le peuple et la haine pour les forces réactionnaires. C'est de ces pratiques que vient la force invincible de l'Armée de Libération.

Après la Libération, ce genre de rappel se fait partout: à la campagne, à l'usine, dans l'institution, à l'école...; on fait parler de l'exploitation cruelle de l'ancienne société et raconter des expériences du maître du pays de la nouvelle société. Il s'agit de provoquer la haine contre l'ancien régime et l'amour pour le Parti et le système socialiste. Cette pratique est largement utilisée pendant la RC: elle a cette fois pour mission de faire participer activement à la RC. Alors on invite de vieux ouvriers et paysans à raconter leurs histoires familiales avant la Libération: la misère dans laquelle ils vivaient, les maladies dont ils souffraient, les risques d'accident dans le travail, l'obligation de travailler en bas âge, même jusqu'à se vendre au marché pour trouver de quoi manger, etc. On invite non seulement des conférenciers de la même unité de travail, mais aussi ceux d'autres unités de travail et d'autres régions. Parfois les conférenciers ne peuvent pas se déplacer, pourtant leur histoire peut servir de bons matériaux pour l'éducation politique, on enregistre la conférence et on fait écouter la conférence enregistrée. Quelques-unes des histoires les plus écoutées et les plus émouvantes sont racontées par des Tibétains, d'anciens esclaves. Le Tibet n'a été libéré pacifiquement qu'en mai 1951. Avant la Libération, les Tibétains vivaient encore sous un régime de servage où les serfs n'avaient aucun droit, eux-mêmes étaient tout simplement une partie des biens de leurs maîtres. Ces derniers étaient gouverneurs féodaux, chefs religieux et aristocrates, ils exerçaient une dictature horrible sur les serfs. Par exemple,

ils pouvaient légalement leur imposer des tortures sauvages: amputer, écorcher, arracher les yeux, couper le nez, les oreilles... Même après la mort, le crâne pouvait encore servir de lampe à huile. A entendre ces histoires, le public n'arrive pas à retenir ses larmes. Bien souvent les conférenciers racontent comment ils subirent des tortures en montrant les cicatrices. Chaque fois que les conférenciers ne peuvent plus continuer, étant trop émus, ou bien que le public est trop touché, on crie des slogans: «n'oublions pas les malheurs de la classe pauvre», «retenons par cœur ces histoires de larmes et de sang».

Ce genre de conférence constitue une partie importante de l'éducation de classe: il s'agit de faire comprendre la notion de classe, la position et le sentiment de classe. Il ne faut pas considérer ces malheurs comme le destin de certains individus, mais comme celui de toutes les classes laborieuses. Parfois, pour donner une idée concrète de ce qui s'était passé, par exemple de ce que les pauvres mangeaient avant la Libération, on prépare «les repas du rappel du passé malheureux»: après le rappel, on distribue à chacun une boule faite d'herbes sauvages, d'écorce de riz et d'un peu de farine ou de riz. Il est très difficile de l'avaler, mais la manger est une tâche politique, une occasion d'affirmer la position de classe et de montrer par là la conscience de classe. Pour enrichir les connaissances sur le passé, surtout pour les jeunes, on fait visiter les «expositions de l'éducation de classe» où sont exposés des instruments de torture, des maquettes ou des photos montrant les conditions de vie et de travail des masses populaires avant la Libération.

Il faut revenir au présent après le rappel. Alors les conférenciers racontent ce qui s'est passé après la Libération; comment ils exercent les droits politiques: les ouvriers participent à la gestion de l'entreprise, les paysans à celle de la Commune populaire, certains élus appelés «représentants du peuple» participent à l'administration régionale, municipale, provinciale ou nationale; comment ils jouissent des droits économiques et du bien-être: les conditions de vie et de travail sont améliorées avec un système de protection contre la maladie, l'accident et la vieillesse; dans le mouvement d'alphabétisation, les écoles d'ouvriers-paysans partout créées permettent aux ouvriers et aux paysans d'apprendre à lire et à écrire, quant aux enfants, ils reçoivent une éducation presque gratuite. Après avoir comparé le malheur avec le bonheur, on arrive à une conclusion: l'ancienne société était l'enfer des pauvres, et la nouvelle société est le paradis du peuple, et on ne peut s'empêcher d'aimer davantage

le Parti et le système socialiste. Après ce rappel, tout le monde a reçu une bonne leçon. Les personnes âgées reconnaissent qu'elles ont oublié le passé, qu'elles s'intéressent plutôt au confort et au bien-être qu'à la politique. Les jeunes, surtout ceux qui ont grandi après la Libération, connaissent mieux la différence entre les deux sociétés. Pour certains jeunes qui ignorent le passé et qui se plaignent du présent, ils avouent qu'ils vivent dans le bonheur sans le savoir; il leur faut donc reconnaître le présent. Tout le monde est unanime: il ne faut jamais oublier le passé.

Après le rappel et la comparaison, il est temps de revenir à l'actualité politique: maintenant bien des mauvais éléments ont réussi à s'infiltrer dans le Parti et le gouvernement, certains ont même occupé de hautes fonctions. Dès que l'occasion se présentera, ce sera la restauration du capitalisme et le peuple revivra le passé. Il n'est absolument pas question d'y retourner, et il faut absolument éviter la tragédie qui s'est produite en URSS. Pour ce faire, tout le monde doit participer activement à la RC et reprendre le pouvoir aux révisionnistes. D'innombrables combattants ont versé leur sang et sacrifié leur vie pour que le peuple prenne enfin le pouvoir. Ce pouvoir sacré est la clé de tout: avant le peuple vivait dans la misère et la souffrance, c'est qu'il n'avait pas de pouvoir; après la Libération il vit dans le bonheur, c'est qu'il a le pouvoir; d'où une expression à la mode: «On était malheureux quand on n'avait pas de pouvoir, on est heureux quand on a pris le pouvoir, il est très dangereux de perdre ce pouvoir.» Ainsi la pratique de «rappel du passé douloureux et reconnaissance du présent heureux» remplit pleinement la mission de faire connaître l'importance du pouvoir et la nécessité de la RC.

L'effet de cette pratique est incontestable: dans le passé il a aguerri l'esprit révolutionnaire des masses et l'a transformé en une puissance qui a conduit finalement à la victoire; il explose de nouveau pendant la RC en provoquant une force irrésistible dont les conséquences sont connues de tous. Le secret de la victoire de la Révolution et le caractère destructif de la RC ne sont pas à chercher ailleurs que dans des procédés tels que le «rappel du passé».

Dans ce chapitre nous n'avons présenté qu'une infime partie des discours-pratiques de la Révolution chinoise. En fait, nous n'avons pas l'intention de retracer les événements dans toute leur complexité: ce serait plutôt le travail de l'historien, du politologue et du sociologue. Notre travail

épistémologique consiste plutôt à analyser les composantes des discours-pratiques de la Révolution et d'en montrer les conditions sociales. Si les discours-pratiques de la Révolution sont infiniment plus nombreux, leurs composantes sont beaucoup plus limitées. Par «composantes», nous entendons le cadre de référence social: le sujet de la Révolution, la manière dont l'homme se définit et se constitue en sujet politique, le cadre de référence conceptuel et instrumental: les notions prédominantes, le registre dans lequel ces notions s'inscrivent, les techniques utilisées pour mobiliser, éduquer et transformer les masses, etc. Ainsi, il suffit d'analyser quelques discours-pratiques pour comprendre la Révolution, ses succès, ses soucis, ses problèmes et ses échecs, et c'est ce que nous allons faire dans les trois chapitres suivants.

1411

Chapitre II

L'éthico-politique dans la version socialiste

La culture politique est une stratégie qui détermine ce qui est à développer, à mettre en valeur, et ce qui est à interdire ou à limiter. Ce processus ressemble à l'opération du paysan qui arrache les mauvaises herbes pour préserver les cultures. Pour connaître sa stratégie, le moyen le plus facile est d'observer ce qu'il arrache et ce qu'il protège. Pour connaître la stratégie de la culture politique, il faut aussi examiner ce qu'elle propage et interdit. Puisque c'est dans la stratégie politique que l'homme se connaît et se fait, étudier l'homme et déterminer ce qu'il est, du point de vue nominaliste bien entendu, consiste non à chercher en lui ce qu'il a de naturel ou éternel, mais à montrer ce qui le fabrique. Dans son travail épistémologique, Foucault a montré ce qu'est l'homme occidental moderne à travers les discours-pratiques de la bio-politique; il nous revient maintenant de montrer ce qu'est l'homme chinois à travers les discours-pratiques de l'éthico-politique.

L'histoire chinoise remonte très haut. L'époque des «Printemps-Automnes» (770-476 av. J.-C.), puis celle des «Royaumes combattants» (475-221 av. J.-C.) sont capitales pour la culture chinoise: ce que nous appelons l'éthico-politique s'y forme et se confirmera dans la suite. Cette politique a ses histoires, ses personnages, ses discours-pratiques extrêmement riches, et elle est difficile à résumer en quelques points, mais à partir de ses préoccupations, de ses problèmes, de son idéal, elle peut être saisie plus facilement. Voici l'une des leçons politiques les plus importantes, répétée inlassablement tout au long de cette longue histoire: la légitimité du pouvoir vient de sa moralité, et l'un des aspects les plus marquants de la moralité, c'est que le pouvoir pratique la sobriété et lutte énergiquement contre toute tendance à l'hédonisme. Il y a dans la politique chinoise deux combats, d'abord militaire pour conquérir le pouvoir, ensuite moral pour le conserver; mais ces combats peuvent s'imbriquer l'un dans l'autre, surtout lors de la conquête.

Quand nous étudions l'homme à partir de ses conditions, il apparaît comme objet plutôt que comme sujet. Ainsi dans notre étude de la Révolution, surtout de la Révolution culturelle, nous n'allons pas chercher l'auteur ou les auteurs ni en Mao, ni chez des partisans de la RC comme la

«Bande des quatre»; nous cherchons plutôt le fond culturel des discours-pratiques de la Révolution. Au lieu de considérer Mao comme l'auteur de la Révolution, nous voyons en lui un produit de l'éthico-politique: quelque riches que puissent paraître ses idées, il n'a pas quitté la culture chinoise où il a été éduqué. Ce n'est pas un hasard si son geste le plus extraordinaire trouve toujours des échos parmi tous ceux qui ont été élevés dans le même espace social. Pour nous, les discours de Mao se réfèrent à la politique chinoise qui les a créés. Par exemple, en ce qui concerne la préoccupation millénaire de faire garder une moralité pure et dure avant la conquête du pouvoir et après la victoire, Mao n'a rien apporté de nouveau; sous le nom du marxisme, il a seulement poussé l'éthico-politique à ses extrêmes limites, et cela avec des outils modernes comme l'État centralisé, le Parti, les moyens de propagande.

Dans le chapitre précédent, nous avons présenté quelques discours-pratiques de la Révolution; dans ce chapitre nous allons étudier quelques discours-pratiques pour montrer quelles sont les préoccupations politiques, quels sont les maux et les remèdes destinés à les combattre, quel est le nouveau homme à créer, quelle est la société idéale à réaliser.

I. La leçon de l'histoire dans la Révolution

En 1944, l'Armée de Libération s'est développée en une force militaire et politique importante. La guerre contre le Japon arrive à sa dernière phase. Sur le plan international, les forces alliées ont remporté des victoires décisives sur les armées allemandes. Devant une telle situation, des gens dans les rangs révolutionnaires nourrissent un esprit de fierté et d'orgueil. Mao lance un avertissement: l'esprit de suffisance est un fardeau moral qui peut mal finir, et il cite plusieurs échecs liés à cet état d'esprit au cours de la Révolution. «Tous les membres du Parti doivent tirer des leçons de ces manifestations répétées de suffisance, de ces erreurs répétées¹.» Pour montrer combien un tel esprit est nuisible à la Révolution, le journal *Xinhua* publie, du 19 au 22 mars 1944, un article de Guo Moruo sur la révolte paysanne dirigée par Li Zhicheng, intitulé «A la mémoire du troisième centenaire de la révolte paysanne de 1644» (Jiashen sanbainian ji). L'article est proposé comme manuel d'éducation politique dans le Parti.

1 Mao Tsé-toung, «Notre enseignement et le moment présent» (12 avril 1944), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 201.

Selon l'histoire, la révolte fut dirigée par Li Zhicheng (1606-1645) à la fin de la dynastie des Ming. Après 17 ans de lutte acharnée, Li et ses troupes conquièrent la moitié de la Chine, fondèrent en 1644 à Xian un nouveau pouvoir appelé Dashun. Huit jours après la fondation du nouveau pouvoir, Li et ses troupes se dirigèrent vers Pékin, capitale des Ming. Sans rencontrer grande résistance, les troupes arrivèrent le 25 mars non loin de Pékin. La capitale fut prise en seulement trois jours. Avec cette victoire un peu trop facile, depuis les généraux jusqu'aux soldats, rares furent ceux qui gardaient la tête froide. Au lieu de continuer la lutte en attaquant ou en essayant de faire prisonnières les troupes des Ming stationnées non loin de Pékin, qui étaient une grande menace pour le nouveau pouvoir, les dirigeants étaient occupés par tout autre chose: Li s'enferma dans le palais impérial, le premier ministre prépara les cérémonies du trône, les généraux se précipitèrent pour se procurer les biens et les courtisanes de l'ancienne cour, les troupes se lancèrent elles aussi dans la recherche de leurs intérêts personnels. La corruption se propagea vite dans les troupes et la discipline et l'ordre ne furent plus respectés. L'esprit de suffisance, la dispute pour s'approprier des mérites, la discorde dans la direction, et la corruption généralisée détruisirent aussitôt la bonne image de ces troupes connues pour leur discipline: «Celui qui tue un homme, je le considérerai comme l'assassin de mon père. Celui qui viole une femme, je le considérerai comme s'il avait violé ma mère» était un slogan célèbre de Li². A toutes ces erreurs s'en ajouta une autre, colossale: à Pékin, l'un des généraux de Li extorqua de l'argent au père de Wu Sangui, le général des Ming à la tête des troupes stationnées non loin de Pékin, et s'approprija l'une des ses concubines, ce qui révolta le général Wu qui n'hésita pas à s'allier avec les troupes des Qing. Les troupes de l'alliance avancèrent sur la capitale. Les troupes de Li, ne pensant qu'à protéger leurs biens personnels, se hâtèrent à leur rencontre. Le résultat fut catastrophique: ayant subi une défaite totale, les troupes de Li furent obligées d'évacuer Pékin. Li et ses troupes reprirent le chemin de la conquête, mais leur lutte ne dura que quelques années.

L'histoire est un miroir: les expériences réussies, les échecs, tout y est écrit; c'est tout un héritage pour la Révolution. De l'esprit de suffisance, on peut trouver dans l'histoire d'innombrables exemples qui montrent comment le triomphe militaire rend les gens orgueilleux, ivres de leurs

2 Mao Tsé-toung, «L'élimination des conceptions erronées dans le Parti» (décembre 1929), *Œuvres choisies*, t. I, p. 134.

succès. Les mérites deviennent des capitaux de marchandage pour certains, provoquent des mécontentements pour d'autres, aboutissent à des luttes internes et à la désunion dans la direction, etc. Pour réussir la Révolution, il faut toujours garder l'esprit de combat et sans cesse affirmer la morale: on fait la Révolution non par intérêt personnel, mais pour la libération du peuple. «Nous devons servir le peuple chinois avec modestie, réflexion, sans présomption ni hâte excessive, de tout notre cœur et avec toutes nos pensées...³». Mais la leçon morale doit encore s'unir aux règles de discipline. Voici quelques règles élémentaires que Mao a établies pour l'Armée rouge au début de la lutte armée: «Obéissez aux ordres dans tous vos actes, ne prenez rien aux ouvriers et aux paysans, remettez aux autorités tous les biens enlevés aux despotes locaux...⁴». Ces règles enrichies au cours des années ultérieures deviendront en 1947 «les trois grandes règles de discipline et les huit recommandations», dont «ne prenez pas aux masses une seule aiguille, un seul bout de fil, remettez tout butin aux autorités⁵».

Après les trois campagnes de Liaoshen, Huaihai, Pingjin qui ont exterminé et mis hors combat un million et demi d'ennemis, les troupes ennemies comptent encore plus d'un million d'hommes. Il faut éliminer tous les ennemis et mener la Révolution jusqu'au bout: ne pas suivre l'exemple de Li Zhicheng en attaquant la capitale à la hâte. En mars 1949, prévoyant une libération imminente dans tout le pays, Mao avertit de nouveau le Parti et l'Armée:

Avec la victoire, certains états d'esprit peuvent se faire jour dans le Parti: orgueil, prétention d'être homme de mérite, inertie et répugnance à aller de l'avant, recherche des agréments de la vie et refus de mener encore une vie difficile. [...] La conquête de la victoire dans tout le pays n'est que le premier pas d'une longue marche de dix mille lis. [...] La révolution chinoise est une grande révolution, mais après sa victoire la route à parcourir sera bien plus longue, notre tâche plus grandiose et plus ardue. C'est un point qu'il faut élucider dès à présent dans le Parti pour que les camarades

3 Mao Tsé-toung, «Les deux destins de la Chine» (23 avril 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 291.

4 Mao Tsé-toung, «Instructions du haut commandement de l'Armée populaire de libération de Chine à l'occasion d'une nouvelle proclamation des trois grandes règles de discipline et des huit recommandations» (10 octobre 1947), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 160.

5 *Ibid.*, p. 159.

restent modestes, prudents, non présomptueux ni irréfléchis dans leur style de travail, pour qu'ils persévèrent dans leur style de vie simple et de lutte ardue⁶.

Mao reste très attentif à l'état d'esprit de son entourage. Après la 2^e session du 7^e congrès du Parti (mars 1949), les organes du comité central du Parti s'approprient à déménager à Pékin. Mao dit un jour à son entourage: «Nous allons entrer à Pékin, mais ce n'est pas comme Li Zhicheng qui entra à Pékin: une fois à Pékin, Li trahit sa cause. Nous sommes des communistes, nous allons continuer la Révolution à Pékin, nous allons édifier le socialisme jusqu'à la réalisation du communisme. Il faut éduquer les soldats: ne jamais tomber victimes des bombes beurrées de sucre de la bourgeoisie...⁷». Li Zhicheng est une obsession pour Mao; avant d'entrer à Pékin, Mao demande au personnel qui travaille à ses côtés: qu'est-ce vous allez faire quand vous serez à Pékin? Est-ce que vous avez l'idée de mener une vie confortable? Puis, Mao leur recommande: «Quand nous serons à Pékin, beaucoup d'entre nous vont occuper des fonctions dans le gouvernement. Quelque importantes que soient les fonctions, dans quelque domaine que ce soit, on travaille pour le peuple, pour la Révolution, et on doit travailler dur. Il ne faut pas penser qu'une fois en ville et devenus des cadres, on ne fera plus d'efforts ni ne voudra plus mener une vie simple et dure. Alors, on serait comme Li Zhicheng.» Le jour d'aller à Pékin arrive enfin, et Mao dit à d'autres dirigeants: aujourd'hui, nous allons participer à l'«examen impérial dans la capitale». Zhou Enlai répond: nous devons tous réussir, et nous ne devons pas retourner. Mao dit: le retour signifie l'échec. Nous ne serons absolument pas Li Zhicheng⁸.

Ne pas suivre l'exemple de Li, c'est garder la morale. Pourquoi la morale a-t-elle une telle importance? Car elle suffit à elle seule à distinguer l'Armée révolutionnaire de l'armée réactionnaire. Ce qui caractérise l'Armée révolutionnaire, c'est d'abord l'égalité entre officiers et soldats, aussi bien en politique qu'en traitement économique. Selon les trois grandes démocraties pratiquées dans l'Armée, officiers et soldats sont égaux (démocratie politique); ils doivent s'entraider et s'enseigner mutuellement

6 Mao Tsé-toung, «Rapport à la deuxième session plénière du comité central issu du VII^e congrès du Parti communiste chinois» (5 mars 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 393.

7 Hai Lude et alii. *Mao Zedong dans la vie* (Shenghuozhong de Mao Zedong), Pékin, Éditions Hualing, 1989, p. 130-131.

8 *Ibid.*, p. 132-133.

dans l'exercice militaire (démocratie militaire); les soldats participent à la gestion de la nourriture, etc. (démocratie économique).

Cette armée est forte parce que les hommes qui la composent obéissent à une discipline consciente; ils sont unis, ils luttent, non pour les intérêts d'une couche, d'un groupe étroit, mais pour les intérêts des masses populaires, pour les intérêts de la nation tout entière. [...] Mue par cette aspiration, notre armée, intrépide, va toujours de l'avant. [...] Quelles que soient les circonstances, aussi difficiles qu'elles puissent être, elle se bat jusqu'au dernier homme. Mue par cette aspiration, notre armée connaît une remarquable cohésion interne et de solides liaisons extérieures. A l'intérieur de l'armée, il s'agit de la cohésion entre officiers et soldats, supérieurs et subordonnés, entre officiers, instructeurs politiques et militants des services de l'arrière; à l'extérieur, il s'agit de la cohésion existant entre l'armée et le peuple, l'armée et les organes du pouvoir, nos troupes et les troupes amies⁹.

Ici, l'esprit de combat, la discipline, tout vient de l'aspiration à servir le peuple et d'une relation fraternelle entre les gens. Par contre, on constate dans l'armée réactionnaire la corruption et les fraudes des officiers, les inégalités politiques et économiques entre officiers et soldats. Il est évident que les soldats aussi mal traités n'ont pas le moral pour le combat. Mao compare la région libérée avec la région contrôlée par le Guomindang:

L'un des traits caractéristiques des régions kouomintang, c'est que des gens s'y servent de la guerre pour profiter des malheurs de la nation, que des fonctionnaires y font figure de trafiquants, que partout y règne la vénalité, et qu'il n'y reste nulle trace d'ordre et d'honnêteté. L'un des traits caractéristiques des régions libérées, c'est que les gens y participent avec abnégation au combat général, donnent l'exemple en consacrant leur temps libre à une activité productrice, que l'honnêteté y est respectée et la vénalité bannie¹⁰.

Avant même la Libération, Mao prévoit déjà une autre lutte, d'où son avertissement:

Avec la victoire, le peuple nous sera reconnaissant et la bourgeoisie s'avancera pour nous flatter. L'ennemi ne peut nous vaincre par la force des armes, ceci a été prouvé. Cependant, les flatteries de la bourgeoisie peuvent conquérir les volontés faibles dans nos rangs. Il peut y avoir de ces communistes que l'ennemi armé n'a pu vaincre, qui se conduisaient devant l'ennemi en héros dignes de ce nom, mais qui, incapables de résister aux balles enrobées de sucre, tomberont sous ces balles. Nous devons prévenir pareil état de choses¹¹.

9 Mao Tsé-toung, «A propos du gouvernement de coalition» (24 avril 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 303-304.

10 *Ibid.*, p. 315.

11 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 393.

Pour mener à bien la Révolution, il faut avoir une confiance fervente en la cause, une morale pure, une volonté invincible et un enthousiasme exemplaire. Tous ceux qui ont plus ou moins perdu ces qualités doivent être critiqués; tous ceux qui tombent dans la corruption doivent être punis.

Zhang Zishan et Liu Qingshan, hauts fonctionnaires du Parti, ont perdu dans cette lutte morale: une fois le pouvoir en mains, les idées égoïstes se développent, ils osent détourner les fonds publics à leur profit, et ils sont exécutés. L'affaire se passe peu de temps après la Libération. Le message est clair pour tous: même la corruption des vétérans est impardonnable. La transformation idéologique et l'étude politique sont des moyens essentiels destinés à maintenir la morale: dans le meilleur des cas, ces moyens peuvent propager la morale communiste, rendre les gens plus désintéressés; au moins ils empêchent le développement des idées égoïstes auxquelles Zhang et Liu ont succombé. Après la Libération, la Révolution change de champ de bataille: après l'ennemi armé, on fait face à l'ennemi sans arme — les idées égoïstes de toute sorte. Et tous les mouvements politiques d'après la Libération s'inscrivent dans ce combat moral dont la RC n'est qu'un exercice d'envergure et de longue durée.

II. Le souci moral dans le passage du «système de l'offre» au système des salaires

Pendant les années de lutte armée, un système d'offre gratuite se pratique dans l'Armée et parmi le personnel gouvernemental des régions libérées. Ce système peut être qualifié de communisme militaire: les objets de première nécessité sont distribués gratuitement: denrées alimentaires, habits, objets d'étude, ce qu'il faut pour élever les enfants. La Révolution se fait pour le peuple, elle ne peut être financée que par le peuple. Or dans les régions libérées, il est impossible de faire payer beaucoup d'impôts comme faisait le gouvernement réactionnaire: c'est un critère capital pour distinguer un pouvoir moral d'un pouvoir corrompu. Devant le blocus économique imposé par le gouvernement réactionnaire pour étouffer la Révolution, et le manque terrible de ressources financières et matérielles, l'Armée révolutionnaire doit recourir à la production pour arriver à une semi-autosuffisance. Dans ce contexte, il faut rassembler toutes les ressources et les distribuer également, d'où le système de l'offre.

Après la Libération, un grand changement s'accomplit: le Parti devient le parti au pouvoir, le gouvernement des régions libérées devient le gouvernement national, et l'Armée de Libération, l'armée nationale. Le système de l'offre change aussi de forme: désormais l'État distribue à tous une quantité de biens en nature et en espèces. Par rapport à l'ancienne pratique, non seulement l'offre est plus importante et plus stable, mais on a plus de liberté. Un grand pas est franchi en 1955: le système de l'offre est remplacé par le système des salaires. Le changement est important pour tous ceux qui ont un souci moral. Le système de l'offre réalise une égalité quasi parfaite: les besoins des cadres sont un peu différents de ceux du personnel ordinaire, par exemple les cadres ont besoin de plus de matériel pour l'étude; mais concernant la nourriture et l'habillement, il n'y a pas de différence du tout. Or dans le système des salaires, les inégalités augmentent: tout le monde ne touche pas les mêmes salaires, et pour déterminer les salaires, il faut d'abord déterminer les grades, établir une série de fonctions hiérarchiques. Pourquoi celui-ci gagne-t-il un salaire plus élevé que celui-là? Ces questions sont inévitables, et si les gens les posent, c'est qu'ils ont introduit l'ego (ziwo) dans leur vision¹². Dans le système de l'offre, la notion de propriété privée est quasi inexistante: le Parti et l'Armée sont la grande famille des révolutionnaires et tous sont frères et sœurs. Or le système de salaires peut faire éclater la grande famille et favoriser les idées égoïstes et individualistes.

Dans les discours de Mao datant de cette époque, on peut constater combien il regrette le système de l'offre et l'époque où tout le monde partageait tout. Dans son discours prononcé lors de la 2^e session plénière du 8^e congrès du Parti le 15 novembre 1956, Mao dit:

Je propose de diminuer graduellement, dans la période de paix, l'écart salarial entre les cadres de l'Armée et les cadres civils. Mais il ne s'agit pas de pratiquer un égalitarisme absolu. J'ai toujours préconisé que l'Armée doit travailler dur et mener une vie simple, et qu'elle doit en être exemplaire. En 1949, à cet endroit même, l'un de nos généraux a proposé d'augmenter le revenu, beaucoup de camarades étaient d'accord, mais moi, je m'y suis opposé. Le général a dit qu'il n'est pas normal que pour un capitaliste il y ait cinq plats, tandis que pour les soldats de notre Armée il y

12 En Occident, l'ego ou le moi est un terme neutre, tandis qu'en Chine socialiste, il a un aspect péjoratif, et il est souvent synonyme de l'égoïsme. Cette différence reflète en fait la différence de l'espace social et de la stratégie politique: en Occident, l'ego avec ses penchants plus ou moins égoïstes constitue le point de départ de la politique, alors qu'en Chine socialiste, on insiste sur l'intérêt public plutôt que sur celui de l'individu.

a seulement un peu de légumes aigres avec de l'eau salée. Moi, je pense que c'est exactement une bonne chose. [...] Et le trait politique et les bons exemples viennent précisément des légumes aigres. L'Armée de Libération a obtenu le soutien du peuple, c'est parce qu'elle mange des légumes aigres, entre autres évidemment. Maintenant, la nourriture de l'Armée s'est beaucoup améliorée, elle est bien différente du temps où on n'avait que des légumes aigres. Mais il est toujours important de mettre en valeur le style consistant à travailler dur et à mener une vie simple, car c'est en tout cela que réside le trait de notre politique¹³.

Mao insiste: il faut encore habiter dans des hangars de paille si nécessaire, et il faut rappeler qu'il n'y avait même pas de hangar lors de la Longue Marche.

En 1957, Mao critique les cadres qui recherchent les intérêts et la célébrité personnels: n'ayant pas obtenu le grade désiré, certains sont tristes à pleurer. «Au lieu de rivaliser dans le style consistant à travailler dur, à travailler plus et à bénéficier du moins de confort possible, ces gens rivalisent dans les grandes pompes, dans les hiérarchies et statuts; ce phénomène s'est beaucoup développé dans le Parti, et il faut y rester vigilant¹⁴.» Pour Mao, l'argent, les hauts salaires, le commerce peuvent empoisonner la morale et conduire à la corruption. Juste après la Libération, pour diminuer les dépenses du nouveau gouvernement, Mao donne l'ordre à l'Armée de participer aux activités d'agriculture, d'élevage et de pisciculture, mais il interdit de faire du commerce, sinon cela conduira inévitablement à la malversation en corrompant les camarades¹⁵. Le commerce et l'argent sont des éléments corrupteurs.

Pourquoi le passage au système des salaires pose-t-il des problèmes en Chine, alors qu'on ignore ce genre de souci dans d'autres pays socialistes? La réponse est à chercher dans la politique chinoise. En fait, le passage du système de l'offre au système des salaires marque à la fois un progrès et une

13 Mao Zedong, «Intervention dans la 2^e session plénière du comité central du 8^e congrès du PCC» (15 novembre 1956), *Œuvres choisies*, t. V, p. 328-329.

14 Mao Zedong, «Intervention dans une réunion des secrétaires du parti des provinces, des municipalités et des régions autonomes» (janvier 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 330-331.

15 «Directive du comité militaire révolutionnaire du gouvernement populaire central au sujet de la participation de l'Armée à la production pour l'année 1950» (5 décembre 1949), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. I, p. 68-69. La mentalité consistant à lier l'argent à la malversation s'observe également dans les réformes économiques des années 1980: quand le Parti a décidé de créer des régions économiques spéciales pour essayer l'économie de marché à la socialiste, il a été prêt à en payer le prix, c'est-à-dire à laisser «pourrir» une partie des dirigeants qui ne résisteraient pas à la tentation de l'argent.

régression: progrès parce que la Révolution a triomphé, qu'on n'a plus besoin de pratiquer le communisme militaire; régression parce que le but ultime de la Révolution est le communisme, soit une société sans inégalités; or, le système des salaires hiérarchisés éloigne du but en créant de nouvelles différences entre les gens, et à la longue l'homme risque de devenir une machine que seuls les salaires et l'intérêt matériel peuvent faire fonctionner, au détriment de la morale.

Contrairement au système de salaires hiérarchisés qui développe l'égoïsme, une vie simple pour tout le monde favorise l'esprit révolutionnaire. La situation économique et l'esprit révolutionnaire sont étroitement liés. Dans les années 1920, quand Mao analyse la société chinoise pour déterminer «Quels sont nos ennemis? Quels sont nos amis?»¹⁶, il commence par étudier la situation économique de chaque classe, puis leur attitude respective à l'égard de la Révolution. Mao distingue cinq classes: (1) la classe des propriétaires fonciers et la bourgeoisie compradore; (2) la bourgeoisie moyenne, soit la bourgeoisie nationale qui a deux visages politiques: quand elle supporte mal l'oppression de l'impérialisme étranger et de la grande bourgeoisie, elle peut sympathiser avec la Révolution; quand elle se sent menacée par la Révolution, elle tombe dans les bras de la grande bourgeoisie; (3) la petite bourgeoisie: paysans-propriétaires, propriétaires des métiers artisanaux, étudiants, enseignants, petits fonctionnaires, petits employés, petits commerçants. Mao distingue ici trois sous-classes selon la situation économique: ceux qui ont un peu d'économies et veulent entrer dans la classe moyenne, ceux qui ont de la peine à maintenir leur niveau de vie et ceux dont la vie se détériore; (4) le semi-prolétariat: paysans semi-propriétaires, paysans pauvres, petits artisans; (5) le prolétariat, c'est-à-dire les ouvriers industriels. Le prolétariat est la classe la plus révolutionnaire, car économiquement il se trouve tout en bas: n'ayant pas de moyens de production, il n'a aucun espoir de s'enrichir; il subit une exploitation sauvage à la fois de la part de l'impérialisme étranger, des seigneurs de guerre et de la bourgeoisie, et son désir de faire la Révolution est donc le plus fort. Autrement dit, plus on est pauvre, plus on est révolutionnaire: le prolétariat est plus révolutionnaire que le semi-prolétariat, celui-ci est plus révolutionnaire que la petite bourgeoisie et ainsi de suite. De même chez les

16 Mao Tsé-toung, «Sur les classes de la société chinoise» (mars 1926), *Œuvres choisies*, t. 1, p. 11.

paysans: les paysans semi-propriétaires sont plus révolutionnaires que les paysans-propriétaires, mais moins que les paysans pauvres. Selon Mao, le (5) est la force dirigeante de la Révolution; le (4) et le (3) sont des amis et des alliés; quant au (2), son aile droite pourrait être ennemie, son aile gauche pourrait être amie; le (1) constitue la cible principale de la Révolution. Mao a ainsi résolu une question primordiale de la Révolution, et le front uni de la Révolution s'est formé: le (5) représente la gauche dirigeante; le (4), le (3) et l'aile gauche de (2) représentent le milieu à conquérir, et il ne reste plus que le (1), la droite, à attaquer.

La pauvreté et la misère sont à l'origine de la Révolution: ce sont des maux à combattre. Mais du point de vue de la Révolution, elles deviennent une qualité et font naître la volonté de faire la Révolution. Ici, on peut deviner l'opposition de Mao au système des salaires hiérarchisés: il craint que les gens ne s'embourgeoisent dans le confort et le bien-être, et ne veuillent plus continuer la Révolution. Au début des années 1960, en lisant un manuel d'économie politique écrit par des économistes russes, Mao écrit dans ses notes: «Pourquoi la révolution n'a-t-elle pas d'abord réussi dans les pays occidentaux où les forces productives capitalistes sont développées et où les prolétaires sont nombreux, mais dans les pays de l'Orient comme la Russie et la Chine où les forces productives capitalistes sont moins développées et où les prolétaires sont moins nombreux? Cette question mérite d'être étudiée à fond.» En fait, Mao a déjà la réponse, puisqu'il écrit juste après la question:

Les faits l'ont prouvé: quand le capitalisme est arrivé à un certain niveau, plus l'économie est arriérée, plus il est facile et non difficile de passer du capitalisme au socialisme. Plus l'homme est pauvre, plus il veut la révolution. Dans les pays capitalistes de l'Occident où le nombre d'emplois est plus important, les salaires sont plus élevés, les travailleurs sont profondément influencés par les idées bourgeoises, et il semble que la révolution socialiste y sera plus difficile. [...] Faire la révolution et l'édification dans les pays de l'Occident, c'est une grande difficulté, car les idées bourgeoises ont empoisonné l'esprit des gens et s'enracinent dans tous les domaines. La bourgeoisie de notre pays n'a connu que trois générations, or la bourgeoisie des pays comme l'Angleterre a déjà connu quelques dizaines de générations¹⁷.

Ici, Mao s'oppose à Lénine. Pour Lénine, plus le pays est arriéré, plus la révolution sera difficile, alors que les forces productives développées facilitent le passage au socialisme. Mao juge plutôt les choses du côté de la moralité: plus l'économie est développée, plus les gens sont riches, plus

17 Chen Jin, *Les notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. I, p. 334-336.

l'esprit des gens est empoisonné, plus la révolution est difficile. Ainsi, Mao ne voit pas du tout un inconvénient dans le jeune âge du prolétariat chinois, il s'en félicite au contraire, car le prolétariat chinois, moins empoisonné par les idées bourgeoises, est plus révolutionnaire.

Pendant la RC, l'expérience de la Commune de Paris est utilisée pour justifier l'égalité salariale. «Nous savons que l'État des classes exploiteuses offre toujours à ses fonctionnaires des revenus élevés et des privilèges de toute sorte, en vue de former des seigneurs qui exercent le pouvoir sur le peuple¹⁸.» La Commune de Paris a introduit une grande réforme dans le pouvoir prolétarien en supprimant le privilège salarial des fonctionnaires: un décret a stipulé que le revenu annuel ne dépasse pas 6000 francs, ce qui équivalait à celui d'un ouvrier qualifié. Quand les hautes fonctions étaient liées aux hauts salaires, elles constituaient toujours une cible recherchée, et elles formaient une classe privilégiée; or, dans une république démocratique, il ne devait pas y avoir une classe de hauts salaires. Dans la Commune, toute fonction mérite un salaire dont le montant permet aux fonctionnaires de vivre normalement sans tomber dans la corruption; il est interdit d'occuper plusieurs fonctions et de toucher plusieurs salaires. Ainsi, les dirigeants et les fonctionnaires de la Commune ne furent pas des seigneurs du peuple, mais des éléments ordinaires du peuple. Cette réforme salariale est d'autant plus appréciée par les communistes chinois qu'elle fait contraste avec l'expérience soviétique.

La clique révisionniste de Khrouchtchev a complètement oublié cette leçon importante de la Commune de Paris. Elle s'affaire à rechercher des privilèges, à transformer les biens publics en biens privés, à s'approprier les fruits du travail du peuple grâce à son statut privilégié; elle touche des revenus dix fois, même cent fois supérieurs à ceux des ouvriers et des paysans. De la position politique jusqu'aux modes de vie, ces gens s'éloignent du peuple travailleur, mais s'approchent de la bourgeoisie et des fonctionnaires bourgeois...¹⁹

C'est dans le contexte de la politique chinoise que se justifie le souci de Mao au sujet du passage du système de l'offre au système des salaires: si l'étude politique et la propagation du style de vie simple ont pour but de préserver la morale et l'esprit révolutionnaire, le système des salaires hiérarchisés risque de détourner l'attention de la morale.

18 Zheng Zhisi, «La grande leçon de la Commune de Paris — en commémoration du 95^e anniversaire de la Commune de Paris», *Hongqi*, N° 4, 1966, p. 13.

19 *Ibid.*, p. 14.

III. L'importance du travail manuel

Le travail manuel occupe une place primordiale dans la transformation idéologique. Sur ce point, la Révolution se distingue de la tradition confucianiste qui non seulement négligeait, mais méprisait le travail manuel. «Ceux qui s'appliquent aux travaux de l'intelligence, gouvernent; ceux qui travaillent des bras, sont gouvernés. [...] Telle est la loi universelle qui a toujours régi le genre humain²⁰.» La Révolution critique toujours le confucianisme en le qualifiant d'idéologie des riches, car elle veut réaliser une société sans fossé entre travail intellectuel et travail manuel. Selon le marxisme, la différence entre travail intellectuel et travail manuel apparaît en même temps que la propriété privée, mais va disparaître dans le communisme. Pour les communistes chinois, le seul moyen d'y parvenir est de réconcilier les deux: que les travailleurs intellectuels participent au travail manuel, et que les travailleurs manuels s'intellectualisent par l'éducation.

Dans les années de guerre déjà, les campagnes de grande production sont lancées; la plus connue est celle de Nanniwan (1941-1944): officiers et soldats, cadres et personnel du gouvernement, tout le monde participe à la production. Ces campagnes ont un but précis: surmonter les difficultés économiques et développer la force révolutionnaire. Mais leur signification ne se limite pas à cela. En 1945, Mao dresse un bilan de ces campagnes pour montrer l'importance de l'autosuffisance de l'Armée qui non seulement améliore la vie de l'Armée et allège le fardeau du peuple, mais apporte encore d'autres effets bienfaisants; il en cite six: «(1) L'amélioration des relations entre officiers et soldats. Travaillant en commun, ils se rapprochent comme des frères; (2) le renforcement de l'amour du travail [...]; (3) le renforcement de la discipline [...]; (4) l'amélioration des relations entre l'armée et la population civile [...]; (5) les troupes manifestent plus rarement du mécontentement envers les organes du pouvoir [...]; (6) le large mouvement de la population civile pour le développement de la production se trouve stimulé²¹.»

20 *Meng Tseu* (Mencius), livre III, chap. 1, p. 422-423.

21 Mao Tsé-toung, «De la satisfaction des besoins de l'armée par le développement de son activité de production et de l'importance des mouvements pour la correction du style de travail et le développement de la production» (27 avril 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 382-383.

Apparemment, ce ne sont que des effets secondaires, mais en réalité, ils jouent un rôle important, au moins aussi important que le travail de production. Après la Libération, le travail manuel acquiert une autre signification: prévenir le style bureaucratique des cadres et améliorer leurs rapports avec les masses. Ici, la leçon de l'histoire est toujours une bonne référence pour diriger la Révolution. En 1959, Mao recommande aux membres du Parti de lire l'article «Qifa» de Mei Chen (?-140 av. J.-C.). Ce dernier, un fonctionnaire littéraire de la cour, montra aux aristocrates combien une vie oisive, de loisir, de confort, de débauche, était nuisible à la morale et à la santé. Mei Chen relate que le prince des Chu étant malade, un invité des Wu alla lui rendre visite. Quelles étaient les causes de la maladie? Voici le diagnostic: «Prendre la voiture à cheval en toute occasion paralyse le corps, rester tout le temps dans la chambre à coucher et le grand palais provoque le froid et la fièvre, s'entourer de belles filles est une hache qui s'attaque directement à la source vitale, quant à la bonne chère, elle empoisonne les intestins.» Et Mao commente: «Ces propos resteront des vérités dans dix mille ans. Maintenant dans notre pays sous la direction du Parti communiste, les intellectuels, le personnel du Parti, du gouvernement, de l'Armée doivent tous participer au travail manuel...²²». Quand Mao recommande ce texte, il partage en fait le souci de Mei Chen: diagnostiquer les maux qui apparaissent après la Libération et proposer le travail manuel comme remède non seulement contre la maladie physique, mais aussi contre les maladies idéologiques que sont le style bureaucratique et la perte de l'esprit révolutionnaire.

Puisque le travail manuel peut produire un effet bénéfique pour la morale, un effet thérapeutique pour guérir les mauvaises habitudes, il doit être efficace aussi pour transformer les mauvais éléments. Ici, le marxisme s'associe parfaitement avec le contexte chinois. Le marxisme enseigne que c'est le travail qui a créé l'homme: le travail a changé son habitude de marcher à quatre pattes, il a développé son intelligence, l'homme primitif y a éprouvé le besoin de communiquer, d'où la naissance de la langue. Vu le rôle du travail dans le passage de l'homme sauvage à l'homme civilisé, on peut dire que c'est le travail social qui a donné naissance à l'homme, à la société et à la civilisation humaine. De ce point de vue, les gens issus des classes exploiteuses ne sont pas nés paresseux, ils n'ont pris ces habitudes

22 Mao Zedong, «A propos de l'article <Qifa> de Mei Chen» (16 août 1959), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. III, p. 33.

que dans leur situation aisée. Pour les transformer, il faut recourir au travail de production. Mao exprime déjà cette idée avant la Libération: «Quant aux éléments des classes réactionnaires et de la réaction, tant qu'ils ne se rebellent pas, ne sabotent pas et ne provoquent pas de troubles après le renversement de leur pouvoir politique, on leur donnera, à eux aussi, de la terre et du travail, afin de leur permettre de vivre et de se réformer par le travail, de devenir des hommes nouveaux. S'ils ne veulent pas travailler, l'État populaire les y forcera²³.» Cette idée deviendra dans la justice socialiste la peine appelée «l'éducation par le travail». S'appliquant à tous ceux qui peuvent ne pas être condamnés à la réclusion, cette peine consiste à imposer le travail manuel en vue de transformer l'homme.

Nous citons trois discours à propos de trois sujets différents pour montrer que le travail manuel comme principe de transformation est en fait valable pour tout le monde. Le 15 mai 1951, la 3^e session de la sécurité publique nationale a pris une décision dont voici un extrait:

Maintenant il y a plus d'un million de détenus contre-révolutionnaires et criminels de droit commun dans tout le pays. C'est une main-d'œuvre importante. Pour transformer ces criminels, pour alléger les difficultés dans les prisons et pour que ces condamnés ne restent pas sans rien faire, il faut appliquer le principe consistant à unir la punition et la transformation; il faut élaborer immédiatement un plan général, en tenant compte du besoin des programmes d'édification du pays, et organiser le travail de transformation. Il faut forcer tous les détenus capables du travail à travailler²⁴.

Plus tard, les «Règlements de transformation par le travail», adoptés par le Conseil d'État le 26 août 1954, sont établis pour punir les contre-révolutionnaires et les criminels de droit commun et pour les forcer à se transformer en hommes nouveaux.

Selon le «Précis de propagande au sujet de la participation à la production des diplômés du 3^e cycle de l'école primaire et du 1^{er} cycle de l'école secondaire²⁵», établi par le ministère de la propagande du Parti en 1954, l'enseignement et le travail de production sont indissociables, les diplômés de l'école primaire, de l'école secondaire, de l'université, doivent

23 Mao Tsé-toung, «De la dictature démocratique populaire» (30 juin 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 438.

24 «Décision sur la transformation des criminels par le travail» (adoptée par la 3^e assemblée sur la sécurité nationale le 15 mai 1951), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. II, p. 279-280.

25 *Chronique de l'enseignement de la République populaire de Chine de 1949 à 1982*, p. 104.

tous participer à la production pour devenir des travailleurs dotés de conscience socialiste et de connaissances scientifiques. En 1955, dans sa fameuse thèse «De la juste solution des contradictions internes au sein du peuple», Mao définit clairement le but de l'enseignement: «Notre principe dans l'enseignement consiste à ce que soit assuré le développement des élèves dans l'éducation morale, dans l'éducation des connaissances et dans l'éducation physique, afin qu'ils deviennent tous des travailleurs éduqués dotés de conscience socialiste²⁶.» Voici deux principes du Parti en la matière: l'enseignement doit servir la politique prolétarienne et s'unir au travail de production, soit inclure le travail manuel dans les cours officiels²⁷.

En plein mouvement du Grand Bond en avant, Kang Sheng, un théoricien marxiste du Parti, dit aux responsables de l'enseignement de la province du Henan: «L'école est une partie intégrante de l'armée des travailleurs, et elle doit s'unir avec la production de la société. On peut consacrer deux heures aux études, trois heures au travail, ou bien six heures au travail, deux heures aux études [...]; dans la campagne actuelle de production de l'acier, on peut travailler uniquement sans études²⁸.» Vu que le mouvement de production occupe trop de temps au détriment de l'enseignement, les «Quelques propositions au sujet de l'enseignement» stipulent: les élèves de l'école primaire travaillent quatre heures par semaine (ne pas dépasser six heures); les lycéens du 1^{er} cycle travaillent six heures par semaine (ne pas dépasser huit heures); les lycéens du 2^e cycle, huit heures par semaine (ne pas dépasser dix heures); les étudiants de l'université, deux mois par an²⁹. Non seulement les élèves, mais les enseignants aussi doivent participer à la production. En 1957, dans le Mouvement de rectification du style de travail du Parti, les universités pékinoises envoient des cadres et des enseignants à la campagne pour qu'ils participent à la production agricole. Jusqu'en janvier 1958, plus de 6300 universitaires de Pékin, de Shanghai, de Nankin ont travaillé à la campagne³⁰.

26 Mao Zedong, «De la juste solution des contradictions au sein du peuple» (février 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 385.

27 *Chronique de l'enseignement de la République populaire de Chine de 1949 à 1982*, p. 231.

28 *Ibid.*, p. 225.

29 *Ibid.*, p. 237.

30 *Ibid.*, p. 205.

La lutte contre le bureaucratisme montre un autre usage du travail manuel. En 1957, dans la Lutte contre les droitiers, Mao recommande aux cadres de travailler avec les masses: «Les directeurs des coopératives travaillent aux champs avec les paysans, les directeurs et les secrétaires du comité du Parti des entreprises descendent dans les ateliers et travaillent avec les ouvriers; ainsi le style bureaucratique sera diminué de beaucoup³¹.» Pourquoi les cadres doivent-ils s'unir aux masses? Il n'est pas besoin pour répondre de recourir au marxisme, car l'histoire chinoise suffit à tout expliquer: dans l'histoire trop de pouvoirs furent renversés, et l'une des causes essentielles fut qu'ils s'isolaient des masses. La politique chinoise a considéré durant des millénaires le peuple comme l'eau, et le pouvoir comme un bateau: si le bateau ne s'adaptait pas à l'eau, il était renversé. Cette métaphore se retrouve chez Mao: «On peut, par métaphore, considérer le peuple comme l'eau; alors les cadres de tous les échelons sont des nageurs, ils ne doivent pas quitter l'eau, mais s'adapter au contraire à l'eau³².» En mars 1960, à propos d'un rapport sur l'innovation technique dans l'industrie, Mao applaudit la naissance de la «charte Angang» dont l'essentiel est les «deux participations» (les cadres participent au travail de production et les ouvriers à la gestion), «une réforme» (réformer le système de réglementation qui ne correspond plus à la réalité) et «trois unions» (les cadres, les techniciens et les ouvriers s'unissent dans le travail). Ce qui intéresse Mao dans l'expérience de Angang, c'est que les ouvriers, les techniciens et les cadres ne se distinguent plus les uns des autres; ainsi les cadres et les techniciens ne peuvent plus devenir une classe privilégiée.

Dans les «Règlements de transformation par le travail», il s'agit de transformer les criminels; dans les directives au sujet de l'enseignement, il s'agit de former des continuateurs de la Révolution; le but et le sujet sont différents, mais un principe est pareil pour tous: le travail (seulement le travail est forcé pour les criminels). Voici quelques rôles du travail: par le travail les étudiants apprennent l'importance de s'unir avec les masses et la signification du travail dans la formation des continuateurs révolutionnaires; ils adoptent les points de vue, les sentiments, la moralité, le style de vie des classes laborieuses et deviennent un élément ordinaire parmi le peuple et non une élite au-dessus du peuple. Les cadres apprennent l'importance du travail dans la lutte contre le style bureaucratique et

31 Mao Zedong, «Repoussons l'attaque des droitiers bourgeois» (9 juillet 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 450.

32 *Ibid.*, p. 451-452.

deviennent eux aussi de simples travailleurs. Les techniciens ou les intellectuels se débarrassent des idées bourgeoises et se transforment dans le travail. Les criminels corrigent leurs mauvaises habitudes et idées par le travail. Ainsi, le travail devient un purgatoire et un élément capable d'éliminer les différences sociales entre les gens.

IV. La priorité de la pratique et de la réalité

Le sens de la pratique et de la réalité à saisir dans la Révolution n'est pas quelconque, il est déterminé par la stratégie politique dans laquelle il se problématise. Au sujet de la pratique entendue surtout comme activité de production, le confucianisme est constamment critiqué. Confucius lui-même ignorait le travail manuel: à l'un de ses disciples qui lui posa une question sur l'agriculture, il avoua qu'il la connaissait moins qu'un paysan, mais il traita ce disciple de médiocre³³. Cette anecdote qui montre une préférence apparemment sans importance concerne en fait l'un des problèmes les plus importants de l'épistémologie (la théorie de la connaissance): l'origine de la connaissance.

Si la conquête du pouvoir a besoin d'une parfaite connaissance de la réalité, le maintien du pouvoir l'exige encore davantage. Les ouvriers et les paysans font face tous les jours à des matières à dompter. Pour transformer ces matières, il faut les observer et les étudier. Ainsi le contact direct avec la réalité favorise l'esprit matérialiste. La réalité rappelle à chaque instant son existence objective; il n'y a pas que les idées. Par contre, si les cadres et les intellectuels ne se confrontent à la réalité que dans leur esprit, cela favorise le subjectivisme, et ils finissent par méconnaître la réalité. Non seulement leurs idées ne correspondent plus à la réalité, pire, à la longue, ils perdent le goût du travail manuel et n'éprouvent plus les mêmes sentiments que les masses laborieuses; ils deviennent des bureaucrates éloignés de la réalité et des masses, et la Révolution est en danger. C'est dans ce contexte que le travail manuel devient une mesure importante pour préserver le sens de la réalité. Pour Mao et le Parti, le matérialisme n'est pas autre chose que la recommandation de faire la politique à partir de la réalité. Par contre, l'idéalisme et le subjectivisme partent de l'idée et de l'esprit, ils font perdre le sens de la réalité et conduisent à l'erreur; c'est ainsi qu'ils ont toujours été une cible principale de la critique. En fait, l'intérêt de Mao et du Parti pour

33 *Entretiens de Confucius*, livre XIII, p. 103.

la philosophie et l'épistémologie (surtout au sujet de l'origine de la connaissance) n'est pas gratuit, il vient d'une prise de conscience de leur importance dans le destin politique: dans l'histoire de la Chine, la chute du pouvoir a souvent été liée à la méconnaissance de la réalité.

L'insistance sur la pratique et sur la réalité révèle surtout un souci pour l'avenir: les générations futures vont-elles continuer la Révolution ou vont-elles la trahir? L'expérience soviétique donne une leçon lourde de conséquences: du fait que Staline n'a pas bien résolu ce problème, un certain Khrouchtchev s'est emparé du pouvoir et a trahi la Révolution d'octobre. Comment former des continuateurs qui répondent aux demandes de la Révolution, cette question devient la priorité des priorités pour Mao et le Parti. «Pseudo-communisme de Khrouchtchev ainsi que ses leçons dans l'histoire du monde», le 9^e commentaire du Parti communiste chinois pour critiquer le révisionnisme soviétique, le montre clairement: durant une longue période après la prise du pouvoir par le prolétariat, les classes exploiteuses renversées essayent par tous les moyens de restaurer leur paradis perdu; des idées petites-bourgeoises font naître de nouveaux bourgeois; une partie du prolétariat et du personnel des gouvernements de différents échelons peut être corrompue. Comment éviter le retour du capitalisme? L'article cite 15 points comme étant la contribution de Mao à ce sujet: analyser le socialisme du point de vue de l'unité contradictoire, mettre à l'esprit que la lutte entre le socialisme et le capitalisme n'est pas définitivement réglée, renforcer la dictature prolétarienne, appliquer la ligne de masses, s'unir avec les masses et s'appuyer sur elles, renforcer l'éducation socialiste, développer l'économie, consolider la propriété socialiste, appliquer le principe de «deux cents», encourager les cadres à participer au travail de production, ne jamais pratiquer le système de hauts salaires à une minorité, mais essayer de diminuer l'écart salarial entre les gens, soumettre l'Armée sous la direction du Parti et du peuple, soumettre les forces de sécurité au contrôle du Parti et du peuple, appliquer l'internationalisme prolétarien, renforcer le système de direction du comité du Parti³⁴.

Former les continuateurs de la Révolution [...] est une question qui concerne le destin de notre Parti, de notre pays et l'avenir de notre cause dans cent ans, dans mille ans, même dans dix mille ans. Vu le changement en l'Union soviétique, les

34 «Le pseudo-communisme de Khrouchtchev ainsi que ses leçons dans l'histoire du monde», 9^e commentaire de la lettre ouverte du comité central du Parti communiste de l'Union soviétique, *Hongqi*, N°13, 1964, p. 3, 28-31.

prophètes impérialistes comptent aussi sur la troisième ou quatrième génération du Parti chinois pour qu'une «révolution pacifique» se réalise. Nous devons tout faire pour que cette prévision soit vouée à un échec total. Nous devons rester attentifs à la formation des continuateurs de la Révolution, et ce travail doit se faire de haut en bas, dans tous les domaines et de façon permanente³⁵.

Dans quel sens doit-on former des continuateurs, ou qui doivent être les continuateurs? Voici les cinq critères permettant de les distinguer: ils doivent pratiquer le marxisme et s'opposer au révisionnisme, ils doivent servir la majorité des gens et non une minorité, ils doivent s'unir avec la majorité des gens, ils doivent avoir un style de travail démocratique, ils doivent savoir faire des autocritiques. L'essentiel de ces critères est de ne jamais trahir le peuple; le moyen préventif est de s'unir avec les masses.

Le terme «révisionnisme» est sans doute l'un des mots clés de la Révolution socialiste et surtout de la RC; il faut rappeler que la RC fut lancée dans le but de critiquer le révisionnisme et d'expulser les révisionnistes du Parti et du gouvernement. Selon la «Décision au sujet de certains problèmes du Parti depuis la fondation de la République populaire de Chine» (juin 1981), «dire que la RC fut une lutte contre la ligne révisionniste ou contre la voie capitaliste n'avait aucun fondement et cela provoqua des confusions dans une série de problèmes théoriques et politiques d'une importance capitale. Bien des choses critiquées comme révisionnistes ou capitalistes sont en fait des principes marxistes ou socialistes, et beaucoup d'entre elles étaient proposées et soutenues par camarade Mao Zedong lui-même³⁶.» Ici, on cherche obstinément la cause de la RC dans les erreurs de Mao en se référant au marxisme. Selon nous, il faut justement quitter le marxisme pour comprendre la RC. Théoriquement, le terme révisionnisme désigne les idées de E. Bernstein consistant à déformer les dogmes marxistes. Mais la référence à Bernstein est superficielle dans la Révolution chinoise; le vrai sens du révisionnisme est à saisir à partir de la politique chinoise, notamment du souci de continuité. En fait, dans le contexte chinois, tout ce qui touche à la bonne tradition des fondateurs de la Révolution est révisionniste.

Au lieu de discourir sur le sens exact du révisionnisme, il est peut-être plus intéressant de repérer les manifestations de la ligne révisionniste dans un domaine donné. Qu'est-ce que le révisionnisme dans l'enseignement? Mao donne une indication dans un entretien le 21 décembre 1965: «Dans le

35 Ibid., p. 32. Ce texte est en fait de Mao, cf. *Les citations du président Mao*, p. 240.

36 Jing Shan, *Grand dictionnaire du Parti communiste chinois*, p. 896.

système actuel de l'éducation supérieure, de l'école primaire à l'université, les élèves doivent passer 16 ou 17 ans. Pendant presque une vingtaine d'années ils ne voient pas le riz, la légumineuse, le blé, le céréale, le sorgho, ils ne voient pas comment l'ouvrier travaille ni comment le paysan cultive ni comment se fait le commerce. Et finalement leur santé se détériore. Ce système est vraiment mauvais³⁷.» Peu de temps après, la RC éclate, les Gardes rouges vont effectivement critiquer le révisionnisme dans le sens que Mao a indiqué.

Nous citons des critiques au sujet de la formation des étudiants chercheurs au département de géographie de l'Université de Pékin pour montrer ce que les Gardes rouges entendent par révisionnisme. Dans le recrutement, du fait que les experts et les professeurs bourgeois détiennent le pouvoir, la plupart des chercheurs admis sont des modèles d'experts blancs issus des classes exploiteuses; il n'y a que très peu de chercheurs issus des ouvriers-paysans. Les thèmes de recherche, unilatéralement décidés par les professeurs, sont loin de la réalité et de la production. Dans les études, la politique n'occupe qu'une petite place: les chercheurs passent trop de temps à consulter des documents en langues étrangères et en ancien chinois, et n'ont ainsi que très peu de temps à consacrer au mouvement politique et à la production (certains n'ont travaillé que 40 jours en quatre ans, c'est un vrai scandale!). Du fait que les chercheurs se plongent la plupart du temps dans les études (pour vanter son érudition, une fois un directeur de thèse a donné une centaine de livres en langues étrangères comme liste de références), leur santé est gravement endommagée: ils souffrent d'insomnie et d'autres maladies chroniques, certains sont même incapables de travailler après leurs études. Le stimulant matériel intervient: les chercheurs touchent des bourses d'étude et bénéficient de bien des avantages (logement, niveau de vie...); vivant dans un monde fermé sans contact avec la réalité, ils sont influencés par des idées bourgeoises: individualisme, libéralisme, quête de la célébrité, etc³⁸. A partir de ces critiques, le vrai sens du révisionnisme et l'importance de la pratique et de

37 *Recueil des documents importants de la révolution culturelle du Parti communiste chinois* (Zhonggong wenhua dageming zongyao wenjian huibian), Taipei, Rédaction «Zhonggong yanjiu», 1973, p. 191.

38 «Les dix grands crimes de Lu Ping dans la formation des étudiants chercheurs», par des étudiants chercheurs du département de la géographie géologique de l'Université de Pékin, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. V, 372-375.

la réalité dans la formation des futurs révolutionnaires se révèlent clairement.

Jetons maintenant un coup d'œil sur ce qu'on fait dans l'«École des cadres du 7 mai», nom tiré d'une directive de Mao (voir ci-dessous p. 201-202), qui consiste à rééduquer les cadres et les intellectuels par le travail de production. Les étudiants de l'école partent vraiment de zéro. Ils commencent par construire des logements rustiques faits de bambou, de terre mélangée de paille. Bien souvent ces logements ne peuvent même pas les protéger de la pluie ni du vent. Ce n'est que plus tard qu'ils construisent des maisons en brique. Puis ils défrichent les champs et cultivent des légumes, du blé, du maïs, ils élèvent des cochons, des poulets. Les conditions de travail, d'étude et de vie sont très dures, mais personne ne se plaint, on est là justement pour subir de dures épreuves. En fait, ces conditions font partie du dispositif politico-idéologique: elles garantissent la qualité de la transformation idéologique. Dans la journée, les étudiants travaillent aux champs, le soir ils se réunissent en assemblée ou en groupe pour l'étude politique; les manuels d'étude sont généralement des textes de Marx, de Lénine, choisis en rapport avec les problèmes spécifiques de chacun. Mais tous doivent comprendre l'importance de leur travail dans l'école. S'ils sont là, ce n'est pas pour les écarter une fois pour toutes de la direction et de leur métier, mais pour transformer leur conception du monde, ainsi ils pourront servir de nouveau le peuple. Le fait de travailler aux champs, de cultiver des légumes, d'élever des cochons, constitue déjà un pas important. Pourtant le travail manuel ne doit pas rester purement physique, on doit encore s'élever au niveau de la conscience. Le labeur est un moyen nécessaire pour réaliser un changement dans l'esprit: la période de moisson doit être aussi une période de récolte spirituelle. Plus on travaille dur, plus on étudie assidûment, mieux et plus vite on se transforme. Ainsi l'école rend-elle les hommes forts au physique et sains au moral. Les dures épreuves font au moins comprendre une chose aux cadres et aux intellectuels: c'est qu'ils n'ont aucune supériorité sur les masses. Ainsi ne constituant plus une classe privilégiée, ils resteront toujours des éléments ordinaires parmi les masses travailleuses.

Ici, la pratique et la réalité sont d'abord ce qui aide les gens à mieux se transformer. Qu'on nous permette de raconter quelques expériences personnelles dans une «École des cadres du 7 mai» pour montrer quel genre d'épreuve les étudiants doivent passer ou quel genre de transformation ils doivent accomplir. Les conditions de travail sont très dures, mais les

étudiants s'habituent peu à peu en se transformant. Ainsi sont-ils capables de travailler aux champs en plein été sous un soleil brûlant, de creuser des rivières ou des canaux en hiver sous un vent glacial. Pour fertiliser les champs, ils utilisent souvent des engrais organiques dont des excréments de cochon: une corbeille à la main, ils en dispersent dans les champs; si ce travail n'est pas très dur, l'odeur est difficile à supporter; mais personne ne montre aucun malaise. Au printemps, ils arrachent des jeunes pousses de riz les pieds dans l'eau et ils ont souvent les pieds couverts de sangsues, mais ils n'y font pas attention, comme si de rien n'était. Or tous ces exploits ou succès qui prouvent un rapprochement avec les ouvriers et les paysans ne sont possibles qu'après un changement idéologique.

Un fait divers de la transformation, banal, mais néanmoins significatif, suffit à montrer les problèmes qu'un étudiant, un intellectuel, un cadre peuvent rencontrer dans le travail de transformation à la campagne. Un jour une jeune fille est piquée par un insecte; elle ne peut s'empêcher de pousser un cri, puis elle pleure. Elle est critiquée le soir même dans la réunion du groupe. Les militants voient un grand problème dans cette affaire qui montre à quel point les étudiants sont influencés par des idées bourgeoises: dans les années de guerre, les anciens combattants ne reculaient même pas devant la mort, et nous avons peur d'une petite bête. Un autre jour, en plein travail aux champs, un étudiant glisse un chocolat dans sa bouche. Ce geste anodin n'a pas échappé à l'œil vigilant des gens; il est révélé et critiqué dans une réunion: toute la classe en discute, l'analyse et cherche la cause du problème. Même si aucune règle n'interdit un tel geste, il faut pourtant savoir que si nous travaillons à la campagne, c'est pour effacer par nos labeurs et sueurs les mauvaises idées et habitudes qui nous séparent des ouvriers-paysans. Pour voir plus clairement les choses, on pose une question: est-ce que les paysans mangent aussi du chocolat quand ils travaillent aux champs? Ainsi manger du chocolat, un geste insignifiant en apparence, révèle en fait la distance entre les étudiants et les paysans.

A partir des critiques des Gardes rouges à l'égard de la ligne révisionniste dans l'enseignement et du travail de transformation des étudiants, des cadres et des intellectuels dans l'«École des cadres du 7 mai», la priorité de la pratique et de la réalité se justifie parfaitement: c'est dans la pratique qu'on affronte la réalité, qu'on lutte contre l'idéalisme et le révisionnisme, qu'on préserve la morale, qu'on se rapproche des ouvriers-paysans, et qu'on se transforme pour devenir un vrai révolutionnaire.

V. L'esprit — l'axe de l'éthico-politique

Dans la prison panoptique de Bentham, on recourt à une structure architecturale pour faire comprendre aux prisonniers qu'ils sont constamment surveillés: sous la pression psychologique, ils se calment et à la longue une transformation se réalise dans leurs comportements. Dans ce cas, la conscience est utilisée comme moyen pour arriver à un changement dans le corps — le centre de la bio-politique, alors que dans l'éthico-politique c'est plutôt l'inverse: dans l'«École des cadres du 7 mai», le labeur est bon seulement quand il conduit à un changement idéologique. Il faut reconnaître que l'opposition entre le corps de la bio-politique et la conscience de l'éthico-politique est artificielle, et que le vrai problème est plutôt de savoir dans quels rapports de force le corps et la conscience sont exploités.

A. La stratégie du «cœur» et le cas de Puyi

Prendre le pouvoir par la lutte armée, maintenir le pouvoir par la force, ce n'est là qu'un aspect de la politique chinoise. Concernant le gouvernement de l'homme, une stratégie millénaire de «douceur» l'emporte largement sur la force. *L'art de la guerre* de Sunzi a établi une échelle de stratégies: dans la guerre, la meilleure stratégie consiste à vaincre l'ennemi en s'attaquant à sa stratégie, la bonne recourt à la diplomatie pour faire rompre à l'ennemi ses alliances, la moins bonne envisage le combat en recourant à la force, la pire est d'attaquer la citadelle. «Ceux qui sont experts dans l'art de la guerre soumettent l'armée ennemie sans combat. Ils prennent les villes sans donner l'assaut et renversent un État sans opérations prolongées³⁹.» Pour gagner la guerre, le commandant doit aussi savoir traiter ses soldats: s'il considère ses hommes comme ses enfants, ceux-ci l'accompagneront dans les vallées les plus profondes; s'il les traite comme ses fils bien-aimés, ils sont prêts à mourir avec lui⁴⁰. Aussi bien dans la guerre que dans la politique, la meilleure stratégie consiste à conquérir le cœur de l'homme. Voici une ancienne histoire très connue: le général Wu Qi des Wei (?-381 av. J.-C.) dirige ses troupes pour attaquer le royaume Zhongshan. Un soldat tombe malade: il souffre d'une infection purulente; le général Wu le soigne en lui suçant le pus. En apprenant la nouvelle, la mère du soldat pleure. On ne la

39 Sun Tzu, *L'art de la guerre*, chap. III, p. 112-114.

40 *Ibid.*, chap. X, p. 174.

comprend pas: votre fils n'est qu'un simple soldat, le général lui a sucé le pus, pourquoi pleurez-vous? La mère répond: le général avait soigné mon mari en lui suçant aussi le pus. Plus tard, mon mari s'est montré très courageux dans le combat, et finalement il a été tué. Maintenant, c'est le tour de mon fils, et c'est pour cela que je pleure⁴¹. Cet exemple montre que ce qui touche le cœur peut produire un effet plus efficace que ce qui contraint seulement le corps, et c'est pour cette raison que cette histoire est répétée depuis des millénaires comme exemple à suivre⁴².

La Révolution est une grande entreprise, elle ne consiste pas seulement à transformer le pouvoir politique et le système de propriété, mais aussi l'homme et son monde subjectif. Mais pour transformer l'homme, son comportement et ses habitudes, il faut d'abord changer son esprit. Comme nous l'avons dit, la politique du Parti et du gouvernement à l'égard des criminels consiste à lier le travail manuel à l'éducation politique. Mais entre ces deux éléments, c'est l'éducation qui importe. Le travail n'est qu'un moyen qui favorise le changement idéologique. Le comportement dépend de l'esprit, et l'étude politique ou l'entreprise politico-idéologique s'adresse directement à l'esprit. En 1964, un responsable de la justice fait un rapport à Mao: concernant la relation entre la production et l'éducation politique dans la prison, Mao critique ceux qui n'insistent que sur la matière et non sur l'homme; en réalité, le problème de la production ne sera résolu que quand le problème de l'homme aura d'abord été résolu⁴³.

Le cas de Puyi, le dernier empereur de Chine, montre le rôle capital de l'esprit dans le travail de transformation. Par son autobiographie *La première moitié de ma vie*, Puyi veut précisément montrer l'histoire de sa propre métamorphose. Tout au long de la première moitié de sa vie, Puyi a été empereur de Chine, puis empereur fantoche de Mandchourie soutenu par le Japon. A tous points de vue, c'est un des éléments les plus rebelles à la transformation. Mais par un travail patient et de longue date, il a été transformé en homme nouveau — un citoyen de la République; ainsi

41 Han Feizi, chap. XXXII, t. II, 615-616. Cette histoire a aussi été racontée par Si Maqian, cf. *Mémoires historiques*, t. II, p. 2071.

42 Ce genre de discours (un général traite ses soldats comme ses enfants) est à comprendre dans la stratégie politique de la culture chinoise. Dans la politique, le même discours est plus fréquent. Notre travail consiste à montrer comment ces discours ont été possibles. On verra notre réponse lorsqu'il s'agira de la structure sociale de l'ancienne Chine dans la troisième partie.

43 «A propos de la transformation des criminels par le travail» (28 avril 1964), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 493.

commence une autre moitié de vie. Voici quelques épisodes de sa transformation.

Au début de la Guerre de Corée, Puyi est transféré dans une prison à Haerbin. La prison fut conçue par les Japonais pour enfermer les gens qui s'opposaient à leur domination. La prison «a deux étages avec au centre une tour de garde; le bâtiment en cellules à deux étages est en forme d'éventail et entoure la tour de garde⁴⁴.» Apparemment, cette description architecturale rappelle une prison panoptique, du fait du bâtiment rayonnant et de la tour centrale. Il nous est impossible de savoir si les Japonais l'ont conçue selon le modèle panoptique. Construction panoptique ou pas, c'est un détail sans importance, puisqu'ici règnent d'autres rapports de force qui décident d'autres stratégies en poursuivant d'autres buts sur d'autres sujets.

Au début de son séjour à Haerbin, Puyi vit dans l'angoisse: il pense de façon obsédée que son dernier jour va bientôt arriver. Un jour, un responsable de l'établissement vient parler aux détenus et Puyi note ceci: «Il nous dit clairement que le gouvernement ne veut pas nous tuer, mais il veut que nous étudiions, nous repenions et nous transformions. Il dit que le Parti et le gouvernement sont confiants que sous le pouvoir populaire, la plupart des prisonniers peuvent être transformés en hommes nouveaux⁴⁵.» La transformation exige une connaissance objective de soi-même, comme un cadre d'étude politique le leur dit: «Il faut d'abord savoir quelles sont ses idées originales. Et les idées de chacun sont liées à son origine et à son histoire. Il faut donc commencer par l'origine et l'histoire de chacun. Pour mieux se transformer, chacun doit réfléchir, objectivement et sans retenue, sur son histoire et écrire une autobiographie⁴⁶.»

La transformation se fait toujours dans le concret, soit dans la vie quotidienne. Empereur, Puyi n'avait pas besoin de bouger le petit doigt pour avoir tout ce qu'il désirait; maintenant emprisonné, il est l'un des détenus. Du fait qu'il connaît très peu de choses du travail, il est souvent la cible des moqueries: lors d'un travail de jardinage, il arrache les jeunes pousses de fleurs au lieu des mauvaises herbes. Il doit aussi apprendre à s'occuper de soi-même. Un dimanche, le directeur de la prison félicite Puyi pour ses progrès. Quels sont-ils? Puyi a lavé ses propres affaires, et il ne l'a pas fait moins vite que les autres. Un autre jour, Puyi est critiqué: il a

44 Puyi, *La première moitié de ma vie* (Wode qianbansheng), Hongkong, Éditions Guangjiaojing, 1976, p. 302.

45 *Ibid.*, p. 303.

46 *Ibid.*, p. 305.

oublié de fermer le robinet avant de quitter les toilettes. Ces critiques rappellent d'autres souvenirs: Puyi entre dans la chambre sans jamais fermer la porte. Quel problème idéologique peut-il y avoir dans ces histoires? Il n'a pas encore abandonné les grands airs de l'empereur: à une autre époque, il y avait toujours des gens qui ouvraient et fermaient la porte pour lui! Quelqu'un le dénonce: chaque fois que Puyi ouvre la porte, il a toujours un papier à la main, c'est parce qu'il a peur de se salir. Voici le diagnostic: dans son for intérieur, Puyi se considère toujours supérieur aux autres. Un autre jour, un examen de l'hygiène est annoncé et tout le monde est averti: il faut surtout essuyer toutes les traces après le brossage des dents. Quand Puyi se brosse les dents, quelques gouttes d'eau tombent par terre; voyant qu'elles ne sont pas visibles, il part sans les effacer. A l'examen, le groupe dont Puyi fait partie n'a pas obtenu la meilleure note. Puyi est critiqué par un autre détenu: «Pourquoi tu n'as pas essuyé les traces avec un chiffon? — Je n'y ai pas pensé. — A quoi as-tu pensé? Sauf toi-même, tu ne penses à rien. Tu n'as jamais pensé à la collectivité. Dans ton esprit, il n'y a que les droits, mais pas de devoirs!⁴⁷»

Le travail est un élément essentiel de la transformation idéologique. En 1957, un nouveau phénomène apparaît dans la prison: tout le monde essaye de participer au travail manuel. Le directeur et d'autres responsables de la prison aident les cuisiniers à laver des légumes, à faire des briques de charbon. Cela étonne Puyi: le travail n'est pas considéré comme punition, mais comme la chose la plus noble au monde. Par les journaux et les courriers de leur famille, les prisonniers apprennent que toute la société se lance dans le travail; même Mao et le premier ministre ont participé à la construction d'un réservoir d'eau situé dans la banlieue de Pékin. Les prisonniers demandent eux-mêmes à la direction pénitentiaire de participer au travail de production. La direction satisfait la demande en créant une usine de moteurs. Lors d'une réorganisation du travail, Puyi est affecté au groupe médical et son travail consiste à nettoyer la clinique. Bref, c'est dans le travail, dans la vie quotidienne que Puyi réalise peu à peu une transformation idéologique. En 1959, Puyi est amnistié: «Pendant dix ans de détention et à travers la transformation par le travail et l'éducation idéologique, Puyi s'est corrigé et s'engage dans une nouvelle voie...» Avant

qu'on finisse l'acte d'amnistie, j'ai fondu en larmes, la patrie, ma chère patrie, vous m'avez transformé en homme!⁴⁸»

B. L'esprit, un atout de la Révolution

La priorité de l'esprit est un principe aussi bien dans la lutte armée que dans l'édification socialiste.

En théorie marxiste, le prolétariat est la classe dirigeante de la révolution, parce qu'il représente la nouvelle force de production. Mais dans le cas de la Chine, les qualités du prolétariat sont intégrées dans l'éthico-politique: le prolétariat incarne un esprit plus révolutionnaire et une moralité plus pure que toutes les autres classes. La Révolution doit être commandée par le Parti qui, en tant qu'avant-garde du prolétariat, incarne un esprit révolutionnaire plus pur. «Du fait que, de toutes les couches de la société de la Chine semi-coloniale, de toutes ses organisations politiques, seuls le prolétariat et le Parti communiste ignorent l'égoïsme, l'étréitesse, qu'ils possèdent la vision politique la plus large et le degré d'organisation le plus élevé...⁴⁹» Le prolétariat et le Parti sont des exemples d'esprit révolutionnaire et de morale communiste. Que ce soit dans la guerre ou dans l'édification socialiste, le Parti appelle toujours ses membres à assumer les premiers la mission la plus dure, à supporter les pires conditions. Si du point de vue des droits de l'homme à l'occidentale, on peut critiquer l'autoritarisme, le manque de démocratie du Parti, ce dernier pourrait répliquer que c'est lui qui porte les plus lourdes responsabilités et subit les plus lourds sacrifices. Mao et les autres vétérans ont tous perdu des membres de leur famille dans la Révolution. Le triomphe de la Révolution est sans aucun doute dû à l'esprit révolutionnaire du Parti, des militaires et des masses populaires.

L'édification socialiste se comprend aussi à partir de l'esprit révolutionnaire des masses. En 1952, le Parti établit une ligne générale pour la période transitoire: elle consiste à achever en gros, dans les 15 ans à venir, l'industrialisation socialiste et la transformation socialiste des moyens de production dans l'agriculture, l'artisanat, l'industrie et le commerce capitalistes. Si l'on compte à partir de la Libération, il faut 18 ans pour entrer dans le socialisme. Encore en juillet 1955, Mao réaffirme

48 *Ibid.*, p. 402-403.

49 Mao Tsé-toung, «Problèmes stratégiques de la guerre révolutionnaire en Chine» (décembre 1936), *Œuvres choisies*, t. I, p. 227.

cette tâche générale. Il faut rappeler que l'Union Soviétique a pris 17 ans pour réaliser la collectivisation agricole. Mais l'esprit a finalement précipité les choses. A la fin 1955, Mao écrit avec enthousiasme: «Il s'est produit un changement radical en Chine à partir de la deuxième moitié de 1955»; parmi quelque cent dix millions de foyers agricoles, 60%, soit plus de 70 millions, ont adhéré à des coopératives de type semi-socialiste à l'appel du Parti. Alors que trois mois auparavant, ce chiffre n'était que de 16'900'000. «L'événement nous montre qu'une année — 1956 — s'avère suffisante pour réaliser en gros la collectivisation semi-socialiste de l'agriculture⁵⁰.» Voilà le secret de la réussite: «Partout l'organisation du Parti a pleinement dirigé le mouvement. Les paysans ont participé au mouvement avec beaucoup d'enthousiasme...»⁵¹. Un tel grand bond en avant dans l'agriculture a précipité à son tour la transformation dans les autres secteurs. Les choses se sont passées comme Mao l'avait prévu: à la fin de 1956 s'est terminée en gros la transformation dans l'agriculture, l'artisanat, l'industrie et le commerce capitalistes. C'est-à-dire qu'avec un esprit libéré, on a réalisé en quatre ans ce qui devait être achevé en 15 ans selon les prévisions. C'est devant cet esprit de plus en plus libéré qu'on est finalement conduit au Grand Bond en avant en 1958.

Si du point de vue économique, le Grand Bond en avant fut un échec, il ne l'est pas du point de vue politico-idéologique. Voici une scène qui réchauffe l'atmosphère et libère l'esprit: des campagnes de compétition sont partout lancées, entre Communes populaires, entre entreprises, entre groupes de travail, entre individus. Emporté par l'enthousiasme, tout le monde veut lancer des «satellites», c'est-à-dire des records de production: sur les champs et dans les ateliers se dressent des tableaux de production qui marquent le nom de l'individu ou du groupe en compétition et le record réalisé indiqué par une flèche pointant vers le ciel; si quelqu'un réalise un chiffre record, on dit qu'il a lancé un satellite de la production-record. Pour réaliser des chiffres record, des ouvriers mangent près des machines et dorment le soir dans l'usine même. Qu'est vraiment le Grand Bond en avant? Le bond apparent se concrétise dans les chiffres de production, mais cela n'est possible qu'à travers une libération de l'esprit. Le vrai bond se situe plutôt au niveau idéologique. A travers d'innombrables écrits de cette époque, ce qui est glorifié et porté aux nues, c'est l'esprit révolutionnaire:

50 Mao Zedong, «Remarques sur <l'essor socialiste à la campagne chinoise> (septembre et décembre 1955), *Œuvres choisies*, t. V, p. 222.

51 *Ibid.*, p. 223.

l'esprit de sacrifice, l'esprit d'oubli de soi... Nous rappelons la ligne générale du Parti dans le Grand Bond en avant: «Soyons débordants d'ardeur, luttons pour la première place, construisons le socialisme en produisant le plus et le plus rapidement, le mieux et de la façon la plus économe possible.» Selon Mao, les deux premières phrases concernent l'esprit des gens, la dernière vise la réalisation matérielle; mais leur rapport est clair: l'esprit est cause, la réalisation est effet.

C'est aussi à partir de l'esprit comme centre qu'on comprend mieux pourquoi pendant des décennies on a violemment critiqué les «stimulants matériels», parce que ceux-ci éloignent les gens de la morale et de l'esprit d'oubli de soi et les poussent davantage vers leur intérêt matériel. Contrairement à la ligne révisionniste qui recourt aux «stimulants matériels», la ligne révolutionnaire recourt à l'esprit révolutionnaire.

L'esprit étant l'axe de l'éthico-politique, le problème de la motivation acquiert une importance capitale: un acte vraiment bon doit encore être guidé par une bonne motivation. Pour adhérer au Parti par exemple, il ne suffit pas de reconnaître la charte du Parti, de remplir tous les devoirs et d'observer une discipline de fer, il faut encore présenter une bonne motivation. On ne doit adhérer au Parti que pour travailler plus, pour mieux servir le peuple, pour recevoir plus d'éducation dans le Parti. Puisque dans l'éthico-politique, l'esprit constitue l'axe, il n'est pas étonnant de le voir devenir l'objet d'étude, la cible d'examen et de critique. Si la lutte idéologique de la Révolution a connu une intensité qu'on ne trouve nulle part ailleurs, cela a sans doute un rapport avec l'éthico-stratégie qui vise d'abord l'esprit⁵².

VI. La priorité de la lutte

Si la stratégie du «cœur» recourt au sentiment et à l'esprit, il faut encore parler de la lutte et de la violence — un autre côté de la politique chinoise. En fait, l'insistance sur l'esprit et la morale et l'emploi de la lutte et de la

52 Une telle insistance sur la morale et sur l'esprit peut donner une interprétation idéaliste de la Révolution, tandis que celle-ci se réclame du matérialisme marxiste comme guide théorique. Tout dépend de ce qu'on entend par l'idéalisme. Si ce terme désigne une théorie qui estime plus l'esprit, la conscience morale que la vie matérielle, la Révolution est idéaliste. Mais pour Mao et le Parti, l'idéalisme est une philosophie qui, contrairement au matérialisme, accorde la priorité à l'idée. En ce sens, la Révolution est matérialiste: elle part non de l'idée, mais de la réalité.

violence ne sont pas deux choses incompatibles: c'est en recourant au mouvement de la lutte des classes et en agissant sur l'esprit et la morale qu'on transforme l'homme et la société.

La violence est le mot d'ordre de la RC. Voici quelques citations de Mao répétées par les Gardes rouges pour justifier la violence révolutionnaire au début de la RC: «La révolution n'est ni un dîner de gala ni une œuvre littéraire ni un dessin ni une broderie; elle ne peut s'accomplir avec autant d'élégance, de tranquillité et de délicatesse, de cérémonies et de minutie. La révolution, c'est un acte de violence, l'action impitoyable d'une classe qui renverse le pouvoir d'une autre classe⁵³.» «Tout ce qui est réactionnaire est pareil: tant qu'on ne le frappe pas, impossible de le faire tomber. C'est comme lorsqu'on balaie; dans la règle, là où le balai ne passe pas, la poussière ne s'en va pas d'elle-même⁵⁴.» Pendant la RC, le marxisme est tout simplement identifié à la violence révolutionnaire: «Les doctrines marxistes sont extrêmement nombreuses, pourtant elles peuvent être réduites toutes à une seule phrase: on a raison de se révolter...⁵⁵». Se révolter, c'est lutter, critiquer en recourant à la violence.

Non seulement la violence est nécessaire pour renverser la dictature bourgeoise et pour établir le système socialiste, mais elle l'est toujours après la Libération: le mouvement politico-idéologique est une lutte non armée. Dans la RC, la violence est utilisée pour critiquer les mauvais éléments et leurs idées bourgeoises. Avoir pitié de l'ennemi, c'est commettre un crime contre le peuple. Voici comment on tire la leçon de la Commune de Paris: «Le principe le plus important de la Commune de Paris est de prendre le pouvoir, de détruire l'appareil d'État bourgeois, et d'établir la dictature prolétarienne. Continuer à soutenir ce principe ou le trahir a toujours été le point qui marque une ligne de démarcation entre le marxiste et l'opportuniste, ou le révisionniste⁵⁶.» Si les communards ont bien pris le pouvoir par la violence, les dirigeants de la Commune ont commis de graves erreurs dont l'une a été mortelle: quand Thiers s'est enfui vers

53 Mao Tsé-toung, «Rapport sur l'enquête menée dans la province du Hounan à propos du mouvement paysan» (mars 1927), *Œuvres choisies*, t. I, p. 30.

54 Mao Tsé-toung, «La situation et notre politique après la victoire dans la guerre de résistance contre le Japon» (13 août 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 16.

55 «Vive l'esprit de révolte de la révolution prolétarienne» (troisième article — 27 juillet 1966), par des Gardes rouges du lycée de Qinghua, *Hongqi*, N° 11, 1966, p. 29.

56 Zheng Zhisi, *op. cit.*, *Hongqi*, N° 4, 1966, p. 4.

Versailles, il ne lui restait que 15'000 ou 16'000 militaires découragés. Si les forces armées des ouvriers, supérieures en nombre, avaient poursuivi Thiers et ses troupes, la victoire aurait été certaine. Malheureusement, les dirigeants de la Commune sont tombés dans le piège: ils étaient plutôt intéressés à entamer des pourparlers avec l'ancien pouvoir, et à préparer l'élection de la Commune. Quand Thiers réorganisa ses troupes au nombre de 130'000 hommes, il n'hésita pas à mettre Paris à feu et à sang: plus de 30'000 hommes furent massacrés, plus de 100'000 emprisonnés ou exilés. «C'est une leçon de sang et lourde de conséquences, elle nous enseigne ceci: le prolétariat doit mener la révolution jusqu'au bout. Quand l'ennemi est vaincu, il faut le poursuivre et l'exterminer; quand le chien est tombé dans l'eau, il faut le battre jusqu'à la mort, sans donner à l'ennemi aucune chance de reprendre ses forces⁵⁷.»

La violence révolutionnaire est un principe marxiste. Selon le marxisme, la religion est l'opium du peuple: en promettant un avenir radieux et en donnant une fausse satisfaction, elle indique une fausse route aux opprimés au lieu de faire chercher la vraie cause de la misère. Marx apprécie beaucoup la thèse de L. Feuerbach qui, dans *L'essence du christianisme*, a indiqué que la nature prêtée à Dieu reflète en fait la nature de l'homme. Le problème de l'au-delà est ramené dans présent: il est né ici-bas et doit être résolu ici-bas. De même, pour Marx, il ne faut pas se contenter d'une critique théorique de la religion, on ne peut finalement faire disparaître la religion qu'après avoir supprimé les conditions sociales qui lui ont donné naissance. Une critique de la chimère du monde de l'au-delà doit se compléter d'une critique matérielle du monde d'ici-bas.

Sous la direction de Marx, la Première Internationale critique le proudhonisme, le syndicalisme, ainsi que d'autres courants politiques préconisant le passage pacifique au socialisme. Dans la *Critique du programme de Gotha*, Marx critique sévèrement ce programme selon lequel on pourrait passer du capitalisme au socialisme en luttant pour le droit de vote au suffrage universel et en créant des sociétés coopératives de production des ouvriers financées par l'État. Si le droit de vote est suffisant pour changer le statut des ouvriers, la révolution n'est plus nécessaire.

Plus tard, c'est Lénine qui défend le principe de violence en critiquant Eduard Bernstein, un leader de la Deuxième Internationale, qui s'oppose lui aussi à la violence et préconise la collaboration de différentes classes. Selon

57 *Ibid.*, p. 18.

le syndicalisme, il n'est pas nécessaire de renverser le capitalisme, il suffit de lutter pour l'amélioration des conditions de travail et de la situation économique des ouvriers. En fait, les marxistes ne nient pas l'importance de la lutte économique pour l'augmentation des salaires, mais s'opposent à la tendance à se contenter de ces luttes en oubliant la lutte politique et militaire. Il faut comprendre que l'amélioration des conditions de travail et de vie des ouvriers ne peut pas complètement changer leur statut politique. Pour les intérêts du peuple à long terme, il faut critiquer la tendance purement économique. Commentant *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* où Marx réaffirme que la révolution prolétarienne doit détruire l'appareil d'État bourgeois, Lénine considère que c'est là le point essentiel du marxisme au sujet de l'État.

A propos de la lutte armée, les communistes chinois sont beaucoup plus lucides que les dirigeants de la Commune de Paris, non parce qu'ils ont mieux compris le marxisme, mais parce qu'ils connaissent par cœur l'importance de la lutte armée, montrée inlassablement par l'histoire de la Chine. Selon Mao, «la tâche centrale de la révolution et sa forme supérieure, c'est la conquête du pouvoir par les armes, c'est-à-dire par la guerre⁵⁸». Tout au long de la Révolution, Mao et ses partisans ont combattu toute tendance à renoncer à la lutte armée. Malheureusement les leçons écrites dans le sang sont nombreuses: plusieurs fois, une ligne politique conservatrice et capitulationniste du Parti, initiée par quelques dirigeants sûrement influencés par des idées révisionnistes de l'Occident et ignorants de l'histoire de la Chine, a conduit la Révolution à l'échec. Quand Mao est entré dans la direction après la Longue Marche, la lutte armée est devenue un principe fondamental de la Révolution. «Nous savons qu'en Chine, sans la lutte armée, ni le prolétariat, ni le peuple, ni le Parti communiste ne pourront occuper la place qui leur revient de droit, et que la révolution ne pourra pas triompher⁵⁹.» Il faut rappeler que selon Mao, la lutte armée est l'une des trois baguettes magiques de la Révolution (les deux autres étant le front uni et l'édification du Parti). Mao apprécie beaucoup un commentaire de Staline au sujet de la Révolution chinoise:

58 Mao Tsé-toung, «La guerre et la stratégie» (6 novembre 1938), *Œuvres choisies*, t. II, p. 253.

59 Mao Tsé-toung, «Pour la parution du premier numéro de la revue *Le communiste*» (4 octobre 1939), *Œuvres choisies*, t. III, p. 72.

«En Chine, la révolution armée lutte contre la contre-révolution armée, c'est là l'une des particularités et l'un des avantages de la révolution chinoise⁶⁰.»

Il est naturel qu'après la Libération la lutte armée se transforme en mouvement de lutte des classes en vue de renforcer la dictature du prolétariat et de réprimer les résistances contre-révolutionnaires. Selon la fameuse thèse de Mao: «un se divise en deux», il faut analyser les choses du point de vue surtout de l'opposition des contraires⁶¹.

En 1964, une campagne est lancée dans le domaine idéologique, on est appelé à discuter et à critiquer une thèse philosophique de Yang Xianzhen, recteur de l'École supérieure du Parti, «deux s'unissent en un», qui insiste plutôt sur l'unité, sur la condition dépendante et sur la coexistence des contraires. Cette thèse s'oppose à celle de Mao qui insiste plutôt sur l'opposition des contraires. Ce n'est pas une discussion purement académique, car les conséquences politiques suivent immédiatement. Selon une déduction éventuelle de «deux en un», il faut être indulgent à l'égard de la contradiction, alors que d'après une déduction possible de «un en deux», il faut recourir à la lutte pour régler la contradiction. On peut dire que tous les mouvements politiques d'après 1949 résultent du principe «un en deux». Voici une phrase de Mao toujours citée pendant la RC: «La philosophie du Parti communiste est celle de la lutte⁶².» Cette valorisation de la lutte considérée comme une vérité marxiste est glorifiée comme le seul moyen de révolutionner l'esprit des gens et d'éviter le retour de l'ancien pouvoir. Ainsi, pendant la RC, tout le monde est appelé à lutter contre l'ennemi de classe, contre les mauvais éléments, contre les idées bourgeoises et égoïstes de soi et des autres.

Écoutons la déclaration de guerre des Gardes rouges à l'ancien monde, qui donne une idée claire de cette philosophie de lutte: «Nous sommes des gens qui critiquent l'ancien monde. Nous voulons critiquer et détruire les anciennes idéologies, les anciennes cultures, les anciens mœurs et coutumes⁶³.» Pour les Gardes rouges, «la Révolution, c'est se révolter; l'âme de la pensée de Mao Zedong est la révolte. Quand nous disons qu'il

60 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. II, p. 256.

61 Mao Zedong, «Méthode dialectique à propos de l'unité intérieure du Parti» (18 novembre 1957), *Œuvres choisies*, t. V, 498.

62 Au début, c'était une critique d'un membre du Guomindang adressée au Parti communiste pendant la guerre contre la Japon, que Mao a adoptée et reconnue comme une vérité marxiste. Cf. Jin Chunming, *Les pratiques et les expressions bizarres de la Révolution culturelle*, p. 71-72.

63 Mi Hedu, *La génération des Gardes rouges*, p. 146.

faut insister sur la pratique, nous voulons dire qu'il faut insister sur la révolte [...]. Oser se révolter, voilà la qualité la plus précieuse des révolutionnaires prolétariens, voilà le principe élémentaire de l'esprit du Parti prolétarien. Ne pas se révolter, c'est pratiquer le révisionnisme à tout point de vue⁶⁴».

Puisque le principe de lutte est le critère le plus important pour distinguer le révolutionnaire du révisionniste, toutes les idées et les pratiques qui pourraient détourner l'attention de la lutte sont critiquées. Parmi les «six thèses noires» de Liu Shaoqi, les plus critiquées tout au long de la RC, trois s'opposent à la «philosophie de la lutte». Dans des discours que Liu prononce entre 1956 et début 1957, il considère que les ennemis ont été exterminés pour l'essentiel: la classe des propriétaires fonciers a été éliminée, la bourgeoisie l'est aussi à peu près. De ces discours, les militants de la RC concluent dix ans plus tard à une thèse de la «disparition de la lutte des classes». En 1958, dans un débat sur la volonté individuelle du communiste, concernant le rapport entre les membres du Parti et le Parti, Liu s'oppose à «ceux qui considèrent le Parti comme une voiture dont ils sont des conducteurs»; il préconise que les membres soient des outils dociles du Parti. Ce sera la thèse de l'«outil docile». Dans les années 1940, Liu écrit un texte «A propos de la lutte dans le Parti», s'opposant à «une lutte cruelle et une attaque sans merci», et il préconise «une paix totale dans le Parti⁶⁵». Cela deviendra la thèse du «pacifisme dans le Parti». Ces trois thèses sont sévèrement critiquées pendant la RC: elles ne répondent plus à un contexte de révolte où tout le monde est appelé à lutter contre le révisionnisme et les représentants bourgeois dans le Parti.

L'une des raisons de la rupture de la Chine avec l'Union soviétique, c'est que les deux pays ont des points de vue différents sur la lutte armée. Les Soviétiques considèrent la voie parlementaire par élection comme l'un des chemins pour entrer dans le socialisme; pour les communistes chinois, c'est la trahison de la Révolution d'Octobre russe. Dans la déclaration de Moscou de 1957, en s'opposant à la thèse du passage pacifique du capitalisme au socialisme, le Parti communiste chinois réaffirme que la prise du pouvoir par la révolution violente et par la destruction de l'ancien appareil d'État constitue la règle universelle pour fonder le système socialiste. La RC n'est qu'un exercice général de cette valorisation de la lutte.

64 «Vive l'esprit de révolte de la révolution prolétarienne» (24 juin 1966), par des Gardes rouges du lycée de Qinghua, *Hongqi*, N° 11, 1966, p. 29.

65 Jin Chunming, *op. cit.*, p. 365-367.

VII. Le socialisme chinois et la «Grande Concorde»

A. Le marxisme et la «Grande Concorde»

La Grande Concorde, idéal suprême du confucianisme, a constitué, pendant plus de deux millénaires, une obsession pour la politique chinoise. L'explication la plus explicite de cet idéal est la suivante: tout le monde se met au service du public. Cet idéal ressemble beaucoup à l'idéal du communisme. Effectivement, l'union de la culture chinoise avec le marxisme est due en grande partie à leur idéal commun. Et en ce sens, le marxisme a été utilisé pour réaliser un vieux rêve chinois.

La Grande Concorde était et reste l'idéal de la politique chinoise, mais sur la façon d'y arriver, les vues divergent en Chine moderne. Kang Youwei, un grand réformateur, publia en 1895 le *Livre de la Grande Concorde*. Selon lui, il y a trop d'inégalités dans la société moderne: les riches exploitent les pauvres, les pays puissants envahissent les pays faibles, l'homme opprime la femme, bref, la richesse, la nationalité, la race, le sexe, la religion divisent les gens en créant des discordes. Inspiré par l'idée de la Grande Concorde, Kang en imagine une version moderne, d'où la thèse de la «disparition de neuf règnes»: États, classes, races (par métissage), formes (égalisation des sexes), familles (tout le monde devient sujet du Ciel), métiers (mélanger les métiers et en faire une production publique), désordre, distinction (l'amour pour tous les êtres), malheur (bonheur pour tout le monde)⁶⁶. «Sans États ni empereurs, tout le monde s'aime, tout le monde est égal et tout le monde travaille pour le public, voilà la Grande Concorde⁶⁷.» Selon Mao, «Kang Yeou-wei a écrit le *Livre de la Grande Concorde*, mais la voie menant à la Grande Concorde, il ne l'a pas trouvée et il lui était impossible de la trouver⁶⁸.» Beaucoup d'autres Chinois ne l'ont pas trouvée non plus, et seuls Mao et le Parti l'ont trouvée dans le marxisme: il faut d'abord prendre le pouvoir par la lutte armée, puis on peut réaliser la Grande Concorde. Nous nous limitons à l'analyse marxiste du travail, de la marchandise, de la contradiction entre deux

66 Kang Youwei, *Le livre de la Grande Concorde* (Datongshu), notes Kuang Bolin, Shenyang, Éditions Liaoning renmin, 1994, p. 66-67.

67 *Ibid.*, p. 89.

68 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 432-433.

classes et à l'idéal communiste pour montrer comment le marxisme a été intégré dans la cause de la Grande Concorde.

Dans une économie marchande, le travail a deux côtés: le travail concret qui consiste à transformer les matières premières en produit fini et le travail abstrait en tant que cristallisation du travail. Ce double caractère du travail détermine les deux composantes de la marchandise: la valeur d'usage et la valeur d'échange. Le travail concret crée la valeur d'usage, le travail abstrait en tant que mesure du temps de travail social crée la valeur d'échange. Mais la valeur d'échange ne peut être réalisée que lors de l'achat, sinon même si sa valeur d'usage est réelle, sa valeur d'échange est seulement potentielle. En d'autres termes, le travail individuel ne sera reconnu par la société que dans l'achat. Or, dans une société de propriété privée, il existe toujours un décalage entre l'offre et la demande à cause de l'état anarchique de la production (concurrence aveugle): le rapport entre l'offre et la demande est régi par la loi de la valeur. La crise économique du capitalisme résulte en fait de la contradiction entre l'offre et la demande, entre le travail concret et le travail abstrait, entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, entre la production individuelle et l'achat social. Les contradictions du travail et de la marchandise ne peuvent être réglées que dans une société de propriété publique où on peut organiser la production non selon la loi de la valeur, mais selon le besoin social. D'après F. Engels, le travail social direct n'est possible que dans la société communiste où on produit directement pour la société sans passer par le marché; ainsi disparaît la contradiction entre travail individuel et travail social, entre valeur d'usage et valeur d'échange, entre le travail et la valeur d'usage, entre l'offre et la demande, et la marchandise disparaîtra et laissera place au produit. De même, la distinction d'ordre politique et économique entre les gens disparaîtra aussi, et ce sera la société communiste. La mission du Parti selon Mao, c'est de «créer les conditions dans lesquelles les classes, le pouvoir d'État et les partis politiques disparaîtront tout naturellement et l'humanité entrera dans le monde de la Grande Concorde⁶⁹».

Puisque la contradiction dans le travail et la marchandise et la division entre les gens sont dues à la propriété privée qui est la cause de tous les maux sociaux, elles constituent une cible principale de la Révolution socialiste, le but étant la Grande Concorde. En fait, la lutte entre deux lignes politiques au sein du Parti d'après la Libération peut s'expliquer du

point de vue de la Grande Concorde. Au début des années 1950, Liu Shaoqi préconise de «consolider l'ordre de la nouvelle démocratie», alors que pour Mao, «la nouvelle démocratie» constitue la première période de la Révolution, qui maintenant est accomplie. Au lieu de consolider un ordre démodé, il faut au contraire aller de l'avant. Les propos de Liu consistent à laisser se développer l'agriculture particulière des paysans qui, aux yeux de Mao, va encore créer de nouvelles différences, et ils sont donc critiqués par Mao. En 1955, juste quelques années après la réforme agraire qui a distribué des terres aux paysans pauvres, Mao constate un nouveau processus de bipolarisation:

Tout le monde peut voir que depuis quelques années, la tendance capitaliste à s'enrichir individuellement gagne chaque jour du terrain, les nouveaux paysans riches font partout leur apparition, et les paysans moyennement riches essayent de devenir des paysans riches. Par contre, beaucoup de paysans pauvres restent toujours pauvres à cause du manque de moyens de production: certains se sont endettés, d'autres ont vendu ou loué leur terre. Si on laisse aller ce genre de choses, la bipolarisation à la campagne va encore empirer. Les paysans qui ont perdu leur terre et qui resteront pauvres vont nous reprocher de rester indifférents alors qu'ils se trouvent en danger, et de ne pas les avoir aidés à résoudre leurs problèmes⁷⁰.

L'inégalité des biens crée l'inégalité entre les gens; il faut absolument empêcher cette tendance, sinon on devra refaire la révolution pour redistribuer les terres.

Si le système féodal a duré des millénaires en Chine, c'est que le pays se trouvait alternativement entre une égalité sociale relative et une inégalité sociale insupportable. Le marxisme indique la perspective communiste comme issue pour toute l'humanité, ce qui permet aux Chinois d'en finir une fois pour toutes avec le vieux cercle vicieux. Pour réaliser la Grande Concorde, la révolution socialiste déclare la guerre à trois inégalités ou différences: entre ville et campagne, entre ouvriers et paysans, entre travail intellectuel et travail manuel. Quant au moyen de réaliser une société sans ces inégalités, le discours de Chen Boda, un théoricien de la Révolution, prononcé le 1^{er} juillet 1958 à l'Université de Pékin, est bien révélateur: Chen révèle une idée de Mao, celle de construire une grande commune comme mode d'organisation de la Chine future. Selon Mao, «notre direction, c'est de rassembler graduellement en une grande commune à la fois l'industrie, l'agriculture, le commerce, l'école, l'armée et de faire d'une

70 Mao Zedong, «A propos de la collectivisation agricole» (31 juillet 1955), *Œuvres choisies*, t. V, p. 187.

telle commune l'unité de base de notre pays⁷¹». L'idée se concrétise immédiatement dans le mouvement de la Commune populaire. En très peu de temps, celle-ci devient effectivement l'unité de base de production et d'administration (des Communes ont aussi été créées en ville).

Si on examine l'organisation de la Commune populaire, l'orientation de la Grande Concorde y est manifeste: la Commune n'est pas seulement un pouvoir administratif qui organise des travaux hydrauliques, harmonise la production et la distribution, elle représente en fait une mini-société qui regroupe industrie, agriculture, pisciculture, élevage, commerce, école, hôpital, milice (un dispositif lié au contexte de la guerre froide), cantines, crèches, asiles publics, etc. C'est exactement la société que Mao a rêvée un demi-siècle auparavant quand il était étudiant. En voici une description:

Les nouveautés de la nouvelle société seront très nombreuses, en voici quelques-unes des plus importantes: crèches publiques, asiles publics, écoles publiques, bibliothèques publiques, banques publiques, fermes publiques, usines publiques, maisons publiques de consommation, théâtres publics, hôpitaux publics, parcs publics, musées publics, associations d'autogestion. La société qui rassemblera toutes ces écoles, ces organisations s'appellera la «nouvelle cité»⁷².

Dans la gigantesque entreprise qu'est la Commune populaire qui devient bel et bien une réalité, tout le monde travaille ensemble et partage le produit, la Grande Concorde est déjà réalisée, ou en grande partie. Les métiers ne se distinguent plus les uns des autres: l'industrie agricole va créer des ouvriers-paysans, les différences entre industrie et agriculture et entre ouvriers et paysans vont ainsi disparaître. D'autre part, les cadres et techniciens participent à la production, les paysans à la gestion: les différences entre cadres et paysans, entre travail intellectuel et travail manuel vont aussi disparaître.

B. L'union entre jeunes instruits et masses travailleuses

Le «mouvement de monter en montagne et de descendre en campagne», unanimement salué comme nouveauté socialiste, s'inspire en fait de la Grande Concorde. Déjà lancé dans les années 1950, le mouvement s'étend au niveau national pendant la RC. Après avoir joué le rôle de pionniers de la RC, les Gardes rouges doivent changer de champ de bataille dès la fin de 1968: aller gagner leur vie à la campagne. Du fait que tout le monde

71 Zhang Zhanbin et alii, *Chine — la nouvelle vague de Mao Zedong*, p. 197.

72 *Ibid.*, p. 199.

participe à la RC, la production industrielle est en baisse ou en stagnation, les entreprises ne recrutent plus ou très peu. Ainsi les diplômés — dont les Gardes rouges — n'ont plus leur place en ville; ils ne peuvent pas non plus rester au lycée ou à l'université. Le 22 décembre 1968, le *Quotidien du peuple* publie un article intitulé «Nous avons aussi deux mains, nous ne voulons pas rester en ville à ne rien faire». L'article cite une directive de Mao: «Il est nécessaire que les jeunes instruits aillent à la campagne et reçoivent une rééducation de la part des paysans pauvres et moyens pauvres⁷³. Il faut persuader les cadres des villes et d'autres personnes d'envoyer leurs enfants — diplômés du lycée du 1^{er} cycle, du 2^e cycle, et de l'université — à la campagne, il faut lancer une mobilisation générale⁷⁴.» Le mouvement est ainsi lancé dans tout le pays. Jusqu'à la fin de la RC, 17 millions de jeunes diplômés répondent à l'appel de Mao en s'installant à la campagne, dans les régions reculées ou frontalières.

Après la RC, certains attribuent ce mouvement au chômage en citant un document du Parti du 3 juin 1956 dont l'article 39 stipule: pour résoudre le problème du chômage en ville, les jeunes peuvent travailler en ville, ils peuvent aussi aller en banlieue, à la campagne, à la montagne pour participer au travail d'agriculture, de sylviculture, d'élevage, de pêche, ou au travail culturel, scientifique, de santé publique...⁷⁵ D'autres voient les choses du côté politique et attribuent le mouvement à l'obscurantisme politique: «Pour bien gouverner les masses populaires et pratiquer l'obscurantisme, les intellectuels sont envoyés les uns après les autres à l'«École des cadres du 7 mai»; en même temps, le mouvement de monter en montagne et de descendre en campagne est lancé à l'échelle nationale sous prétexte de faire rééduquer les jeunes instruits par les paysans pauvres et moyens pauvres⁷⁶.» Selon nous, en se limitant à quelques éléments circonstanciels, ces deux explications négligent ou oublient que le mouvement s'inscrit en fait dans l'entreprise de la Grande Concorde.

Le mouvement est sans doute lié à une évaluation de la qualité politique des jeunes diplômés. Selon Mao et ses partisans, c'est encore la bourgeoisie qui domine dans l'enseignement jusqu'à la veille de la RC. Même si la

73 Une appellation qui vient de l'ancienne classification lors de la réforme agraire, elle désigne ici la majorité des paysans.

74 Du Honglin, *Histoire de monter en montagne et de descendre en campagne de 1955 à 1979*, p. 56.

75 *Ibid.*, p. 10.

76 Yan Jiaqi, Gao Gao, *La décennie de la Révolution culturelle* («Wenge» shinian shi), Hongkong, Éditions Wannianqing, 1989, p. 310.

plupart des lycéens et étudiants sont originaires des familles ouvrières et paysannes, ayant vécu longtemps sous l'influence bourgeoise, ils sont jugés plus ou moins contaminés par les idées bourgeoises, d'où des différences entre les jeunes instruits et les classes laborieuses au plan idéologique. Contrairement à la Commune populaire qui diminue les trois inégalités, l'école ne fait qu'agrandir les différences en formant un petit nombre de «nobles spirituels». Dans ce cas, il est nécessaire que ces jeunes soient rééduqués et changent leur conception du monde. L'unique moyen est d'aller auprès des masses: ainsi ils peuvent prendre l'habitude de travailler manuellement et nouer des liens sentimentaux avec elles. Le mouvement a donc pour mission d'orienter la société vers la Grande Concorde.

En 1939, Mao a déjà indiqué la direction du mouvement des jeunes: si les jeunes veulent vraiment mener la révolution jusqu'à la victoire, ils doivent s'unir avec les ouvriers et les paysans; seul, le mouvement des jeunes n'arrive pas à faire triompher la Révolution. «Qu'est-ce qui peut servir de critère lorsqu'il s'agit de déterminer si tel ou tel jeune est ou n'est pas révolutionnaire? Quelle unité de mesure va-t-on employer? Il n'existe qu'un seul critère: il faut voir si ce jeune veut se lier aux masses ouvrières et paysannes et s'il se lie effectivement à elles⁷⁷.» La victoire de la Révolution a prouvé cette union entre instruits et travailleurs. Puisque cette union a contribué à la Révolution armée, elle doit aussi contribuer à l'édification socialiste.

Commentant un rapport sur la planification dans une coopérative, Mao écrit en 1955: «Engager les lycéens et les diplômés de l'école primaire à participer à la collectivisation agricole, cela mérite notre attention particulière. Tous les intellectuels qui peuvent aller travailler à la campagne doivent le faire avec plaisir. Il y a d'immenses terrains à la campagne, et on peut y réaliser des choses grandioses⁷⁸.» Dans l'éditorial du *Quotidien du peuple* le 13 novembre 1957, on lit au sujet d'une nouvelle vague de production agricole: «Tout le personnel qui peut descendre à la campagne et monter en montagne pour soutenir la production agricole devrait le faire le plus vite possible. Les jeunes intellectuels devraient en faire le meilleur moyen de s'entraîner⁷⁹.» Ici, aller à la campagne est considéré comme un exercice politico-idéologique pour les jeunes. Si le mouvement peut

77 Mao Tsé-toung, «L'orientation du mouvement de la jeunesse» (4 mai 1939), *Œuvres choisies*, t. III, p. 19.

78 Du Honglin, *op. cit.*, p. 9.

79 *Ibid.*, p. 11.

effectivement diminuer le chômage en ville, il poursuit un autre but plus important, comme le montre le premier ministre Zhou Enlai dans son rapport du gouvernement le 18 avril 1959:

L'année passée, plus d'un million de cadres des institutions gouvernementales au-dessus des districts sont allés à la campagne, dans les entreprises, dans les mines pour participer au travail manuel ou travailler dans les unités de base [...]. C'est là un phénomène révolutionnaire et communiste, cela ouvre une nouvelle voie non seulement pour l'union entre les cadres et les masses, mais aussi pour l'union entre le travail intellectuel et le travail manuel⁸⁰.

Plus tard, la lutte des classes s'intensifie, et le mouvement se politise: «les jeunes instruits vont à la campagne et retournent dans leur pays natal, cela constitue une mesure importante pour renforcer l'édification agricole et la révolution culturelle à la campagne, c'est aussi un moyen important de se révolutionner pour les jeunes instruits⁸¹.» Le mouvement s'inscrit de plus en plus dans le but de former des continuateurs de la Révolution. Il est clair que ces discours s'orientent tous vers la même direction: faire disparaître les trois inégalités. Quand les instruits s'unissent avec les paysans, les premiers apportent leurs connaissances à la campagne et améliorent les techniques agricoles; en retour, ils apprennent la morale et l'esprit révolutionnaire des seconds, et résistent mieux à la tentation des idées bourgeoises. Cette union rapproche instruits et travailleurs et fait des instruits travailleurs et des travailleurs instruits.

C. La société idéale à construire

L'Armée était déjà multifonctionnelle pendant les années de guerre: outre le combat et la production, elle devait organiser les masses, aider le gouvernement populaire à procéder à la réforme agraire, propager les vérités révolutionnaires. Devant la victoire imminente de la Révolution, Mao dit au début de 1949: «l'Armée populaire de Libération sera toujours une force combattante. [...] L'Armée populaire de Libération est aussi un corps de travail [...]. Ce rôle de corps de travail s'accroîtra à mesure que les combats diminueront. Il est possible que d'ici quelque temps toute l'Armée populaire de Libération devienne un corps de travail...⁸²». Ici, le «travail»

80 *Ibid.*, p. 24.

81 *Ibid.*, p. 35.

82 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 380-381.

se comprend au sens le plus large: il peut être militaire, politique, économique, idéologique, culturel, etc. Comme Mao l'a prévu, plus tard, plus de cent mille officiers de l'Armée se convertissent en fonctionnaires gouvernementaux de différents échelons, et une partie de l'Armée se lance dans la production agricole en créant des fermes militaires. Pendant la RC, les fermes militaires se développent pour accueillir des jeunes diplômés des villes. A part la raison circonstancielle qu'est la tension avec l'Union Soviétique qui demande un renforcement de la défense aux frontières, il faut noter que ces fermes liant l'armée à la production sont favorables à la création d'hommes nouveaux, des travailleurs militaires. En fait, même dans les fermes d'État, on garde la forme militaire dans l'organisation, sans dire que le style de vie et de travail des militaires est un exemple à suivre pour tout le monde. Voici le style militaire à pratiquer et qui provient de l'Université militaro-politique contre le Japon créée à la fin de 1937: «union, rapidité, sérieux et dynamisme⁸³» L'Armée représente une organisation idéale pour l'école, la ferme d'État, et même pour toute la société; «que tout le pays suive l'exemple de l'Armée de libération» est un slogan célèbre. Cet appel est sans doute dû aux qualités morales de l'Armée: discipline, esprit de combat et loyauté.

Le 7 mai 1966, après avoir lu un rapport sur la production agricole dans l'Armée, Mao écrit à Lin Biao, responsable de l'Armée, d'où la fameuse Directive du 7 mai:

L'Armée doit être une grande école [...] où l'on apprend la politique, les arts militaires et les connaissances scientifiques. En plus, on procède à la production agricole et aux activités auxiliaires. On peut aussi créer des usines de moyenne ou petite envergure, ainsi on produit ce dont on a besoin, et ce qu'on échange, de façon équitable, contre autre chose avec l'État. A part tout cela, on participe au travail auprès des masses, par exemple au Mouvement de quatre purifications à la campagne et dans les entreprises [...]. Enfin, on doit rester toujours disponible pour critiquer les idées bourgeoises. Ainsi, armée-études, armée-agriculture, armée-industrie, armée-travail civil sont tous réunis⁸⁴.

Selon Mao, non seulement l'Armée, mais tous les autres domaines doivent aussi pratiquer ce système.

De même pour les ouvriers, à part la production industrielle comme axe, ils doivent aussi apprendre les connaissances militaires, politiques, culturelles, participer au Mouvement de quatre purifications et critiquer les idées bourgeoises. Si les

83 *Les citations du président Mao*, p. 128.

84 «Directive du 7 mai» (7 mai 1966), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 642.

conditions sont réunies, il faut aussi procéder à la production agricole et aux activités auxiliaires, comme l'exemple du complexe pétrolifère de Daqing l'a montré. Concernant les paysans, à part la production agricole comme axe, y compris la sylviculture, l'élevage, les activités auxiliaires, la pisciculture, ils doivent encore faire des études militaires, politiques, culturelles. Quand les conditions le permettent, il leur faut créer de petites usines. Ils doivent aussi critiquer les idées bourgeoises. La même chose pour les élèves, ils doivent principalement faire des études, mais ils doivent apprendre d'autres choses, c'est-à-dire qu'à part les études proprement dites, ils doivent encore apprendre des connaissances de l'industrie, de l'agriculture et des arts militaires, ils doivent eux aussi critiquer les idées bourgeoises⁸⁵.

Il est évident que le secteur tertiaire, les institutions du Parti, du gouvernement doivent tous faire de même. Cette directive est le véritable plan stratégique d'une nouvelle société où les trois inégalités disparaîtront et où la Grande Concorde sera finalement réalisée. Intellectuel et travailleur manuel, militaire, ouvrier, paysan et étudiant, armée, entreprise et campagne, tout se confond et se mélange jusqu'à la disparition des différences entre les gens et entre les métiers. L'Armée est à la fois école, entreprise et commune agricole, le soldat est à la fois étudiant, ouvrier et paysan. Et ainsi de suite pour l'entreprise, la Commune populaire et l'école, de même pour les ouvriers, les paysans et les étudiants. Si chaque unité de travail comme chaque personne a des particularités, un point reste pourtant commun pour tous, c'est qu'il faut critiquer les idées bourgeoises, c'est-à-dire participer au mouvement de lutte des classes qui assure la pureté de l'esprit. Voici l'homme à créer dans cette entreprise: «l'homme capable de travailler comme ouvrier avec le marteau, capable de travailler comme paysan avec la houe et la charrue, capable de combattre comme soldat avec le fusil, capable d'écrire des articles comme homme de lettres avec le stylo⁸⁶.»

Selon ce plan, l'école ne doit plus se limiter à l'enseignement, elle doit faire corps avec la pratique et la société. Déjà en 1958 lors du Grand Bond en avant, la pratique d'«ouvrir la porte vers la société» a consisté à faire comprendre aux élèves ce qui se passe dans la société et à lier la théorie à la pratique. Pendant la RC, on reprend cette pratique, mais on lui donne un nouveau rôle: combattre le révisionnisme. Les enseignants et les élèves doivent régulièrement faire un exercice militaire, aller travailler dans l'entreprise ou à la campagne. Le 31 décembre 1966, le comité central du Parti et du Conseil d'État donne une directive: lycéens, étudiants et

85 *Ibid.*, 643.

86 Du Honglin, *op. cit.*, p. 76.

enseignants doivent faire un exercice politico-militaire de courte durée, qui sera dirigé par des officiers de l'Armée. Ainsi élèves et enseignants peuvent acquérir des connaissances militaires, politiques, apprendre la discipline, le style de vie et le rythme de travail des militaires.

Pour que l'école ne s'isole plus de la société, chaque lycée entretient des relations avec les entreprises et les Communes populaires en y envoyant régulièrement des élèves. Plus tard l'usine et l'école établissent des relations plus étroites: l'usine aide l'école à fonder une petite usine ou à installer un atelier dans l'école. L'usine peut laisser une partie de son travail à l'école et envoie des ouvriers compétents pour initier les élèves au travail; chaque classe et chaque promotion y travaillent à tour de rôle. Ainsi l'enseignement se fait dans la pratique et la pratique s'apprend dans l'enseignement. Voici un exemple: en octobre 1968, une équipe d'ouvriers entre dans le lycée N° 5 de Lanzhou et transforme le lycée en une école relevant de la Fonderie de Lanzhou. Un nouveau système y est pratiqué: deux jours d'études par semaine, quatre jours de mi-travail et de mi-études; les dix-sept anciennes disciplines sont rassemblées en cinq: pensée de Mao Zedong, connaissances élémentaires de l'industrie, connaissances élémentaires de l'agriculture, arts littéraires révolutionnaires, arts militaires-sport⁸⁷.

Quand la RC éclate, l'université cesse de recruter pendant quelques années. Le recrutement ne recommence qu'en 1970, mais il relève d'une nouvelle politique: on ne recrute plus les diplômés des lycées, mais les jeunes ouvriers, paysans et soldats — des gens qui ont des expériences dans la vie politique et professionnelle. On applique en outre une politique dite «d'où on vient, où on va», c'est-à-dire qu'après deux ou trois ans d'études, les étudiants retournent à leur ancienne unité de travail. Avec ces mesures, il n'est plus question de former une élite: l'union entre conscience politique et connaissances scientifiques est assurée, comme entre instruits et travailleurs, entre travail intellectuel et travail manuel, entre théorie et pratique.

Le 7 mai 1968, pour célébrer le deuxième anniversaire de la publication de la Directive du 7 mai, le comité révolutionnaire — nouvelle instance du pouvoir pendant la RC — de la province Heilongjiang crée une ferme à Liohe et la nomme l'«École des cadres du 7 mai». On y envoie les anciens cadres écartés de la direction. Le 5 octobre 1968, le *Quotidien du peuple*

87 *Chronique de l'enseignement de la République populaire de Chine de 1949 à 1982*, p. 425.

publie un article intitulé «L'École des cadres à Liohe a fourni une nouvelle expérience dans la révolutionnarisation des institutions». Dans le commentaire de la rédaction, on lit une directive de Mao: «La majorité des cadres est descendue travailler, c'est une bonne occasion pour eux de réapprendre, tous les cadres doivent le faire sauf les vieillards, les affaiblis, les malades, les invalides, etc. Même les cadres en fonction doivent aussi le faire à tour de rôle⁸⁸.» Après la publication de l'article, les institutions du Parti, du gouvernement, des ministères, des associations depuis l'échelle nationale jusqu'au niveau provincial, municipal, universitaire, fondent à qui mieux mieux de telles écoles, généralement situées dans les régions reculées et pauvres. Des centaines de milliers de cadres et d'intellectuels y sont envoyés pour travailler et se transformer. Nous avons déjà étudié le travail manuel et la transformation idéologique dans l'«École des cadres du 7 mai» (voir ci-dessus p. 180-181), mais le but stratégique de l'École s'inscrit clairement dans l'entreprise de la Grande Concorde qui consiste à diminuer la distance séparant les cadres et les intellectuels des masses travailleuses.

Pour expliquer le socialisme chinois, il faut quitter la référence marxiste et le considérer à partir des maux à combattre, de l'idéal à réaliser, ainsi on ne tarde pas à constater le fond de la politique chinoise. Malgré des slogans modernes et révolutionnaires, malgré la rupture déclarée avec la tradition, on peut dire que même les nouveautés socialistes les plus récentes comme l'usine installée dans l'école et l'«École des cadres du 7 mai» sont toutes destinées à combattre les vieux démons: le style bureaucratique, la décadence morale, les différences sociales entre les gens, etc. Après la chute de la «Bande des Quatre» en 1976, on révèle qu'elle et la bande de Lin Biao ont fait de l'«École des cadres du 7 mai» une sorte de prison, un moyen politique pour se débarrasser des gens hostiles à leur ligne politique. C'est tout à fait possible. Mais le but essentiel de l'École, c'est plutôt la Grande Concorde.

Dans ses nombreux discours, Mao cite souvent le «droit bourgeois» comme un ennemi principal de la Révolution socialiste. Mais selon Shi Zhongquan, ce terme capital est mal employé par Mao. Dans son article «Mécompréhension de la notion du <droit bourgeois> de Marx par Mao Zedong», Shi Zhongquan fait une comparaison entre l'emploi du terme

88 Jin Chunming, *op. cit.*, p. 103.

chez Marx et l'emploi chez Mao pour montrer un grand décalage⁸⁹. Dans la *Critique du programme de Gotha*, Marx appelle le «droit égal» bourgeois le principe de l'échange du travail équivalent dans la distribution selon le travail. Selon Marx, une distribution égale des produits de consommation est impossible non seulement dans la période socialiste, mais à toute époque, vu le besoin différent de chacun. Donc, le principe «chacun selon son travail» est nécessaire dans le socialisme. Ce principe s'appelle le droit bourgeois, parce qu'il s'inscrit dans le même principe de l'économie marchande capitaliste où le travail équivalent décide la valeur équivalente de la marchandise. Si le principe «chacun selon son travail» relève du droit bourgeois, le socialisme se différencie pourtant radicalement du capitalisme par sa propriété publique. Or, Mao a commis une erreur colossale: il a pris le «droit bourgeois» au pied de la lettre en le confondant avec le capitalisme. Ainsi dans une série de discours entre 1975 et 1976, il a dit que les salaires hiérarchiques, l'échange de marchandise selon la valeur équivalente, le principe «chacun selon son travail» ne sont pas tellement différents de ceux de l'ancienne société. Ensuite, Mao a élargi à tort le «droit bourgeois» strictement limité dans la distribution à tous les domaines de la vie sociale, et esprit de privilège, bureaucratie, hiérarchie, attitude arrogante à l'égard des masses, inégalité dans la vie politique et économique deviennent tous des manifestations du «droit bourgeois».

Si combattre le droit bourgeois est un des motifs les plus importants de la RC, on pourrait penser que la RC est un malentendu, puisque Mao a complètement déformé la notion du «droit bourgeois». Or, si l'on comprend la Révolution et la RC non à partir du marxisme, mais à partir de la politique chinoise, il n'y a pas du tout de malentendu. Le marxisme n'est qu'un moyen ou un prétexte visant la Grande Concorde — le rêve de la politique chinoise. En voici quelques indices. Le système des grades militaires est pratiqué en septembre 1955, mais supprimé en mai 1965 (il ne sera rétabli qu'en juillet 1988). Le même sort prévaut pour le système des grades universitaires et des titres académiques. En 1964, dans un entretien, Mao dit que le système académique et des études de doctorat n'est pas forcément nécessaire⁹⁰. Son souci est d'ordre moral: les titres académiques risquent de séparer les chercheurs des masses. Avant la RC, il existe des études et titres universitaires à trois niveaux: études de licence, études de

89 Xiao Yanzhong et alii, *La vieillesse de Mao Zedong*, p. 3-14.

90 «Intervention au sujet du 3^e plan quinquennal» (6 juin 1964), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 499.

maîtrise et études de doctorat; dès la RC, ce système est supprimé (il ne sera rétabli qu'en 1980). De même, les titres universitaires (professeur, assistant professeur, maître de conférences et assistant) existent avant la RC; ils sont supprimés dès la RC (ils seront rétablis au début des années 1980). Ici, tout ce qui est susceptible de créer des décalages et des hiérarchies entre les gens ou tout ce qui ne correspond pas à la Grande Concorde peut être qualifié de «droit bourgeois». Dans cette histoire, le «droit bourgeois», un terme de Marx, est totalement intégré dans la politique chinoise pour combattre les démons chinois et pour réaliser la Grande Concorde.

Quels sont ces démons? En voici un: la décadence morale des cadres; ou en termes philosophiques, l'aliénation: les cadres, de serviteurs du peuple, peuvent se transformer en seigneurs du peuple. Il suffit de lire «Quelques règles au sujet du changement de style de travail, adoptées par le Comité révolutionnaire de la province du Shandong» pour comprendre la RC. La RC a pour but de reprendre le pouvoir des mains corrompues, mais ce n'est qu'un moyen pour mettre au pouvoir des hommes empreints de moralité. Puisque les anciennes instances du pouvoir sont plus ou moins pourries, les nouvelles instances du pouvoir font immédiatement face à une leçon capitale: comment garder la pureté de l'esprit révolutionnaire et ne pas tomber à leur tour dans la corruption? Voici les dix règles à ce sujet: il est interdit de faire l'éloge des membres du Comité; les membres du Comité ne peuvent parler au nom du Comité sans discussion collective préalable, et leurs discours ne peuvent être enregistrés ni imprimés sans l'accord du Comité; quand les membres participent à des assemblées de masses, il ne faut ni les accueillir, ni les reconduire, ni les applaudir, ni les photographier ni les filmer, sauf avec l'accord du Comité; les membres du Comité doivent tous participer au travail de production; les membres ne peuvent donner ni accepter les cadeaux en leur nom personnel; le nom des membres ne se mentionne pas dans la presse, sauf en cas de besoin; les membres doivent pratiquer un style de vie simple, ne pas prendre la voiture du gouvernement pour des affaires privées, et il leur faut aussi être économe quand ils prennent les transports en commun; les membres doivent tous recevoir les masses et répondre au courrier du peuple; les membres doivent souvent se trouver parmi les masses, faire des enquêtes, écouter des conseils des masses, comme des élèves le font auprès de leur maître; le Comité procède régulièrement, tous les deux mois par exemple, à un examen visant à améliorer le style de travail, et chaque fois il faut accepter des représentants

des masses⁹¹. Il est évident que ces règles sont toutes destinées à combattre le «droit bourgeois». Ainsi, espère-t-on, les cadres ne s'éloigneront-ils jamais des masses.

Selon la directive du 7 mai, l'entreprise, la Commune populaire, l'Armée, l'école... deviennent autant d'unités autarciques regroupant différents métiers. Tout le monde fait partie de ces unités où métiers, postes, fonctions importent peu, puisqu'on a les mêmes idées, la même conception du monde et les mêmes sentiments, et qu'on critique tous les idées bourgeoises. Le 1^{er} août 1966, l'éditorial du *Quotidien de l'Armée de libération* s'intitule «Faisons de notre Armée une grande école de la pensée de Mao Zedong — à la mémoire du 39^e anniversaire de notre Armée». Le 1^{er} octobre 1966, l'éditorial du *Quotidien du peuple* s'intitule: «Il faut armer sept cent millions de gens avec la pensée de Mao Zedong». Le 7 mai 1967, l'éditorial du *Quotidien du peuple* est intitulé «Soyons déterminés à transformer notre pays en une grande école de la pensée de Mao Zedong». Ces quelques titres sont assez révélateurs du plan stratégique de la Révolution socialiste dont l'unité de travail autarcique et la pensée de Mao unificatrice sont deux piliers.

Si l'homme ne fait pas la politique partout pareillement, c'est parce qu'il ne vit pas partout dans le même espace social ni ne recourt partout aux mêmes concepts pour analyser les problèmes politiques. Concernant la Révolution chinoise, elle s'est toujours réclamée du marxisme, mais quand nous l'analysons en nous demandant quelles en sont les préoccupations politiques, quels sont les concepts utilisés, quelle est la société idéale à construire, nous voyons plus clairement le contenu de la politique chinoise. En fait, Mao et le Parti ne font pas la politique n'importe comment, mais toujours selon le contexte chinois. Le souci moral dans le passage du système de l'offre au système de salaires, l'importance du travail manuel, l'«École des cadres du 7 mai» n'existent pas dans d'autres pays socialistes de l'époque et ils ne sont compréhensibles que dans le contexte chinois. De même, Mao et le Parti n'interprètent pas le marxisme n'importe comment,

91 «Études et appliquons les <Quelques règles au sujet du changement de style de travail adoptées par le comité révolutionnaire du Shandong> — notes sur la réunion élargie du comité permanent du comité révolutionnaire de la municipalité de Pékin, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. V, p. 45-47.

mais toujours selon les concepts de la politique chinoise. Plus précisément, quand ils insistent sur la lutte comme moyen de prendre le pouvoir et de continuer la Révolution en se référant au principe marxiste de l'unité contradictoire, c'est que la philosophie chinoise, en l'occurrence la conception du yin-yang intègre la lutte des classes dans l'antagonisme du yin-yang. Quand ils s'empressent à aller vers le communisme, c'est que la Grande Concorde a toujours été considérée comme la solution idéale des problèmes sociaux à leur source et une fois pour toutes. Du fait que la Révolution socialiste tourne autour de l'esprit, de la conscience morale, en recourant à la transformation idéologique, au travail manuel, à la lutte des classes, pour créer un homme sans égoïsme et une société sans inégalités, nous l'appelons l'éthico-politique de version socialiste.

Chapitre III

Quelques oppositions de la bio-politique à l'éthico-politique

Dans le chapitre précédent nous avons fait ressortir une éthico-politique de la Révolution socialiste chinoise; dans ce chapitre nous essayons d'opposer l'homme de la bio-politique à l'homme de l'éthico-politique à propos du droit, de la sexualité, de la vie, du sujet politique et de la production du savoir.

I. L'homme du droit d'ordre biologique et l'homme de la morale d'ordre politico-idéologique

Chez Hobbes, Locke et Rousseau, les notions de l'état de nature et des droits naturels constituent la clé de leurs idées politiques. Ces notions sont primordiales pour la politique moderne dans la mesure où elles expliquent l'État à partir non de la volonté divine, mais des individus ayant des droits naturels: droits de se protéger et de tuer (Hobbes), de protéger ses biens (Locke), de jouir de la liberté et de résister au pouvoir qui viole le contrat social (Rousseau). Plus tard, la liberté, la propriété, la sûreté, la résistance à l'oppression s'inscrivent dans la fameuse Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Différent de ces auteurs classiques, Foucault a étudié l'homme et la politique modernes à partir d'un domaine négligé jusque-là: la discipline, le panoptisme, les mécanismes du bio-pouvoir. Ici, l'homme se définit par d'autres droits et devoirs. Par exemple dans le dispositif de sexualité, l'homme apprend qu'il a un sexe dont le secret détermine sa personnalité; il a le droit d'en connaître la vérité, de s'opposer à toute répression contre le sexe; en revanche, il a le devoir de révéler les détails de son sexe (dans la psychanalyse et la criminologie par exemple), le devoir de condamner les perversités. Dans la médicalisation, l'homme apprend le droit à la santé, à la protection sociale contre la maladie et les accidents, mais il a le devoir de payer ses cotisations et de se soumettre aux règles des assurances. Dans le dispositif pénitentiaire, il apprend le droit d'être traité comme un malade,

mais il a le devoir de se laisser observer, surveiller, examiner, interroger cliniquement. Ici, les droits et les devoirs de l'homme sont déterminés par la bio-politique.

Dans son travail sur la modernité, Foucault a opposé l'homme du droit biologique à l'homme du droit politico-juridique dans le cadre de la culture occidentale. Nous essayons d'opposer ici l'homme chinois de l'éthico-politique à l'homme occidental de la bio-politique.

A. L'homme chinois défini dans la Constitution

Au niveau proprement juridique, la Chine socialiste est un pays tout à fait moderne: la Constitution définit clairement les droits et les devoirs des citoyens, les lois définissent les règles du jeu dans la politique, l'économie, le mariage... Nous citons quelques articles de la première Constitution (1954) pour montrer leur caractère absolument moderne.

Article 8: État protège la propriété foncière et la propriété d'autres moyens de production des paysans.

Article 9: État protège la propriété des moyens de production des artisans et des travailleurs individuels.

Article 10: État protège la propriété des moyens de production et des capitaux des capitalistes.

Voici quelques articles concernant les droits et les devoirs des citoyens.

Article 85: Les citoyens de la République populaire de Chine sont égaux devant la loi.

Article 86: Les citoyens de la République populaire de Chine qui ont 18 ans révolus ont le droit de vote et d'éligibilité sans distinction d'ethnie, de race, de sexe, de profession, d'origine sociale, de confession, de niveau d'éducation, d'état économique, de temps de résidence.

Article 87: Les citoyens de la République populaire de Chine jouissent de la liberté d'expression, de presse, de réunion, d'association, de manifestation, de protestation. L'État fournit des facilités matérielles nécessaires pour garantir ces libertés.

Article 89: La liberté personnelle des citoyens de la République populaire de Chine est inviolable. Aucun citoyen ne peut être arrêté sans la décision de la cour de justice du peuple ou l'accord du parquet du peuple.

Article 90: Le domicile des citoyens est inviolable.

Ces articles montrent clairement l'image d'un État de droit. Mais pour mieux comprendre la Révolution socialiste, il vaut mieux quitter le droit et

entrer dans les rapports de force qui déterminent d'autres règles du jeu. En insistant trop sur la Constitution, on risque de confondre la Chine avec l'Occident. Par exemple, la Constitution est très claire: l'État protège la propriété privée. Mais la transformation socialiste des moyens de production de l'agriculture, de l'artisanat, du commerce et de l'industrie capitalistes est une campagne d'étatisation, puisque les paysans, les artisans et les capitalistes sont «dépossédés» (théoriquement le peuple est maître du pays et le maître ne peut pas être dépossédé). De même, les articles 85, 86, 87, 89, 90 cités ci-dessus définissent clairement les droits des citoyens, mais dans la réalité, tout le monde n'est pas égal devant la loi; origine familiale, confession peuvent influencer l'exercice des droits des citoyens. L'article 90 stipule que le domicile des citoyens est protégé par l'État, mais pendant la RC personne n'ose citer la Constitution pour s'opposer à la «Grande fouille» des Gardes rouges.

En réalité, la vie politique, économique et culturelle de la Chine socialiste est souvent réglée non par la Constitution, mais par tout autre chose. Dans les quelques idées et pratiques de la Révolution déjà présentées, au lieu d'un homme de droit, on voit plutôt un homme de la morale, constamment appelé à se transformer, à oublier ses intérêts, à critiquer l'égoïsme et les idées bourgeoises, à suivre l'exemple des modèles, à participer au mouvement politique, à déployer toute son énergie et tout son talent pour la cause la plus noble de l'humanité — le communisme¹. L'homme du droit est d'abord un individu qui a ses propres intérêts à défendre, alors que l'homme de la morale ne se réalise qu'en s'oubliant,

1 La «bourgeoisie», les «idées bourgeoises» sont des cibles principales de la Révolution socialiste, pourtant leur sens se réfère plutôt à la politique chinoise. Selon M. Weber, la «bourgeoisie» a trois acceptions: elle désigne certaines catégories de classe caractérisées par des intérêts économiques spécifiques; les citoyens dotés de certains droits politiques; les groupes sociaux dont la bureaucratie, le prolétariat ainsi que les gens de fortune et de culture (cf. M. Weber, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 334-335). Dans l'histoire occidentale, la «bourgeoisie» se réfère à la ville dotée de charte autonome et au système corporatif. Or la Chine ne connaît pas ces références, et l'emploi de ces termes ne peut qu'être artificiel. Dans le contexte chinois, ces termes ne désignent pas l'idéologie de la bourgeoisie au sens occidental du terme, mais les idées de s'enrichir, de chercher du profit, bref, toutes les idées qui ne correspondent pas à la Grande Concorde. De même, dans la Constitution chinoise, le terme «citoyen» ne doit pas non plus se comprendre au sens occidental du terme, mais selon les rapports de force de la politique chinoise.

qu'en donnant le meilleur de lui-même pour rendre service, d'où l'appellation «homme de la morale».

B. Lei Feng, modèle de l'homme moral et l'«esprit du Fleuve de dragon»

Les discours-pratiques au sujet de l'homme moral sont extrêmement nombreux; nous nous limitons ici à l'esprit de Lei Feng (voir ci-dessus p. 146) et à «l'esprit du Fleuve de dragon» pour en donner une idée. Lei Feng est un exemple typique de l'éthico-politique. Même après quantité de campagnes d'étude sur lui, il reste et restera un modèle à suivre; cela non parce que tout le monde ne s'est pas transformé en Lei Feng à cause de la présence des idées égoïstes; il s'agit plutôt de la problématisation de la politique chinoise. L'esprit de Lei Feng consiste d'abord à servir le peuple de tout cœur en sacrifiant son intérêt personnel. «Je pense que le révolutionnaire doit consacrer toute son énergie et toute sa vie à la cause communiste, soit la libération de toute l'humanité. Je vis uniquement pour réaliser un but: être utile au peuple, vivre pour lui et mourir pour lui².» Ensuite, c'est se faire un outil docile à la disposition du Parti, d'où «l'esprit de vis»³. Lei Feng écrit dans son journal: «Partout je vais suivre l'enseignement du Parti, partout je veux devenir un outil docile du Parti, de façon déterminée et sans condition⁴.» Tout le monde est appelé à adopter l'esprit de vis: que tout le monde devienne une vis dans la gigantesque machine du socialisme. Puisque l'homme est «vis», le Parti devient par conséquent celui qui manœuvre les vis. «L'esprit de vis» n'est pas un slogan en l'air; il doit être appliqué dans la vie de chacun. Par exemple quand un lycéen ou étudiant choisit un métier à la fin de ses études, ce dont il lui faut d'abord tenir compte, ce n'est pas de son intérêt personnel, mais du besoin du Parti et de l'État. «Les besoins de la patrie sont les miens.» «Allons à la campagne, à la région frontalière, allons là où la patrie a le plus besoin de

2 Chen Guangsheng et alii, *Histoire de Lei Feng*, p. 67.

3 Cette formule n'est pas une invention de Lei Feng. En 1942, dans son discours sur la littérature, Mao a déjà utilisé cette métaphore de Lénine: «La littérature et l'art prolétariens sont une partie de l'ensemble de la cause révolutionnaire du prolétariat, ou, comme disait Lénine, <une petite roue et une petite vis> du mécanisme général de la révolution.» Cf. Mao Tsé-toung, «Interventions à la conférence sur les problèmes de la littérature et de l'art tenue à Yénan» (mai 1942), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 99.

4 *Journal de Lei Feng 1959-1962* (Lei Feng riji 1959-1962). Pékin, Éditions Jiefangjun wenyi, 1966, p. 2.

nous.» Ce sont des slogans qui s'adressent spécifiquement aux jeunes diplômés. Quand un jeune homme est recruté dans une entreprise, pour savoir dans quelle section il va travailler, c'est le besoin de l'entreprise qui l'emporte sur la préférence personnelle. Les circonstances varient d'un cas à l'autre, la règle restant la même: entre la campagne et la ville, l'homme moral choisit la campagne, car les conditions de vie et de travail y sont plus dures; entre la campagne du sud et celle du nord, l'homme moral choisit le nord pour la même raison. Bref, l'homme moral choisit toujours une place plus dure et laisse une place moins dure aux autres, d'où le spectacle des hommes moraux se disputant le travail le plus dur, comme dans les années de guerre on se disputait la mission la plus dure avant l'opération militaire⁵.

- 5 Par opposition à l'esprit de Lei Feng qui est un produit de l'éthico-politique, on peut dire que le fameux dilemme du prisonnier se réfère à l'école des droits naturels selon laquelle l'homme recherche naturellement ses propres intérêts. Le dilemme montre trois cas de figure pour les deux complices arrêtés: 1) les deux avouent, chacun fait 5 ans de prison; 2) l'un avoue (1 an de prison) quand l'autre n'avoue pas (10 ans de prison); 3) personne n'avoue, libération commune. La meilleure solution est le 3, mais elle est exclue: aucun ne peut la choisir en comptant sur la collaboration de l'autre. Le 2 est également exclu: ne pas avouer, c'est risquer 10 ans de prison. Les penchants égoïstes font qu'ils essayent avant tout de minimiser leur perte individuelle et les obligent à choisir le 1. Généralement, on dit que leur choix est dû au fait qu'«aucun joueur ne connaît l'attitude de l'autre, la stratégie qui minimise le coût est d'avouer, alors que l'intérêt collectif est de ne pas avouer» (cf. *Économie*, Dalloz, 1995, p. 199-200). En fait, leur choix est bien fondé sur leur connaissance mutuelle: chacun sait que l'autre, égoïste, va avouer pour minimiser ses pertes, chacun est donc obligé d'avouer. En ce sens, ce dilemme peut être appelé dilemme de l'égoïste: quand les intérêts égoïstes l'emportent sur ceux de la collectivité, on ne choisit pas le 3, un bon résultat commun, mais le 1, un mauvais résultat commun. Supposons que l'un des prisonniers est Lei Feng qui cherche d'abord à satisfaire les intérêts des autres, et que l'autre est plus égoïste, le dilemme ne se pose plus: refusant d'avouer, Lei Feng choisit la peine la plus dure pour laisser le maximum de chances à son partenaire. Si son partenaire est également altruiste, tous les deux seront libérés. Nous mettons ici l'esprit de Lei Feng et le dilemme du prisonnier, deux choses incomparables, en parallèle, c'est pour montrer qu'ils sont devenus possibles dans deux systèmes de référence différents: la bio-politique reconnaît la légitimité des désirs, des besoins et des penchants égoïstes de l'homme, on a donc inventé la théorie des jeux dont le dilemme du prisonnier pour étudier le comportement humain à partir de l'égoïsme, tandis qu'en Chine socialiste où les rapports de force sont différents, le comportement de l'homme n'est pas étudié sous cet angle. Dans l'éthico-politique, on peut inventer une théorie du jeu coopératif, au moins au sein du peuple.

Il y a un dilemme de l'égoïste, peut-il y avoir un dilemme de l'altruiste? Certainement. Supposons qu'un bus arrive, les égoïstes se ruent vers la porte du bus: la porte est bloquée, aucun égoïste ne peut monter, c'est le dilemme de l'égoïste.

«L'esprit du Fleuve de dragon» provient de la pièce de théâtre *La chanson du fleuve de dragon*, une pièce modèle de l'Opéra de Pékin. Elle raconte comment les cadres et les paysans de la Brigade de production du Fleuve de dragon se débarrassent des idées égoïstes, du sectarisme pour décider finalement de construire un barrage au milieu du Fleuve de dragon qui passe à côté du village et d'inonder ainsi leurs propres champs afin de sauver les champs de la région en proie à une sécheresse. Ici, on n'oppose pas le collectivisme à l'individualisme: on distingue un petit collectivisme d'un grand collectivisme, et il faut sacrifier le petit pour le grand. Si l'on pense que ce n'est qu'une pièce de théâtre, on négligerait sa signification réelle. En fait, les arts et la littérature doivent refléter la réalité et la guider en retour. Tout individu et surtout les unités de travail sont appelés à suivre cet exemple pour résoudre les différends entre les entreprises, entre les Communes populaires, entre les régions et l'État, bref, c'est une véritable loi, non au niveau juridique, mais au niveau moral.

C. Le peuple et le gouvernement populaire à la place de l'État par opposition à l'individu

D'une part la Constitution protège les intérêts et les droits des citoyens, d'autre part tout le monde est appelé à suivre l'exemple de Lei Feng qui rompt avec l'idée de la propriété privée. Comment expliquer ce décalage? C'est que dans l'éthico-politique le citoyen n'est pas tout à fait traité comme il est défini selon ses droits dans la Constitution. Selon l'idée des droits naturels, l'État en tant qu'arbitre suprême doit rester, au moins théoriquement, neutre vis-à-vis de tous les individus. Or en Chine socialiste, l'État n'est pas arbitre suprême au dessus des citoyens. Nous avons vu que Lei Feng est un exemple à suivre, et l'«esprit du Fleuve de dragon», un principe à respecter; il faut maintenant préciser que ces exemples restent au sein du peuple; en dehors du peuple, il faut parler de la lutte des classes. Pour comprendre l'esprit de Lei Feng et l'«esprit du Fleuve de dragon» comme principes régulateurs de la vie sociale, il faut étudier comment on distingue les gens et quels rapports existent entre Mao, le Parti et les masses populaires.

Dans le cas contraire, le bus arrive, les altruistes se cèdent avec courtoisie, personne ne peut non plus monter: ce sera le dilemme de l'altruiste.

Dans la Constitution, l'État est serviteur des citoyens; or dans réalité, le pouvoir politique est moins au service des citoyens neutres qu'au service du peuple de connotation hautement affective. La notion de l'amour peut en donner une idée.

Existe-t-il au monde une chose telle que l'essence humaine? Bien sûr que oui. Mais il n'existe dans le monde qu'une essence humaine concrète, et non une essence humaine abstraite. Dans la société de classes, il n'existe qu'une essence humaine revêtant un caractère de classe déterminé et non une essence humaine extérieure aux classes. [...] Quant au prétendu «amour de l'être humain», depuis que l'humanité s'est divisée en classes, il n'existe plus un amour aussi général. [...] L'amour authentique de l'être humain ne sera possible que lorsque les classes auront été supprimées dans le monde entier⁶.

En Chine socialiste, les notions comme l'amour, la haine, la démocratie, la dictature, la liberté, l'égalité, tout porte les marques des classes, si bien que l'État comme arbitre suprême ne peut pas faire face aux citoyens-individus.

Ainsi, les gens sont divisés en deux blocs, le peuple et l'ennemi du peuple. La définition du peuple et de l'ennemi dépend de la tâche générale du Parti à une époque donnée. Par exemple dans la période socialiste, tous ceux qui sont pour le socialisme sont du côté du peuple, et tous ceux qui s'opposent au socialisme sont déclarés ennemis du peuple. En 1950, Mao explique la nouvelle politique à suivre:

La dictature démocratique populaire a deux côtés, soit la dictature à l'égard de l'ennemi, c'est-à-dire pendant un certain temps, lui interdire de participer aux activités politiques, le forcer à respecter les lois du gouvernement populaire, le forcer à travailler et à se transformer en homme nouveau par le travail. Par contre à l'égard du peuple, il ne faut pas recourir à la force, mais appliquer le principe de démocratie; c'est-à-dire lui accorder le droit de participer aux activités politiques, ne pas le forcer à faire ceci ou cela, mais l'éduquer et le persuader avec la méthode démocratique⁷.

Dans sa fameuse thèse «De la juste solution des contradictions au sein du peuple» (1957), Mao développe cette idée en distinguant deux sortes de contradictions: au sein du peuple et entre le peuple et l'ennemi. Pour résoudre les premières, il faut recourir aux moyens démocratiques, soit à la persuasion et à l'éducation; pour résoudre les secondes, il faut recourir à la dictature, soit à la critique et à la lutte.

6 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, p. 104-105.

7 Les citations du président Mao, p. 38.

Ici, l'État n'est pas neutre vis-à-vis des individus, il pratique une politique d'amour et de haine. Ainsi Mao interprète-t-il deux vers de Lu Xun:

«Le sourcil froncé, je regarde avec un mépris glacial le doigt du dignitaire dont le geste me condamne. Mais, baissant la tête, je suis prêt, comme le buffle, à servir l'enfant.» Par «dignitaire», on entend ici l'ennemi; nous ne baissions jamais la tête devant l'ennemi, malgré sa fureur. Par «enfant», on entend ici le prolétariat et la grande masse du peuple. Tous les membres du Parti communiste, tous les révolutionnaires, tous les militants de la littérature et de l'art révolutionnaires doivent prendre exemple sur Lou Sin, doivent devenir le «buffle» du prolétariat et des masses populaires, leur consacrer toutes leurs forces, toute leur vie, jusqu'au dernier soupir⁸.

C'est sans doute l'un des aspects les plus essentiels de l'éthico-politique: au sein des siens, c'est l'amour, la tendresse, les soins, l'oubli de soi, l'altruisme; mais en dehors du cercle, c'est le mépris, la haine et la lutte. Voici deux phrases de Lei Feng qui vont dans le même sens: «Se montrer doux comme le printemps à l'égard des camarades [...], se montrer sans pitié comme l'hiver glacial à l'égard de l'ennemi⁹.»

L'éthico-politique tourne autour de deux pôles, l'amour et la haine. Tous les mouvements politiques peuvent s'analyser de ce point de vue. La campagne d'étude consiste à faire aimer le Parti, le peuple; la campagne de critique consiste à faire haïr les mauvais éléments, les mauvaises idées. Le «rappel du passé douloureux et reconnaissance du présent heureux» consiste à faire naître la haine à l'égard du passé et l'amour pour le présent. A travers cette stratégie d'amour et de haine se forment deux sortes de gens, deux attitudes, deux politiques.

Après la Libération, le civisme chinois s'intègre dans cette stratégie: on inculque aux gens l'amour pour la patrie, le peuple, le travail, la science, les biens publics, le Parti et les dirigeants. En 1955, dans un rapport sur l'éducation des jeunes par la morale communiste et sur la lutte contre les influences bourgeoises, le comité central du Parti stipule: «il faut éduquer les jeunes avec des exemples concrets de la lutte des classes, afin de les transformer peu à peu en combattants qui, dotés de la position et de l'idéologie du prolétariat, vouent une haine mortelle à l'ennemi et une

8 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, p. 112-113.

9 Chen Guangsheng et alii, *op. cit.*, p. 147.

loyauté infinie au peuple travailleur et au Parti¹⁰.» Vu le rôle primordial de la famille dans la culture chinoise, une familiarisation s'associe avec la Révolution: dans les entreprises, on a le slogan «aimons l'entreprise comme notre famille»; dans la Commune populaire, «aimons la Commune comme notre famille». Cette familiarisation peut aller plus loin. Dans une chanson très populaire, on chante: «Je considère le Parti comme ma propre mère. Ma mère m'a seulement donné la vie, mais les lumières du Parti ont éclairé mon cœur.» Pendant la RC où le culte de la personnalité de Mao atteint son apogée, nombreuses sont des expressions qui expriment la reconnaissance à Mao, comme celle-ci: «L'immensité de la terre et du ciel est incomparable avec celle du bienfait du Parti; l'affection pour nos parents est incomparable avec le sentiment que nous éprouvons pour le président Mao.»

D. La stratégie d'amour-haine, une cause principale de la Révolution culturelle

Concernant l'origine de la RC, un avis est unanime: elle découle du culte de la personnalité. Quant à en connaître les causes, voici la version du Parti: au fur et à mesure que le prestige de Mao grandit, celui-ci devient de plus en plus victime de l'esprit de suffisance et s'éloigne de la réalité et des masses; le subjectivisme et l'autoritarisme font qu'il se situe au-dessus du comité central du Parti¹¹.

Or pendant une longue période, Mao a catégoriquement lutté contre l'esprit de suffisance. Quand Staline devint objet de culte, Mao s'est opposé au culte de la personnalité. En mars 1949, Mao a recommandé au Parti: «Gardez-vous d'être orgueilleux. C'est une question de principe pour tous les dirigeants, et c'est aussi une condition importante pour le maintien de l'unité. Même ceux qui n'ont pas commis de fautes graves et qui ont obtenu de grands succès dans leur travail ne doivent pas être orgueilleux. Il est interdit de fêter l'anniversaire des dirigeants du Parti. De même, il est interdit de donner le nom de dirigeants du Parti à des localités, à des rues ou à des entreprises. Tenons-nous en à notre vie simple, à notre vie de lutte,

10 *Chronique de l'enseignement de la République populaire de Chine de 1949 à 1982*, p. 122.

11 Jing Shan, *Grand dictionnaire du Parti communiste chinois*, p. 899.

et bannissons la flatterie et l'excès de louanges¹².» Lors de la 2^e session du 7^e congrès du Parti en 1949, le Parti a adopté une résolution en six articles selon la proposition de Mao: ne pas fêter d'anniversaire, ne pas offrir de cadeaux, porter moins de toasts, applaudir moins, ne pas donner le nom de personnes à des localités, ne pas mettre ensemble le nom des dirigeants chinois avec ceux de Marx, de Engels, de Lénine et de Staline. En 1953, Mao réaffirme ces règles¹³. Tout cela montre la modestie de Mao: loin du culte, Mao est l'ennemi juré de l'esprit de suffisance.

Le principe de critique et d'autocritique joue un rôle important contre l'esprit de suffisance et contre le culte de la personnalité, comme beaucoup de documents le confirment. Dans la charte du Parti (1945), ce principe est affirmé comme l'un des traits politiques les plus essentiels du Parti: «Le Parti communiste chinois ne doit pas dissimuler ses erreurs et ses défauts. Il doit, avec la méthode de critique et d'autocritique, examiner ses propres erreurs et défauts, éduquer les membres du Parti et ses cadres, corriger à temps ses erreurs et ses défauts. Il combat l'esprit de suffisance et la réticence à reconnaître ses propres erreurs et à faire critique et autocritique¹⁴.» Après la Libération, le Parti devient le parti au pouvoir et son prestige grandit dans la population, ce qui peut faciliter l'esprit de suffisance; des dirigeants peuvent réprimer des critiques et font encore moins des autocritiques. Aussi le Parti prend-il une décision le 19 avril 1950: «Lancer, dans tous les lieux publics, parmi les masses, surtout dans les journaux et les magazines, des critiques et des autocritiques à l'égard des erreurs et des défauts de notre travail¹⁵.»

Comment expliquer le culte de Mao alors que celui-ci combat activement le culte de la personnalité? Comment expliquer la répression des critiques alors que le Parti et Mao propagent activement la méthode de la critique? Bien des chercheurs essayent de trouver une explication du côté des circonstances. Selon Xu Jianhua, 1963 marque un tournant: du fait que Khrouchtchev continue à déstaliniser en critiquant les pratiques du culte de

12 Mao Tsé-Toung, «Méthodes de travail des comités du Parti» (13 mars 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 399.

13 Mao Zedong, «Il faut critiquer les idées bourgeoises au sein du Parti» (12 août 1953), *Œuvres choisies*, t. V, p. 97.

14 «Statuts du Parti communiste chinois» (adoptés par le 7^e congrès du Parti CC le 11 juin 1945), cf. *Documents choisis du Comité central du Parti CC*, t. XV, p. 117.

15 «Décision du comité central du Parti de lancer un mouvement de critique et d'autocritique dans la presse» (19 avril 1950), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. I, p. 190-192.

la personnalité, le Parti considère que ces critiques contre le culte, opposant les dirigeants aux masses, sont nuisibles¹⁶. Ainsi le feu vert est donné au culte. Mais quand nous étudions ce problème, nous remarquons que les rapports entre les dirigeants et le peuple sont dominés par la bienfaisance des premiers et la reconnaissance du second; le culte est dans ce cas inévitable malgré la modestie de Mao et les réglementations du Parti.

La difficulté de pratiquer la méthode de la critique s'explique de la même façon. Avant la Libération, le Parti accepte volontiers des critiques et peu importe qui critique (c'est un point primordial pour la conquête du pouvoir); mais après la prise du pouvoir, bien que la méthode de critique et d'autocritique est toujours valable, on insiste de plus en plus sur l'appartenance de classe. Quand le Parti décide de promouvoir la critique et l'autocritique dans la décision du 19 avril 1950, il distingue deux sortes de critiques: les premières, provenant des masses populaires, ont pour but de soutenir le système populaire, de consolider l'édification du pays; elles sont constructives; les secondes s'opposent au régime populaire, découragent l'enthousiasme des masses, propagent le pessimisme et l'anarchie; elles sont subversives. C'est ainsi que la méthode de critique et d'autocritique tombe de plus en plus en désuétude: il n'y a que le peuple et l'ennemi du peuple; en critiquant des erreurs du Parti, on risque d'être classé du côté de l'ennemi.

L'affaire Peng est un bon exemple. En fait, Mao encourage toujours les cadres à dire la vérité sans se soucier des conséquences. En juin 1957, Wu Lengxi est nommé rédacteur en chef du *Quotidien du peuple*, et Mao lui dit d'être prêt à affronter les pires situations pour dire la vérité. Dans une réunion du comité central le 22 mars 1958, Mao insiste qu'il faut oser dire la vérité; ne pas dire la vérité est une chose dangereuse. Dans une réunion à Shanghai au début d'avril 1959, Mao appelle qu'on suive l'exemple de Hai Rui; il dit qu'il a recommandé à Peng Dehuai de lire *L'histoire de Hai Rui*. Mais quelques mois plus tard, Peng est destitué pour avoir dit la vérité au sujet du Grand Bond en avant. Comment expliquer cette contradiction? Voici la justification de Mao: «Hai Rui fut du côté de la gauche à l'époque des Ming [...]. Maintenant <Hai Rui> a déménagé dans l'état-major de la droite et attaqué le marxisme. C'est le <Hai Rui> droitier. On dit que j'ai d'une part appelé à suivre l'exemple de Hai Rui, et que d'autre part je ne l'aime pas. C'est vrai à moitié: je n'écoute pas <Hai Rui> droitier [...], mais

16 Xiao Yanzhong et alii, *La vieillesse de Mao Zedong*, p. 245-246.

je soutiens <Hai Rui> de la gauche¹⁷.» En fait, quand Mao recommande qu'on dise la vérité, c'est qu'il pense que les faits sont les faits, peu importe qui les dise. Mais quand les hommes sont répartis en deux parties: gauche et droite, et que la stratégie d'amour-haine l'emporte, la destitution de Peng est programmée.

Bref, quand les gens sont divisés entre peuple et l'ennemi du peuple, la critique est difficile, mais le culte de la personnalité est inévitable. Si l'on attribue uniquement le culte de la personnalité à Mao et au Parti, on négligerait l'essentiel que sont la division des gens en deux parties et la stratégie d'amour et de haine.

Après la RC, quand les gens réfléchissent sur les causes du mouvement, on insiste unanimement sur un autre point: le système de droit est insuffisant et la loi manque d'autorité. A ce sujet, on cite généralement l'exemple du président de la République Liu Shaoqi qui, en pleine RC, est critiqué, maltraité, privé de liberté personnelle. Malgré ses fonctions officielles, il devient otage de différentes organisations de Gardes rouges. Une anecdote raconte qu'après une assemblée de critique à son égard, Liu agit avec émotion la Constitution de la République populaire de Chine pour se défendre: au personnel de son cabinet, il demande de quel droit il est traité de la sorte. On devine dans cet exemple une origine de la RC: la loi ne fait pas la loi, même la Constitution ne sert à rien. Quand des Gardes rouges et d'autres organisations de masse prennent le pouvoir, arrêtent ou persécutent les gens, fouillent des maisons privées, ils n'ont aucun sens de la loi. Selon des statistiques, de la mi-août à la fin septembre 1966, seulement à Pékin, plus de 1700 personnes ayant une origine douteuse sont battues à mort, plus de 33'600 foyers sont fouillés, plus de 85'000 personnes faisant partie des «cinq catégories noires» (propriétaire foncier, paysan riche, contre-révolutionnaire, mauvais élément, droitier) sont chassées de Pékin¹⁸. Or, dans un État de droit, la justice ne peut permettre aux gens d'exécuter eux-mêmes les malfaiteurs, et tout criminel doit être jugé par la justice. De ces violences on tire une conclusion: seule la loi peut prévenir ce genre de désordre, et il est absolument nécessaire de rétablir et de renforcer le système de droit.

Mais on oublie que ce n'est pas la loi qui fait défaut pendant la RC. Après la Libération, une série de lois est établie, et la première Constitution

17 Chen Jin, *Les notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. II, p. 1116.

18 Yu Hui, *Histoire inédite des Gardes rouges*, p. 147.

est adoptée en 1954. Seulement dans l'éthico-politique, la loi et la Constitution n'arrivent pas à jouer un rôle aussi déterminant que dans un État de droit. Quand les droitiers sont critiqués en 1957, ce n'est pas qu'ils aient enfreint la loi; Liu Shaoqi n'a violé ni la loi ni la Constitution: ce qu'on leur reproche, c'est leur esprit qui ne correspond pas à la pensée de Mao. Dès qu'ils sont déclarés ennemis du peuple, ils perdent aussitôt leurs droits et ne peuvent plus jouir du principe de démocratie, celui-ci étant réservé au peuple. D'ailleurs, comment peut-on espérer que les Gardes rouges respectent la loi, puisque pendant la RC, les institutions de la justice sont toutes paralysées, soupçonnées d'avoir pratiqué une ligne révisionniste, et attendent dans l'angoisse le jugement des Gardes rouges — les nouveaux maîtres. En fait, les violences des Gardes rouges se justifient par la stratégie d'amour et de haine: leur terreur rouge s'exerce précisément au nom de l'amour pour le peuple et de la haine pour l'ennemi.

Nous citons le droit de la grève pour montrer comment il est inapplicable dans la stratégie d'amour-haine. Dans la Constitution de 1954, le droit de grève n'est pas mentionné; dans un discours en 1956, Mao exprime son désaccord: «Quand on révisera la Constitution dans l'avenir, je crois qu'il faut ajouter le droit de la grève, il faut permettre aux ouvriers de faire la grève¹⁹.» Ici, Mao est un homme moderne: il a le sens de la démocratie. Mais Mao ne s'est pas posé une question: contre qui les ouvriers en tant que maîtres du pays feraient-ils la grève? Il serait absurde qu'ils se révoltent contre eux-mêmes. S'ils s'élèvent contre la bureaucratie des cadres, ils disposent des moyens démocratiques comme la critique et l'autocritique, car ce sont des contradictions au sein du peuple; les cadres sont des serviteurs du peuple, il n'y a pas besoin de recourir à une forme violente comme la grève. Selon la directive du comité central du Parti sur la grève, publiée le 25 mars 1957, les contradictions entre le peuple et les cadres apparues au sein du peuple ne sont pas conflictuelles, elles doivent être résolues de la manière dite «union-critique-union». Autrement dit, si les masses sont mécontentes de certains cadres, elles doivent considérer ces derniers comme les siens; c'est ce qu'on appelle la volonté d'union. Puis en passant par la critique, on arrive à une nouvelle union. Toujours selon la directive, pour éviter la grève, il faut d'une part que les cadres se débarrassent du style bureaucratique, qu'ils soient au courant des opinions

19 Mao Zedong, «Intervention dans une réunion des secrétaires du Parti des provinces, des municipalités et des régions autonomes» (janvier 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 325.

des masses; d'autre part il faut renforcer le travail idéologique auprès des masses. Si la grève a lieu, ce qui est exceptionnel, il faut d'abord la tolérer, mais en même temps recourir à la persuasion et à l'éducation pour parvenir à une nouvelle union. Quant à l'ennemi du peuple, il n'a pas le droit à la grève; s'il la fait, ce sera un acte contre-révolutionnaire à réprimer. Dans ce cas, même si le droit de grève se trouve dans la Constitution, il reste inapplicable: le peuple épris du Parti ne fait pas la grève, et ceux qui y recourent ne peuvent être que des mauvais éléments; c'est sans doute pour cette raison qu'il n'y a presque pas eu de grève en Chine durant des décennies.

Le système de droit est certainement important, mais son rôle est limité dans l'éthico-stratégie. Quand la Constitution ou la loi s'adapte à cette stratégie, elle peut fonctionner; dans le cas contraire, elle serait sacrifiée ou supprimée. En fait, quand le Parti réfléchit sur les causes de la RC, son bilan s'inscrit dans l'éthico-politique, c'est-à-dire qu'il cherche des causes du côté de la moralité des dirigeants, comme on a attribué obstinément pendant des millénaires l'ordre politique et le règne moral aux qualités morales des empereurs, le chaos et la guerre à l'immoralité des empereurs. Nous cherchons à comprendre la RC plutôt du côté de ses conditions sociales. En l'occurrence, la stratégie d'amour et de haine joue un rôle plus déterminant que le système de droit. Tout le monde doit son bonheur au Parti et à Mao; quand Mao, le grand bienfaiteur, lance un appel, il est naturel que les gens y répondent spontanément sans avoir l'idée d'aller ouvrir la Constitution pour voir si l'appel lui correspond ou non.

II. La sexualité dans la bio-politique et dans l'éthico-politique

Dans *La volonté du savoir*, Foucault a opposé la science sexuelle (Occident) à l'art érotique (Orient). En fait, la science et l'art relèvent chacun de sa propre stratégie et sont séparés par un fossé culturel. La psychanalyse et la sexologie ont pour origine la science positiviste. Par opposition à la tendance biologique des discours-pratiques sur le sexe dans la bio-politique, celle des discours-pratiques sur le sexe dans l'éthico-politique est clairement d'ordre politico-idéologique.

Le terme «idéologie» n'a pas la même connotation dans la bio-politique que dans l'éthico-politique: dans la première il a un sens péjoratif, il désigne les idées plus ou moins vraisemblables, les idées douteuses par

opposition aux concepts définis scientifiquement; alors que dans la seconde, il désigne un ensemble d'idées ou de croyances propres à une classe. Dans la bio-politique, l'idéologie s'oppose à la science et à l'esprit positiviste, elle est à rejeter, car elle conduit à l'erreur; l'enjeu concerne le faux et le vrai. Dans l'éthico-politique, l'idéologie est en rapport avec le statut économique, et les savoirs, surtout ceux qui concernent les sciences sociales, traitent plutôt l'homme en fonction de sa classe que l'homme tout court. Et cette orientation politico-idéologique détermine le sens, le rôle du corps et du sexe.

A. Le corps, le sexe et le mariage au service de la Révolution

Dans la bio-politique, les éléments biologiques et physiologiques constituent l'objet des discours positivistes et sont considérés comme des éléments déterminants du comportement humain, alors que cette démarche biologique n'est pas possible dans l'éthico-politique. Même si la vie fonctionne biologiquement, le sens de la vie doit se comprendre au niveau moral. Dans les mouvements de production par exemple, on rencontre toujours un problème, à savoir le rapport entre la vie (conditions de vie et de travail) et la production: le principe exige qu'on mette la production avant la vie. Dans l'entreprise ou dans la Commune populaire, ce qui est important, c'est la production, l'étude politique et la transformation idéologique; les conditions de vie sont généralement négligées ou maintenues dans un état à peine passable. Dans les journaux muraux ou journaux de tableaux noirs, l'un des moyens de propagande les plus utilisés dans les unités de travail, une rubrique est réservée aux «bonnes actions»²⁰. On y fait l'éloge de tous ceux qui se sacrifient corps et âme à l'édification socialiste: on y lit par exemple qu'un tel tombe malade, mais continue à travailler. Si le côté de la conscience est exploité au maximum, l'attention au corps est réduite au minimum. Le corps et la vie sont sûrement utiles, ainsi les cadres sont-ils toujours appelés à s'occuper de la vie des masses et à résoudre leurs problèmes, mais leur sens est à saisir dans l'éthico-politique.

Le sexe en tant que partie du corps doit aussi être compris par rapport à l'éthico-politique. C'est sans doute pour cette raison que la psychanalyse freudienne est pendant longtemps critiquée en Chine socialiste. Sans entrer

20 Comme l'idéologie, la propagande n'est pas non plus synonyme de publicité mensongère, mais un outil de la classe dominante.

dans le détail, rappelons seulement que ces critiques ainsi que les raisons mentionnées sont bien déterminées par l'éthico-politique: la psychanalyse n'est rien d'autre qu'une indication de la décadence morale qui régnait à la fin du 19^e siècle à Vienne. Ce qu'on lui reproche le plus, c'est de décrire l'homme dans un langage purement biologique sans tenir compte des rapports sociaux. Les inégalités sociales et la lutte des classes sont négligées ou supprimées en faveur du conflit entre la libido et un pouvoir répressif. Même si la psychanalyse pouvait aboutir à une critique de la société capitaliste, son rôle ne peut être que négatif pour la Révolution: elle peut détourner l'attention des vrais problèmes politiques. On peut noter que le freudisme n'arrive pas non plus à se faire accepter chez beaucoup de philosophes occidentaux; par exemple l'existentialisme sartrien refuse la prédominance de la libido pour la simple raison que si la libido détermine le comportement de l'homme, il ne reste plus de place pour la volonté et la liberté. Mais en Chine, la libido se heurte au mécanisme de l'éthico-politique.

Comme dans l'industrie, l'agriculture ou l'enseignement, les problèmes particuliers doivent être résolus dans le cadre politique. S'il y a des problèmes d'ordre sexuel ou conjugal, il faut envisager une solution d'ordre politico-idéologique. Il faut toujours s'attaquer à la contradiction principale pour résoudre les contradictions secondaires. Voici un exemple: avant la Libération, une femme écrit à un journal de la région libérée pour se plaindre de son malheur conjugal et demander de l'aide. Si cela se produisait dans la bio-politique, on lui proposerait d'aller voir un conseiller conjugal, ou de consulter un médecin sexologue, un psychiatre, pour savoir si le problème est sexuel, physiologique ou psychologique. Mais dans l'éthico-politique, la solution d'ordre biologique n'est pas envisageable. Après avoir reçu la lettre, le journal lui répond: au lieu de se plaindre d'un problème personnel, il vaudrait mieux se lancer dans la Révolution: on finit par résoudre le problème, en trouvant par exemple un camarade-mari idéal dans les rangs révolutionnaires. Cette réponse va se généraliser après la Libération.

Dans l'éthico-politique de version socialiste, l'amour et le mariage sont en grande partie déterminés par le côté politique: l'origine de classe, le «visage politique», le comportement dans les mouvements politiques, l'état moral et le niveau de conscience. Après la Libération, les classes laborieuses ont pris le pouvoir et sont devenues maîtresses du pays. Tous ceux qui en sont issus ont un avantage sur les autres quand il s'agit

d'adhérer au Parti, d'occuper un poste ou de monter dans la hiérarchie. La classe d'origine joue aussi un rôle important dans le choix du partenaire amoureux. Supposons que deux personnes s'aiment, mais que la partenaire présente un handicap politique. Dans ce cas l'homme se trouve devant un dilemme et l'amour est condamné. Ou bien il la quitte pour des raisons politiques, alors l'amour n'est pas tellement sincère et la partenaire est déçue; ou bien il est sincère et veut l'épouser malgré tout. Dans ce cas la femme doit être touchée par l'amour et le courage de son partenaire, et pour mériter cet amour exceptionnel, elle ne devrait pas se montrer égoïste en l'acceptant, sachant que son handicap politique va compromettre la carrière politique et professionnelle de son partenaire. On peut encore supposer une autre scène où les deux personnes se marient. Avec le temps et surtout dans les mouvements politiques qui se succèdent, l'homme n'arrive pas à réaliser son ambition à cause du handicap de son épouse, et sa vie amoureuse en serait atteinte. Quant à la femme, elle éprouve un sentiment de culpabilité; elle ne serait pas non plus heureuse. Il faut rappeler que pendant la RC, beaucoup de divorces sont prononcés, non parce que l'amour arrive à sa fin, mais pour protéger la carrière ou l'avenir de son (sa) partenaire et celle des enfants.

Il ne faut pourtant pas conclure qu'on est obligé d'épouser quelqu'un de la même classe. En fait, le peuple comprend toutes les classes laborieuses, la paysannerie, le prolétariat, l'artisanat et tous ceux qui sont du côté du socialisme; la mobilité des gens entre ces classes est très encouragée. Suite au mouvement de «monter en montagne et descendre en campagne», les jeunes gens instruits s'installent à la campagne pour être rééduqués par les paysans, et bien des mariages sont conclus entre jeunes gens instruits et paysans. Ces mariages sont considérés comme une grande «nouveau socialiste»: ils rompent avec la tradition et le «droit bourgeois» que sont les idées de hiérarchie et de privilège. De même, les mariages entre ouvriers et paysans, entre cadres et simples citoyens, entre citadins et campagnards sont applaudis par la presse.

Voici un exemple qui montre comment l'amour et le mariage deviennent un outil de la lutte politico-idéologique. En 1969, dans le district Cang, province du Hebei, une enseignante de lycée épouse un paysan; l'affaire provoque des moqueries. Pour justifier son acte, elle écrit au *Quotidien du Hebei*: diplômée de l'École normale du Hebei en 1968, elle est allée recevoir une rééducation des paysans dans une Commune. Un an de travail à la campagne lui fait réaliser l'importance de s'unir avec les paysans. Elle

aime la campagne et a décidé d'y rester toute sa vie, aussi a-t-elle épousé un paysan. Mais le sens politique de ce mariage n'a pas été compris par son entourage. Pour elle, complètement transformée, ceux qui n'estiment pas les paysans sont des êtres mesquins, prisonniers de l'idéologie féodale. «Je pense qu'il faut critiquer cette idéologie pourrie qui, depuis des millénaires, méprise les paysans et le travail agricole. Cette critique est nécessaire tant pour diminuer les trois grandes différences, construire une nouvelle campagne socialiste que pour s'opposer au révisionnisme...»²¹ Ici, l'amour et le mariage servent une mission politico-idéologique.

Parmi les mariages révolutionnaires, on peut encore noter ceux conclus entre héros et admiratrices ou entre héroïnes et admirateurs. Vu que certains héros sont devenus handicapés physiques après l'acte héroïque, ils ont besoin d'aide et aussi d'amour. Les admiratrices ne manquent pas; elles veulent de plein gré épouser ces héros et s'occuper de la vie de leur idole. On peut encore noter les mariages entre ceux (ou celles) qui ont commis des erreurs, même des crimes, et les éducatrices (ou éducateurs). Le mariage entre originaires du peuple laborieux et de la bourgeoisie peut parfois revêtir un caractère révolutionnaire: l'un aide et éduque, l'autre apprend les qualités morales du peuple et fait corps avec celui-ci²². Dans tous ces mariages révolutionnaires, il n'est pas difficile de constater une orientation vers la Grande Concorde.

B. L'amour sexuel, un champ de bataille de la lutte des classes

Aujourd'hui, on publie beaucoup d'ouvrages sur la génération des Gardes rouges et des jeunes gens instruits installés à la campagne; aussi bien sur leurs activités politiques que sur leur vie sentimentale. C'est une génération née après la Libération, éduquée selon la pure morale communiste. Pour elle, le sexe est quelque chose de malpropre. Pendant la RC, il y a à la fois un ascétisme assez généralisé, un certain désordre sexuel quand les jeunes gens instruits se trouvent tout à coup à la campagne hors du milieu familial, une ignorance du sexe, et surtout beaucoup de drames. Les jeunes amoureux ne doivent pas manifester ouvertement leur amour; même quand ils s'écrivent pour exprimer l'amour, c'est souvent dans un langage politisé.

21 Du Honglin, *Histoire de monter en montagne et de descendre en campagne de 1955 à 1979*, p. 198.

22 Mais en pleine RC, ce n'est pas une bonne raison pour justifier le mariage avec une personne dont l'origine est problématique.

Être sentimental, romantique, c'est être contaminé par le «style de vie des petits bourgeois». A cette époque-là, les jeunes hommes et les jeunes filles discutent, se disputent sur les questions politiques, travaillent et étudient ensemble, mais dès qu'il s'agit des problèmes de «cœur», des murs s'érigent. Cette frustration sentimentale peut condamner certains à la masturbation ou à l'homosexualité, mais ces activités sont très rares; même les termes restent inconnus du grand public. Dans la Révolution socialiste, on connaît toute sorte de campagnes, mais jamais on n'a lancé une campagne nationale exclusivement sur le sexe, par exemple contre les perversions sexuelles. Cela non à cause de la tolérance du pouvoir, mais parce que le sexe n'a ni le sens ni l'importance qu'il a dans le bio-pouvoir. Ce n'est pas non plus que l'amour sexuel ne se problématise pas, ou que les perversions sexuelles n'existent pas en Chine socialiste, mais il se problématise dans le cadre politico-idéologique.

Pendant la RC, l'amour devient un sujet déconseillé, surtout pour les jeunes. Ceux qui montrent un intérêt particulier pour l'amour sexuel sont très mal vus et considérés comme ayant des idées pomographiques. Le mot «pornographie» se comprend également selon l'éthico-politique: il désigne un intérêt excessif pour le sexe dont l'origine se trouve dans la mode de vie décadent des bourgeois. Contrairement à la bio-politique où le sexe est étudié du point de vue psychiatrique, psychanalytique, médical..., l'éthico-politique n'a pas grand-chose à dire à propos du sexe sauf du point de vue politique. Au début des années 1970, on se rend compte qu'au lieu de contourner le sexe, il voudrait mieux donner une petite dose d'éducation sexuelle à l'école. Cela conduit à une directive du ministère de l'éducation visant à donner des cours sur l'anatomie et la physiologie humaines au lycée. Mais la directive n'est pas appliquée de façon systématique. En fait, un ordre administratif ne suffit pas du tout pour lancer l'éducation sexuelle, car il se heurte aux mécanismes de l'éthico-politique: quand tout un dispositif travaille à élever la conscience politique des élèves, une éducation sexuelle ne peut que détourner leur attention de la politique. Pour que les jeunes ne soient pas influencés par les idées bourgeoises en matière de sexe, les œuvres littéraires sont strictement sélectionnées: bien des romans recommandés aux jeunes avant la RC sont interdits, parce qu'ils sont un peu bavards sur l'amour sexuel. Rien d'étonnant si dans les huit pièces de théâtre considérées comme «modèles», les héros principaux sont des célibataires, et sont même sans parents; ce n'est pas un oubli de la part des auteurs, mais une recommandation du dispositif de l'éthico-politique.

Si le discours d'ordre biologique sur le sexe manque, le sexe politisé est pourtant un sujet dans le mouvement de la lutte des classes. Peut-être en réaction aux œuvres littéraires trop pures, au milieu des années 1970, des «manuscripts pornographiques retranscrits à la main» circulent dans la société, surtout dans les lycées. Au lieu de constater dans cette affaire une exaltation de la libido, les travailleurs politiques y voient plutôt une manifestation de la lutte des classes et ils l'interprètent comme une tentative de la bourgeoisie de corrompre les jeunes. Ayant peu d'expérience de la vie et se trouvant dans une période de croissance physique, les jeunes sont des proies faciles des idées bourgeoises. Alors on mobilise les jeunes, les enseignants, les parents et on leur demande de prendre au sérieux le problème des manuscrits et de faire attention à ce que lisent les jeunes. Il faut rester vigilant face aux idées pornographiques qui peuvent conduire à la chute morale.

L'éthico-politique détermine le rôle du sexe, et elle décide aussi les mesures à prendre quand le sexe s'écarte de la norme. Dans la bio-politique il y a des normes biologiques et une liste des cas anormaux: l'exhibitionniste est celui qui a le penchant d'exposer ses organes génitaux, le fétichiste, celui qui a une manie pour certaine partie du corps ou pour des sous-vêtements de l'autre sexe, le sadique, celui qui n'éprouve du plaisir qu'en faisant du mal à sa partenaire. Ici le penchant, la manie sont d'ordre psychopathologique, et les sujets sont des malades à traiter: pour guérir un fétichiste abusif, le psychiatre peut envisager la thérapie dite de déconditionnement qui consiste à déconnecter le fétiche du plaisir, soit à présenter le fétiche et à pratiquer une piqûre vomitive ou un électrochoc. Psychothérapie, traitement médicamenteux, psychochirurgie, thérapie par aversion sont des thérapies couramment utilisées. Ici, le sexe psychopathologique est compris, traité, corrigé et guéri cliniquement.

Mais ces traitements ne sont pas possibles dans l'éthico-politique, sans dire que beaucoup d'anomalies étudiées dans le bio-pouvoir sont presque inexistantes dans l'éthico-politique. Les quelques perversions mentionnées dans l'histoire de la Chine n'avaient rien à voir avec celles de la bio-politique. Par exemple, l'homosexualité masculine a une longue histoire en Chine, mais il ne s'agissait que de cas isolés, et qui se limitaient à la cour impériale ou à des milieux restreints de lettrés; elle n'était pas une maladie, mais plutôt un privilège de l'aristocratie corrompue. De même, en Chine socialiste les homosexuels ne sont pas non plus des malades (l'homosexualité a été reconnue il y a quelques années par l'Organisation

mondiale de la santé comme une préférence personnelle, et non une maladie), mais des gens ayant des problèmes idéologiques. Dans la mesure où l'homosexualité est considérée comme une décadence de la débauche bourgeoise, elle est une maladie morale: «l'homosexualité est un phénomène anormal en matière d'amour sexuel existant en Occident; il s'agit de l'amour sexuel entre deux personnes de même sexe²³.» De même, la masturbation n'est pas non plus une maladie à traiter, mais un mal idéologique à condamner.

Pendant la RC, le sexe est considéré comme un champ de bataille où l'enjeu est de conquérir les jeunes. Dans ce contexte, tout comportement bizarre tel que l'homosexualité, le voyeurisme, la masturbation, le masochisme... est classé parmi les actes de débauche, et non parmi les maladies ayant une cause biologique. Au lieu d'être traités et guéris cliniquement, les rares sujets sont tout simplement critiqués politiquement. Ils doivent chercher la cause de leurs désirs bizarres et maléfiques dans les mauvaises influences. Les travailleurs politiques recourent à l'étude politique pour les aider à se débarrasser de leurs désirs erronés: il s'agit de leur faire comprendre combien ces habitudes sont vicieuses pour le corps et l'âme, pour l'individu et la société. Ensuite, on les encourage à participer aux activités bénéfiques: travail manuel, sport, lecture, création littéraire. Ainsi pleinement occupés, ils n'ont plus le temps ni l'énergie de reprendre leurs mauvaises habitudes. Ici, il n'y a ni médicament ni thérapie de nature biologique. On pourrait attribuer le manque de traitement biologique au niveau scientifique peu développé. Mais du point de vue de la stratégie, le problème à résoudre, la cause à chercher, le remède à prescrire... sont déterminés. Puisque l'éthico-politique connaît parfaitement la cause des perversions dans les idées bourgeoises, à quoi bon chercher un médicament?

Dans la bio-politique, on essaye de saisir cliniquement le sens du sexe. Institutions, personnel clinique, savoirs biologiques, tout concourt à l'émergence d'un sexe biologique. En retour, le sexe positiviste relance la recherche biologique du sexe. Dans l'éthico-politique au contraire, institutions politiques, personnel politique, étude politique, tout concourt à créer un sexe politico-idéologique. Et dans les rares manifestations bizarres, on ne découvre que des traces de la lutte des classes et des mauvaises idées.

23 *Grand dictionnaire de l'éthique* (Lunluxe dacidian), Changchun, Éditions Jilin renmin, 1989, p. 374.

Et pour combattre ces perversions sexuelles politisées, on lance des campagnes politiques et on intensifie l'étude politique²⁴.

III. La stratégie de consommation et la stratégie d'une vie dure et simple

L'homme ne vit pas partout de la même manière, et les modes de vie dépendent en grande partie de la stratégie politico-culturelle. Dans la bio-politique, la vie est un processus biologique à protéger: la bio-politique consiste à faire de la vie le centre politique; la stratégie de consommation, l'aspect le plus visible de cette politique, destiné à répondre aux besoins de la vie, constitue ainsi la partie la plus importante de la bio-politique.

En Occident, la stratégie de consommation a attiré beaucoup de critiques, tant du point de vue de l'aliénation politico-économique que du point de vue écologique. Si la consommation est nécessaire pour l'homme, elle ne doit pourtant pas représenter la valeur suprême de la vie. Autrement dit, si la consommation devient le sens même de la vie, la vie n'a plus de sens. L'essentiel des critiques faites à partir de l'idée d'aliénation consiste à dire qu'on consomme pour vivre, et qu'on ne vit pas pour consommer. Dans ces critiques on peut constater une certaine nostalgie métaphysique: trouver un sens plus noble à la vie que le besoin immédiat de consommer. On peut interpréter ces critiques comme une tentative de sublimation de la vie dans le contexte de la bio-politique. Pourtant la course à la consommation est irrésistible: la bio-politique a réussi à programmer l'homme moderne. Une fois la programmation intériorisée, l'homme tend à la consommation (au sens le plus large du terme) et à la satisfaction de ses besoins jugés naturels. La campagne de propagande n'est pas nécessaire, la publicité a seulement pour rôle d'attiser l'appétit naturel. La consommation est aussi liée aux droits de l'homme: le droit de consommer fait partie des droits de l'homme et ceux-ci se concrétisent dans la consommation, entre autres. Le droit de consommer, de gagner, de jouir du confort et du bien-être, ainsi que la grande production industrielle, la vulgarisation de la technologie,

24 Après la Libération, il y a à Shanghai des milliers de prostituées à transformer: on les libère des bordels, on guérit celles qui sont malades, on les organise en séminaire d'étude, puis on leur apprend à lire, on leur enseigne un métier. En très peu de temps, elles sont transformées en femmes travailleuses dont beaucoup se marient et deviennent mères de famille. Ce fut un grand succès de l'éthico-politique apprécié tant en Chine qu'à l'étranger.

l'économie de marché, tous ces éléments conduisent finalement à la société de consommation.

Mais la stratégie de consommation n'est pas possible dans l'éthico-politique, elle y est même à critiquer. La victoire de la Révolution chinoise est une victoire morale sur l'immoralité, elle est réalisée par un parti et une armée dotés d'esprit de sacrifice et d'oubli de soi. Non seulement il n'était pas question de consommation dans les années de guerre, mais il n'en est pas question non plus après la Libération. Cela dit, il faut quand même reconnaître que si on fait la Révolution, c'est parce qu'on n'arrive pas à satisfaire ses besoins les plus élémentaires. Si la Révolution comprend la demande de manger à sa faim et l'espoir d'une vie meilleure, ces demandes n'ont pourtant rien à voir avec la stratégie de consommation. Pour le Parti et Mao, avant de conquérir le pouvoir, il est question de survie, après la conquête, il en est encore question: le nouveau pouvoir fait face à un nouveau danger, la corruption des cadres du Parti et du gouvernement. Pour faire garder aux cadres et aux masses l'esprit révolutionnaire, il faut empêcher toute tendance à la recherche de l'intérêt personnel, des loisirs et du bien-être.

Dans la bio-politique, il s'est constitué autour des droits de l'homme un ego avec ses besoins et ses désirs, d'où une idéologie de l'ego. Par contre dans la Révolution chinoise qui a pour mission de réaliser une société de Grande Concorde, il n'est pas question de développer l'ego-individu. Pour éviter la course à l'intérêt personnel, deux mesures sont appliquées: d'une part, l'étude politique et la transformation idéologique qui ont pour but de purifier l'esprit; d'autre part, un système de bas salaires qui permet tout juste de mener une vie passable. Pendant une longue période, on rationne les aliments et les objets d'usage courant. Toutes sortes de coupons sont distribués annuellement, trimestriellement, mensuellement, bimensuellement, par exemple, pour la nourriture, l'huile, le charbon, le sucre, le savon, le tissu, le coton, etc. Il est indéniable que beaucoup de ces mesures sont adoptées au début des années 1960, peu après l'échec du Grand Bond en avant, et sont donc liées aux difficultés économiques du moment. Compréhensibles à un moment critique, ces mesures deviennent incompréhensibles si elles durent des décennies. En fait, elles ne doivent pas se comprendre purement du point de vue économique, sinon on en négligerait le sens moral. Elles s'expliquent plutôt par la lutte contre la corruption et par l'aspiration à la Grande Concorde. La simple distribution des coupons par tête réalise déjà une égalité à la chinoise. Avec ces

rationnements, on arrive plus facilement à planifier l'économie; au niveau moral, l'esprit n'est plus orienté vers l'ego ni les besoins de l'ego, mais vers le progrès idéologique et le perfectionnement moral.

Contrairement à la société de consommation où les salaires et le prix des marchandises augmentent continuellement et corrélativement, la Chine pratique une politique de stabilité: pendant des décennies les salaires et le prix des marchandises n'ont presque pas changé. Au milieu de la RC, on trouve toujours deux phrases dans le bilan annuel de l'État: «le prix est stable, le marché prospère», «le pays n'a de dette ni à l'extérieur ni à l'intérieur»²⁵. Et cette stabilité des prix est considérée comme une grande réussite politique. Or en Occident, pour créer des emplois et augmenter les salaires, il faut sans cesse élargir la production et augmenter le profit, et pour ce faire il faut encourager et relancer la course à la consommation. Production, consommation, puis nouvelle production et nouvelle consommation, voilà le cercle de la bio-politique. La société de consommation s'est réalisée dans cette course irrésistible.

A. Le style de vie et les exploits de Mao

La stratégie de consommation n'est pas possible dans l'éthico-politique, car elle éloigne l'homme de la morale. C'est dans ce contexte que le mode et le style de vie prennent une importance capitale. La nourriture, l'habillement, l'habitation, l'ameublement ne sont pas du tout de simples questions de la vie privée de chacun, ils reflètent l'esprit et la moralité des gens. Tout au long de la Révolution on est toujours appelé à mettre en honneur le style de vie simple. Après la Libération, cela devient un des objets de l'éducation politique. Selon une expression très courante, «on doit maintenir la vie au plus bas niveau, mais on doit se fixer le niveau le plus élevé à atteindre dans la politique». Quand on fait le bilan en fin d'année, ce point doit être mentionné, et les modèles doivent être exemplaires sous la mention «une vie simple et dure». Quand les jeunes gens instruits vont à la campagne, ils portent généralement chacun un petit sac contenant aiguilles et fil dans leurs bagages: c'était une tradition révolutionnaire. Pour que les jeunes

25 Selon l'article de Cai Zheng, publié dans le *Quotidien du Peuple* le 11 mai 1969, de 1950 à 1958, le gouvernement chinois a contracté six fois des dettes publiques. Jusqu'à la fin de 1968, ces dettes et les intérêts sont totalement remboursés. Dans la guerre de Corée, la Chine a acheté beaucoup d'armes et d'équipements militaires à l'URSS pour aider les communistes coréens à repousser l'avancée des Américains; les achats, y compris les intérêts, sont totalement payés à la fin de 1965.

gens continuent cette tradition, les vétérans n'oublient pas de leur rappeler le sens profond de cet objet apparemment anodin²⁶.

L'exemple le plus connu dans ce domaine est sans doute la «8^e compagnie stationnée dans la rue de Nankin». L'histoire remonte à la Libération de Shanghai. La 8^e compagnie a reçu l'ordre de stationner dans la rue de Nankin, la rue la plus animée de la ville, pour maintenir l'ordre public. La manière de vivre des bourgeois fait un contraste frappant avec celle des soldats en simple uniforme de coton. Cela constitue un défi et une épreuve politique pour les soldats. Un jeune officier croit qu'il peut enfin se permettre de mieux s'habiller, et il rejette ses vieilles chaussettes. Voyant ce geste, un vétéran lui reproche d'avoir rejeté non seulement de vieilles chaussettes, mais la tradition révolutionnaire. Il faut voir dans ce geste un signe qu'on se rend prisonnier du mode de vie bourgeois: aimer bien manger, bien se loger, bien s'habiller, demander plus de confort et moins de travail. Finalement, les officiers et soldats de la compagnie ont bien rempli leur mission en résistant au désir et à la tentation de la manière de vivre des bourgeois. Ils sont baptisés «incorruptibles». Un proverbe dit: «si on marche souvent au bord de la rivière, on a naturellement les chaussures mouillées»; or l'exemple de la 8^e compagnie montre que même si on marche dans la rue de Nankin où on sent le parfum dans l'air, on arrive à garder la pureté de l'esprit révolutionnaire.

«Une vie dure et simple» est un principe politique. Ceux qui demandent à entrer dans le Parti doivent être examinés selon ce critère, entre autres. Sur ce point, d'innombrables mémoires et reportages racontent des histoires semblables: comment les plus hauts dirigeants du Parti et du gouvernement sont économes dans la vie. Mao est un type exemplaire dans ce domaine. La Révolution triomphe en 1949 et Mao entre à Pékin en grand libérateur, mais il garde jalousement la bonne tradition. Dans sa résidence de Zhongnanhai, un membre du personnel remarque que la chaise de Mao est usée, et il la remplace par une nouvelle. En voyant la nouvelle chaise, Mao se met en colère, il critique le responsable et lui recommande de ne plus jamais changer la chaise. Voici la devise de Mao: «Quand les conditions de vie sont difficiles, il ne faut pas chercher le confort, et cela est facile à faire. Quand l'économie se développe et que les conditions de vie s'améliorent, il

26 Un psychanalyste peut trouver un sens caché d'ordre libidinal dans une habitude ou un geste anodin; dans la Révolution chinoise on doit trouver un sens profond dans ce petit sac. Si partout on cherche le sens caché d'un objet, il ne s'agit ni du même sens ni du même objet. La stratégie décide de l'objet et du sens à chercher.

faut toujours se maîtriser et ne pas chercher le confort, et cela est difficile, mais les communistes arrivent à faire ce qui est difficile²⁷.» Selon ses gardes des années 1950, tous les habits de Mao sont vieux et usés, il est parfois difficile de trouver dans son armoire une veste présentable qu'il puisse porter pour recevoir des hôtes d'honneur et des dirigeants étrangers. Ainsi l'un des gardes raconte: «Je suis extrêmement confus: notre Parti a conquis le pays, mais le président du Parti n'a même pas un vêtement pas usé. Plus tard, Mao Zedong allait monter sur la tour de la Place Tiananmen pour proclamer la fondation de la République populaire de Chine, et c'est pour cette occasion que je suis allé à Wangfujing pour demander au maître Wang Ziqing de confectionner un nouveau vêtement²⁸.» Non seulement Mao est irréprochable sur ce plan, mais il interdit aussi à tous les membres de sa famille, aux parents proches ou lointains d'avoir des privilèges grâce à leur parenté avec lui. Dans les difficultés économiques du début des années 1960, Mao déclare à ses gardes: «Nous allons pratiquer trois principes: ne pas manger de viande, ni d'œufs, et ne pas dépasser la ration alimentaire²⁹.» Et effectivement Mao n'a pas mangé de viande pendant sept mois; des fois il a travaillé toute la journée, mais il n'a avalé qu'un peu de légumes. De 1953 à 1962, Mao n'a pas fait confectionner un seul vêtement, c'est un véritable exploit!

Dans le style de vie, Mao est sévère envers lui-même, et il est également exigeant envers ses enfants. Après la Libération, l'éducation des enfants des dirigeants est une des préoccupations de Mao. «Je me fais du souci pour les enfants des dirigeants, ils n'ont pas d'expérience ni de la vie ni de la société, pourtant ils ont de grands airs, et ils manifestent un sentiment de supériorité. Il faut leur apprendre à ne pas compter sur leurs relations avec leurs parents ni sur les lauriers des martyrs, mais à compter sur leurs propres efforts³⁰.» Quand la Guerre de Corée éclate, Mao envoie l'un de ses fils au front coréen pour subir un entraînement, et ce fils y meurt. Bref, les enfants de Mao n'ont aucun privilège dans la vie; par exemple, ils mangent à la cantine publique comme tout le monde.

Tant de mémoires racontant la même histoire, on peut demander si tout cela n'est pas exagéré. Mais la politique chinoise a vraiment raison d'insister sur ce point, car la chute morale et la corruption commencent

27 Zhang Zhanbin et alii, *Chine — la nouvelle vague de Mao Zedong*, p. 313.

28 *Ibid.*, p. 314

29 *Ibid.*, p. 311.

30 Dong Bian et alii, *Mao Zedong et son secrétaire — Tian Jiaying*, p. 5.

toujours par un petit désir de posséder et de dépenser un peu plus. Avec le principe d'une vie simple et dure, non seulement on réduit la vie au moindre coût, mais on étouffe en même temps tout désir excessif. Cela a toujours été une épreuve pour les gouvernants: conquérir le pays est une épreuve militaire, rester économe après la conquête est une épreuve morale, et il faut apprendre à se maîtriser. «Ceux qui arrivent à vivre sereinement dans la pauvreté vont réussir, ceux qui arrivent à avaler les racines de légume peuvent tout faire³¹.» C'est une phrase de Mao, prononcée peu avant d'entrer à Pékin en 1949, et c'est aussi l'une des qualités morales que la politique chinoise demande de tout gouvernant depuis des millénaires. Du fait que les affaires de Mao (vêtements et sous-vêtements) sont toutes vieilles et usées, les gardes de Mao des années 1950 ont tous une «mission secrète», soit rappeler à Mao qu'il faut laver son linge sale en famille, et dire à Mao comment se tenir pour ne pas montrer un signe d'usure chaque fois qu'il reçoit des invités étrangers. Ici, nous pouvons dire que les gardes de Mao connaissent très peu l'histoire de la politique chinoise, ce qu'ils appellent «linge sale» (affaires usées à ne pas montrer) est en fait une preuve de moralité: au cours des millénaires, d'innombrables histoires de «linge sale» des empereurs ont été minutieusement notées, racontées, commentées, applaudies par les générations ultérieures. Donc, ce ne sont pas du tout des histoires à cacher, mais de vrais exploits qui permettent à leurs auteurs de connaître une gloire posthume.

On peut objecter que ces histoires de Mao ne signifient pas grand-chose puisqu'elles sont choisies et que tout ce qui ne favorise pas la création d'une image morale de Mao a été censuré. Par contre on peut lire bien des publications dans la presse de Hongkong qui contredisent l'image morale de Mao en montrant une vie de débauche. Même si ces révélations sur les aspects immoraux de Mao sont vraies, il n'empêche que cet autre côté reste encore dans l'éthico-stratégie. Plus précisément l'immoralisme est seulement le contraire de la morale, mais il fait partie de l'éthico-stratégie: la problématisation de l'éthico-stratégie fait qu'on glorifie les exploits dans le style de vie et critique l'immoralité. Dans l'histoire chinoise, d'innombrables histoires d'immoralisme ont aussi été minutieusement notées, commentées, en tant qu'exemples négatifs.

En montrant ces quelques baus faits de Mao (on ne considère pas partout ces gestes comme de hauts faits d'hommes politiques), nous

31 Zhang Zhanbin et alii, *op. cit.*, p. 309.

voulons faire remarquer comment les rapports de force de la politique chinoise déterminent telle ou telle problématisation: problématiser quel fait, le considérer de quel point de vue, proposer quel exemple, condamner quel geste. Au début des années 1990, il y a en Chine une vague au sujet de Mao: les gens éprouvent de la sympathie pour Mao, beaucoup ont la nostalgie de l'époque maoïste. Malgré la RC et beaucoup d'autres mouvements politiques qui ont fait tant de victimes, Mao reste un bon exemple dans le style de vie: il a mené une vie simple jusqu'à la mort, en contraste frappant avec beaucoup de cadres corrompus des années 1990. Certains n'hésitent pas à lancer: «Plutôt les bas salaires de l'époque de Mao Zedong que les hauts salaires de Deng Xiaoping!» Car les bas salaires garantissent en gros une égalité de traitement, tandis que les hauts salaires agrandissent sans cesse le fossé entre les gens, poussent à la recherche de l'intérêt personnel et favorisent la corruption. Un membre de l'ancien personnel de Mao, qui travaille dans une compagnie commerciale, a dit avec beaucoup d'émotion après un banquet d'affaires: «J'ai vraiment honte, la seule dépense de ma participation à ce banquet pouvait suffire à Mao pour vivre pendant six mois³².» Il n'est pas exagéré de dire que la vague Mao des années 1990 est principalement due au style de vie simple de Mao, un point qui touche au cœur les gens éduqués par l'éthico-politique.

B. Le style de vie, la décadence et la Révolution culturelle

Comme partout ailleurs, il y a deux sortes d'exemples dans le style de vie, les uns à suivre, les autres à rejeter. Concernant les exemples négatifs, on montre comment des cadres, des intellectuels ou d'autres personnes issues des classes laborieuses sont influencés par les idées bourgeoises et tentés par le style de vie bourgeois, comment ils se sont lancés dans la recherche de leur intérêt personnel jusqu'à ignorer la loi, et ont finalement trahi leur classe d'origine. Bien des vétérans ont courageusement résisté à la vraie bombe dans la guerre, mais sont tombés victimes de cette nouvelle arme que Mao appelle la «bombe beurrée de sucre», le mode de vie des bourgeois. Étant donné l'importance du style de vie dans la politique, il n'est pas étonnant que pendant la RC beaucoup de cadres et d'intellectuels sont critiqués non seulement pour leurs idées, mais aussi pour leur style de vie.

32 *Ibid.*, p. 3.

Voici quelques faits révélés et critiqués par les Gardes rouges comme une preuve convaincante de la décadence morale des gens critiqués³³. He Long, un vétéran légendaire de la Révolution, devient un corrompu dans les articles critiques des Gardes rouges: il a dépensé un million et demi de yuans chinois en fonds publics pour se construire une villa à la montagne; la cuisine seule a coûté cent mille yuans; il a fait planter autour de la villa des fleurs et des arbres d'espèces rares. Il a engagé une ancienne danseuse pour apprendre à danser; il a aussi passé beaucoup de temps à pêcher: pour satisfaire son plaisir, il a même fait chercher des vers de terre par son personnel. Lors de son déménagement à Pékin, de peur que les installations ne lui conviennent pas, il y a fait transporter frigo, tapis, table de billards, piano, ventilateurs (au nombre de huit). Pour avoir un logement confortable, il a fait corriger le plan de construction on ne sait combien de fois. Il a été très exigeant dans la nourriture: dans la serre, on a cultivé quelques dizaines de sortes de légumes pour lui, cela ne l'a pas totalement satisfait; les plats devaient être servis à une température ni trop chaude ni trop froide. Il a eu des goûts très spéciaux: il a organisé une fois un banquet de viande de chien: on a tué une vingtaine de petits chiens et fait venir des cuisiniers spécialistes. Le personnel, trop occupé à servir He et sa famille, a rarement eu du temps de repos: des fois des enfants sont tombés malades, on n'a pas eu le temps de s'en occuper; par contre, quand les chiens et les singes nourris par la famille de He ont été malades, on les a conduits à l'hôpital³⁴.

Zeng Sheng, maire de Guangzhou, est aussi critiqué comme un nouvel aristocrate. Dans un discours officiel sur la classe privilégiée de l'Union soviétique, il a vivement critiqué la ligne révisionniste, pourtant Zeng est lui-même un nouveau seigneur. Voici la preuve: sa maison a été luxueusement décorée et meublée, quatre armoires coûtant plus de 800 yuans chacune, trois lits à ressorts à plus de 600 yuans chacun, un bureau de 800 yuans, un divan de quelques centaines de yuans, deux tapis à plus de 3000 yuans chacun, six ventilateurs, frigo, cuisinière électrique, deux

33 Que ces faits soient vrais ou faux importe peu, comme importe peu ce qu'on raconte de bon ou de mauvais au sujet de Mao; l'important pour nous, c'est de voir quels faits signifient la débauche et la décadence aux yeux des Gardes rouges, quels faits sont suffisants pour discréditer, faire perdre la réputation, ou inversement, quels faits sont susceptibles de conquérir la réputation et la confiance auprès des masses. C'est cette problématisation politique qui nous intéresse.

34 «La débauche de He Long», par le groupe de choc «Fucanglong» de l'Institut de la science physique de Pékin, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. III, p. 477-480.

appareils photo, neuf transistors, phonographe électrique, magnétophone, six montres...³⁵ Aux yeux des Gardes rouges, la vie de Zeng n'est pas du tout différente de celle d'un ancien capitaliste.

La RC est aussi une révolution du style de vie: tout privilège, tout style de vie qui ne correspond pas au goût et à l'habitude des ouvriers-paysans est considéré comme révisionniste. Voici comment les Gardes rouges du lycée N° 2 de Pékin critiquent l'ancienne direction qui a pratiqué une ligne révisionniste dans le secteur tertiaire et déclarent la guerre au mode de vie bourgeois:

Les seigneurs bourgeois comprennent bien une chose: il faut trouver des points d'attaque dans la vie pour restaurer l'ancien régime [...]. Pour plaire à ces seigneurs et satisfaire leur désir de luxe, les directeurs, les soi-disant spécialistes de renom des salons de coiffure, des salons de couture, des salons de photographie, des magasins de livres anciens s'engageant dans la voie du capitalisme ont essayé de les servir par tous les moyens. Vous avez pratiqué le principe de la priorité de l'argent-roi, vous êtes tous coupables devant le peuple! D'abord à vous, les dirigeants s'engageant dans la voie du capitalisme [...], nous manifestons notre protestation la plus violente! Pour restaurer le capitalisme, vous avez fait des coiffures bizarres du modèle de Hongkong telles que «avion», «pagode en spirale» [...]; vous y avez encore ajouté des cosmétiques, de sorte que les voyous sont plus que satisfaits. Pour restaurer le capitalisme, vous avez fait une énorme quantité de vêtements et de jupes à la mode de Hongkong, comme le «jean-pantalon», «jean-vêtement», ainsi que d'autres qui inspirent tous la nausée, de sorte que les voyous manifestent un air insolent. Pour restaurer le capitalisme, vous avez fait beaucoup de photos médiocres et obscènes, et vous avez porté aux nues les demoiselles, les petits seigneurs bourgeois et les stars de cinéma, de sorte que ces gens sont ivres de joie. Mais ces photos sont dégoûtantes, détestables et provoquent l'indignation! [...] Encore dans ces magasins, vous y avez mis tant de produits de luxe, comme parfum, crème cosmétique, rouge à lèvres, chaîne[...]. Pour qui avez-vous préparé tout cela? Est-il possible que les ouvriers, les paysans et les soldats se servent de parfum et portent des chaussures pointues? Au plus profond de vous-même, vous n'aimez pas la beauté rustique et naturelle telle qu'on la trouve chez les ouvriers-paysans-soldats, et vos clients sont ces messieurs et dames bien coiffés, bien maquillés, et luxueusement habillés; votre âme est sale et réactionnaire. Dans votre bouche, vous dites aussi être au service des ouvriers-paysans-soldats, mais ce n'est qu'une apparence trompeuse. Maintenant, c'est le moment de vous transformer de fond en comble! Avez-vous pensé que si ce genre de choses continue, quelques années, quelques décennies suffisent pour que le capitalisme soit restauré en Chine! [...] Nous proposons aux employés révolutionnaires des salons de coiffure, de couture, de photographie, de ne plus faire les coiffures, ni confectionner les vêtements du modèle de Hongkong, de ne plus faire les photos obscènes, ni vendre les livres pornographiques. Nous exigeons que vous changiez dans le meilleur délai les vêtements à la mode de Hongkong, changiez

35 «La débauche de Zeng Sheng», (3 avril 1967), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. VI, p. 207-209.

les coiffures bizarres, brûliez les livres pornographiques et les photos obscènes. [...] Nous rappelons aux Gardes rouges et aux camarades révolutionnaires de la municipalité que cette lutte concerne l'avenir de la Chine et la révolution mondiale. Il ne faut jamais négliger ces petites choses: le retour de la bourgeoisie commence précisément par là. L'Union soviétique n'est-elle pas un bon exemple? Nous sommes donc déterminés à boucher tous les orifices conduisant au capitalisme et à détruire sans pitié tous les foyers favorables au révisionnisme!³⁶

Avec cette condamnation comme guide, le geste des Gardes rouges se comprend parfaitement quand ils procèdent à la «grande fouille» dans les maisons de leurs cibles. Quel est leur butin? A part des objets qui prouvent éventuellement des crimes comme des fusils, des cartouches, c'est dans la plupart des cas l'or, l'argent, les bijoux, les objets d'art... Dans l'éthico-politique qui fait vénérer les vertus morales, les gens éprouvent presque instinctivement de l'indignation devant tout objet évoquant le luxe et la débauche des privilégiés. Les Gardes rouges restent eux-mêmes vigilants face à l'attaque des «bombes beurrées de sucre»: quand les Gardes rouges pékinois arrivent à Shanghai pour promouvoir la RC, ils sont conduits dans un palace; lorsqu'ils voient tout le confort à leur disposition, ils sentent que leur innocence idéologique est tachée; ils affichent immédiatement un *dazibao*: que les Gardes rouges quittent le lieu immédiatement, qu'on fasse attention à l'attaque de douceur des bourgeois³⁷.

Pour révolutionner le style de vie, toutes les mauvaises habitudes sont critiquées: paresse, oisiveté, loisir, nonchalance, aimer porter des habits et coiffures bizarres, aimer planter des fleurs, aimer nourrir des poissons rouges, des chiens, etc. Ainsi les vases de fleurs disparaissent des bureaux: ils rappellent la débauche des bourgeois. Les habits sont généralement de couleur sombre: brun, noir. Les jeunes portent plutôt des vestes vertes d'allure militaire. Dans les studios de photographie, on ne fait plus de photo où le nouveau marié porte un costume occidental et la nouvelle mariée une longue robe blanche; désormais on s'habille en militaire avec le précieux livre rouge à la main. Le «canard laqué» est une spécialité pékinoise du restaurant «Vertus réunies»; au début de la RC, des Gardes rouges ordonnent au restaurant de servir d'abord aux ouvriers-paysans-soldats les «plats de masses» qui conviennent à leur budget.

Selon bien des chercheurs, Mao a trahi sa propre pensée dans la dernière période de sa vie, surtout pendant la RC, car beaucoup de choses critiquées

36 Mi Hedu, *La génération des Gardes rouges*, p. 147-149.

37 Yu Hui, *op. cit.*, p. 63.

comme révisionnistes sont en fait marxistes et socialistes³⁸. Mais à travers l'histoire du style de vie, nous pouvons dire qu'il reste toujours fidèle à sa pensée et à la Révolution. Ayant pour but d'empêcher la naissance d'une classe privilégiée, la RC est tout à fait compréhensible du point de vue de la Grande Concorde. Voici quelques estimations de Mao, faites avant la RC, à l'égard du révisionnisme dans beaucoup de domaines; il n'est pas difficile d'y deviner le but de la RC. En 1963, du fait que la littérature et le théâtre reflètent plutôt la vie des empereurs, rois, généraux et premiers ministres féodaux, des anciens jeunes lettrés et demoiselles des anciennes histoires, des morts étrangers, Mao nomme le Ministère de la culture le «ministère des empereurs-rois-généraux-premiers-ministres», «ministère des lettrés et des beautés», «ministère des morts étrangers»³⁹. Dans un discours adressé au personnel médical en 1965, Mao condamne: «le Ministère de la santé ne travaille que pour 15% de la population du pays, et la plupart de ces privilégiés sont des seigneurs des villes; par contre la grande majorité des paysans sont privés de soins médicaux, ils n'ont ni médecins ni médicaments. Le Ministère de la santé n'est pas le ministère du peuple, et il faut le nommer <ministère de la santé des villes>, ou <ministère de la santé des seigneurs>, ou <ministère de la santé des seigneurs des villes>»⁴⁰. Selon la directive de Mao, la majeure partie du corps médical doit être transférée à la campagne.

Dans ces discours, loin de trahir sa pensée, Mao est obsédé par le but final de la Révolution — la Grande Concorde communiste. Et le moyen de réaliser cet idéal est de critiquer entre autres dans le style de vie tout ce qui n'est pas du goût du peuple. Dans la mesure où la Révolution propage ou impose un nivellement du style de vie, elle étouffe l'émergence d'une société de consommation. Il faut noter que la société de consommation ne s'est réalisée que peu à peu en Occident: les produits de luxe furent d'abord le privilège des riches, et c'est la grande production et la vulgarisation des technologies qui les ont fait entrer petit à petit dans les foyers du peuple. En ce sens, la stratégie de la Grande Concorde s'oppose à la stratégie de consommation, sans parler de la peur de voir naître l'ambiance cupide que la consommation est susceptible de provoquer.

38 Xiao Yanzhong, *op. cit.*, p. 20.

39 Chao Feng, *Dictionnaire de la Révolution culturelle* («Wenhua dageming» cidian), Hongkong, Éditions Long Gang, 1993, p. 92.

40 *Ibid.*, p. 288.

IV. La population dans la bio-politique et le peuple dans l'éthico-politique

Dans la bio-politique, la population en tant que communauté d'êtres vivants est étudiée dans toutes ses caractéristiques biologiques: fécondité, taux de mortalité, santé et hygiène, épidémies, conditions de vie, criminalité, etc.

Si la population a une connotation fortement biologique dans la bio-politique, le peuple est plutôt marqué par son sens idéologique dans l'éthico-politique. Ici, la stratégie détermine le sens du concept. En fait, le mot «population» a été utilisé avant la Libération, mais il est peu à peu remplacé par «peuple», «masses» dans la Révolution socialiste. Ce changement n'est pas difficile à expliquer. Dans la définition du peuple ou de la population comme «ensemble d'homme vivant en société, habitant un territoire défini et ayant en commun un certain nombre de coutumes, d'institutions» (petit Robert), on n'arrive pas à distinguer qui est ennemi, ami ou allié; tandis que les termes comme peuple, classes laborieuses, masses populaires désignent clairement le corps révolutionnaire dont les mauvais éléments sont exclus. C'est pour cette raison que Mao distingue deux sortes de «contradictions» et deux manières de les résoudre. Pour expliquer l'homme de l'éthico-politique, le problème démographique fournit un excellent exemple qui montre comment l'éthico-politique a joué un rôle déterminant dans la vie économique, politique et académique, conduisant à un laisser-aller démographique qui aura de graves conséquences.

A. Ma Yinchu et sa théorie de la population

En 1953, le gouvernement chinois effectue le premier recensement démographique. On a pour la première fois un chiffre fiable, le nombre total est de 601'938'035 habitants, avec un taux de croissance annuelle de 20‰. Dans une réunion du Conseil d'État (le 27 décembre 1954), Liu Shaoqi propose de propager la méthode contraceptive pour diminuer la croissance démographique. En février 1955, le Ministère de la santé fait un rapport au comité central du Parti: «une croissance démographique trop rapide crée des difficultés aussi bien pour l'État que pour les familles. Pour l'État, les crèches, les écoles primaires, les substances nécessaires à la vie n'arrivent pas à répondre aux besoins. Pour les familles ayant de nombreux

enfants, les parents ont un fardeau très lourd; cela porte atteinte à leur travail, leurs études, leur vie ainsi qu'à l'éducation des enfants⁴¹.»

Si personne ne conteste l'importance de la démographie, il faut pourtant l'étudier avec beaucoup de prudence. En 1955, Ma Yinchu, démographe et recteur de l'Université de Pékin, écrit un article sur le contrôle des naissances. Avant de le proposer à l'Assemblée populaire nationale dont il est membre, il le fait discuter dans le groupe Zhejiang. Mais la plupart des membres ne sont pas d'accord avec Ma, et certains le considèrent comme un malthusien. Ma retire l'article et attend une autre occasion. Plus tard, dans le «Programme du développement agricole national 1956-1967», l'article 29 stipule: «il faut propager et promouvoir le planning familial dans toutes les régions de dense population, sauf dans les régions d'ethnies minoritaires...⁴²». Ma décide de soumettre sa nouvelle théorie de la population à l'Assemblée populaire nationale. Dans son rapport, il énumère les facteurs favorables à la croissance démographique: les jeunes gens à la fin de leurs études se voient offrir un poste par l'État, et cette amélioration économique sans risque de chômage favorise le mariage; l'amélioration des conditions d'hygiène; la baisse du taux de mortalité des nourrissons féminins et des personnes âgées; une période sans guerre; les anciennes prostituées se débarrassent de leur passé et fondent un foyer. Avec un taux de croissance de 20% on compte de 12 à 13 millions d'habitants en plus chaque année. Mais les ressources n'augmentent pas aussi vite, il y a un décalage entre croissance démographique et croissance économique. Ma y voit un problème très grave, «l'état arriéré de la force de production est un des problèmes les plus graves aujourd'hui en Chine⁴³». Selon lui, une population si nombreuse avec un taux de croissance si élevé va ralentir l'industrialisation, la mécanisation agricole et le développement scientifique: une bonne part des produits devra être absorbée non pour améliorer la qualité de la vie ni pour investir davantage, mais pour nourrir et éduquer les nouveaux venus. Le travail de Ma a pour but de montrer la gravité du problème et de faire comprendre la nécessité de contrôler les naissances. Il propose aussi des mesures de contrôle: encourager le recul de l'âge du mariage et propager la contraception. Et il préconise que par des

41 «Rapport du comité du Parti du ministère de la santé au comité central du Parti au sujet du planning familial» (février 1955), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. VI, p. 59.

42 Ma Yinchu, *Une nouvelle théorie de la population*, p. 1.

43 *Ibid.*, p. 26.

mesures administratives le gouvernement «récompense ceux qui font deux enfants, taxe ceux qui en font trois et taxe plus lourdement ceux qui en font quatre...⁴⁴». Voilà quelques idées clés de la nouvelle théorie démographique de Ma Yinchu.

Mais en 1958, cette théorie est critiquée comme une copie du malthusianisme, malgré la position antimalthusienne de Ma. D'abord à propos de l'évaluation des contradictions dans la période socialiste: selon Ma, «la plus grave contradiction se situe entre la population qui croît trop vite et les fonds qui semblent s'accumuler trop lentement⁴⁵»; pour ses opposants, la seule contradiction principale est la lutte entre socialisme et capitalisme. Ensuite, Ma pense que l'état arriéré de la force de production reste l'un des plus graves problèmes. A ce sujet, il faut distinguer deux choses. Les opposants reconnaissent aussi que la force de production n'est pas assez développée en Chine; mais où est le problème et quel sera le remède? La divergence apparaît ici. Pour Ma, diminuer le taux de croissance démographique par les mesures de contrôle permettra de réinvestir davantage, ainsi la productivité sera améliorée; alors que pour ses opposants, ce sont plutôt les rapports de production qui empêchent la productivité, il suffit de faire la révolution idéologique pour changer d'abord l'esprit et le problème de la production sera résolu facilement. Or Ma s'oppose au remède idéologique: «Notre défaut ne réside pas dans les rapports de production, mais dans une productivité moins élevée. Le remède consiste donc à faire une révolution technologique et culturelle et non une révolution politique⁴⁶.» Cette thèse représente en fait une tentative d'intégrer le problème démographique et économique dans un cadre un peu technique. Elle ne s'oppose totalement pas à l'éthico-politique, mais elle est critiquée.

B. Malthusianisme (bio-stratégie) et marxisme (éthico-stratégie)

D'après Malthus, la population augmente selon une progression géométrique, alors que les ressources croissent selon une progression arithmétique. Avec ces deux rythmes de croissance, en quelques générations, la nourriture manque, la famine éclate, comme les épidémies et la guerre. Par ces catastrophes la population est ramenée de force à un

44 *Ibid.*, p. 67.

45 *Ibid.*, p. 3.

46 *Ibid.*, p. 43.

niveau en équilibre avec les ressources. Cette théorie s'inscrit sans aucun doute dans le cadre de la bio-politique: on y étudie les problèmes démographiques comme un fait naturel en dehors du système politique pour révéler une loi naturelle régissant la population. Ainsi Malthus attribue-t-il la famine et la guerre à la population trop nombreuse ou au manque de ressources.

L'idée d'une progression géométrique de la population et d'une progression arithmétique des ressources a déjà été critiquée longtemps avant la Libération. Liao Zhongkai par exemple, dirigeant célèbre du Goumindang et ministre du gouvernement de Sun Yat-sen au début des années 1920, a réfuté cette idée en citant Henri George, un savant américain:

Confucius est saint homme de la Chine, toutes les dynasties l'ont honoré et ont anobli ses descendants qui, bien protégés, ont mené une vie assez libre. 2150 ans après la mort de Confucius, ses descendants, si ce qu'a dit Malthus est vrai, doivent être au nombre de 859'559'193'106'709'670'198'710'528. Or, cette année-là, c'était dans les années de Kangxi, les descendants masculins de Confucius étaient plus de 11'000, supposons le même chiffre du sexe féminin, cela ne fait que plus de 22'000 âmes. Confucius est nataliste, pendant plus de deux millénaires, ses descendants se sont accrus à plus de vingt mille, c'est déjà un chiffre impressionnant que d'autres personnes ne peuvent vraiment pas connaître; mais par rapport aux chiffres selon les calculs de Malthus, le décalage est vraiment incomparable⁴⁷.

Aux yeux des marxistes, en théorie le malthusianisme n'est pas scientifique; dans la pratique il a pour but de défendre le capitalisme en détournant l'attention publique du système politique. Quand Marx étudie le problème démographique du capitalisme, il le lie toujours au système politique. Lors de la crise économique, bon nombre d'entreprises sont fermées et d'innombrables ouvriers deviennent une population de trop. Mais la crise est due à l'état anarchique de la production et à la pauvreté des ouvriers. Même en période de croissance, une surpopulation relative est aussi une règle démographique du capitalisme: du fait que la production marchande du capitalisme a pour but d'arracher toujours plus de plus-value, le capitaliste essaye toujours de baisser le prix de revient par l'amélioration des techniques et par l'embauche des enfants et des femmes; ainsi une partie des ouvriers est constamment licenciée, d'où la surpopulation. La surpopulation constitue ainsi l'une des conditions de la production

47 Zhang Minru, *Précis des idées démographiques de la Chine* (Jianming zhongguo renkou sixiangshi), Pékin, Éditions Zhongguo renmin daxue, 1982, p. 192-193.

capitaliste: elle fournit un abondant réservoir de main-d'œuvre lors de l'accroissement; elle favorise la baisse des salaires. Loin d'être un phénomène naturel, elle est due au système capitaliste. Donc, la surpopulation n'est qu'un prétexte inventé par des savants bourgeois pour justifier le capitalisme.

Cette méthode est constante dans le marxisme. Par exemple, une somme d'argent, une machine ou une fabrique ne sont pas nécessairement un capital. Le capital se présente sous forme de matière (machine ou immobilier), mais son âme implique plutôt un rapport de production, une relation d'homme à homme. Une somme d'argent ne devient capital que quand elle est utilisée pour acheter la force de travail des ouvriers. De même, une machine ne devient capital que quand l'ouvrier engagé la fait fonctionner. «Un nègre est un nègre. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'il devient *esclave*. Cette machine que voici est une machine à filer le coton. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'elle devient du *capital*. Hors de ces conditions, elle n'est pas plus du capital que l'or n'est par lui-même de la *monnaie*, et que le *sucre* n'est le *prix* du sucre⁴⁸.» Le capital désigne d'abord des rapports de production. Marx révèle ainsi la possibilité de l'exploitation capitaliste. Aux capitalistes qui prétendent que c'est leur capital qui leur rapporte la richesse, le marxiste réplique que c'est la force de travail des ouvriers qui la produit. Aux ouvriers qui se croient exploités par la machine et qui versent leur colère sur la machine en l'abîmant, le marxiste dit que c'est le système de propriété qui est à l'origine de leur pauvreté. De tout cela on peut tirer une méthodologie: quand les économistes bourgeois essayent d'expliquer la crise économique ou la misère des ouvriers par des problèmes techniques et démographiques, les marxistes donnent, eux, une explication politico-économique. Ici, nous voyons une raison du mariage entre la culture chinoise et le marxisme: les deux expliquent les problèmes sociaux par le côté politique.

Il suffit d'appliquer cette méthodologie marxiste au problème démographique pour voir ce qu'on reproche au malthusianisme. En fait, la notion de population est trop vague, par exemple la surpopulation ne concerne pas les riches, elle est seulement le sort des pauvres. Il faut donc réintroduire les notions de classes et de rapports de production dans l'étude démographique. D'autre part, le malthusianisme est anhistorique dans la

48 K. Marx, *Travail salarié et capital*, dans *Œuvres, Économie* 1, p. 212.

mesure où il prétend révéler un conflit permanent entre la population toujours trop nombreuse et les ressources toujours trop limitées. La surpopulation devient ainsi le destin de l'humanité, et il ne faut plus compter sur la révolution pour faire disparaître la misère et la guerre. Contre Malthus qui prétend expliquer la misère et la guerre par le déséquilibre entre population et ressources, les communistes chinois donnent une autre réponse: la misère et la révolte doivent être attribuées aux inégalités sociales. Voici la réplique de Mao:

Est-ce que les révolutions résultent de la surpopulation? Il y a eu beaucoup de révolutions dans les temps anciens et modernes, en Chine et à l'étranger; avaient-elles pour cause la surpopulation? Les nombreuses révolutions de l'histoire plusieurs fois millénaire de la Chine avaient-elles pour cause la surpopulation? Et la révolution américaine contre la Grande-Bretagne, il y a 174 ans, aussi? [...] Washington, Jefferson et d'autres ont fait la révolution contre la Grande-Bretagne parce que les Britanniques opprimaient et exploitaient les Américains, et non à cause d'un surpeuplement de l'Amérique. Chaque fois que le peuple chinois renversait une dynastie féodale, c'était parce que cette dynastie opprimait et exploitait le peuple et non parce que le pays était surpeuplé⁴⁹.

En fait, dans l'histoire chinoise, on a toujours expliqué la révolte et l'effondrement du pouvoir par la corruption du pouvoir, et non par la surpopulation. Mao et la Révolution moderne se situent dans cette tradition. Cette stratégie de recours à la solution politique pour résoudre la misère et les conflits sociaux diffère clairement du malthusianisme qui relève de la bio-stratégie. Ce n'est pas par hasard que la thèse de Ma Yinchu est critiquée comme malthusienne.

Les faits sont toujours plus éloquents. Avant la Libération, la guerre et la misère étaient presque le destin du peuple chinois. Beaucoup d'études démographiques de caractère positiviste ont été faites, dont le verdict était presque unanime, à la fois pessimiste et malthusien: une surpopulation par rapport aux terres cultivables, d'où une pression démographique insurmontable; la population chinoise condamnée à une vie misérable, d'où un taux élevé d'analphabétisme, d'épidémies, de maladie et de mortalité; analphabétisme et misère provoquant facilement des émeutes⁵⁰. Aux yeux des malthusiens, il n'y avait pas de solution pour les Chinois. Mais la Révolution a triomphé, et en quelques années seulement, la guerre et la

49 Mao Tsé-toung, «La faillite de la conception idéaliste de l'histoire» (16 septembre 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 476.

50 Wang Yanan, *La théorie marxiste de la population et le problème de la démographie chinoise*, p. 29.

misère sont devenues une histoire ancienne, et pourtant la population s'accroît rapidement. On estimait à la Libération la population chinoise de 450 à 500 millions, mais le recensement effectué en 1953 montre que la population a dépassé 600 millions. Lorsque le chiffre a été finalement publié en août 1954, il n'est pas difficile d'imaginer l'étonnement du monde occidental, largement influencé par les idées malthusiennes. Selon le journal londonien *The Times*, «cette publication ne peut pas passer sans toucher profondément tous ceux qui réfléchissent à son importante signification⁵¹». Peut-être y soupçonne-t-on un signe d'une guerre civile imminente ou d'une épidémie de grande envergure en Chine. Mais, ce qui étonne encore plus les malthusiens, c'est que la guerre et la misère ont disparu, la population continuant à galoper. Si les guerres ont ravagé la Chine jusqu'à la Libération et qu'on les explique par la surpopulation à 450 millions, alors la guerre, les épidémies, la misère devraient être plus terrifiantes quand la population dépasse 600 millions. Parmi les raisons que Ma Yinchu énumère pour expliquer l'accroissement démographique, on trouve «période sans guerre», c'est-à-dire que la paix favorise l'accroissement, alors que Malthus considère que la guerre a pour cause la surpopulation et pour fonction de réduire la population. Ce que le malthusianisme de la bio-stratégie n'arrive pas à expliquer, le marxisme de l'éthico-stratégie l'explique de façon convaincante: ce n'est pas une question de surpopulation, mais de régime politique. Une fois les impérialistes étrangers chassés, les entreprises de capitaux privés étatisées, les terres distribuées aux paysans pauvres, presque tous les problèmes liés à la surpopulation — chômage, misère, épidémies — ont disparu, et ce qui montre le succès de la solution politique. Dans ce contexte, la contraception et le contrôle des naissances proposés par Ma Yinchu n'arrivent pas à convaincre les gens éduqués par l'éthico-politique.

C. Le sort de Ma Yinchu et la situation démographique

Il faut reconnaître que le résultat du premier recensement a pourtant surpris le gouvernement: il révèle cent millions d'âmes de plus que prévu. En 1957, un «comité d'étude sur le contrôle des naissances» est mis sur pied, inspiré de la théorie démographique de Ma Yinchu. Mais dès le Grand Bond en avant en 1958, il n'est plus question de contrôler les naissances, mais de les

51 *Ibid.*, p. 36.

accroître. Partout on demande de la main-d'œuvre. Quand la campagne de production d'acier engage à elle seule 90 millions de personnes, il n'y a même pas assez de mains pour s'occuper de la récolte agricole.

En fait, du point de vue de l'éthico-politique, une population nombreuse n'est pas du tout mauvaise. Déjà en 1949, Mao affirme plein de confiance:

Il est fort heureux que la Chine soit très peuplée. Même avec une population plusieurs fois multipliée, la Chine est tout à fait capable de trouver une solution; cette solution, c'est la production. L'argument absurde d'économistes bourgeois occidentaux tels que Malthus, affirmant que la nourriture ne peut s'accroître au même rythme que la population, n'a pas seulement été depuis longtemps totalement réfuté en théorie par les marxistes, il a aussi été complètement démenti par les faits qui ont suivi la révolution, en Union soviétique et dans les régions libérées de la Chine. [...] De tous les biens du monde, l'homme est le plus précieux. Tant qu'il y aura des hommes, des miracles de toute espèce pourront être accomplis sous la direction du Parti communiste⁵².

Quand Ma Yinchu est critiqué dans le Grand Bond en avant, on lui reproche précisément de ne voir en l'homme qu'une bouche à nourrir, donc une charge pour l'État; il oublie que l'homme a deux mains qui produisent, d'où l'opposition de l'homme-bouche à l'homme-mains. Devant la ferveur et l'enthousiasme des masses qui s'engagent pleinement dans le Grand Bond en avant, Mao est plus convaincu que jamais de la solution politique: plus on est nombreux, plus les idées et suggestions sont abondantes, plus la passion est grande, plus l'énergie est importante. Le raisonnement de Mao est l'évidence même: plus on produit, plus les fonds s'accumulent, plus le pays est riche, moins il est question de surpopulation.

Dans notre siècle, la contraception est largement utilisée pour réduire les naissances. Mais cette pratique est critiquée en Chine dans les années 1950: elle est considérée comme néo-malthusienne. Le problème démographique doit être résolu par les moyens politiques. Dans sa thèse sur le problème démographique, Wang Yanan n'hésite pas à dire que la technique contraceptive est bien accueillie en Occident, car «elle répond au besoin hédoniste de la société bourgeoise⁵³». Il n'est pas difficile d'imaginer qu'à cette époque-là, la contraception est liée au mode de vie des bourgeois et évoque la débauche et l'immoralisme.

52 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 477-478.

53 Wang Yanan, *op. cit.*, p. 28.

Au sujet de la population, on observe un contraste frappant dans les discours des deux camps en pleine guerre froide. Selon les économistes des pays socialistes, «les statistiques montrent qu'une utilisation raisonnable de la force de production moderne pourra garantir la vie de 2.5 milliards d'hommes, et même la vie de 8 à 11 milliards d'hommes selon un avis partagé par beaucoup d'économistes⁵⁴.» Or dans le livre *L'accroissement irrésistible de la population*, paru en 1951 à New York, les auteurs déclarent que «notre planète ne peut nourrir convenablement que 900 millions d'hommes au maximum, certains ont même réduit ce chiffre à 750 millions, et même à 500 millions⁵⁵»; la surpopulation étant la cause du plus grand malheur du monde contemporain, ils proposent de diminuer la population mondiale de 700 millions, soit un tiers de la population mondiale de l'époque, et la guerre, la peste et la misère sont autant de moyens pour réaliser ce plan. Rien d'étonnant que dans le camp socialiste, on considère ces idées impérialistes comme «une idéologie anthropophage»⁵⁶. Deux régimes, deux attitudes complètement différentes à l'égard de la population.

Bref, en Chine dans les années 1950, Mao et ses partisans, surtout ceux qui critiquent Ma Yinchu, sont tous sûrs que le régime socialiste et la production peuvent résoudre tous les problèmes. Ainsi dans le Grand Bond en avant, les propositions de contrôle des naissances ne peuvent absolument pas entrer dans l'ordre du jour. Après l'échec du mouvement, l'attention est portée sur le redressement de l'économie et peu à peu sur la lutte des classes. Pendant les premières années de la RC, le contrôle des naissances ne peut pas non plus occuper de place dans la politique; c'est au début des années 1970 seulement qu'on commence à prendre des mesures. Mais le contrôle est toujours perturbé par la lutte politique. Le problème démographique ne devient vraiment important qu'après la chute de la «Bande des Quatre» en 1976, et surtout après l'adoption d'une politique de réforme économique.

Malgré la confiance de Mao, l'éthico-politique n'a pas bien résolu le problème démographique en échappant à une certaine loi naturelle. Cela se voit clairement dans les chiffres de la population: si elle est estimée de 450

54 *Ibid.*, p. 44.

55 *Ibid.*, p. 45.

56 T. Alexandre, «Le système idéologique de l'impérialisme américain est une idéologie anthropophage», cf. *Collection de traductions pour les recherches* (Xuexi yicong), N° 6, 1952, p. 46.

à 500 millions en 1949, le premier recensement de 1953 révèle 600 millions (en moins de 5 ans, la population a crû de 100 à 150 millions); or, le deuxième recensement (au 30 juin 1964) ne révèle que 723 millions, c'est-à-dire que la population s'est accrue seulement de 123 millions en 11 ans: la famine après le Grand Bond en avant a sûrement diminué le chiffre de la population. Pendant la première moitié de la RC, un certain laisser-aller règne dans le domaine démographique; des mesures prises au début des années 1970 s'avèrent impuissantes face à une situation incontrôlable. Après la RC, quand la Chine se propose les quatre modernisations (industrie, agriculture, défense nationale, science), le fardeau démographique pèse trop lourd. Cette fois-ci, des mesures draconiennes sont prises, surtout en ville, y compris l'avortement plus ou moins forcé. Des campagnes de planning familial sont lancées, des séminaires organisés, des travaux politico-idéologiques effectués surtout auprès des jeunes, autant de mesures qui s'inscrivent toujours dans l'éthico-politique⁵⁷. Malgré ces efforts, le troisième recensement (au 30 juin 1982) révèle un chiffre astronomique: 1'031'882'511. Dans le milieu politique, surtout dans le domaine démographique, circule alors une phrase: «un seul homme critiqué (Ma Yinchu), quelques centaines de millions d'hommes de plus». Ce n'est pas une ironie, mais une triste constatation, et surtout une terrible vengeance sur la priorité politique. La Chine fait toujours face au problème qu'a posé Ma Yinchu 20 ans auparavant: d'une part une population galopante, d'autre part peu d'accumulation de ressources⁵⁸.

57 Voici un extrait de la lettre ouverte du Comité central du Parti à tous les membres du Parti et à tous les membres de la Ligue de la Jeunesse (25 septembre 1980): «Pour limiter le nombre démographique de notre pays au dessous d'un milliard deux cent millions à la fin de ce siècle, la Conseil d'État a lancé un appel au peuple entier du pays pour promouvoir <un couple et un enfant>. C'est une mesure primordiale qui concerne la vitesse et l'avenir de la cause des quatre modernisations, concerne la santé et le bonheur de nos descendants, elle correspond aux intérêts du peuple entier du pays tant à court terme qu'à long terme.» Cf. Chang Chongxuan, *Le planning familial en Chine moderne* (Dangdai zhongguo de jihuashengxu shiye), Pékin, Éditions Dangdai zhongguo, 1992, p. 404. Il va sans dire qu'on organise des séminaires et lance des campagnes d'étude pour faire comprendre le sens historique du contrôle des naissances, on établit des modèles, on demande aux membres du Parti de donner l'exemple, bref, tout le dispositif de l'éthico-politique est en marche pour réaliser un nouvel objectif.

58 Malgré les efforts déployés par tout un ensemble de mécanismes de l'éthico-politique, le but fixé en 1980 n'a pas été atteint, puisqu'à partir du 15 février 1995, la population de la Chine, sans compter celle de Hongkong, de Macao et de Taiwan, a dépassé un milliard deux cent millions.

A ce problème démographique contemporain, on peut ajouter une tradition nataliste. Dans l'histoire de la Chine, il n'a presque jamais été question de réduire la population. Le confucianisme est nataliste: la famille est au cœur de la société et la descendance joue un rôle primordial dans le culte des ancêtres. Sur le plan politique, les gouvernements étaient aussi favorables à la politique nataliste: ils pouvaient percevoir plus d'impôts; d'ailleurs, l'agriculture demandait beaucoup de main-d'œuvre. L'accroissement démographique n'était donc pas un problème, mais un effet désiré. Malgré l'effet nataliste du confucianisme et l'encouragement du pouvoir, la situation démographique comme le reste était soumise à l'alternative vicieuse de l'ordre et du chaos politique. Ainsi, le confucianisme nataliste et le chaos destructeur se contrebalançaient, de sorte que le problème de la surpopulation ne pouvait même pas être posé. L'éthico-politique déterminait aussi la manière d'interpréter le chaos et l'ordre. Le chaos était toujours dû à la décadence morale du pouvoir, alors que les bonnes récoltes, la prospérité économique, l'accroissement démographique, la stabilité politique étaient attribués à la moralité du pouvoir, et une population plus nombreuse qu'auparavant était glorifiée comme un grand mérite du pouvoir en place. En 1795, sous le règne de Qianlong, la population chinoise est proche de 300 millions (296'900'545) et le fait est considéré comme une preuve du règne moral. Mais on oublie un autre fait avant ce mérite: de nouvelles espèces de cultures comme la pomme de terre et le maïs avaient été introduites en Chine, ces espèces moins exigeantes en eau que le riz pouvaient être massivement cultivées. La stabilité politique était sûrement un élément important de l'accroissement démographique à l'époque de Qianlong, mais la cause directe fut plutôt l'introduction de ces nouvelles cultures. Bref, au cours des millénaires, en maximisant le côté moral, l'éthico-politique a négligé le côté matériel de la population.

Aussi bien l'histoire que la réalité montrent combien le contrôle des naissances et la contraception sont étrangers à l'éthico-politique. Celui qui s'oppose à la libre reproduction sera maudit de tous. A cette culture traditionnelle s'ajoutent des éléments d'actualité comme l'opposition des deux camps, l'imminence de la troisième guerre mondiale qui serait fort probablement nucléaire, le Grand Bond en avant qui demande toujours plus de main-d'œuvre, puis la RC qui tient avant tout à défendre le régime socialiste contre le retour du capitalisme; et tout cela a rendu inapplicable le contrôle des naissances jusqu'aux années 1970.

Encore une précision: si dans les années 1980, la Chine accepte le contrôle des naissances et propage l'emploi des méthodes contraceptives, ce n'est pas parce qu'elle a abandonné l'éthico-stratégie et adopté la bio-stratégie, mais parce que le fardeau démographique pèse trop lourd et empêche la réalisation de nouveaux objectifs. En fait, les rapports de force sont en constant mouvement: chaque fois qu'apparaissent de nouveaux éléments dans un nouveau contexte, la stratégie essaye de les intégrer; en l'occurrence, l'éthico-politique utilise la contraception à ses propres fins.

V. Les savoirs positivistes et les savoirs politico-idéologiques

Comme la vie politique, la vie sentimentale, le mode de vie, le problème démographique, la production du savoir est aussi réglementée en grande partie par la stratégie politique.

Étudier et enquêter est une tâche primordiale pour la Révolution. Dans la «Préface et postface aux <Matériaux d'enquête à la campagne>», Mao recommande l'enquête comme méthode de travail: «D'une manière générale, la bourgeoisie chinoise, non arrivée à sa maturité, n'a jamais su et ne saura plus jamais nous fournir des données relativement complètes ou du moins un minimum d'informations sur la situation de la société, comme l'ont fait les bourgeoisies d'Europe, d'Amérique ou du Japon; c'est pourquoi nous ne pouvons pas faire autrement que de recueillir nous-mêmes ces matériaux⁵⁹.» Mao regrette l'état peu avancé des recherches dans la Révolution:

Nous n'avons pas encore étudié toutes les questions de la pratique révolutionnaire, ou au moins les plus importantes, suffisamment pour atteindre au niveau d'une généralisation théorique. Jugez-en vous-mêmes; y a-t-il beaucoup de camarades qui aient, dans le domaine de l'économie, de la politique, de l'art militaire ou de la culture de la Chine, créé des théories vraiment dignes de porter ce nom, des théories qu'on puisse qualifier de rigoureusement scientifiques, de minutieusement élaborées, et non d'esquisses grossières? Ceci est vrai surtout du travail théorique dans le domaine de l'économie. Bien que l'histoire du développement du capitalisme en Chine, des guerres de l'opium à l'époque actuelle, embrasse déjà tout un siècle, il

59 Mao Tsé-toung, «Préface et postface aux <matériaux d'enquête à la campagne>» (mars-avril 1941), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 11.

n'est pas encore apparu chez nous un seul ouvrage théorique authentiquement scientifique, qui reflète correctement le développement économique de la Chine⁶⁰.

Ici, Mao apparaît très préoccupé par la recherche scientifique. Mais il oublie qu'on n'étudie pas partout le même objet, ni de la même façon, ni ne sert la même cause. Ce qui a été étudié par les bourgeoisies d'Europe n'est pas forcément ce qui intéresse la bourgeoisie chinoise; même si celle-ci a étudié la situation de la Chine, son travail n'est pas non plus forcément utile pour la Révolution; le critère de scientificité varie d'un cas à l'autre, surtout quand on est appelé à analyser les choses du point de vue des classes.

A. La place des sciences sociales dans l'éthico-politique

La démographie dont le malthusianisme étudie le problème de la population comme un fait naturel, cette position est contestée ou critiquée dans l'éthico-politique. Puisque l'homme moral se croit capable d'échapper aux fatalités malthusiennes et arrive à se suffire à lui-même par la production, il ne peut pas croire à la démographie, une science prétendue positiviste. Surtout pendant la RC, toute école scientifique doit être jugée selon la position de classes. Selon Mao, «la science naturelle a deux côtés: en elle-même, elle n'a pas de caractère de classe; mais dès qu'il s'agit de savoir qui l'étudie et qui l'utilise, apparaît alors le caractère de classe⁶¹.» Si la science naturelle n'est pas tellement liée à l'idéologie politique, dans les sciences sociales, la position de classe est un principe fondamental. Du fait que l'homme est toujours un homme de classe dans une société de classes, le savoir dans sa tête en porte nécessairement la marque.

Théoriquement, on reconnaît que le socialisme doit avoir ses propres règles en matière de population, la démographie bourgeoise ne lui convient pas. Mais en réalité, une démographie socialiste est rendue superflue du fait même qu'elle s'identifie à la politique: puisque la Révolution est capable de tout, pourquoi se donne-t-on encore la peine de faire des recherches démographiques en dehors de la politique? Le même phénomène existe en économie. La loi de la valeur détermine et règle la production dans une économie de marché: tout le monde court au profit, pourtant personne ne décide; l'économie est ainsi dirigée par une «main invisible». Or dans

60 Mao Tsé-toung, «Pour un style correct du travail dans le Parti» (1^{er} février 1942), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 36-37.

61 Mao Zedong, «Repoussons l'attaque des droitiers bourgeois» (9 juillet 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 444.

l'économie planifiée socialiste, c'est plutôt la «main visible» de l'État et du Parti qui dirige, il n'y a donc pas de règle naturelle à étudier. Les deux règles essentielles de l'économie socialiste chinoise sont la planification et le développement par étapes. Ici, la main visible du Parti rend impossibles une démographie et une économie qui aient pour tâche d'étudier le mécanisme d'une «main invisible».

Vu que la démographie et l'économie dépendent de la politique, elles perdent leur propre raison d'être. Ainsi les sciences sociales sont-elles réduites à un moyen de propagande politique. Quand les Académies des sciences sociales ferment leurs portes pendant la RC, c'est à la politique de se débrouiller toute seule face à toute sorte de problèmes spécifiques. Les mouvements politico-idéologiques sont nécessaires: avec ses institutions, son personnel et ses savoir-faire à sa disposition, l'éthico-politique est condamnée à recourir au mouvement de masses, à la propagande et exclut toute autre approche, cela aussi bien dans la production, dans le contrôle des naissances que dans la recherche⁶².

La bio-politique est inséparable des études positivistes sur la société, sur la population, sur le phénomène psychique, sur le travail, etc. Mais l'éthico-politique n'a pas besoin de ces études. Concernant l'homme et la société, l'éthico-politique se croit supérieure aux recherches positivistes: c'est elle qui possède la vérité de l'homme, tandis que les recherches positivistes ne saisissent que des éléments secondaires. Le malthusianisme est sans doute l'une des théories démographiques les plus importantes de la modernité: on peut toujours discuter de ses positions, démarches, conclusions, remèdes, mais l'éthico-politique chinoise le rejette purement et simplement. Le sort de Ma Yinchu montre que le statut scientifique des sciences sociales dites positivistes n'est pas du tout reconnu. Ce n'est pas par hasard que les sciences sociales de caractère positiviste sont plus ou moins critiquées en Chine socialiste; c'est le cas notamment pour la psychologie, la sociologie, la démographie et l'économie.

La psychologie est une science fondamentale pour toute une série de disciplines dans la bio-politique. Il y a les psychologies concernant les fonctions psychiques: mémoire, sentiment, perception, volonté, etc.; concernant le sexe et l'âge: enfant, adolescent, adulte, vieillard; concernant

62 Les partisans des droits de l'homme en Occident qui ont critiqué, au nom des droits de l'homme, l'avortement plus ou moins forcé pratiqué en Chine, ont oublié que pendant des décennies, la Chine a pratiqué une politique de laisser-aller, non au nom des droits de l'homme, mais en raison de l'éthico-politique.

les activités: étude, éducation, travail, création artistique, médecine, crime, sport. Bref, dans toute activité humaine, on peut créer une psychologie relative à un phénomène psychique spécifique. Avec ces disciplines, l'esprit, la conscience, le sentiment sont tous devenus des objets analysables et calculables. Pour améliorer la mémoire, il suffit de procéder selon les règles de la mémorisation. Mais ce genre d'études ne convient pas à l'éthico-politique. La psychologie expérimentale a été introduite en Chine avant la Libération; mais après la Libération, elle doit se fonder sur le marxisme et beaucoup de ses recherches sont arrêtées. C'est seulement à partir des années 1960 qu'on a timidement appliqué la psychologie marxiste dans certains domaines, par exemple l'enseignement et le travail. Mais les mouvements politiques perturbent ces recherches. Quand la RC éclate, l'âge d'or de l'éthico-politique arrive, la psychologie est tout simplement considérée comme une «pseudo-science», et les recherches accusées de «biologisation» sont abandonnées. Quelques cas suffisent à montrer l'inadaptation de ces études positivistes à l'éthico-politique.

L'analyse du travail dans la psychologie industrielle consiste à étudier la qualité, la catégorie, la méthode, les conditions du travail et l'exigence en aptitudes. Ces études sont utilisées par l'entreprise pour choisir, examiner, entraîner, évaluer le personnel. Or, en Chine, sauf dans certains domaines exceptionnels qui exigent des aptitudes intellectuelles et physiques spécifiques, le travail pour les masses n'est pas étudié dans ses particularités. Le travail, c'est d'abord le travail du Parti, le besoin de l'État et du peuple. Puisque le travail est compris politiquement, on demande d'abord au personnel des qualités politiques, soit la position politique et la morale communiste. Si le personnel n'a pas les aptitudes demandées, l'étude politique est là pour élever le niveau de conscience jusqu'à ce qu'il s'adapte au travail. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'examen médical ni de critères physiques lors du recrutement de l'Armée ou de l'université, seulement le critère politique prend largement le dessus sur le côté physique. Lei Feng, le plus grand modèle de la Chine socialiste, n'a pas totalement répondu aux critères physiques (taille et poids) lors du recrutement de l'Armée, mais a été admis pour des raisons politiques: son passé malheureux, sa conscience de classe, son amour du Parti et sa haine des classes exploiteuses.

Les conditions de travail (matérielles ou autres) sont absolument importantes au bon déroulement du travail, mais en Chine elles sont souvent négligées au profit de l'esprit révolutionnaire. Selon l'un des

slogans apparus dans la construction du complexe pétrolifère de Daqing, «il faut aller de l'avant si les conditions sont réunies, il faut pourtant aller de l'avant en créant les conditions nécessaires quand celles-ci ne sont pas encore réunies». Ce slogan s'applique à tous les domaines. L'exemple de Dazhai montre aussi que le miracle est réalisé dans les pires conditions matérielles. Dans ces modèles, peut-être que finalement les conditions élémentaires sont à peu près réunies, mais elles ne sont réalisées que grâce à la conscience politique. Pendant la RC, on entend souvent ce genre de slogan dans les entreprises et dans les Communes populaires: «plus la canicule est torride, plus nous produisons». Au lieu de créer des conditions favorables à la production et d'éviter les mauvaises conditions (lumière, température, humidité...), on fait appel seulement, ou au moins principalement, à l'esprit; on défie les conditions matérielles au nom de la conscience politique. Puisqu'on compte tant sur l'esprit, on néglige le côté matériel de la production; une étude sur la relation entre la productivité et la lumière, la température s'avère inutile. Par opposition à cette mise en valeur de l'esprit, le taylorisme compte uniquement sur le mécanisme du corps en négligeant le côté moral des ouvriers. En fait, le taylorisme n'est possible que dans la bio-politique qui met le corps (physiologie, biologie) avant le côté spirituel

La psychologie commerciale-publicitaire est née et s'est développée dans la société de consommation. Dans une économie de marché, les entreprises se livrent à une bataille sans merci pour vendre leurs produits, d'où la nécessité d'étudier la psychologie d'achat, de consommation, de publicité; comment attirer l'attention, provoquer l'envie d'acheter, convaincre le consommateur de la qualité du produit, cela constitue autant d'objets d'étude pour toute entreprise qui veut survivre dans la concurrence. Mais dans une économie planifiée socialiste, ces études ne sont pas nécessaires. L'État fournit les matières premières à l'entreprise, celle-ci produit selon le plan d'État; finalement c'est l'État qui s'occupe de la distribution des produits selon les besoins. Quant à la consommation individuelle, l'achat et le choix sont limités: on consomme ce qu'on produit. Pas de marché, pas de concurrence, pas de publicité, donc pas de psychologie commerciale-publicitaire.

La psychologie prétend révéler la vérité du phénomène psychique, mais devant un homme armé de la conscience révolutionnaires, elle n'a pas grand-chose à dire. Avec les concepts d'ordre biologique, peut-elle bien expliquer l'esprit d'oubli de soi, l'enthousiasme des masses pour la

production et leur profond sentiment pour le Parti et ses dirigeants? Ces phénomènes s'expliquent plus facilement en termes politiques et moraux qu'en termes psychologiques. La psychologie des fonctions psychiques telles que la mémoire ou la volonté n'a pas grand-chose à dire à un homme qui travaille pour le socialisme avec conscience et enthousiasme. La psychologie de tout âge et de toute profession n'a pas grand-chose à enseigner à un étudiant, ou à un ouvrier équipé de la pensée de Mao et qui étudie et travaille de tout cœur pour la Révolution.

Dans la bio-politique, la sociologie est aussi une science fondamentale pour bien des disciplines. L'objet de la sociologie concerne tous les aspects de la vie sociale: individu, groupe, classes, organisations, partis, phénomènes de religion, de croyance, de consommation, tout y est étudié de façon positiviste. Mais une telle sociologie ne convient pas non plus à la Chine socialiste, et elle a donc subi le même sort que la psychologie. Pendant la RC, la «tendance à la biologisation» des recherches sociologiques est vivement critiquée. Quant à la démographie, l'affaire de Ma Yinchu a clairement montré que dans ce domaine toute étude se limitant au fait lui-même sans se préoccuper d'abord de l'idéologie doit être critiquée. De même, l'éthico-politique n'a pas besoin de sexologie. La psychanalyse est sinon une pure invention, du moins seulement l'indication du monde de débauche que Freud fréquentait. Comment un homme pourrait-il être à la merci de sa libido comme si l'esprit, la conscience et la morale n'avaient aucune prise sur elle?

La criminologie aussi est inutile. La Chine socialiste arrive même à transformer avec succès les criminels de guerre, les éléments les plus hostiles à la transformation idéologique. La prison de Haerbin, décrite sous la plume du dernier empereur Puyi (voir ci-dessus p. 184), a seulement une apparence panoptique, elle obéit à d'autres stratégies et poursuit d'autres buts. Ici, le personnel de la prison ne se cache pas, ni ne surveille sans être vu. Quant au crime des détenus, on ne force pas à l'avouer, il s'agit seulement de savoir qui est responsable de quel crime, et cela par un travail politico-idéologique. La vie des détenus se divise en deux parties: travail et étude. A part cela, il y a encore la récréation, les détenus jouent même des pièces de théâtre dans leurs loisirs. Peut-être dira-t-on que c'est un établissement particulier, car il s'agit des dignitaires de l'ancien régime, donc ce n'est qu'une mise en scène. Par cet exemple, nous voulons montrer que ces pratiques correspondent à l'éthico-politique, et la manière d'organiser la vie des détenus et de les transformer, est tout à fait différente

de celle du dispositif pénitentiaire de la bio-politique. Si le panoptisme vise surtout le corps, ici, c'est l'esprit et la conscience qui sont les premiers visés. Il est évident qu'il ne peut pas y avoir de place pour la criminologie dans la prison chinoise. On n'a pas besoin de mesurer le crâne des criminels pour trouver une certaine disposition ou tendance innée à la criminalité. Le personnel n'est pas criminologue positiviste face à son objet d'étude, ce sont des travailleurs politiques face à leur semblable doté d'esprit et de conscience. Par conséquent, leur travail consiste non à régulariser le mouvement du corps comme dans le dispositif pénitentiaire de la bio-politique, mais à changer l'esprit.

Étudier et gouverner l'homme de manière positiviste sont rendus possibles dans le mouvement de biologisation. Avec ce mouvement, l'homme a perdu peu à peu ses caractères de classe. Par contre la Révolution a pour but de combattre l'injustice sociale et de libérer les classes exploitées, la notion de classe est pour elle une limite infranchissable: même après 1949, on continue à s'appuyer sur les masses populaires pour attaquer l'ennemi du peuple. Puisque les gens ne sont compris qu'à travers leur position de classe et leur idéologie de classe; toute connaissance positiviste en dehors de la considération de classe est critiquée comme un mensonge de la bourgeoisie. Alors on est condamné à parler de l'homme de classe, les discours-pratiques dépassant cette limite doivent être ramenés dans le cadre de classe. Voici l'une des phrases de Mao les plus citées pendant la RC: «Nous devons soutenir tout ce que combat notre ennemi et combattre tout ce que soutient notre ennemi⁶³.» «Je pense que pour nous, qu'il s'agisse d'une personne, d'un parti ou d'une école, si l'ennemi ne s'oppose pas à nous, cela n'est pas bon; cela signifie que nous nous mettons du côté de l'ennemi. Si l'ennemi s'oppose à nous, c'est une bonne chose, cela prouve que nous avons tracé une ligne de démarcation nette entre nous et l'ennemi⁶⁴.» Ici, les savants doivent choisir de servir ou bien le peuple ou bien l'ennemi, il n'y a pas de juste milieu. Le sort des savoirs est ainsi décidé.

Les recherches des sciences sociales doivent être guidées par le marxisme. Quand on étudie les faits sociaux, les événements et personnages historiques, il faut les remettre dans le contexte où ils se sont

63 Mao Tsé-toung, «Entretien avec des correspondants de l'agence télégraphique <Tchoungyangché> et des journaux *Saotangpao* et *Sinminpao*» (16 septembre 1939), *Œuvres choisies*, t. III, p. 48-49.

64 *Les citations du président Mao*, p. 13-14.

produits; puis les déterminer selon la position de classe: à quelle classe profitent les faits? Sont-ils favorables au développement de la société? Les faits qui vont dans le sens de l'histoire sont jugés progressistes, les autres, réactionnaires. Dans les recherches politiques, économiques et historiques, il faut d'abord trouver la contradiction principale entre deux classes opposées, alors la politique, l'économie et l'histoire se déroulent autour d'un seul axe — la lutte des classes. A part le critère de classe, il y a encore le critère philosophique. Pour la philosophie ou l'histoire de la philosophie par exemple, deux points sont essentiels: d'abord déterminer si la pensée en question est matérialiste ou idéaliste; ensuite, examiner si elle est dialectique ou métaphysique (la dialectique affirme que le monde est en constant mouvement, alors que la métaphysique ne reconnaît pas le mouvement, ou bien seulement un changement quantitatif). L'histoire de la philosophie est réduite à la lutte entre le matérialisme et l'idéalisme, entre la dialectique et la métaphysique.

Nous citons la discussion au sujet de l'évaluation du roman classique *Le rêve au pavillon rouge* pour donner une idée de la critique littéraire marxiste. L'événement se passe au milieu des années 1950. Yu Pingbo, spécialiste du roman, s'intéresse plutôt à déterminer l'origine du roman, qui est l'auteur, quelle est son histoire personnelle, alors il se lance dans des archives historiques. Mais pour Mao et ses partisans, il ne s'agit pas tellement d'une histoire personnelle, sentimentale et autobiographique, il faut d'abord définir sa valeur historique: le roman fut écrit dans une époque où les bourgeois capitalistes étaient très développés, le féodalisme était en plein déclin. La valeur historique du roman consiste donc à refléter toute une époque à travers une histoire d'amour. Le roman devrait être lu d'abord comme une encyclopédie de la fin du système féodal; quant à savoir si l'histoire est historiquement de celui-ci ou celui-là, cela n'a pas beaucoup d'importance.

B. Le dispositif de l'éthico-politique et le discours politico-idéologique

Les discours-pratiques et les rapports de force qui les soutiennent forment un tout inséparable. La bio-politique a produit au cours des siècles d'innombrables discours-pratiques d'ordre biologique; il est naturel que l'éthico-politique ait produit des discours-pratiques d'ordre idéologico-

politique. Nous nous limitons au travail politico-idéologique pour montrer quel genre de savoir a été abondamment produit.

Sur la définition du travail politico-idéologique, les appellations sont nombreuses: le travail idéologique, le travail politique, l'entreprise politico-idéologique. Dans un dictionnaire, on lit ceci sous le terme «travail politico-idéologique»:

une science qui a pour objet d'étude les règles d'activité des idées et des actes politiques de l'homme, et qui a pour but d'élever l'aptitude des gens à connaître et à transformer le monde. C'est une partie importante du travail politique, une arme efficace du Parti pour faire la propagande auprès des masses, pour mobiliser et éduquer les masses. Le travail politico-idéologique travaille sur les idées de l'homme, c'est une science et une discipline autonome; un travail du Parti; il a ses buts, tâches, contenus, règles, méthodes de travail ainsi que ses institutions propres...⁶⁵

Selon cette définition, l'objet est l'homme et ses idées; le but est d'aider l'homme à mieux connaître et à transformer le monde. Cette science étudie comment les conditions extérieures agissent sur les idées et conduisent aux actes, ou inversement comment les actes influencent les idées.

Le travail politico-idéologique est une science fondamentale, il donne naissance à toute une série de sous-disciplines. Quand il s'unit avec l'industrie par exemple, on a le travail politico-idéologique qui s'adresse aux ouvriers en tenant compte des particularités industrielles. De même, le travail politico-idéologique à la campagne, dans l'école, dans les recherches scientifiques, dans l'Armée, s'adresse aux paysans, aux écoliers, aux intellectuels, aux militaires en prenant en considération les caractéristiques spécifiques de ces auditoires. Il peut encore y avoir le travail politico-idéologique dans des circonstances particulières comme la guerre, un mouvement politique.

Parmi les méthodes de travail, qui sont très nombreuses, on peut noter les suivantes: persuader avec la raison et les faits à l'appui par opposition à la leçon doctrinale et à l'ordre administratif; donner la priorité au sentiment; établir des modèles; saisir les deux extrémités (bon et mauvais) pour influencer le milieu; rester attentif au moindre changement; régler le problème dans l'œuf; saisir l'occasion; procéder activement au travail politique quand tel événement produit tel problème idéologique; choisir la clé adaptée à la serrure: la méthode de travail doit s'adapter au problème

65 *Dictionnaire du travail politico-idéologique* (Sixiang zhengzhi gongzuo cidian), Wuhan, Éditions Qixiang, 1985, p. 2-3.

spécifique; aménager de façon synthétique: mobiliser tous les facteurs pour attaquer un problème; éduquer par la distraction; éduquer par l'exemple concret; éduquer sans en avoir l'air; éduquer de façon quotidienne; éduquer de façon directe: inculquer directement les idées de la révolution; éduquer de façon indirecte, à travers la soirée artistique, le sport; éduquer de façon générale: s'adresser à un large public pour résoudre un problème commun; éduquer de particulier à particulier; attaquer le problème par le biais; parler de particulier à particulier; parler en collectivité; critiquer par surprise; critiquer de façon graduelle; critiquer par concertation, etc.

Quant aux principes à appliquer dans le travail politico-idéologique, ils sont aussi très nombreux, en voici quelques uns: le principe de Parti; de classe; d'honnêteté; de flexibilité; de continuité; de la priorité idéologique par rapport aux autres problèmes; les travailleurs politiques doivent d'abord être éduqués et se donner en exemple; l'union entre l'encouragement matériel (une nouveauté apparue dans la réforme économique) et l'encouragement spirituel, entre l'éducation par persuasion et l'application d'une discipline sévère, entre le travail idéologique et les mesures administratives.

Concernant les institutions, on peut noter l'organisation du Parti en différents échelons, la Ligue de la Jeunesse communiste, le syndicat, la Fédération des Femmes.

Concernant le personnel: il y a les professionnels: responsables de propagande, militants, membres du Parti et de la Ligue de jeunesse, avant-gardes de production, modèles du travail. Chaque unité de travail a son personnel politique s'occupant de la propagande, étudiant les problèmes idéologiques, cherchant et essayant des remèdes, tirant les leçons et dressant les bilans. Du fait que les journalistes des journaux et des chaînes de télévision, les rédacteurs des maisons d'édition, les speakers de radio, les écrivains, les poètes, les peintres, les avocats, les juges, les enseignants procèdent tous d'une façon ou d'une autre à l'éducation des masses, ils font partie des non-professionnels. Tout ce dispositif (institutions, personnel, méthodes de travail) produit et reproduit une quantité énorme de discours politico-idéologique.

Après avoir politisé les choses, il faut maintenant les relativiser. Par la stratégie, nous entendons une tendance générale et dominante. Il existe évidemment en Chine socialiste des études de caractère positiviste, comme dans la bio-politique il y a des études antipositivistes. Seulement sous la dominance de l'éthico-politique, l'étude positiviste doit faire des

concessions, soit accepter la suprématie de l'éthico-politique. On pourrait répliquer que les sciences naturelles ont beaucoup progressé en Chine socialiste. Mais il ne faut pas oublier que les exploits scientifiques ne sont possibles que dans le cadre politico-idéologique. Par exemple, la découverte du gisement de pétrole à Daqing est attribuée à l'application de la philosophie de Mao, surtout à sa thèse sur la contradiction. De même, l'explosion de la première bombe atomique en 1966, l'explosion de la première bombe H en 1969, le lancement du premier satellite artificiel en 1970 sont tous attribués à la pensée de Mao. Au sujet de ce lancement, voici le commentaire officiel: «Le succès de ce lancement marque un bon début du développement de la technologie de l'espace de notre pays, c'est une grande victoire de la pensée de Mao Zedong, une grande victoire de la ligne révolutionnaire prolétarienne du président Mao...⁶⁶». Il faut noter que le satellite diffuse la mélodie de l'«Orient rouge», une chanson à la gloire de Mao.

Un grand changement se produit après la chute de la «Bande des Quatre», et les recherches scientifiques sont réhabilitées. En 1979, on publie une lettre de Mao à ses enfants: «J'ai une chose à vous proposer, profitez de votre jeunesse pour étudier les sciences naturelles et ne vous occupez pas trop de la politique. La politique est sûrement nécessaire, mais maintenant il vous faut d'abord étudier les sciences naturelles, puis les sciences sociales. Dans l'avenir, vous pouvez inverser les rôles: d'abord les sciences sociales, puis les sciences naturelles. Bref, il faut prêter attention à la science, seule la science est le vrai savoir dont l'utilité sera infinie⁶⁷.»

La lettre a été écrite le 31 janvier 1941. Mao pensait sûrement qu'après la victoire de la Révolution, on allait consacrer tous les efforts pour développer la science; il ne pouvait donc pas réaliser qu'avec le dispositif de l'éthico-politique, on ne peut justement pas étudier la science sans d'abord donner la priorité au «rouge». La publication de cette lettre marque une nouvelle période: dès les années 1980, avec les réformes économiques, on redéfinit le rôle des intellectuels; on accorde plus d'importance aux savoirs scientifiques; la psychologie, la pédagogie, la science du comportement et les tests d'intelligence redémarrent; même des recherches de l'Occident dans tous ces domaines peuvent aussi servir de référence. Tout cela signifie que dans un nouveau contexte, face aux nouveaux défis

66 «Le lancement réussi du premier satellite de notre pays», *Hongqi*, N° 5, 1970, p. 22.

67 «Une lettre de Mao Zedong à ses fils Mao Anying et Mao Anqing», *Hongqi*, N° 1, 1979, p. 11.

(quatre modernisations), l'éthico-politique se montre plus tolérante à l'égard de la science positiviste qui peut être fort bénéfique pour elle.

La vie sociale se déroule dans de nombreux domaines. Chaque domaine a son objet, ses problèmes et ses savoir-faire. Du point de vue partiel, les particularités de chaque domaine sont difficilement comparables; pourtant quand on s'élève au niveau de l'ensemble, on peut remarquer une tendance générale que nous appelons stratégique. Dans ce chapitre, nous avons montré une tendance générale marquée par l'éthico-politique dans les domaines de la politique, de la sexualité, du mode de vie et de la production du savoir. L'éthico-politique a sûrement ses avantages, mais elle a aussi ses inconvénients, et c'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

1411

Chapitre IV

Avantages et inconvénients de l'éthico-politique

La stratégie politico-culturelle est un nom pour désigner tout un ensemble de rapports de force qui détermine l'ordre à faire régner et l'idéal à réaliser. A ce niveau, le pouvoir étatique n'est pas souverain, mais seulement un pouvoir «exécutif»: il utilise les moyens à sa disposition pour exécuter l'ordre de la stratégie. Mais les moyens ne sont pas neutres: ils peuvent être appelés atouts lorsqu'ils favorisent le règne de l'ordre; ils peuvent être appelés inconvénients lorsqu'ils créent des problèmes. Dans ce chapitre nous allons analyser quelques atouts de l'éthico-politique qui sont efficaces pour résoudre beaucoup de problèmes, mais qui comportent des risques de déraillement. Nous essayons par là de donner une réponse à l'origine de la Révolution culturelle. Il faut préciser que nous ne cherchons pas l'origine directe et circonstancielle de la RC, comme de nombreux auteurs l'ont fait, c'est-à-dire des causalités entre les événements, le contexte historique et les personnages. Nous étudions l'origine de la RC à partir de ses conditions de possibilité ou de ses moyens. Au lieu de dire que tel événement, tel geste de Mao, telle interprétation de la situation politique ont conduit à la RC, nous disons qu'en recourant à tel moyen dans tel contexte, on prend le risque de provoquer la RC.

I. Sentiment, enthousiasme et conscience

Pour comprendre la Révolution, le meilleur moyen est d'analyser ses moyens, ses atouts et ses problèmes. Le sentiment et l'enthousiasme sont pour elle des atouts essentiels qui sont efficaces pour résoudre beaucoup de problèmes, mais contiennent aussi des inconvénients.

Dans la bio-politique, c'est le corps, la physiologie et la psychologie de l'homme qui sont systématiquement problématisés. Dans l'organisation scientifique du travail par exemple, il s'agit d'analyser les éléments physiques, d'en trouver la meilleure combinaison pour augmenter la production. Ainsi le taylorisme enseigne-t-il comment réduire les gestes

inutiles et accélérer les mouvements utiles; mais cette démarche est incompréhensible pour l'éthico-politique. Inversement, l'étude politique, la transformation idéologique de l'éthico-politique sont aussi incompréhensibles pour les tayloristes. L'incompréhension mutuelle est due à ce qu'on ne se trouve pas dans les mêmes rapports de force ni ne se réfère à la même stratégie. L'éthico-politique s'attaque non au corps, mais à l'esprit. Voici son raisonnement: pourvu que l'homme se rende compte qu'il est maître du pays, l'énergie et l'enthousiasme viennent spontanément, et il cherche lui-même la meilleure méthode pour augmenter la production et pour économiser les matières premières. Si un étudiant n'est pas fort dans ses études, le problème est principalement d'ordre idéologique: s'il est vraiment «rouge», il est nécessairement «expert». De même pour les ouvriers et paysans: si la production ne marche pas, il faut toujours recourir au travail politico-idéologique. D'innombrables exemples sont là pour prouver l'efficacité de cette stratégie, mais ici, nous nous intéressons plutôt au revers de la médaille — le risque de déraillement.

A. La Lutte contre les droitiers et son caractère excessif

Dans la «Décision au sujet de certains problèmes historiques du Parti depuis la fondation de la République populaire de Chine», adoptée le 27 juin 1981 par le comité central du Parti, on reconnaît que la Lutte contre les droitiers en 1957 était nécessaire pour défendre le régime socialiste et la direction du Parti, «mais la lutte a beaucoup dépassé la limite, si bien que beaucoup d'intellectuels, de patriotes et de cadres du Parti ont été injustement étiquetés <droitiers>, et les conséquences sont graves». La «Décision» reconnaît encore que dans la campagne d'éducation socialiste de 1963 à 1965, «beaucoup de cadres de base ont été injustement critiqués. [...] Dans le domaine idéologique on a fait des critiques politiques injustes et excessives à l'encontre de certains ouvrages littéraires, certaines idées académiques et certains représentants du milieu littéraire et académique¹». La question qui nous intéresse est de savoir pourquoi il y a eu tant de débordements. La «Décision» mentionne le manque d'expérience de l'édification, l'erreur de Mao au sujet de la contradiction principale dans la période socialiste, etc., mais à notre avis, ces raisons ne suffisent pas à expliquer l'ampleur du débordement.

1 Jing Shan et alii, *Grand dictionnaire du Parti communiste chinois*, p. 895.

La Lutte contre les droitiens en 1957 marque un tournant dans l'histoire de la Chine socialiste. Ceux qui cherchent l'origine de la RC insistent beaucoup sur elle, avec raison. Mais quant à l'origine de la Lutte, on insiste généralement sur le fait que le pouvoir a trop peur d'être contesté, peur, pour Mao et ses partisans, de voir des événements contre-révolutionnaires tels que ceux de Budapest se produire en Chine. Il est vrai que tous les gouvernants, anciens et modernes, sont vigilants au sujet du pouvoir, mais la situation politique de 1957 montre que le pouvoir est vraiment trop puissant pour que la moindre contestation puisse se manifester ouvertement, et la peur de voir se produire des événements comme ceux de Budapest en Chine n'est donc pas justifiée. Il faut souligner que la conquête du pouvoir est différente en Chine et en Occident (URSS et ses pays satellites). La fameuse Révolution d'octobre russe, en recourant aux prolétaires et aux soldats insurgés, a commencé directement par l'attaque de la forteresse de l'ennemi, le Palais d'hiver où siégeait le gouvernement provisoire bourgeois. Quant à certains pays comme la Bulgarie, la Roumanie, la Hongrie, la Tchécoslovaquie, la Pologne, la RDA, pays qui ont été libérés par l'Armée rouge soviétique, le régime socialiste est presque une exportation russe. Ce qui explique la dépendance de ces pays vis-à-vis de l'URSS (la rupture entre la Chine et l'URSS est aussi liée à l'hégémonisme soviétique et au fait que la Chine veut garder son indépendance). Par contre, la Révolution chinoise a emprunté un autre chemin: elle a réellement démarré non dans les villes, mais à partir de la campagne, les points faibles des ennemis. Ainsi les communistes chinois ont-ils conquis du terrain pouce par pouce, village par village, et jusqu'à la libération de tout le pays, sauf Taiwan et quelques colonies comme Hongkong et Macao.

Le Parti communiste chinois fut fondé en 1921. Au début, sa ligne politique consistait à organiser l'insurrection du prolétariat dans les villes pour prendre le pouvoir. Mais ses efforts échouèrent les uns après les autres. Des dirigeants communistes et des militants ouvriers furent arrêtés, les forces révolutionnaires diminuèrent un peu partout dans le pays. Il y a pourtant une exception, c'est la région dirigée par Mao, qui, non aveuglé par le caractère prolétarien de la Révolution, adopta une autre stratégie: recourir aux paysans, établir des bases d'appui dans des régions reculées où les forces du pouvoir étaient faibles. En 1927, le comité central du Parti ordonna à Mao d'attaquer Changsha, le chef-lieu de la province du Hunan, mais Mao dirigea les troupes vers le mont Jinggangshan et y fonda la

première base d'appui de la Révolution, ce qui lui fit perdre son poste de membre suppléant du politburo du Parti. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1930 que la stratégie de Mao fut acceptée par le Parti. Désormais, la Révolution chinoise prit un chemin différent de celui de la Révolution d'octobre russe.

Dans les années 1950, en comparant la Révolution chinoise avec celle des Russes, Mao a noté quelques différences:

Nous avons eu l'expérience de gouverner les régions libérées pendant plus de deux décennies, nous avons subi l'entraînement de trois guerres révolutionnaires, les leçons et expériences sont extrêmement riches. Avant la victoire finale, nous avons déjà eu des expériences dans tous les domaines [...], tandis que l'Union soviétique fut un nouveau pays, il n'y avait pas d'armée, ni de gouvernement, et les membres du Parti communiste étaient très peu nombreux lors de la Révolution d'octobre russe².

On peut dire que la base du pouvoir est différente en Chine et en URSS, et surtout dans le bloc de l'Est, et Mao en est conscient. Il est probable que face aux événements de Budapest, Mao et d'autres dirigeants aient surestimé le risque du retour des forces réactionnaires. Mais cela ne semble pas suffisant pour expliquer l'ampleur désastreuse de la Lutte. Nous rappelons que les «droitiers» étaient au nombre de plus de 550'000, un neuvième des intellectuels du pays. Dans les années 1980, un nouvel examen a prouvé que 98% d'entre eux avaient été victimes de fausses accusations³.

Quand on accuse Mao d'avoir tenté un piège au nom du principe des «deux cents» (voir ci-dessus p. 110), l'accusation n'est pas non plus fondée. D'après l'écrivain Li Shu, c'est déjà en 1953, ou même en 1952, que Mao préconise de recourir à la méthode «que cent écoles rivalisent» pour résoudre les problèmes de l'histoire, c'est-à-dire laisser les historiens s'exprimer sans intervention politique et administrative du Parti⁴. En 1955, quand Lu Dingyi, responsable de la propagande du Parti, demande à Mao son avis sur la rédaction d'un manuel d'histoire du Parti, Mao recommande également la méthode «que cent écoles rivalisent»: Mao s'oppose clairement à ce qu'un manuel ne reflète qu'une seule opinion. Non seulement sur les problèmes de l'antiquité, mais aussi sur l'histoire récente, il faut partout selon lui pratiquer le principe de «cent écoles». Dans

2 «Intervention à propos de la lutte contre le droitisme et le conservatisme» (6 décembre 1955), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 27.

3 Cf. *Musée de la Grande Révolution culturelle*, p. 42.

4 Xiao Yanzhong, *La vieillesse de Mao Zedong*, p. 334-335.

différents endroits et à maintes reprises, Mao recommande le principe des «deux cents», et l'intention est sincère. Mais pour les «droitiers», ils se considèrent victimes d'une injustice: beaucoup d'entre eux étaient très réticents au début, et s'ils ont finalement tenu des propos critiques à l'égard du Parti, c'est qu'ils étaient mobilisés par le travail politico-idéologique et qu'ils étaient très touchés de la sincérité du Parti. Sans l'appel du Parti, ils n'auraient pas pu tenir des propos critiques. Face à des reproches, Mao se justifie en disant qu'il n'a pas tendu un piège, que le combat est loyal, et que si les ennemis se sont révélés eux-mêmes, c'est par leur nature de classe. La justification de Mao est maladroite: loin de dissiper le malentendu, elle confirme en quelque sorte le soupçon des intellectuels. Ainsi, il n'y a pas de vrai dialogue entre l'accusation des «droitiers» et la justification de Mao.

Comment expliquer la décision de Mao de lancer la Lutte contre les droitiers? Certains chercheurs ont essayé de trouver des pistes du côté de l'histoire de Mao. Aux alentours du 10 mai 1957, un responsable fait un rapport à Mao: selon certains, ce sont maintenant les petits intellectuels marxistes qui dirigent les grands intellectuels petits bourgeois, les non-professionnels qui dirigent les professionnels. Quelques jours plus tard, Mao écrit le fameux article «Les choses sont en train de changer» qui définit clairement la nature de la lutte qu'il va lancer⁵. Selon Dai Qing, les propos critiques du genre «les petits intellectuels marxistes dirigent les grands intellectuels petits bourgeois, les non-professionnels dirigent les professionnels» ont profondément blessé l'amour-propre de Mao. La décision de Mao est également liée à son passé: quand, bibliothécaire, il travaillait à la bibliothèque de l'Université de Pékin, il n'était pas du tout estimé des grands professeurs; il était même critiqué par des employés supérieurs pour son écriture peu habituelle. Plus tard, pendant la Révolution, Mao a eu à plusieurs reprises des problèmes avec des gens qui avaient reçu une éducation supérieure ou étudié à l'étranger. Ainsi l'histoire et l'actualité remontent ensemble à l'esprit de Mao et le poussent à décider de lancer une attaque contre les intellectuels arrogants.

Cette interprétation n'est pas non plus en mesure d'expliquer la Lutte. En fait, Mao est très conscient du rôle des grands intellectuels dans l'édification, ce que beaucoup de ses discours confirment. En voici un qui critique les gens qui n'aiment pas tellement les intellectuels:

Certains camarades ont dit des bêtises: «ça marche sans eux», «moi, je suis révolutionnaire»; ces propos sont faux. Maintenant, c'est la révolution technologique et culturelle qui vise à combattre l'ignorance, donc, ça ne marche pas avec seulement nos campagnards, sans eux. Il faut bien expliquer tout cela à tous les cadres. Dans la guerre moderne, l'avion de combat vole à plus de 18'000 mètres d'altitude, à une vitesse supersonique, on n'est plus à l'époque où on combattait à cheval. Notre cause ne va pas réussir sans intellectuels de haut niveau⁶.

Bien sûr, Mao a toujours estimé la qualité morale des ouvriers et des paysans et encouragé les intellectuels à se transformer auprès des masses. Mao a même critiqué les intellectuels pour leur ignorance. Voici une critique de 1942: «Nous savons qu'il existe beaucoup d'intellectuels qui, se prenant pour des gens très cultivés, font étalage de leurs connaissances, sans comprendre que cette vanité est déplacée, nocive, et freine leurs propres progrès. Ils doivent comprendre cette vérité qu'au fond, d'un certain point de vue, nombre de soi-disant intellectuels en savent moins que tout le monde, que parfois les ouvriers ou les paysans en savent davantage qu'eux⁷.» Cette critique s'adresse en fait à ceux qui n'ont que des connaissances livresques sans comprendre la réalité. Malgré tout cela, une chose est toujours claire pour Mao: la Révolution ne peut se passer d'intellectuels, et cela surtout après la Libération. En fait, devenu fondateur de la Chine socialiste, Mao a tout à gagner de la collaboration des intellectuels, et il n'a donc aucune raison de les écarter en recourant à son pouvoir pour se venger d'une ancienne histoire personnelle.

Si la peur de voir se produire des événements comme ceux de Budapest en Chine n'est pas justifiée, si le principe des «deux cents» n'est pas un piège, si l'histoire de la vengeance est peu probable, comment expliquer la Lutte et son caractère excessif? Mao a certainement surestimé les forces réactionnaires, mais cela n'arrive pas non plus à expliquer l'ampleur de la Lutte. Il nous semble qu'il faut chercher des pistes dans les rapports de force de la Révolution; en l'occurrence, le sentiment est un élément non négligeable.

6 «Intervention au sujet des intellectuels dans une réunion organisée par le comité central du Parti» (20 janvier 1956), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, p. 34.

7 Mao Tsé-toung, «Pour un style correct du travail dans le Parti» (1^{er} février 1942), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 39.

B. Le sentiment et le risque de déraillement

Si l'on étudie la Lutte du point de vue des moyens de la Révolution, le débordement est inévitable. Après la Libération, le pouvoir (le Parti, le gouvernement et d'autres institutions) a systématiquement cultivé l'amour pour le Parti et Mao. L'«Orient rouge» est sûrement la chanson la plus connue en Chine socialiste, beaucoup plus populaire même que l'hymne national. En voici une partie: «L'Orient rougit, le soleil se lève, Mao Zedong surgit en Chine, il travaille pour le bonheur du peuple, il est notre grand sauveur.» Cette chanson composée en 1942 par un paysan montre bien la relation entre le peuple et ses dirigeants.

Ici, on peut encore citer Lei Feng, le plus grand modèle de la Chine socialiste, pour montrer qui constituent les masses de la Révolution. Lors de la Libération, un cadre communiste dit à Lei Feng: «Mon enfant, le Parti, le président Mao, l'Armée sont nos sauveurs. Sans le Parti et le président Mao qui nous ont dirigés pour renverser l'ancien pouvoir, il n'y avait pas d'issue pour nous les pauvres, un enfant aussi misérable que toi ne pouvait absolument pas connaître le présent. Il ne faut jamais oublier que le Parti et le président Mao sont nos grands sauveurs!⁸» La morale dite communiste de Lei Feng est sans doute liée à son amour pour le Parti et Mao. En 1950, Lei Feng entre à l'école; orphelin, il est exonéré de tous frais; il considère cela comme une faveur de Mao: «Je vais faire tous mes efforts pour étudier, ainsi je pourrai répondre à la faveur du président Mao quand je serai grand⁹.» Comme Lei Feng l'a dit, plus tard il accomplit d'innombrables bonnes actions pour répondre à la faveur de Mao. Par exemple, quand la Commune populaire fait son apparition, il pense qu'il doit faire quelque chose: il retire toutes ses économies et les apporte au bureau du comité du Parti d'une Commune voisine. Quand on refuse son argent et lui conseille de l'envoyer à sa famille, il répond: «La Commune populaire est ma famille, mon argent est donc destiné à ma famille¹⁰.» En 1960, Lei Feng adhère au Parti, il réaffirme son amour pour le Parti: «Le grand Parti, vous êtes ma mère bienveillante, ma vie vous appartient. Toute ma vie durant, j'appliquerai vos enseignements, et je serai toujours votre fils fidèle¹¹.» Un amour infini pour le Parti, Mao et le peuple, mais une

8 Chen Guangsheng et alii, *Histoire de Lei Feng*, p. 8.

9 *Ibid.*, p. 12.

10 *Ibid.*, p. 79-80.

11 *Ibid.*, p. 87.

haine infinie à l'égard de l'ennemi. En 1960, le Grand Bond en avant ayant subi un échec cuisant, la situation politique devient plus compliquée, Lei Feng écrit dans son journal: «Récemment, l'ennemi de classe se redresse, il veut profiter de l'occasion pour saboter notre édification socialiste. En apprenant ces informations, je n'arrive pas à retenir ma colère, et j'éprouve une haine profonde de l'ennemi de classe. Je suis né dans une famille pauvre, mes parents et mes frères sont tous morts sous la domination de l'ennemi de nation et de classe. Ces histoires de haine implacable, je les grave dans mon cœur pour toujours¹².» Si l'exemple de Lei Feng est typique, les cas du même type sont très nombreux, et ce sont des gens comme lui qui constituent la base de la Révolution.

En fait, le principe des «deux cents» rencontre d'énormes obstacles dans le Parti. De l'assemblée élargie du politburo à la fin avril 1956 jusqu'à la réunion au sujet de la propagande au début mars 1957, Mao a partout persuadé les cadres d'accepter le principe, mais Mao avoue:

Beaucoup de nos cadres ne sont pas d'accord avec la politique adoptée par le comité central — que cent fleurs s'épanouissent, que cent écoles rivalisent, existence pacifique à long terme avec d'autres partis et surveillance mutuelle [...]. Je dis que 90% des hauts dirigeants ne sont pas d'accord, ou n'acceptent que la moitié, même ceux qui l'acceptent n'en ont pas vraiment compris le sens. Ceux qui en ont bien saisi le sens et sont persuadés que le principe est juste ne sont qu'une petite minorité. Et nous avons encore beaucoup à faire pour persuader les gens d'accepter le principe...¹³

Pourquoi y a-t-il tant d'obstacles? Du point de vue des moyens de la Révolution, les choses paraissent plus claires: quand l'image de sauveur du Parti et de Mao est fondée, quand l'amour pour le Parti et Mao est établi, comment peut-on accepter de gouverner avec d'autres partis plus ou moins bourgeois, d'accepter les critiques des intellectuels et de les laisser propager des idées plus ou moins bourgeoises sans intervenir! C'est que les dirigeants, les cadres de base, les communistes, les militants, qui ont remporté victoire sur victoire jusque-là en recourant au travail politico-idéologique, se croient capables de réussir l'édification socialiste sans avoir besoin de demander l'avis de ces intellectuels petits bourgeois. La Lutte contre les droitiers est en ce sens une réponse des gens habitués à l'éthico-politique qui défie les intellectuels technocrates.

12 *Ibid.*, p. 92.

13 Xiao Yanzhong, *La vieillesse de Mao Zedong*, p. 336.

Si au début, le principe des «deux cents» est une bonne politique, l'intention de Mao est sincère: inviter les intellectuels à faire des critiques à l'égard du travail du Parti n'est pas non plus un piège; mais le sentiment d'amour-haine l'a finalement emporté en entraînant les critiques dans la lutte politique, d'où la participation massive des masses à la Lutte et leurs critiques de plus en plus violentes. Cela n'est pas difficile à expliquer: on peut imaginer qu'en 1957, entendant des critiques à l'encontre du Parti tenues par des intellectuels, qu'ils soient prolétaires ou bourgeois, les gens épris du Parti et du gouvernement populaire, sans parler des militants, n'arrivent pas à retenir leur colère: laisser tenir ces propos, c'est laisser attaquer le Parti, laisser tomber le socialisme et laisser revenir les anciens capitalistes et propriétaires fonciers. En plus, l'amour du Parti et la haine de l'ennemi sont un critère politique important pour juger les gens. Si on reste indifférent à ces critiques, on risque d'être critiqué pour une position de classe moins claire dans l'amour et la haine. Parmi les nombreuses qualités morales de Lei Feng, on en trouve effectivement une appelée «position de classe très claire dans l'amour et la haine¹⁴». Quand des millions de gens répondent à l'appel de Mao à la contre-attaque au milieu de 1957, ils ne vont pas distinguer les critiques constructives des critiques malintentionnées; leur critère est simple: tous ceux qui ont tenu des propos critiques à l'égard du Parti bien aimé sont des réactionnaires. Le débordement (dépassement de limites, critiques excessives, etc.) de la Lutte s'est ainsi produit.

C. L'enthousiasme et le risque de déraillement

Sans l'enthousiasme comme combustible, la Révolution n'arrive pas à s'enflammer. L'enthousiasme s'enflamme dans la Révolution, celle-ci se développe et s'accomplit dans la montée de l'enthousiasme des masses. Le triomphe de la Révolution est aussi le triomphe de l'enthousiasme. Un homme sans enthousiasme ou sans zèle révolutionnaire est un être sans âme. Il suffit de lire les discours de Mao des années 1950 pour sentir un enthousiasme débordant. Dans la collectivisation, Mao formule bien des critiques à l'égard des cadres sans zèle. On peut dire qu'il existe alors deux opinions différentes concernant la manière de faire l'édification socialiste. L'une, conservatrice, aimerait établir les règles, les hiérarchies, et préfère

14 *Le grand dictionnaire de l'éthique* (Lunluxe dacidian), Changchun, Jilin renmin, 1989, p. 1091.

l'ordre au mouvement. Liu Shaoqi en est partisan: il préconise de consolider l'ordre établi avant de se lancer dans de nouvelles aventures. Mao est partisan de l'autre, progressiste. Pour Mao, au lieu de consolider l'ordre établi, il faut pousser la Révolution sans cesse en avant. Mao préfère le mouvement de masses qui brûle les étapes et les hiérarchies. Contrairement à la consolidation de l'ordre établi qui risque de diviser les gens par des murs hiérarchiques, le mouvement de masses garantit l'échange, l'enthousiasme, la compétition entre les gens¹⁵.

Le triomphe total de la collectivisation agricole s'explique précisément par l'impulsion de l'enthousiasme des masses. Selon les «Statuts (projet) de la coopérative agricole», adoptés le 9 novembre 1955, l'article 3 stipule que la collectivisation se déroule en deux périodes: la coopérative de niveau élémentaire est de nature semi-socialiste, les membres de la coopérative gardant encore leur propriété foncière et recevant une prime. Quand la production se sera beaucoup développée et le niveau de conscience socialiste, beaucoup élevé, on supprimera graduellement la prime et on transformera peu à peu les moyens de production en propriété collective, ainsi on passera à l'état supérieur de la coopérative. L'article 2 définit clairement la méthode: «la coopérative agricole doit accepter, graduellement, tous les paysans [...]; au lieu de recourir à la force pour réaliser ce but, elle doit persuader par de bons exemples qui montrent aux non-adhérents qu'ils n'ont rien à perdre, mais tout à gagner en adhérant à la

15 Mao dit qu'il existe en lui un esprit de tigre et un esprit de singe, mais il reconnaît que l'esprit de tigre l'emporte (cf. Jing Chunming, *Les pratiques et les expressions bizarres de la Révolution culturelle*, p. 131). Pour Mao, oser se révolter, conquérir le pouvoir par la lutte armée sont sûrement des actes de tigre, mais la lutte demande des calculs et un esprit de tactique, d'où l'esprit de singe. Pour nous, l'esprit de tigre incarne l'enthousiasme, le zèle révolutionnaire, et la foi fervente en la cause; l'esprit de singe devrait être interprété comme une allusion au personnage principal du roman classique *Pèlerinage à l'ouest*: Sun Wukong est un singe de caractère vif, plein d'idées et d'initiative, il incarne l'esprit de révolte, il aime le mouvement et défie tout ordre établi: il n'hésite pas à offenser l'autorité du royaume céleste. Dans ce sens, on peut dire que ces esprits incarnent tous les deux l'esprit de révolte. La philosophie chinoise a beaucoup influencé Mao: toute chose se trouvant dans une mutation perpétuelle, tout effort de consolider l'ordre établi sera vain, et le seul moyen de rester vainqueur est de se situer toujours à l'avant-garde du mouvement. Mao a développé le côté yang (dynamique) de la philosophie chinoise, et l'a poussé à l'extrême au détriment de l'harmonie des contraires.

coopérative, ainsi ils y adhéreront de leur plein gré¹⁶.» D'après cette directive, le collectivisation sera un long processus. Mais l'enthousiasme a finalement précipité les choses: en un an seulement (1956), plus de 90% des paysans sont entrés dans les coopératives. C'est dans ce contexte que les projets originels paraissent trop conservateurs vu l'enthousiasme de Mao et des masses; l'enthousiasme stimulé sans cesse devient finalement incontrôlable, des cadres aux masses, et tout le monde commence à penser à l'impensable, à croire à l'incroyable et veut réaliser l'irréalisable, d'où l'éclatement fatal du Grand Bond en avant.

L'idée de «trois cahiers de comptes» suffit à donner une idée de l'enthousiasme. Au début de 1958, Mao propose d'établir trois cahiers de comptes quand on fait des projets de production¹⁷. Le comité central du Parti établit deux cahiers de comptes: le premier, rendu public, doit être absolument réalisé, le second, non rendu public, représente un but idéal à atteindre; les provinces établissent elles aussi deux cahiers de comptes, le premier est le second cahier du comité central, il doit absolument être réalisé, le second représente un but idéal à atteindre pour les provinces. Dans cette idée, si le premier cahier de comptes du comité central est proche de la réalité, et le second, plutôt un idéal, les provinces doivent d'abord réaliser le projet idéal du comité central et formulent à leur tour un autre projet plus ambitieux. Une fois ce genre de jeu de dominos déclenché, rien ne peut arrêter le mouvement: chaque niveau va établir à son tour deux cahiers de comptes, chaque nouveau projet s'éloigne un peu plus de la réalité, et la compétition entre les provinces, entre les unités de travail ne fera que rendre les projets toujours plus fictifs. L'écart entre le premier cahier et le second reste à combler par le sentiment et l'enthousiasme des masses. On peut sûrement attribuer l'idée de trois cahiers de comptes au subjectivisme et au volontarisme de Mao; mais du point de vue des moyens, cette idée n'aurait pas été possible sans enthousiasme. Si Mao ose lancer cette idée, c'est qu'il a un atout: l'enthousiasme des cadres et des masses est capable de réaliser des miracles, et le triomphe de 1949 et le succès de la transformation socialiste des moyens de production de 1956 en sont autant de preuves. C'est seulement plus tard devant les calamités

16 «Statuts (projet) de la coopérative agricole» (adoptés par la 24^e réunion du comité permanent de l'Assemblée populaire nationale le 9 novembre 1955), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. VII, p. 358-359.

17 Sun Jian, *L'histoire de l'économie de la République populaire de Chine de 1949 au début des années 90*, p. 233.

naturelles et la famine de 1960 que l'enthousiasme de Mao et des masses diminue un peu, mais il n'est pas critiqué à fond, car c'est un atout de l'éthico-politique. Dès que l'économie se redresse, il revient, beaucoup plus meurtrier: ses effets destructeurs se manifestent clairement dans la RC, l'âge d'or du sentiment et de l'enthousiasme.

D. La conscience politique

Le sentiment et l'enthousiasme sont une épée à double tranchant, ils peuvent produire des miracles, mais aussi rendre aveugles et faire perdre le sens de la réalité. Si pendant longtemps leurs effets négatifs sont négligés, c'est qu'ils sont garantis par la conscience politique. Après la RC, une question est souvent posée: pourquoi l'extrême gauchisme n'a-t-il pas été stoppé à temps, tandis que les idées conservatrices font toujours l'objet de critiques? Pourtant, dans ses discours, Mao dit clairement que la déviation de gauche et celle de droite sont également nuisibles à la Révolution. Mao formule une métaphore très claire pour les définir: si l'on précipite l'accouchement avant le terme, c'est la déviation de gauche; si l'on refuse d'accueillir le bébé après le terme, c'est la déviation de droite¹⁸. Il faut donc comprendre les choses telles qu'elles sont, et ne pas dépasser les choses ni rester en arrière de leur évolution. On pourrait penser que si l'on applique l'enseignement de Mao, on ne peut pas s'écarter de la réalité. Le problème, c'est qu'il faut encore compter le sentiment et l'enthousiasme parmi les réalités: ces réalités spirituelles influencent et changent chaque jour la réalité matérielle; elles ne sont donc pas imaginaires ni fictives. Ainsi l'homme est-il condamné à une réadaptation incessante à une réalité sans cesse renouvelée. Il est difficile, voire impossible de réaliser une réadaptation toujours adéquate. Mao reconnaît lui-même que «le subjectivisme existe toujours et partout. Dans dix mille ans, dans cent millions d'années, tant que l'homme existera, il y aura le subjectivisme et l'homme commettra inévitablement des erreurs¹⁹».

Si sur le plan épistémologique, les déviations de gauche et de droite désignent des états inadéquats de l'esprit à la réalité; sur le plan politique les appellations de «gauche» et de «droite» ont une connotation politique

18 Mao Zedong, «Une discussion sur le mouvement de coopération agricole et la lutte actuelle des classes» (11 octobre 1955), *Œuvres choisies*, t. V, p. 214.

19 Mao Zedong, «Renforçons l'unité du Parti et continuons la tradition du Parti» (30 août 1956), *Œuvres choisies*, t. V, p. 297.

très forte: le premier est aventurier, le second, conservateur. En théorie les deux sont condamnables, mais dans la pratique on fait une distinction: ceux qui ont commis des erreurs de gauche sont mieux traités que ceux qui ont commis des erreurs de droite: les premiers sont simplement débordés par leur enthousiasme, pourtant leur geste est dans la bonne direction de «l'accouchement»; tandis que les seconds restent en arrière de la réalité, et sont en quelque sorte abandonnés par la réalité. Quand il est inévitable de commettre des erreurs, il vaut mieux commettre des erreurs gauchistes.

Dans la collectivisation agricole en 1955, beaucoup de cadres font preuve d'un enthousiasme excessif; ils sont impatients d'entrer dans le communisme et préfèrent régler les problèmes par ordre administratif plutôt que par un long travail de persuasion. La tendance volontariste se développe vite à la campagne: beaucoup de coopératives sont tout simplement créées sur ordre. Des dirigeants comme Liu Shaoqi pensent qu'il est prématuré de créer partout des coopératives, qu'il faut arrêter cette tendance et diminuer l'enthousiasme. Sur son ordre plus de 20'000 coopératives organisées à la hâte sont dissoutes. Mao n'est pas du tout content de ce geste. Il réaffirme la coopération comme la seule voie possible vers le socialisme pour les paysans chinois. A propos des cadres emportés par l'enthousiasme, il distingue deux choses: on est allé au-delà de la réalité, c'est trop demander à la réalité et il faut critiquer cela; mais il ne faut pas abandonner l'enthousiasme. En 1957, Mao propose de ne plus utiliser l'expression «contre un enthousiasme excessif». Au lieu de lancer une campagne contre le volontarisme qui risque de décourager les gens, il faut protéger l'enthousiasme des cadres et des masses: il s'agit là d'un problème politique²⁰. Dès lors, le sentiment et l'enthousiasme, bien protégés par la conscience politique, s'enflamment partout dans le pays, ce qui conduit irrésistiblement au Grand Bond en avant.

Au lieu de dire que l'extrême gauchisme est la cause principale de la RC, il faut dire plutôt qu'en recourant au sentiment et à l'enthousiasme qui sont des combustibles extrêmement inflammables, on aboutit inévitablement à la RC. Dans l'éthico-politique, l'enthousiasme est un catalyseur dont les effets pervers sont manifestes: dans la Lutte contre les droitiers, il fait dépasser la limite des attaques; dans la collectivisation agricole et le Grand Bond en avant, c'est aussi lui qui chauffe l'atmosphère et fait naître des ambitions de

20 «Intervention dans une réunion du Conseil d'État» (13 octobre 1957), cf. *Vive la pensée de Mao Zedong*, 146-147.

plus en plus éloignées de la réalité. L'homme est moral, non parce qu'il présente des qualités morales innées, mais parce qu'il est compris et traité comme un sujet moral par les mécanismes de l'éthico-politique. Avec les travailleurs politiques, la méthode de travail qui recourt au sentiment et à l'enthousiasme, on ne peut pas créer un homme autre que moral. Si l'essence de l'être consiste à persévérer dans son être, les moyens de la Révolution ont aussi tendance à se conserver. En l'occurrence on est obligé de recourir au sentiment, à l'enthousiasme et à la conscience politique, et ainsi jusqu'à ce que la RC éclate.

II. Politisation et effet magique de la lutte des classes et du «précieux livre rouge»

A. La lutte des classes et le «précieux livre rouge», deux armes magiques

Par «politisation», nous entendons une problématisation qui consiste à analyser les problèmes et chercher les solutions du point de vue politico-idéologique. Parmi les atouts de l'éthico-stratégie, le mouvement de la lutte des classes est reconnu comme une arme magique: utilisé dans tous les cas, il devient finalement un principe fondamental de la Révolution socialiste. D'innombrables exemples sont là pour prouver son effet. Pendant la RC, partout on critique la ligne révisionniste de Liu Shaoqi, et l'effet est immédiat: l'enthousiasme est stimulé, la conscience politique élevée, la production augmentée. Si pendant longtemps avant la RC, la production a stagné, la plus grosse erreur, c'est qu'on n'a pas recouru à la lutte des classes. La leçon est claire: si on ne critique pas les mauvaises idées et les mauvais éléments, on n'arrive pas à propager les idées justes. Alors, chaque fois qu'il y a des problèmes, de quelque nature qu'ils soient, il faut d'abord recourir à cette arme magique. Pendant la RC, la même scène se voit partout: les champs, les ateliers, les chantiers sont tous transformés en champs de bataille de la critique.

En plus du mouvement de la lutte des classes, l'étude du «précieux livre rouge» peut elle aussi produire un effet magique. Au début des années 1960, le *Quotidien de l'Armée de Libération* publie de temps à autre des citations tirées des œuvres de Mao en vue de promouvoir la campagne d'étude sur ces œuvres. Quelques années plus tard, on rassemble ces

citations dans une brochure, qu'on distribue dans l'Armée. Peu à peu ces brochures se répandent dans la société²¹. Quand la RC éclate, on les distribue partout jusqu'à ce que tout le monde en possède une. A l'époque, la pensée de Mao est considérée comme la «nourriture spirituelle»; on la lit «comme on a faim et soif».

Les œuvres de Mao sont nombreuses, et tout le monde n'a pas le temps ni l'aptitude de bien les étudier; le «précieux livre rouge» peut remédier à cet inconvénient. Il contient l'essentiel de la pensée de Mao, et il est d'accès facile. On le considère comme une vraie panacée; quand on rencontre des problèmes, on l'étudie pour trouver la solution juste. Dans les librairies d'innombrables manuels d'étude initient les lecteurs à la pensée de Mao avec l'appui des expériences réussies des modèles. On a catalogué tous les problèmes qu'on rencontre dans la vie, le travail et l'étude. Ainsi, selon la nature des problèmes, on se fait conseiller l'étude approfondie de tel ou tel enseignement. Quand on est découragé par exemple, on récite un discours de Mao: «Lorsque nous sommes frappés durement, nous devons savoir distinguer nos succès, distinguer ce qu'il y a de lumineux et élever notre courage²².» Généralement l'effet est immédiat après une étude approfondie ou une simple lecture. Dans beaucoup de reportages sur des modèles, on apprend qu'un simple rappel d'un discours de Mao peut faire redoubler les efforts, aguerrir la volonté et pousser à accomplir des actes héroïques.

Le mouvement de la lutte des classes et l'étude du précieux livre rouge produisent un effet bien réel. Pour nous, l'effet magique n'est pas une substance de la lutte ou de l'étude; il peut s'analyser à partir de ses conditions. Dans la bio-politique dont la société de consommation marque l'aboutissement, l'homme est défini par ses besoins; quand il y a des problèmes, on cherche la solution du côté matériel. D'où le cycle suivant: chômage, crise sociale, efforts du gouvernement pour combattre le chômage et relancer l'économie par l'augmentation des salaires et la baisse des impôts en vue de relancer la consommation qui, espère-t-on, va créer des emplois; puis nouvelle crise, nouveaux combats, et ainsi de suite. L'éthico-politique connaît un autre cycle: problème, étude politique et

21 De petit format, avec une couverture rouge en plastique, la brochure porte le nom de «petit livre rouge» en Occident; en Chine on la nomme «précieux livre rouge»: «rouge» indique la couleur de la couverture, «précieux» marque son importance.

22 Mao Tsé-toung, «Servir le peuple!» (8 septembre 1944), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 265.

mouvement de la lutte des classes, nouveau problème, nouveau mouvement, et ainsi de suite. A propos de la cause de la RC, un avis est partagé par tous: le mouvement de la lutte des classes en est directement responsable. Or, si on voit les choses du point de vue des moyens, on constate que le mouvement de la lutte des classes est inévitable, c'est un atout de la Révolution.

Pour justifier le mouvement de la lutte des classes, Mao et beaucoup d'autres citent toujours l'ancien dicton «l'arbre préfère le calme, mais le vent ne cesse de souffler» pour affirmer l'objectivité du vent qui est indépendante du vouloir de l'arbre. Cela signifie qu'on n'aime pas le mouvement de la lutte des classes, mais qu'on est obligé d'y recourir, parce que les mauvais éléments ne cessent de saboter le socialisme et les mauvaises idées de corrompre les gens. Le matérialisme qui exige qu'on parte de la réalité justifie parfaitement le mouvement. Voici un cercle vicieux de l'éthico-politique: la Révolution a pour but de réaliser le communisme, pour ce faire elle doit créer les conditions matérielles et idéologiques nécessaires à la disparition des classes et des partis; pourtant tout le monde est appelé à adopter la position de classe, à analyser les choses du point de vue des classes. Par suite, plus on voit les choses de cette manière, plus les classes et la lutte des classes deviennent omniprésentes; et pour finir, la lutte des classes est censée exister dans tous les problèmes. En fait, le cercle est au service de la stratégie, le vouloir du calme de l'arbre et l'agitation du vent se problématisant dans la même stratégie et se référant l'un à l'autre. Généralement on comprend le cercle vicieux dans un sens négatif, parce qu'on veut sortir du cercle. Mais au niveau stratégique le cercle vicieux doit plutôt se comprendre dans un sens positif: c'est par son caractère vicieux qu'il renouvelle et perpétue la stratégie. L'arbre justifie son vouloir par l'agitation du vent, mais la chasse au vent fait que le vent souffle de plus belle. Les rapports de force déterminent la problématisation qui crée l'objet problématique et fournit en même temps la solution. La problématisation se justifie par les problèmes, et ceux-ci par la problématisation, et tous deux se perpétuent. L'objectivité de la lutte des classes doit être comprise non comme une entité ontologique mais comme un objet créé par les rapports de force et la stratégie.

B. Effet magique, pression et cérémonie

Comment l'effet magique du mouvement de la lutte des classes se produit-il? Pendant la RC, la révolution commande la production, et l'un des critères pour juger si on a bien mené la révolution ou non consiste à examiner si la production a augmenté. L'esprit et l'enthousiasme doivent se transformer en matière. On se creuse généralement la tête pour rechercher une cause quand la production n'a pas augmenté. Mais vu de la stratégie, la cause est strictement déterminée: elle est dans la ligne politique. Et il n'est pas difficile de trouver ici et là quelques signes d'une ligne révisionniste; la solution pour augmenter la production doit alors commencer par la critique. Dans la critique, les idées justes et les idées critiquées se confrontent, en même temps les représentants des idées justes critiquent ceux qui ont des idées erronées, d'où une pression politique très forte aussi bien sur les cadres que sur les masses. Si la production n'augmente toujours pas, personne ne peut s'en sortir, et on doit continuer à critiquer les mauvaises idées ainsi que leurs représentants comme origine du problème, et ce jusqu'à l'augmentation de la production. Généralement cette pression arrive à réunir tous les facteurs positifs, toutes les demandes et exigences secondaires étant laissées de côté: l'effet magique tant attendu se produit. L'effet vient donc de la pression que le mouvement de la lutte des classes crée chez tout le monde, surtout chez les cadres. Chaque fois qu'on montre une cible à attaquer, tout le monde se sent plus ou moins menacé. Avec cette pression, l'étude et la lutte arrivent finalement à réorienter l'intérêt des gens. Si avant on attendait une augmentation de salaire ou une amélioration des conditions de vie et de travail, maintenant ces idées sont critiquées. Après les critiques et autocritiques, on doit effectivement se montrer plus enthousiaste. Et il suffit de proposer ou d'accepter de faire des heures supplémentaires pour augmenter la production et prouver qu'on a réellement élevé sa conscience politique.

Les exploits du Grand Bond en avant seraient incompréhensibles sans pression politique. Voici quelques hauts faits de l'époque, rapportés par le *Quotidien du peuple*. Le 23 juillet 1958, on rapporte une récolte record de blé: une coopérative a réalisé une récolte de 3660 kilos par mu (un mu = 1/15 ha). Le 13 août 1958, on rapporte un record fantastique pour le riz dans le Hubei: 18'478 kilos par mu; un record pour la cacahuète dans le Fujian: 5267.5 kilos par mu. Par ces chiffres de record, le journal critique la thèse que la production agricole a une limite, propage l'idée que la

production dépend de l'ambition de l'homme, et conclut que «le peuple dont l'esprit est libéré peut faire des miracles sans précédent». Le 1^{er} septembre 1958, le journal rapporte que la Commune Xushui va réaliser une série de records: 600'000 kilos par mu pour la pomme de terre, 60'000 kilos par mu pour le blé, 2500 kilos par mu pour le coton. Le journal s'enthousiasme: «Dans un proche avenir, la Commune Xushui va conduire ses membres vers l'étape féerique de l'histoire de l'humanité, c'est-à-dire le royaume de la liberté où sera réalisé <de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins.>» Avec cette propagande, les chiffres de record se trouvent tout à coup partout. Est-ce que les cadres de base ont tous perdu la tête en inventant des mensonges? En fait, il est inutile de critiquer le volontarisme des cadres, de leur reprocher d'avoir complètement perdu le sens de la réalité; ces chiffres records sont tous des produits de la pression politique: pour un directeur de Commune qui n'a pas de chiffres records, il est difficile de rester à sa place. Et c'est dans ce contexte que Mao encourage les cadres à dire la vérité en suivant l'exemple de Hai Rui, mais ses propos provoquent d'autres histoires donc l'affaire Peng.

Citons deux exemples pour montrer comment la pression politique a fait des miracles au début de la RC. La Commune populaire Jiangtai, du district Chaoyang, de la municipalité de Pékin, connaissait toujours une production de céréales très basse: l'État devait lui fournir chaque année une bonne quantité de céréales, mais elle ne donnait à l'État qu'une petite quantité de légumes. Or, pendant la RC, la Commune devient un modèle dans le domaine agricole à Pékin. En 1968, elle a une bonne récolte malgré une sécheresse assez grave, le manque de céréales étant presque réglé. A part ce grand succès, les travaux d'aménagement ont aussi connu un grand développement: la superficie du sol salin et alcalin transformé en terres cultivables équivalant à celle réalisée en 15 ans avant la RC. D'où vient un tel miracle? En 1967, le comité révolutionnaire est né. La nouvelle instance du pouvoir fait face à un défi: comment changer l'état arriéré de la production? L'enseignement de Mao a éclairé d'un seul coup les choses: «Le travail politique est la clé de tout travail économique»²³; l'état arriéré de la Commune était dû à la ligne révisionniste et au relâchement du travail politique. Alors la grande critique commence: dans les champs, sur les chantiers, au théâtre, tous s'engagent dans la critique, des enfants aux

23 Mao Zedong, «Remarques sur <l'essor socialiste à la campagne chinoise>» (septembre et décembre 1955), *Œuvres choisies*, t. V, p. 243.

vieillards. Les idées erronées sont critiquées, les mauvais éléments sont révélés et écartés du pouvoir, la conscience des masses est élevée, la production de céréales est par conséquent augmentée, d'où le «succès dû à l'exercice du pouvoir avec la pensée de Mao Zedong²⁴».

L'Usine de bois de Pékin a connu elle aussi un grand changement en recourant au remède politique. A partir de décembre 1968, on y a lancé un mouvement de masses consistant à réformer l'ancien système de gestion. L'effet de la «lutte, critique, et réforme» (les trois tâches de la RC) est immédiat: la valeur du produit des cinq premiers mois de 1969 a augmenté de 53% par rapport à la même période de 1966, la productivité du travail, de 41.2%, le profit remis à l'État, de 99.9%. Or, auparavant, sous la ligne révisionniste, l'enthousiasme des ouvriers était étouffé, car le stimulant matériel orientait l'attention vers la prime; le système de réglementation de l'usine ne donnait la gestion qu'aux techniciens. Cette ligne ayant été critiquée, l'esprit et l'enthousiasme des ouvriers ont été libérés, et le miracle s'est produit²⁵.

Dans ces exemples, le miracle est toujours accompagné de la critique, c'est-à-dire de la pression. «Avec 800 millions d'habitants, cela pourra-t-il marcher sans recourir à la lutte?²⁶» Cette phrase en vogue à la fin de la RC nous rappelle l'astuce de ce marin qui arrive à maintenir ses sardines en vie jusqu'au port: il laisse chaque fois un gros poisson étranger parmi les sardines; cela provoque la panique parmi les sardines, c'est ainsi que leur vie est prolongée. On peut dire que le mouvement de la lutte des classes est un gros poisson étranger (cible de critique), sa présence crée la panique parmi les sardines (cadres et masses). Dans tous les mouvements, dès que les boucs émissaires sont montrés du doigt, même les simples observateurs sont plus prompts à obéir et à rabaisser leurs demandes. L'effet magique est certain, et il n'est pas faux de l'attribuer à la critique et à la lutte. La vieille fable chinoise «Le renard s'affiche avec le tigre pour profiter de son empire» pourrait mieux expliquer l'effet magique de la lutte²⁷.

24 «Succès dû à l'exercice du pouvoir avec la pensée de Mao Zedong», par le groupe d'enquête du comité révolutionnaire du district Chaoyang, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. V, p. 590-595.

25 «La réforme d'un système de réglementation inadapté est une révolution», par le groupe d'enquête du comité révolutionnaire de la municipalité de Pékin, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. V, p. 637-643.

26 Jin Chunming, *op. cit.*, p. 73.

27 Un tigre attrape un renard et va le dévorer. Le renard lui dit: «Vous ne pouvez pas faire ça, parce que le Seigneur du Ciel m'a nommé le roi des animaux; si vous me

De même, dans l'effet magique du «précieux livre rouge», la psychologie joue un rôle déterminant. Comme les campagnes d'étude sur la pensée de Mao ont suffisamment montré l'efficacité de cette pensée, que les gens nourrissent un culte de la personnalité pour Mao après tant de propagande, que nombreux sont ceux qui sont reconnaissants à Mao et prêts à tout faire pour le suivre, l'enseignement et les œuvres de Mao deviennent quelque chose de sacré. Quelques faits divers de la RC suffisent à donner une idée du culte de Mao.

Selon le *Quotidien de l'Armée de libération* du 11 octobre 1968, après un accident de train, un soldat s'est montré très courageux dans le sauvetage des passagers, finalement il est lui-même grièvement blessé. «Sa mémoire est gravement atteinte, il a tout oublié, ses parents, ses collègues de l'Armée, même son nom et son prénom, mais il n'a pas oublié le président Mao; il peut encore chanter des chansons dont le texte vient de Mao, il peut écrire sur papier le <président Mao> et réciter des citations de Mao.» En août 1976, un terrible séisme a complètement détruit la ville de Tangshan. Il s'est produit un miracle grâce à la pensée de Mao. Cinq mineurs travaillaient à 850 mètres sous terre lors du tremblement de terre, et ont perdu tout contact avec le sol. Dans des difficultés inimaginables, ils ont récité l'un des enseignements de Mao les plus récités: «Qu'elle (l'avant-garde de la Révolution) se pénètre d'esprit de résolution, ne craigne pas les sacrifices et s'apprête à triompher de n'importe quelles difficultés pour remporter la victoire²⁸», et ils ont été immédiatement dotés d'un pouvoir tout-puissant. «Il n'y a rien à manger, on s'en fout; l'air est mince, on s'en fout; la mort approche, on s'en fout; car on a la pensée de Mao Zedong.» Les cinq lampes se sont éteintes l'une après l'autre, mais ils étaient éclairés par la pensée de Mao. Ainsi pendant quinze jours et quinze nuits, ils ont lutté contre la mort et la faim, finalement ils ont été sauvés. Comment un tel miracle est-il possible? La réponse est catégorique: «C'est la pensée de Mao Zedong qui nous a encouragé à nous débarrasser du risque de mort,

mangez, ce sera contre la volonté du Seigneur. Si vous ne me croyez pas, et bien je vais marcher devant vous, et vous me suivrez derrière, on verra si, en me voyant, les animaux s'enfuient ou pas.» Le tigre accepte, et il marche derrière le renard. En voyant le tigre, les animaux s'enfuient, mais le tigre ne sait pas qu'ils ont peur de lui, non du renard.

28 Mao Tsé-toung, «Youel-koung à déplace des montagnes» (11 juin 1945), *Œuvres choisies*, t. IV, p. 375-376.

c'est le Parti et le président Mao qui nous a donné la deuxième vie²⁹.» La pensée de Mao est «invincible», l'homme doté de cette arme doit l'être aussi.

Le fait que Mao réussit à déclencher la RC malgré toutes les oppositions et réticences est incontestablement lié au sentiment qu'on a pour lui. Dans le journal de Lei Feng, on apprend qu'il éprouve un amour si profond pour Mao qu'il fait des rêves où il est reçu par lui. Être reçu par Mao, c'est le plus grand bonheur qu'on puisse imaginer. Dans les actualités tournées pendant la RC où Mao reçoit les modèles de tous les domaines, on voit toujours la même scène: ces derniers ne cessent de crier «vive le président Mao», ils sautent et pleurent de joie. Selon une expression d'alors, c'est «l'arme de bonheur». Quand ces modèles rentrent chacun dans leur unité de travail, c'est la plus grande nouvelle. Si par hasard quelqu'un a serré la main à Mao, c'est comme s'il a touché à l'objet le plus sacré du monde, tout le monde vient lui serrer la main pour partager ce moment de bénédiction. Tout le monde est encouragé et fait preuve d'un enthousiasme exceptionnel. Le résultat est certain: la production de tel jour ou de tel mois augmente de tel pourcentage.

L'effet magique est aussi lié aux cérémonies. En 1968, Lin Piao dit: «il faut lire les œuvres de Mao tous les jours et les appliquer tous les jours³⁰», d'où la vogue de la «lecture quotidienne» d'abord dans l'Armée, puis ailleurs. Au début de la RC, lors de chaque réunion et assemblée de masses, le président demande aux participants d'ouvrir le «précieux livre rouge» à telle page, puis il dit: «notre grand leader le président Mao nous a enseignés», alors tout le monde lit ensemble le discours indiqué. Une lecture collective de ce genre peut créer un sentiment de respect et une atmosphère de culte. Dans ces réunions, les intervenants commencent généralement leur discours en citant un discours de Mao, ce qui donne du poids à leurs propos. La même règle vaut pour les articles publiés dans la presse: on commence par une citation de Mao pour introduire le problème, puis dans la thèse proprement dite, on ne manque pas de citer des discours de Mao pour justifier la thèse, enfin on cite un discours de Mao pour terminer. On peut aussi citer les discours d'autres leaders comme Marx, Engels, Lénine, Staline. Les discours de ces saints jouent le même rôle de justification et de preuve. Selon Lin Piao, «chacune des paroles de Mao

29 «15 jours et nuits — un miracle dans la lutte contre le séisme à Tangshan», *Quotidien du peuple*, le 21 août 1976, p. 2.

30 Jin Chunming, *op. cit.*, p. 90.

exprime la vérité et vaut mieux que dix mille paroles des gens comme nous³¹.»

L'atmosphère de culte produit un effet d'autant plus grand qu'on est en collectivité. Quand Mao passe en revue les Gardes rouges, l'ambiance fait oublier l'existence réelle, tout le monde est en état d'extase, de bénédiction ou d'hypnose. On est prêt à tout, même sacrifier sa vie pour défendre Mao et sa ligne politique. Il n'est pas difficile d'imaginer la force explosive des Gardes rouges quand ils retournent dans leur région d'origine. Dans l'éthico-politique, le sentiment constitue le véritable moteur, il est intentionnellement provoqué et son effet se multiplie dans le mouvement de masses. Sans mouvement ni enthousiasme des masses, le Grand Bond en avant et la RC ne sont même pas concevables.

Tout le monde n'est pas aveugle, il y a sûrement ceux qui voient plus clairement les choses. Voici un autre effet des cérémonies collectives: devant les masses enthousiasmées, ceux qui voient les choses différemment n'arrivent pas à se faire entendre; comme l'écoulement d'une petite rivière en face de l'explosion d'un volcan, leur voix est trop faible. S'ils arrivent à exprimer leur différence, ils risquent d'être écrasés. Dans la plupart des cas, le «volcan» des masses suffit à faire taire par sa toute-puissance. Ici, le silence et le consentement plus ou moins forcé s'expliquent aussi par des raisons psychologiques. Dans le conte d'Andersen «Les habits neufs de l'empereur», quand la vanité d'être doué d'un pouvoir extraordinaire l'emporte, de l'empereur jusqu'à son entourage, tout le monde déclare avoir vu le costume neuf de l'empereur malgré la nudité de celui-ci, de peur de se faire ridiculiser. On pourrait dire que ceux que les cérémonies collectives n'arrivent pas à hypnotiser, elles arrivent au moins à les faire taire.

Mais le sentiment et l'enthousiasme liés aux cérémonies collectives comportent des risques de déraillement. Par exemple, dans le travail de transformation, on se réunit souvent pour faire connaître les uns aux autres les exploits idéologiques, et le ton a souvent tendance à monter. Si l'un révèle ses défauts, dit ses quatre vérités, c'est qu'il a très bien étudié et qu'il a une conscience de haut niveau. Les autres sont presque obligés de suivre ses pas. Une autocritique en provoque d'autres, mais pas au même niveau: il faut battre le niveau record, d'où le spectacle où on se critique plus sévèrement les uns que les autres. Le même phénomène se répète dans les assemblées de critique: plus on se livre à une critique violente en citant des

31 *Ibid.*

faits et en recourant aux discours des leaders, mieux on sera apprécié. Dans ce cas il est presque impossible de garder son sang-froid et de voir les choses telles qu'elles sont. Comme une conscience de haut niveau voit plus loin, une bonne critique doit révéler les sources les plus anciennes du problème. Le proverbe français «qui vole un œuf vole un bœuf», en tant que leçon morale, enseigne à rester vigilant face aux petits défauts. Mais la justice doit distinguer les deux choses, celui qui a volé un œuf ne doit pas être puni comme s'il avait volé un bœuf. Or, quand l'enthousiasme s'associe aux cérémonies (dans une assemblée de critique par exemple), on traite le vol d'œuf (un petit défaut) en évoquant les pires conséquences comme si celles-ci étaient effectives.

C. La violence de la Révolution culturelle

Concernant la violence de la RC, on a tendance à l'attribuer au sabotage de la «Bande des Quatre»; elle peut ainsi être considérée comme un accident. Or, en réalité, elle est inévitable. Ici, il faut quitter les décrets administratifs. En fait, quand les décrets administratifs sont en désaccord avec les moyens de la Révolution, leur effet est presque nul.

Quand le Parti propose le principe des «deux cents», on insiste déjà sur la non-utilisation des étiquettes politiques dans les discussions académiques. «Recourir à l'administration pour promouvoir un style et une école, interdire un autre style et une autre école, nous pensons que cela porte atteinte au développement des arts et de la science. Les problèmes des arts et de la science doivent être résolus non par des méthodes simplistes, mais par des discussions du milieu artistique et scientifique³².» Mais Mao ne peut pas réaliser que dans le mouvement mêlé de sentiment, on n'arrive pas à distinguer ce qui est politique et ce qui est académique, et les problèmes artistiques et scientifiques ne peuvent être résolus que par des méthodes simplistes. Dans une réunion élargie du comité central du Parti le 30 janvier 1962, Mao tient le discours d'un parfait démocrate: «Que ce soit dans le Parti ou à l'extérieur du Parti, il doit y avoir une vie parfaitement démocratique, et il faut vraiment appliquer le centralisme démocratique. Il faut que les problèmes soient discutés à fond; il faut laisser les masses s'exprimer, même celles-ci vont tenir des propos injurieux.» Pour encourager l'expression et dissiper la réticence, «nous recommandons de ne

32 Mao Zedong, «De la juste solution des contradictions au sein du peuple» (27 février 1957), *Œuvres choisies*, t. V, p. 388.

ni attraper de nattes, ni utiliser de chapeau politique et de bâton. Que les gens s'expriment sans crainte, voilà notre but³³». Mais en réalité, lors de chaque mouvement, on est obligé de chercher des «nattes», de recourir au «bâton» en imposant des «chapeaux politiques».

Dans la décision de la RC, adoptée le 8 août 1966, les règles du jeu sont réaffirmées: à l'intérieur du peuple, les opinions divergent les unes des autres; c'est une bonne chose, et il faut recourir à la discussion pour régler les différends. L'article 6 stipule le clairement:

Durant la discussion, il faut persuader par la raison en s'appuyant sur les faits. Il ne faut pas régler par la force les différends même avec une minorité qui a des opinions différentes. Il faut protéger la minorité, car parfois la vérité est de son côté. Même si la minorité a des opinions erronées, il faut la laisser s'exprimer, lui permettre de garder ses opinions. Dans la discussion, il faut critiquer théoriquement et non battre physiquement³⁴.

Ces mots expriment sûrement l'intention de Mao. Seulement quand une critique théorique est intrinsèquement liée au sentiment d'amour et de haine, «battre physiquement» comme une manifestation de la conscience politique est inévitable. En août 1966, dans un discours adressé aux policiers, le ministre de la sécurité publique affirme: «il ne faut pas être limités par les anciennes règles, qu'elles viennent de l'État ou de notre ministère. [...] Les masses ont battu des gens à mort, je ne suis pas d'accord. Mais les masses éprouvent une haine mortelle pour l'ennemi, si nous n'arrivons pas à les persuader, il vaudrait mieux les laisser faire³⁵». Ici, le ministre est sans équivoque: quand les règles (par exemple ne pas battre les gens) sont en désaccord avec la position de classe en amour et haine, il faut sacrifier les règles. Et c'est ainsi que commence une vague de bagarres dans tout le pays, y compris des conflits armés. La situation est incontrôlable, même Mao n'y peut rien, comme le montre le conflit armé qui se produit à Wuhan en juillet 1967 entre deux organisations de masses, et qui fait

33 «Intervention de Mao Zedong dans une réunion élargie du comité central du Parti» (30 janvier 1962), cf. *Hongqi*, N° 7, 1978, p. 3, 15-16. Les nattes au sens figuré désignent de petits défauts visibles de quelqu'un, comme les nattes qui traînent derrière la tête. Le bâton au sens figuré désigne le recours à la force.

34 «Décision du comité central du Parti CC au sujet de la grande révolution culturelle prolétarienne» (adoptée le 8 août 1966), cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 18.

35 Yan Jiaqi, Gao Gao, *La décennie de la Révolution culturelle* («Wenge» shinian shi), Hongkong, Éditions Wannianqing, 1989, t. I, p. 74.

quelque 184'000 victimes (morts et blessés)³⁶. Ici, on peut dire que les règles administratives sont souvent impuissantes face aux moyens de la Révolution. Si on cherche la cause de la RC dans la seule volonté de Mao ou de ses partisans, on néglige l'essentiel.

D. Le socialisme du point de vue de ses moyens

La culture politique est un système plus ou moins homogène. La biopolitique forme son système avec ses rapports de force: institutions, personnel, méthode de travail, savoir-faire, etc. L'éthico-politique forme un autre système avec les siens. La RC se comprend mieux à partir du sujet de la Révolution (Parti, dirigeants et masses), de l'objet à travailler (homme de classe, de conscience et de sentiment) et des méthodes de travail (mouvement de masses). Ces éléments expérimentés, remaniés, améliorés tout au long de la Révolution forment tout un patrimoine qui dirige en retour la Révolution. Pendant des décennies de lutte, en recourant à ces moyens, les communistes chinois ont accumulé une riche expérience concernant les stratégies et tactiques révolutionnaires: comment se conserver et se développer, unir toutes les forces possibles et isoler les éléments les plus rebelles, procéder au travail politique, mobiliser les masses, etc. Selon le philosophe chinois Li Zehou, l'une des plus graves erreurs de Mao, c'est d'avoir eu une confiance aveugle en l'expérience de la guerre³⁷. Autrement dit, Mao a dirigé l'édification socialiste comme il avait dirigé la guerre, donc il s'est trompé d'objet: l'industrie, l'agriculture et les recherches scientifiques sont trop différentes de la guerre.

Mais en réalité, Mao n'a pas confondu la guerre avec l'édification. Déjà avant la Libération et à plusieurs reprises, il a averti le Parti qu'il faut se préparer à entrer dans une nouvelle période.

De 1927 à aujourd'hui, le centre de notre travail était situé dans les campagnes: nous rassemblions des forces dans les campagnes, nous cernions les villes par les campagnes, puis nous prenions les villes. La période où cette méthode de travail

36 Au moins deux fois, en recourant au sentiment, à l'enthousiasme et au mouvement de masses, Mao a provoqué des situations qu'il n'a pas pu maîtriser: le Grand Bond en avant a suscité partout dans le pays des projets irréalisables, et les dégâts furent inestimables; la RC a provoqué une vague de violences dans tout le pays dont les victimes furent innombrables.

37 Li Zehou, *Adieu à la révolution — un bilan rétrospectif sur la Chine du 20^e siècle* (Gaobie geming — huiwang ershi shiji zhongguo), Hongkong, Librairie Tiandi, 1995, p. 11.

était applicable a pris fin. Dès maintenant, [...] le travail du Parti et de l'armée doit être centré sur les villes; nous devons faire les plus grands efforts pour apprendre l'administration et l'édification des villes. [...] D'où la nécessité pour nos camarades de faire les plus grands efforts pour apprendre les techniques de production et les méthodes de gestion, de s'initier à toutes les activités directement liées à la production, telles que le commerce et la banque³⁸.

Après la Libération, Mao continue à encourager les cadres à apprendre de nouvelles choses.

Ces propos montrent que Mao connaît très bien la différence entre la guerre et l'édification. Mais les choses ne dépendent pas uniquement de la volonté de Mao. Après la Libération, on fait toujours face aux masses dotées de la conscience de classe, d'amour de leurs bienfaiteurs et de haine de l'ennemi; on recourt toujours au mouvement de masses pour lancer le mouvement de production. Tant que ces moyens continuent à diriger l'édification, on n'arrive pas à faire la Révolution autrement. L'objectif a changé, mais pas les moyens ni la stratégie. De la collectivisation agricole à la RC en passant par le Grand Bond en avant, tout est l'œuvre de ces moyens. Dire que Mao a commis l'erreur de confondre la guerre avec l'édification, c'est négliger les moyens de la Révolution.

E. L'effet pervers de la politisation

«On ne tue pas la poule avec le couteau dont on se sert pour tuer un bœuf». Selon ce proverbe chinois, il faut choisir l'outil en tenant compte de la nature de l'objet. Le couteau adapté à la poule est différent du couteau adapté au bœuf. Il faut étudier chaque fois les questions spécifiques et trouver une solution adaptée au problème. Pour augmenter la production, les problèmes et remèdes devraient être très nombreux, y compris le problème et remède politiques. Or l'expérience révolutionnaire a montré qu'il faut toujours recourir au mouvement de la lutte des classes. Or le mouvement est le couteau adapté au bœuf, puisque la politique concerne le pouvoir d'État, le système social, alors que la production n'est qu'un problème spécifique. Recourir chaque fois au remède politique pour augmenter la production, c'est utiliser chaque fois le couteau à bœuf pour tuer la poule, ou appliquer chaque fois le remède le plus fort pour combattre la moindre maladie. L'effet magique vient de la puissance du

38 Mao Tsé-toung, «Rapport à la deuxième session plénière du comité central issu du VII^e congrès du Parti communiste chinois» (5 mars 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 381-383.

couteau à bœuf. Selon une version officielle, Mao a lancé la RC par erreur: il a exagéré la gravité de la situation de la lutte des classes. Or, du point de vue de la politisation, il n'y a pas d'exagération du tout, puisqu'un geste, une idée, tout doit être étudié sous la loupe de la lutte des classes. Pour nous, la RC est sûrement marquée par Mao, mais elle est plus profondément programmée par la politisation de l'éthico-politique. Au lieu de dire que c'est Mao qui a lancé la RC, il faut plutôt dire que ce sont les moyens et la stratégie de l'éthico-politique qui ont poussé Mao à lancer la RC.

Mais cette politisation est difficile à continuer indéfiniment. On peut prévoir ce qui se passe quand le médecin prescrit des médicaments à forte dose pour une petite maladie. L'effet magique peut se produire au début, mais à long terme le virus peut développer sa résistance. Il faut chaque fois augmenter la dose pour maîtriser la maladie. La même chose pour la politisation: puisque tout est politique, tout est sérieux, on finit par s'habituer, c'est-à-dire par ne plus voir la gravité. Pour prévenir cela, il faut sans cesse augmenter la dose pour attirer l'attention. Bien entendu, on peut changer de remède avant l'échéance. Mais le même processus recommence. Supposons qu'on veuille porter la production à 100 en recourant à la critique de quelques boucs émissaires. Quand on veut augmenter la production à 150, la même critique ne suffit plus, il faut intensifier la critique. Plus on critique, plus les objets de critique sont nombreux. Depuis la Libération jusqu'à la veille de la RC, 17 ans se sont écoulés, mais le constat est décourageant: plus on fait la révolution, plus sont nombreuses les choses à critiquer. Au début du mouvement de la Commune populaire, les gens croient sincèrement que le communisme est tout proche. Quand la RC éclate, on ne croit plus que le communisme est tout près. Dans la fameuse théorie de la révolution continue sous la dictature prolétarienne, Mao affirme que la période de transition du socialisme au communisme sera très longue, qu'il existe même des risques de restauration de l'ancien régime. Dans ce cas, le mouvement qu'on a essayé et qui s'est avéré efficace ne suffit plus. Il faut trouver d'autres moyens. Finalement c'est la RC qu'on a choisi ou plutôt qu'on est obligé de choisir. Par l'ampleur et la durée, la RC a battu tous les records, puisqu'elle touche cette fois-ci «l'âme la plus profonde de l'homme»; c'est aussi une façon de dire que les mouvements antérieurs étaient plus ou moins superficiels. Quand Mao trouve enfin dans la RC la forme idéale pour continuer la Révolution, il déclare qu'il faut une révolution culturelle tous les sept à huit ans, comme il s'agissait vraiment d'une panacée. Mais il a oublié que sous l'effet de

l'accoutumance, même la deuxième révolution culturelle ne devrait pas rester la même si elle voulait être aussi efficace que la première.

Dans la Révolution, on insiste beaucoup sur le caractère infini de la critique, de l'étude et de la transformation idéologique, comme si les atouts étaient aussi infinis. Or la RC a révélé l'extrême pauvreté de ses stratégies et tactiques: on est condamné à recourir à la lutte des classes, au sentiment, à l'enthousiasme et à la stratégie d'amour-haine. La RC a été qualifiée de «sans précédent dans l'histoire de l'humanité». En réalité, à part quelques détails, ce qui différencie la RC des autres mouvements, ce n'est que son ampleur et son nombre de victimes. Le caractère désastreux de la RC montre les limites de l'éthico-politique: quand on a essayé tous les remèdes, on ne peut que recourir au couteau à bœuf, à dragon... De ce point de vue, la RC n'est pas l'œuvre de quelques hommes, si puissants soient-ils, elle est profondément programmée au niveau de ses moyens.

III. Le pouvoir politique — point focal de l'éthico-politique

Dans la bio-politique, la vie constitue le centre politique, ce qui a une conséquence importante: que ce soit la gauche, la droite ou un parti centriste qui soit au pouvoir, l'essentiel de la bio-politique reste inchangé. Ici, les débats politiques portent sur les salaires, les impôts, le bien-être, la santé et le logement. Concernant le système bipartite ou le pluralisme politique occidental, voici l'interprétation officielle du Parti chinois: comme deux ou plusieurs partis se battent pour le pouvoir, leur combat revêt ainsi un aspect démocratique; mais en réalité tous sont des représentants de la bourgeoisie. Au lieu d'insister sur la nature bourgeoise du pouvoir, nous insistons plutôt sur la bio-politique dont les partis ne sont que les serviteurs.

Dans l'éthico-politique par contre, l'idéologie et le pouvoir politique constituent le centre: les débats politiques portent sur la campagne d'étude, sur les modèles et leurs hauts faits, sur le mouvement de la lutte des classes, bref, la ligne politique est au centre de tout. La moindre déviation par rapport à la ligne juste est à l'origine d'intenses luttes internes. Dans l'histoire du Parti, on compte une bonne dizaine d'«importantes luttes de ligne». Tantôt une ligne un peu trop gauchiste cause d'énormes dégâts, tantôt une ligne un peu trop à droite conduit à l'échec. Le triomphe de la Révolution est dû à la juste ligne de Mao. L'histoire du Parti devient l'histoire du développement de la ligne de Mao qui a vaincu toutes les

autres lignes erronées. La lutte contre la ligne révisionniste de Liu Shaoqi constitue la 9^e lutte de ligne du Parti, la lutte contre Lin Biao et ses partisans, la 10^e et la lutte contre la «Bande des Quatre», la 11^e. Mais la lutte de ligne se distingue de la lutte dans le système pluraliste à l'occidentale; il s'agit chaque fois de vie ou de mort pour le Parti et pour la Révolution. Pendant la RC, les études politiques doivent faire comprendre une vérité: la ligne est la clé de tout. Ainsi toute idée, toute personne, tout événement doivent être examinés sous la loupe de la ligne politique.

En Occident, la lutte entre les partis fait grand bruit, mais au fond règne une stabilité de la bio-stratégie: une instabilité au niveau des partis contre la stabilité stratégique de la bio-politique. Or, dans l'éthico-politique qui ne peut pas tolérer la moindre lutte interne, l'unité et l'unanimité ne règnent qu'en apparence, et les différences passent dans la clandestinité. Une stabilité apparente dans la Parti contre une instabilité stratégique au niveau des lignes comporte de gros risques: la stratégie incarnée par la ligne juste est constamment menacée, d'où l'intolérance envers la moindre déviation. Dans l'enseignement, la ligne révisionniste néglige le travail manuel et la pratique; dans l'industrie, elle s'intéresse aux stimulants matériels et insiste sur la production en négligeant la Révolution; dans la Commune populaire, elle encourage les paysans à s'enrichir individuellement et à s'occuper de leurs petits lopins de terre au lieu de les encourager à s'intéresser aux intérêts collectifs; dans l'Armée, elle insiste sur l'exercice militaire au lieu de donner la priorité à l'étude politique; dans le domaine médical, elle consiste à servir les citoyens et néglige les paysans; dans les arts et la littérature, elle encourage à écrire sur la vie des citoyens et des intellectuels petits-bourgeois au lieu de refléter la vie et la lutte des masses. Bref, dans chaque domaine et dans le moindre des problèmes, il y a une lutte de ligne qui ne concerne pas seulement la production, l'étude, mais la «grande direction» de l'entreprise, de l'école; pour finir, le destin du socialisme, l'avenir du pays sont en jeu. Quand une ligne en chasse une autre, cela provoque la critique de la ligne erronée et la chasse aux sorcières dans toutes les organisations.

L'éthico-politique a accompli dans la Révolution un grand changement: elle s'est combinée avec une structure étatique à l'occidentale (nous étudierons la raison historique de cette combinaison dans le deuxième chapitre de la quatrième partie). Pour le moment, nous disons que cette étatisation s'est concrétisée dans la «direction unifiée du Parti». L'efficacité de l'éthico-politique moderne est inséparablement liée à cette organisation:

dans chaque unité de travail, comme dans chaque domaine et chaque région, il y a un comité du Parti qui est le pouvoir suprême. Il suffit au comité central du Parti de lancer un appel pour déclencher un mouvement de dominos dans les organisations à tous les échelons.

Quand les auteurs classiques de la politique moderne comme Hobbes, Locke, Rousseau ont proposé leurs théories politiques, leur préoccupation était d'ordre politico-juridique: l'origine du pouvoir et ses fonctions, la protection des droits de l'individu et la possibilité pour le pouvoir de menacer ces droits, d'où l'idée de séparation des pouvoirs. A notre avis, ces auteurs ne sont modernes qu'à moitié: leur mérite est d'avoir inventé les notions d'état de nature, d'individu avec ses droits, de contrat social; d'avoir fondé le pouvoir non sur le droit divin, mais sur les droits des individus. Ainsi ont-ils donné une nouvelle base à la politique moderne. Mais dans la mesure où leur idée du pouvoir ainsi que de l'individu sont de nature politico-juridique, ils s'inscrivent dans la tradition, tandis que la modernité se caractérise plutôt par la bio-politique. Autrement dit, le pouvoir de la modernité ne correspond à leur idée du pouvoir qu'au niveau étatique; quant au contenu biologique du pouvoir moderne, ces auteurs classiques n'avaient rien à dire. Ils ne pouvaient pas prévoir que le pouvoir politico-juridique allait se combiner avec la bio-politique, et que la nature du pouvoir allait changer: l'État exerce apparemment le pouvoir suprême, mais il est au service de la vie, centre de la bio-politique. Ici, autour de la vie se forment ce que Foucault appelle les micro-pouvoirs dont les pouvoirs psychiatrique, médical, hospitalier, pédagogique, pénitentiaire. Le pouvoir politico-juridique de Hobbes, de Locke et de Rousseau est vraiment peu de chose par rapport aux micro-pouvoirs de la bio-politique. Et l'essentiel de la politique est assuré par ces micro-pouvoirs, seulement ils portent le sceau de l'État du point de vue administratif. Et c'est cela le secret de la stabilité politique: les partis peuvent gouverner à tour de rôle, mais les micro-pouvoirs ne changent pas.

Or, pour le marxisme, le pouvoir de l'État se situe au cœur de la politique: la classe dominante le garde avec précaution, la classe dominée le convoite jalousement. Ici, le pouvoir selon le marxisme coïncide avec la politique chinoise, l'adoption facile du marxisme par les communistes chinois est sûrement en rapport avec cette coïncidence.

Le problème de la ligne politique tourne en fait autour du pouvoir. Dans son fameux discours du 18 mai 1966, Lin Biao exprime le but de la RC:

Le problème fondamental de la Révolution est le pouvoir politique. Ayant le pouvoir, le prolétariat et le peuple travailleur possèdent tout; n'ayant pas de pouvoir, ils perdent tout. [...] Pendant les décennies d'avant la Libération, notre travail était de prendre le pouvoir. Après la victoire de la Révolution, nous avons pris le pouvoir, mais beaucoup de nos camarades ne font plus attention au pouvoir, ils ne pensent qu'à l'édification, à l'enseignement [...] sans penser qu'on peut encore perdre le pouvoir après la prise du pouvoir; la dictature prolétarienne peut se transformer en dictature bourgeoise³⁹.

Ici, le pouvoir est typiquement politico-juridique dont la RC est une parfaite démonstration.

Il faut rappeler que le souci principal de Mao, avant de lancer la RC, c'est que le pouvoir suprême tombe dans les mains de gens qui ne sont pas des communistes convaincus. En octobre 1956, Mao pose la question: que faire si le comité central devient révisionniste? A la fin de mars 1966, à la veille de la RC, Mao révèle son intention à quelques-uns de ses partisans: «J'ai toujours préconisé, si le comité central fait fausse route, que je lance un appel aux régions de se révolter, et d'attaquer le comité central⁴⁰.»

La fameuse «Révolution du janvier» n'est pas autre chose que la pure prise du pouvoir politique. Le 6 janvier 1967, «l'État-major des ouvriers révoltés de Shanghai», soutenu par le groupe directeur de la RC, a organisé avec une dizaine d'autres organisations de révolte, une grande assemblée de critique, et tous les dirigeants de la municipalité ont été critiqués. Après coup, les organisations du Parti et du gouvernement de la municipalité ont cessé de fonctionner, et elles ont été aussitôt remplacées par de nouveaux comités. Le 8 janvier, Mao a exprimé son soutien aux révoltés de Shanghai en considérant que c'était une grande révolution. Cette révolution a immédiatement déclenché une vague de prises de pouvoir dans tout le pays: jusqu'au 5 septembre 1968, c'est-à-dire en 20 mois, tous les pouvoirs au niveau des provinces ont changé de mains. «Il ne faut jamais oublier le pouvoir politique», recommande l'éditorial du *Quotidien de l'Armée de Libération* du 20 mai 1967: «Tout au long de la période socialiste, la lutte entre le prolétariat et la bourgeoisie, entre le socialisme et le capitalisme sera très longue, complexe et acharnée. La clé de cette lutte est le pouvoir politique. [...] Quelque occupé qu'on soit d'une infinité de tâches, il ne faut

39 *Recueil des documents importants de la RC du PCC* (Zhonggong wenhua dageming zhongyao wenjian huibian), Taibei, Éditions «Zhonggong yanjiu», 1973, p. 334.

40 Yu Hui, *Histoire inédite des Gardes rouges*, p. 335-336.

jamais oublier le pouvoir politique. L'oublier, c'est oublier la clé du marxisme⁴¹.»

Par ces quelques discours-pratiques, nous voulons montrer que la sensibilité des gens au pouvoir est en rapport avec la stratégie de la politique chinoise dont Mao est lui-même un produit. Par rapport au mouvement de mai 1968 où les révoltés français ne savaient à quoi s'attaquer, les révoltés chinois savent parfaitement par où commencer: ici, le pouvoir se focalise dans les sceaux (chaque instance de direction a son sceau, celui-ci est synonyme de pouvoir) et se trouve dans les mains des dirigeants considérés comme des représentants bourgeois, et il suffit de le prendre pour déclarer la victoire. Le pouvoir est la clé de tout, il est le centre d'attention, le point de mire. L'instabilité stratégique vient précisément du fait que le trésor le plus précieux se trouve dans un seul endroit, au su et au vu de tout le monde. Un pouvoir si focalisé est fragile dans la mesure où il doit tout surveiller, rester vigilant à la moindre déviation; il ne peut pas avoir un moment de repos, à la longue, il est nerveux, stressé, ses nerfs finissent par ne plus supporter une telle tâche infinie. Quand Mao dit qu'il faut lancer une révolution culturelle tous les sept ou huit ans, on peut interpréter que tous les sept ou huit ans, le pouvoir est épuisé, et il faut le remplacer par de nouvelles forces.

Par rapport à ce pouvoir si focalisé, l'avantage de la bio-politique est que les micro-pouvoirs sont installés partout. Du fait même que ces pouvoirs sont partout, les révoltés ne peuvent rien changer à la bio-société en s'emparant seulement du pouvoir d'État. Quand les richesses sont dispersées, le risque de les perdre diminue, d'où la sécurité du pouvoir. Par contre la fragilité, l'intolérance, la nervosité de l'éthico-politique sont en rapport avec son insistance incessante sur le pouvoir. Ici, le pouvoir est unique, il est le plus fort, il intervient et décide le destin de tout. Même le pouvoir du Parti déploie partout ses tentacules, ses tactiques restent peu nombreuses: la moralisation et la lutte des classes constituent ses principaux atouts, cela contrairement à la bio-politique où les interventions sont nombreuses et le gouvernement est de plus en plus raffiné et détaillé.

Le marxisme a prévu que sous le capitalisme, quand la tendance monopoliste atteindrait son niveau maximum, elle ferait éclater le système. Mais cela n'a pas eu lieu: les multinationales n'arrivent pas à tout

41 «N'oublions jamais le pouvoir politique», éditorial du Quotidien de l'Armée de libération du 20 mai 1967, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 158-159.

monopoliser. Quand au pouvoir politique, il peut rester tranquille: grâce à la bio-politique qui a inventé les micro-pouvoirs d'ordre biologique, la révolution marxiste ne convient pas à la bio-société, car l'essentiel de la politique est assuré par ces micro-pouvoirs. La prévision marxiste se réalise au contraire dans le socialisme: le parti au pouvoir a réussi à rassembler tous les pouvoirs dans ses mains⁴². Ce n'est pas un hasard si après Mao, la Chine a commencé la réforme politique dont l'un des contenus consiste à séparer le pouvoir du Parti du pouvoir gouvernemental, le pouvoir administratif de la gestion d'entreprise. Cela soulage un peu le pouvoir politique, mais il reste toujours le centre de tout et présente toujours le défaut de se faire viser le premier. Le mouvement estudiantin de 1989 a encore une fois montré le risque de déraillement: dans toute contestation ou critique, c'est toujours le pouvoir qui se sent atteint; la politisation a déterminé l'interprétation de ce mouvement ainsi que sa fin tragique.

IV. La crise dynamique dans l'éthico-politique

Sans aucun doute l'éthico-politique jouit-elle d'avantages dont la bio-politique ne peut pas bénéficier. Mais chaque médaille a son revers; l'éthico-politique crée en même temps beaucoup de problèmes qui aboutissent souvent à de véritables désastres que la bio-politique ne connaît pas. Nous analysons ici le problème dynamique que l'éthico-politique crée et essaye de résoudre.

42 La conception du pouvoir chez Deng Xiaoping est politico-juridique: «S'agissant de la démocratie, nous ne pouvons pas pratiquer la démocratie bourgeoise ni la séparation des pouvoirs. J'ai souvent reproché aux gouvernants américains qu'ils ont en fait trois gouvernements.» Deng ne peut pas se rendre compte que derrière les trois gouvernements se cache la bio-politique. Ce qui est essentiel, ce n'est pas l'efficacité des gouvernements, mais le bon fonctionnement de la bio-politique. En revanche, Deng applaudit le système chinois: «Notre système est l'Assemblée populaire, un système de la démocratie populaire dirigée par le Parti communiste. Notre pays socialiste a un grand avantage: dès qu'on décide de faire quelque chose, la décision sera immédiatement appliquée sans obstacles. Nous avons décidé d'entamer la réforme économique dans tout le pays, c'est vite appliqué; c'est également le cas pour la décision de créer des régions économiques spéciales. Ainsi on ne passe pas son temps à discourir sans fin ni ne se renvoie la balle indéfiniment; pas de discours sans décision ni de décision sans application» (Luo Guojie, *Recueil des idées humanistes*, p. 225, 228). Deng insiste ici sur l'efficacité de la direction unifiée du Parti, mais il oublie que cette efficacité a son revers: une mauvaise décision vite appliquée aura de graves conséquences. Deng lui-même a été victime de la RC qui provenait sans aucun doute d'une mauvaise décision.

Par «dynamique», nous entendons la source de l'énergie, le désir de la vie, la volonté de surmonter les difficultés et la détermination de réaliser l'idéal. L'une des caractéristiques de l'homme, c'est que la vie est doublée du désir de vivre et d'une philosophie de vie. Si «je suis» indique le réel, le présent, le biologique, l'acquis, «je pense» vise plutôt l'avenir et l'idéal à atteindre. La philosophie de la vie plus ou moins théorisée, dans la mesure où elle montre ce que doit être la vie, constitue le noyau de la vie. Dans la bio-politique se constitue un individu irréductible avec ses droits dits naturels et sa volonté de se battre pour se réaliser. La recherche du confort, du bien-être et de la satisfaction de soi (matériellement et spirituellement) constitue l'essentiel de la dynamique. Reconnaître que l'homme a le droit de chercher son bonheur, c'est une façon de dire qu'il est responsable de lui-même. Ainsi l'individu devient-il une machine automatique, c'est lui-même qui s'active pour le fonctionnement de lui-même; il cherche lui-même son plaisir, et toute aide extérieure est rendue superflue, au moins dans le cas normal. En créant le mythe de l'individu avec ses droits au bonheur, la bio-politique a en gros résolu le problème dynamique.

Dans la culture traditionnelle chinoise où le confucianisme dominait, l'individu autonome avec ses droits naturels n'existait pas. Chacun devait sa vie à ses parents, d'où un profond sentiment de gratitude pour eux, un devoir sacré de continuer la vie qui remonte très loin. La moralité confucianiste constituait en fait la dynamique des anciens Chinois. La Révolution socialiste se distingue de la bio-politique, mais aussi du confucianisme. Pour réaliser le communisme, le confucianisme doit être critiqué, car il limite les gens dans le cadre familial. La morale socialiste demande qu'on s'élève du niveau familial au niveau de classe. Servir le peuple doit constituer la nouvelle dynamique socialiste, c'est aussi la conception de la vie que tout le monde doit adopter.

La transformation socialiste est incompatible avec la propriété privée et ses idéologies, dont l'individualisme et l'égoïsme. Mais il y a un décalage entre un sujet moral sans intérêt personnel et un sujet qui gagne encore sa vie selon le travail: le principe de distribution socialiste étant «de chacun selon ses capacités, à chacun selon son travail». Quand le sujet moral reste à constituer et que le sujet individualiste est critiqué, il y a une crise de sujet du point de vue dynamique.

Dans les années de guerre, les révolutionnaires ont fait preuve de l'esprit d'oubli de soi en abandonnant leur famille, leurs biens, et beaucoup d'entre eux ont même sacrifié leur vie. Pourtant il faut reconnaître que dans l'esprit

d'oubli de soi tant glorifié, il existe toujours un ego stimulé pour un avenir meilleur. Le paradoxe de l'esprit d'oubli de soi, c'est qu'on doit à la fois s'oublier et donner, offrir le meilleur de soi-même. Selon le cogito cartésien, toute pensée aboutit à l'affirmation de l'existence de l'ego comme sujet de pensée. Nous pouvons dire la même chose ici: l'homme doit donner tout ce qu'il a, s'oublier pour ne penser qu'à autrui, or toutes ses activités morales ne sont possibles que quand il y a un ego comme sujet moral. En fait, le slogan «offrir le meilleur de soi-même» n'a pas totalement rompu avec l'idée de la propriété privée qui est une référence incontournable: il faut l'ego comme possesseur d'un objet pour pouvoir donner, on ne peut pas donner ce qu'on ne possède même pas.

Dans le Grand Bond en avant, l'esprit d'oubli de soi est une réalité. Seulement quand les paysans ont offert leur terre à la Commune, l'ego n'a pourtant pas disparu. Bien au contraire, ces gestes de générosité ne sont possibles que lorsqu'on croit que l'ego est dorénavant assuré. Dans le district Xushui, l'un des pionniers du mouvement de la Commune, on crée partout des cantines publiques: fin août 1958, parmi 318'000 personnes que compte le district, 312'000 mangent dans les cantines publiques. Beaucoup de Communes ont ouvert des crèches, des maisons de vieillards et des bains publics. Tout indique que le communisme est tout proche. C'est également l'idée centrale de la réunion élargie du politburo, tenue le 29 août 1958: la Commune est encore actuellement une propriété collective, mais il faut prévoir que dans quelques années, la propriété collective sera transformée en propriété du peuple entier, puis on se prépare à entrer dans le communisme. A la fin 1958, on compte dans le pays quelque 3'400'000 cantines publiques, 3'400'000 crèches publiques, 150'000 maisons de vieillards. Bien des Communes pratiquent un système d'assurance (à la chinoise bien sûr), et le nombre des assurances est différent de cas en cas; il y en a quatre, cinq, sept, jusqu'à dix, soit nourriture, habillement, logement, accouchement, éducation, mariage et obsèques, soins médicaux, chauffage, coiffure, cinéma et théâtre. Certaines pratiquent le système de «manger sans payement» et l'argent est tout simplement supprimé⁴³. Dans ce cas, puisque tout est ou sera bientôt offert, il n'y a plus aucune raison de garder

43 Mao s'intéresse beaucoup à ce système; il trouve même un exemple historique dans l'histoire de Zhang Lu, un homme de l'époque des Trois royaumes, il y a plus de 1600 ans: Zhang ouvrit un restaurant où on mangeait sans payer. Mao admire cette pratique préfigurant la cantine publique de la Commune populaire (cf. Xiao Yanzhang, *La vieillesse de Mao Zedong*, p. 261).

sa propriété privée. En d'autres termes, l'ego ne s'oublie lui-même que quand ses besoins fondamentaux sont garantis. Ainsi, la participation massive et volontaire à la Commune ne signifie pas la disparition de l'ego. Dès les premiers signes de pénurie alimentaire, la peur de la famine provoque immédiatement le retour de l'ego. Cet ego est renforcé par les mesures d'urgence prises au début des années 1960: un petit lopin de terre est redistribué aux paysans, et on retourne à la cuisine familiale. Cela montre que face à la pénurie, l'oubli de soi n'est plus possible. Même si l'on veut volontiers s'oublier, le corps, le ventre vide qui grogne de faim prouvent que l'ego est bel et bien là avec ses besoins. La pesanteur physique de l'ego se fait sentir à chaque instant et demande au sujet moral de s'occuper de son corps.

Quels problèmes rencontre-t-on dans le mouvement de la Commune populaire du point de vue dynamique? Déjà le problème dynamique se manifeste clairement dans les indications agricoles d'après 1956 — l'année où la collectivisation a réussi à inclure la presque totalité des paysans: la valeur totale des produits agricoles est de 51 milliards de yuans en 1953, 53.5 milliards en 1954, 57.5 milliards en 1955, 61 milliards en 1956, mais seulement 53.7 milliards en 1957⁴⁴. En fait, dans la coopérative de niveau élémentaire au début des années 1950, le problème dynamique ne se pose pas: la terre appartient aux paysans; la coopérative ne regroupe qu'une dizaine de familles, l'intérêt, le profit se partagent selon le travail fourni et les terres de chaque famille. Or, dans la coopérative de niveau supérieur qui compte des centaines de familles, généralisée en 1956, il n'y a plus de bénéfice lié à la propriété foncière. En plus, une direction unifiée dans le travail et la distribution égale du produit ne tiennent pas compte des particularités des uns et des autres, ce qui diminue l'enthousiasme. Mais ce problème va encore empirer dans la Commune qui compte des milliers de familles: sous la direction unifiée communale, les équipes de production (niveau de base) n'ont plus le droit de produire ce qu'elles veulent; les équipes riches et les équipes pauvres sont mélangées; celui qui travaille bien ne se différencie plus en revenu de celui qui travaille mal (les points de travail se calculent selon le temps). Tout cela provoque le désœuvrement et abaisse le rendement du travail. Le même problème existe dans les entreprises d'État où les salaires sont peu différenciés.

44 Sun Jian, *op. cit.*, p. 222.

Ce problème dynamique a déjà été étudié dans les années 1930 par le sociologue Mai Huiting, mais dans un autre contexte — le système de la grande famille qui regroupe plusieurs générations. Selon Mai, ce système comporte bien des défauts: du fait que tout le monde peut partager également l'héritage, il diminue ou étouffe l'initiative et la force créatrice de l'individu⁴⁵. Si la grande famille chinoise posait déjà des problèmes, dont celui de la dynamique, dans la Commune populaire qui rassemble des dizaines de milliers de personnes, le problème dynamique est beaucoup plus grave. Mais avec la mentalité de l'éthico-politique, on ne peut que constater un problème idéologique⁴⁶. Le problème idéologique demande le remède idéologique. Nous rappelons que l'une des tâches essentielles de la RC est de critiquer les idées égoïstes: le but est de rétablir le sujet moral. Ici, nous donnons une explication de l'étude politique et du mouvement de la lutte des classes du point de vue du problème dynamique de la Révolution chinoise.

Il y a un décalage entre l'exigence morale et le besoin matériel. Malgré le travail politico-idéologique, l'ego matériel se manifeste sous bien des formes: les paysans s'intéressent plutôt à leur petit lopin de terre, les ouvriers à leur intérêt matériel, les étudiants à leur avenir individuel, les cadres à leur promotion. La manifestation la plus générale de la crise dynamique est le désœuvrement. Mais le mouvement de la lutte des classes ne peut pas vraiment résoudre ce problème: au lieu de l'attaquer, il le

45 Mai Huiting, *La réforme de la famille en Chine* (Zhongguo jiating gaizao wenti), Shanghai, Librairie Shangwu, 1935, Collection de la République de Chine, N° 19, p. 60.

46 A la fin de 1957, en passant ses congés dans son pays natal, un gardien de Mao fait une enquête sur la vie des paysans. De retour à Pékin, il montre à Mao un «wotou», une sorte de pain de maïs: «les paysans de mon pays natal mènent encore une vie très dure, ils mangent ce genre de wotou». Mao est très ému, ses mains tremblent, il goûte le pain, puis il demande au personnel autour de lui de manger chacun un morceau: «voilà la nourriture de nos paysans, la nourriture des cultivateurs». Selon un garde de Mao, ce soir-là, Mao a perdu le sommeil, il a murmuré tout le temps: «Pourquoi? Pourquoi? Le peuple devient maître du pays, on ne travaille plus pour les propriétaires, mais pour le peuple lui-même, les forces productives doivent être libérées...». Cf. Li Yingqiao, *15 ans auprès de Mao Zedong* (Zai Mao Zedong shenbian shiwanian), Éditions Hebei Shijiazhuang, 1992, p. 229-230. Au lieu de chercher le problème du côté dynamique, Mao s'obstine à penser qu'être le maître du pays suffit tout seul à déclencher le plus grand enthousiasme. Il ne peut donc pas se rendre compte qu'être maître du pays est différent d'être maître d'une propriété quelconque.

dissimule en créant la tension grâce à la critique et à la lutte. Dès que la critique et la lutte se relâchent, le problème réapparaît.

Par rapport à l'homme biologique et à l'homme confucianiste qui n'ont pas tellement besoin de l'extérieur pour s'activer, la Révolution doit sans cesse activer les gens. Mais l'étude politique et le mouvement de la lutte des classes ne sont pas des armes sans danger: l'effet d'accoutumance nécessite une augmentation de la dose. Plus on y recourt, plus l'homme devient une machine qui ne fonctionne que grâce au combustible fourni de l'extérieur. En critiquant l'ego, on veut installer l'altruisme, mais ce dernier ne peut être maintenu que par une pression politique de plus en plus importante. D'où un cercle vicieux: la critique de l'ego fait perdre l'ego, le manque de l'ego fait perdre l'énergie et rend inerte; pour réactiver l'homme honteux de son ego, on recourt au mouvement politique.

Que tout homme soit altruiste, voilà l'idéal de la Révolution socialiste. Dans son article «A la mémoire de Norman Bethune», Mao lance un appel à tous les communistes pour qu'ils suivent l'exemple de Norman Bethune:

L'esprit de désintéressement et de dévouement au service des hommes qui caractérisait le camarade Bethune s'exprimait dans son sentiment de profonde responsabilité pour son travail et dans sa chaleureuse affection pour les camarades et pour le peuple. [...] Un homme peut être doté de capacités plus ou moins grandes, mais seules ces qualités en font un homme d'une grande âme, un homme véritable, un homme d'une haute moralité, un homme qui a renoncé aux intérêts mesquins, un homme utile au peuple⁴⁷.

Par opposition à la moralité de Norman Bethune, il n'est pas difficile de deviner ce qu'on reproche à Liu Shaoqi pendant la RC. Selon Liu, «le peuple s'intéresse à sa vie économique, c'est-à-dire aux problèmes de salaires, de logement, de nourriture, de transport, etc. Il y a ici la manifestation de la démocratie populaire à la socialiste.» Pendant la RC, ces propos sont sévèrement critiqués par les militants: «Liu s'oppose à la priorité politique et propage la priorité de l'argent, cela montre clairement la cupidité et la saleté du for intérieur de Liu en tant que représentant de la bourgeoisie⁴⁸.»

Durant la RC, on a rétabli par la force la priorité morale dans la gestion de l'entreprise en supprimant l'ancien système de gestion: pour un homme

47 Mao Tsé-toung, «A la mémoire de Norman Bethune» (21 décembre 1939), *Œuvres choisies*, t. III, p. 123-124.

48 «Regardez le visage hideux de Liu Shaoqi!», cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 290-291.

moral, les mesures de contrôle sont inutiles, puisqu'il est capable de se contrôler. C'est pour cette raison que «gestion» devient un mot tabou: il désigne une ligne révisionniste où l'entreprise est gérée par une minorité de technocrates et où les ouvriers sont réduits à de simples travailleurs. Ceux qui préconisent la discipline sont critiqués: la discipline montre qu'on ne fait pas confiance aux ouvriers en tant que maîtres de l'entreprise. Si dans l'entreprise capitaliste il y a tout un système de contrôle pour garantir le bon déroulement de la production, les ouvriers moraux n'ont pas besoin de tout cela. Seulement il ne faut pas oublier une chose: derrière l'homme moral qui travaille sans règles de discipline, il y a encore le mouvement de la lutte des classes qui maintient une pression contraignante.

V. Une explication psychanalytique de la Révolution culturelle

Selon une estimation officielle, près de cent millions de personnes ont été plus ou moins persécutées physiquement ou moralement pendant la RC. Pour mieux comprendre la force destructrice de la RC, il faut chercher les raisons dans les moyens utilisés. En recourant au sentiment qui n'est pas du tout une arme inoffensive, on peut dire que l'éthico-stratégie a joué avec le feu.

En principe, la RC ne s'explique que par les moyens et la stratégie qui l'ont rendue possible, et une approche psychanalytique relevant de la bio-politique ne lui convient certainement pas. Mais puisque notre but est de mettre en parallèle les deux stratégies, qu'on nous permette une petite manipulation: imaginer une explication psychanalytique de la RC en vue de montrer le risque de l'éthico-stratégie.

Dans la bio-politique, à travers le dispositif de sexualité, une impulsion sexuelle est excitée en même temps que le plaisir de parler du sexe, de découvrir le secret du sexe qui révélera l'identité de l'individu. Or, dans l'éthico-politique chinoise, le sexe n'a pas du tout une importance aussi capitale. On adopte une attitude pragmatique à son égard: on s'en sert pour la reproduction, on ne lui en demande pas davantage. Le sexe ne pose de problèmes que quand il dérange l'ordre politique.

Les Gardes rouges jouent un rôle pionnier dans la RC. C'est grâce à eux que le feu de la RC allumé par Mao s'enflamme rapidement dans tout le pays. A l'heure où la RC éclate, ces jeunes gens ont de 16 à 20 ans, et ils sont en pleine croissance physique. Une énergie ou impulsion venant du

plus profond d'eux-mêmes, qu'elle soit révolutionnaire, sexuelle ou autre, ne demande qu'à se manifester librement. En temps normal, ils pourraient déployer cette énergie dans les études et le travail, mais l'histoire leur offre une occasion exceptionnelle. Écoutons ces Gardes rouges débordants d'énergie: «Se révolter est une tradition des révolutionnaires prolétariens de notre Parti. Nous, Gardes rouges, allons continuer cette tradition et la remettre en valeur. Nous nous sommes révoltés dans le passé, nous nous révoltons maintenant, nous nous révolterons aussi dans l'avenir! Tant que les classes existent, il faut nous révolter! Tant que les contradictions existent, il faut nous révolter. L'esprit de révolte des révolutionnaires sera nécessaire dans cent ans, dans mille ans, dans dix mille ans, même dans cent millions d'années⁴⁹.» En répondant à l'appel de Mao, «on a raison de se révolter», l'énergie de ces jeunes se manifeste sous forme de révolte au nom de la Révolution. Tout ce qui rappelle l'ancienne culture doit être détruit par cette énergie particulièrement meurtrière.

Dans bien des mémoires écrits par les anciens Gardes rouges, nombreux sont ceux qui reconnaissent avoir été utilisés, manipulés par d'habiles politiciens comme les membres du Groupe directeur de la RC. Ainsi ils apparaissent non comme provocateurs, mais plutôt comme victimes de la RC. La manipulation existe sûrement dans la RC, seulement elle n'est pas générale, mais spécifique. En d'autres termes, la manipulation existe partout, mais son contenu doit se définir dans les rapports de force qui l'ont provoquée: être manipulé par qui, à propos de quoi et comment, seules ces questions apportent une réponse concrète sur le contenu de la manipulation. Du point de vue des rapports de force, nous constatons non la manipulation par quelques-uns, mais celle de la stratégie. Par exemple la RC se comprend d'abord par la priorité politico-idéologique: tout doit être compris et réglé politiquement, cela veut dire que toute la force et l'énergie doivent être déployées dans la politique. Alors, la libido des jeunes s'exprime par le biais d'un «déguisement politique» et la manipulation est politico-idéologique⁵⁰.

49 «Vive l'esprit de révolte de la révolution prolétarienne» (troisième article — 27 juillet 1966), par des Gardes rouges du lycée Qinghua, cf. *Hongqi*, N° 11, 1966, p. 29.

50 En fait, un déguisement se dit par opposition à la vérité, à ce qui est; or, dans notre étude, la vérité se rapporte plutôt à la stratégie. Puisqu'ici nous imaginons une explication de la RC à partir de la psychanalyse, nous employons l'expression «déguisement politique».

De tout temps, les jeunes constituent la force la plus active de la société, maintenant cette force s'unit avec l'éthico-politique et elle est manipulée par celle-ci. Avant la RC, il y avait des groupes de pionniers, équipes de choc composées de jeunes dans l'entreprise et la Commune populaire. Ces groupes ont joué un rôle d'avant-garde dans la production et le mouvement politique. Dans la RC, il est normal que l'énergie des jeunes soit orientée dans la violence révolutionnaire. Et ils trouvent effectivement plaisir à se révolter, à casser, à brûler... Sous leur violence une grande partie du patrimoine culturel a été détruite (temples, sculptures en pierre, tombes...), beaucoup d'anciens livres, peintures, archives ont été brûlés. Les Gardes rouges affichent partout des dazibao, distribuent des tracts, organisent des meetings. Ils ferment des institutions du Parti et du gouvernement; ils ordonnent à tels ou tels dirigeants de se présenter à telle assemblée de critique; ils font la «grande fouille» chez toute personne suspecte. Ils patrouillent dans les rues et examinent la coiffure et l'habillement des passants: si quelqu'un porte un pantalon collant, une coiffure à la mode de Hongkong ou à l'occidentale, ils coupent le pantalon et les cheveux. S'ils trouvent des noms de rues, de places, de magasins qui rappellent l'ancienne société, ils les rebaptisent d'un nom révolutionnaire. Ils éprouvent un immense plaisir à dicter la loi, à critiquer les dirigeants du Parti et du gouvernement ainsi que tous ceux qu'ils ont vénérés auparavant comme les vétérans. Un moment, ils jouent le rôle de nouveaux gouvernants, de juges et de policiers. Bref, la libido des jeunes s'avère d'autant plus destructrice que l'éthico-politique ne laisse qu'une seule issue ouverte pour les jeunes: ou bien se lancer dans la RC, ou bien attendre d'être critiqués pour une attitude indifférente.

Dans la bio-politique, le dispositif de sexualité est allé dans une autre issue: la révolution sexuelle. Si la révolution sexuelle a été dictée par la bio-politique, la RC est l'aboutissement de l'éthico-politique. Et l'inverse n'est pas possible: on ne peut pas imaginer la RC dans la bio-politique, ni la révolution sexuelle dans l'éthico-politique. Ces deux révolutions se sont passées chacune dans son propre contexte, ont obéi chacune à sa propre stratégie et abouti chacune de son côté à des conséquences correspondantes. Mais les conséquences de la RC sont beaucoup plus meurtrières que celles de la révolution sexuelle. Vu le caractère destructeur de la RC, on dirait que l'Occident est conscient de la force destructrice de la libido, et l'aurait orientée vers le corps et le plaisir; en tolérant la révolution sexuelle, l'Occident se débarrasse d'une force fort meurtrière. Et tout cela avec les

conséquences tout à fait négligeables: un certain relâchement des mœurs et des liens familiaux, quelques cas de maladie sexuelle transmissible et quelques enfants naturels, etc⁵¹. Or ces résultats sont insignifiants par rapport aux conséquences catastrophiques de la RC. Bien entendu, du point de vue des rapports de force de la bio-politique, il ne s'agit pas du choix de quelqu'un ou de quelque parti pour détourner la libido vers ce qui est minime, vers une conséquence moins grave.

A partir de la bio-politique, on pourrait imaginer que si l'éthico-politique chinoise avait accepté dans une certaine mesure d'autres issues que la politique, par exemple si l'énergie des gens, surtout des jeunes s'était dépensée un peu dans le sexe, dans la consommation, la RC aurait été moins catastrophique. Mais les moyens et l'éthico-stratégie excluent justement les discours-pratiques de la bio-politique. Dans l'éthico-politique, le mouvement et l'étude politiques sont destinés à faire aimer le Parti, le socialisme, le peuple, à faire haïr l'ancienne société, le féodalisme, le capitalisme, les mauvaises idées, à élever le niveau de conscience, à faire monter l'enthousiasme. Ici, il n'est pas question d'accepter une issue dans le sexe ou la consommation pour absorber une partie de la libido et rendre celle-ci moins dangereuse. Ce dont on se soucie, ce n'est pas de voir s'accumuler sans cesse une énergie qui pourrait déborder, c'est au contraire que l'énergie ne soit pas assez puissante pour répondre aux besoins du Parti. La transformation idéologique est une tâche infinie. Si Lei Feng est promu modèle parfait, cela n'est possible qu'après sa mort; de son vivant, il cherchait toujours ses points faibles et s'améliorait sans cesse. Dans cette course à la perfection morale, il n'y a pas de terme tant qu'on est en vie. L'idée de faire une petite pause «comme le bus arrive à l'arrêt et le bateau arrive au port» doit être critiquée. Le niveau de conscience, l'enthousiasme, l'énergie doivent augmenter sans cesse, ils n'atteignent jamais le point maximum. On n'a pas peur qu'ils débordent: demain de nouvelles tâches demanderont plus d'énergie. Il faut faire tous les jours des progrès et approcher chaque jour davantage la perfection morale. C'est comme grimper dans la montagne: chaque pas exige des efforts. Il faut toujours pousser les gens à grimper. Rester à la même place signifie régresser par

51 Il faut pourtant reconnaître que pour l'Occident lui-même, la révolution sexuelle a eu des effets énormes, et cela aussi bien dans la politique que dans les mœurs, l'enseignement, la justice, etc. Bien que les effets soient considérables, les conséquences négatives ne le sont pas, en tout cas, la société occidentale n'est pas du tout menacée par elles.

rapport à l'avancement des autres. Ainsi, la solution du sexe ou de la consommation n'est pas du tout envisageable dans l'éthico-politique chinoise.

Selon Chen Yun, un vétéran de la Révolution, «maintenant il y a beaucoup de monde qui se lance dans la course pour la gloire et la célébrité individuelles, ils veulent tous occuper une place dans l'histoire. Mais les gens sont trop nombreux, et ceux qui seront mentionnés dans l'histoire ne peuvent être des dizaines de milliers. Cela dit, faut-il se décourager? Non, il n'est point de sot métier. Il y a une solution: chacun travaille dans son métier et essaie d'en devenir expert⁵².» Chen est certainement conscient de la concurrence qui se fait uniquement dans la politique, aussi propose-t-il de diversifier la concurrence. Mais il oublie le commandement du rouge sur l'expert: celui qui essaie de devenir expert du métier risque d'être étiqueté «expert blanc»; celui qui participe à tous les mouvements politiques a plus de chances d'avoir des promotions. Du fait que tout le monde s'engage dans la politique, la concurrence est cruelle. L'intensité de la lutte politique peut trouver, au moins ici, une explication. Or dans la bio-politique, les champs de bataille sont aussi nombreux que divers, les concurrences se font partout, et étant moins centralisées, elles sont moins dures.

VI. Une autre explication de la guerre froide

La fin de la guerre froide est unanimement saluée en Occident comme le triomphe du capitalisme et la défaite du socialisme. La démocratie a enfin vaincu la dictature, les droits de l'homme ont enfin chassé les dictateurs. C'est une interprétation d'ordre politico-juridique. Ici, nous proposons une autre explication.

La bio-politique et l'éthico-politique ont chacune ses points forts et ses faiblesses, ses problèmes et ses solutions, elles doivent payer chacune de son côté un prix pour se maintenir. Quel est le prix à payer dans l'éthico-politique? Il suffit de penser au Grand Bond en avant et à la Révolution culturelle pour s'en faire une idée. Quel est le prix à payer dans la bio-politique? Il suffit de penser à ces millions de Juifs supprimés physiquement pendant la Seconde Guerre mondiale pour s'en faire une idée. De son côté, la stratégie de consommation a fait un homme unidimensionnel; la consommation signifie aussi l'exploitation plus ou

52 Luo Guojie, *Recueil des idées humanistes*, p. 199.

moins sauvage des ressources naturelles, de sorte que l'homme n'est plus en bons termes avec l'environnement, d'où la crise écologique.

Le marxisme a prévu l'effondrement du capitalisme dans la révolution prolétarienne. Mais, fait totalement inattendu pour le marxisme, le capitalisme a dévié et s'est engagé dans la bio-politique. La vitalité de l'Occident capitaliste consiste dans cette déviation. Il faut reconnaître que le marxisme a résulté des expériences d'intenses luttes des classes de son époque, le côté biologique étant peu visible à côté des luttes des classes. Autrement dit il ne peut pas y avoir un Foucault à l'époque de Marx, ou Foucault aurait été marxiste à cette époque-là; inversement Marx du 20^e siècle serait foucaldien. En tout cas un siècle après Marx, le capitalisme reste toujours là avec la même propriété capitaliste, tandis que la révolution que le marxisme a prévue n'a pas eu lieu en Occident, sauf des mouvements de révolte dont la plupart sont d'ordre économique. Quand une révolution technologique s'accélère sans cesse, arrive finalement la société de consommation où tout le monde devient consommateur et fait face aux mêmes problèmes écologiques. Si ce mouvement fait reculer la lutte des classes, c'est parce qu'on arrive à une certaine unanimité entre les consommateurs malgré les différences de classes. Or, l'éthico-politique se donne dès le départ le but de libérer tous les hommes; mais en espérant y arriver par la lutte et la transformation idéologique, elle s'éloigne du but à cause du manque de base matérielle, d'où l'échec du socialisme ou de l'éthico-politique.

On objectera que le marxisme préconise de réaliser le communisme non seulement sur la conscience communiste mais encore sur une production abondante, donc que la base matérielle n'est pas oubliée. Mais dans la mesure où la révolution a pour but de prendre d'abord le pouvoir, puis où elle fait tout pour éviter la restauration de l'ancien régime, dans ce cas seulement elle n'arrive pas à concentrer ses efforts pour faire face à la nature. L'histoire récente de la Chine l'a suffisamment montré. Ici, on est condamné à résoudre d'abord les problèmes entre hommes (rapports de production) avant de résoudre les problèmes entre l'homme et la nature. Même si on a l'intention de développer l'économie comme dans le Grand Bond en avant, dès qu'un problème apparaît, on l'attribue à l'idéologie et on envisage une solution politique. Le fameux mot d'ordre qui a dirigé la Chine pendant une longue période, «faire la révolution pour promouvoir la production» (une phrase de Mao), montre bien que la révolution est la condition préalable de la production. Dans ce cas, une production

abondante comme base matérielle du communisme n'est qu'une hypothèse irréalisable.

A l'époque de Marx, le socialisme était encore un projet. C'est Lénine qui l'a réalisé. Les discussions sur la possibilité d'un seul pays socialiste dans le monde ont disparu devant l'existence de l'URSS. Mais ces discussions démodées depuis longtemps montrent au moins un souci: un seul pays socialiste peut-il subsister entouré de pays capitalistes et d'autres régimes? Selon nous, en intégrant le socialisme dans l'éthico-stratégie et le capitalisme dans la bio-stratégie, on pourrait poser une autre question: un pays qui travaille sur la conscience politique et morale peut-il se conserver entouré de pays qui travaillent sur l'amélioration matérielle des conditions de vie? Voici le plus grand combat depuis l'existence de l'humanité: l'équipe rouge (socialisme) consiste à étatiser la propriété et à propager la conscience communiste; l'équipe blanche (capitalisme) consiste à améliorer les conditions de vie. L'expérience chinoise a montré que la conscience communiste ne se maintient que par la pression politique, mais cela finit tôt ou tard par exploser. De son côté, la course à la consommation a provoqué la détérioration écologique, à la longue cette détérioration arrive tôt ou tard à sa limite⁵³. Si l'équipe rouge a finalement été éliminée, c'est que l'esprit moral, l'objet privilégié de l'éthico-politique, a connu sa limite beaucoup plus vite que l'environnement. En d'autres termes, l'environnement a une tolérance beaucoup plus grande que l'esprit moral.

Un fait est révélateur du résultat du combat: en URSS et en Chine, on a beaucoup discuté de la date précise de la réalisation du communisme. C'est que la conscience de haut niveau (considérons-la comme l'eau) ne se maintient que grâce à la pression politique (considérons-la comme le barrage). Pour que l'eau augmente, il faut d'abord augmenter le barrage. Or le barrage est fondamentalement lié au terrain alentour. Quand celui-ci n'augmente pas, l'eau et le barrage ne peuvent pas augmenter tout seuls. Selon Marx, le communisme (le socialisme en étant la première étape) est un mouvement mondial. Considérons le socialisme au niveau national comme l'eau, et le socialisme au niveau international comme le barrage: quand le barrage n'augmente pas, l'eau ne peut pas augmenter toute seule.

Ici, nous pouvons donner une explication de la construction du Mur de Berlin. Le Mur est très significatif: il sert à séparer et à distinguer. On

53 Aussi bien en URSS qu'en Chine, l'édification socialiste s'est faite également au détriment de l'environnement, seulement la priorité politique faisait que l'écologie n'arrivait pas à se faire entendre.

l'interprète généralement du point de vue politique (dictature, fermeture), nous l'interprétons du point de vue de l'éthico-stratégie. Pour protéger la conscience communiste de haut niveau, pour se protéger des mauvaises influences de la bio-politique (individualisme, consommation, sexe), il n'y a pas d'autre moyen que de séparer l'éthico-socialisme de haut niveau du bio-capitalisme de bas niveau. Mais le Mur révèle aussi la fragilité de l'éthico-socialisme: plus l'homme est moral, innocent, propre, plus il est doté de l'esprit de sacrifice et d'oubli de soi, plus il doit être protégé. Or dans la société fondée sur les droits de l'homme, tout individu tend à poursuivre ses intérêts, la norme sociale exige seulement qu'il respecte la loi. Dans ce cas, il est plus facile de vivre dans la bio-politique que dans l'éthico-politique, l'homme a moins besoin d'être protégé, il est donc plus résistant.

Si finalement le Mur s'écroule, ce n'est pas étonnant: l'homme moral ne supporte pas longtemps les mauvaises influences de la bio-politique qui l'attaquent de toute part, comme le barrage de haut niveau ne peut pas rester toujours debout sans que les alentours n'augmentent en même temps. Du fait que le socialisme de haut niveau est entouré de capitalisme de bas niveau, son destin est déterminé: ou bien il se réalise au niveau mondial ou bien il disparaît. Cela montre un dilemme à la Hamlet: *être ou ne pas être*. Le communisme et la mondialisation sont inséparablement liés dans la célèbre formule marxiste: «le prolétariat ne peut se libérer lui-même qu'après avoir libéré toute l'humanité». En d'autres termes, tant qu'il existe encore un seul homme exploité dans le monde, on ne peut pas déclarer la révolution terminée ni le communisme réalisé. Il n'est pas étonnant que le mouvement du communisme international tombe dans le non-être (des idées communistes existent toujours!), puisqu'il lui est difficile de continuer au niveau national quand il n'est pas suivi au niveau mondial. Nous rappelons que quand les paysans chinois ont adhéré à la coopérative avec leur terre et ont tout offert à la Commune populaire, ce moment précis coïncidait avec les discussions sur l'avenir très proche du communisme. On peut tout offrir, mais on aimerait être sûr de l'arrivée du communisme où on peut finalement avoir tout ce qu'on veut; ou bien on a peur de tout perdre si les autres gardent leur propriété.

Si la révolution n'a pas réussi à faire de tous les hommes des modèles moraux à l'intérieur ni réaliser le socialisme partout dans le monde, son rôle historique n'est pourtant pas négligeable. Son vrai rôle n'est pas de créer un nouveau monde comme elle le prétend, mais d'aider à l'accomplissement de la bio-politique. Pour y voir plus clair, on peut mentionner trois parties:

les capitalistes d'une part, les ouvriers de l'autre qui réclament constamment une amélioration des conditions de vie et de travail, enfin le marxisme, la révolution et les pays socialistes qui veulent enterrer le capitalisme et réaliser le communisme dans le monde entier. Les capitalistes se trouvent devant deux ennemis: à l'intérieur, les ouvriers réclament les droits de l'homme reconnus au moins théoriquement par la bio-politique; à l'extérieur, les communistes menacent de détruire le capitalisme. Devant le risque de se faire confisquer dans une révolution prolétarienne, le choix rationnel des capitalistes est de céder à la demande économique des ouvriers à l'intérieur pour éviter le pire ennemi communiste à l'extérieur. Et cette concession n'est pas sans avantage: la société de consommation ne peut pas se fonder sur de bas salaires. De leur côté, les communistes comptaient sur les ouvriers pour faire triompher le communisme et vaincre le capitalisme. Mais au lieu de répondre aux demandes matérielles des ouvriers, l'éthico-stratégie travaillait plutôt sur l'esprit, d'où le lavage de cerveau et la persécution idéologique. Si à un moment donné, la révolution arrive encore à unir les masses autour d'elle en évoquant la menace capitaliste, au fil des décennies elle n'arrive ni à vaincre le capitalisme à l'extérieur ni à satisfaire les demandes matérielles à l'intérieur, et son échec est inévitable.

Au sujet des droits de l'homme, le camp capitaliste a toujours insisté sur le côté politique et idéologique, ainsi il a réussi à «tromper» le camp socialiste: celui-ci tombé dans le piège ne s'est pas rendu compte de la nature biologique de ces droits. En apparence, le conflit entre les deux systèmes opposés se passe sur le plan purement politique, mais le vrai combat se déroule ailleurs. Quand le socialisme concentre tous ses efforts sur la politique pour améliorer l'âme et la morale et pour combattre le capitalisme, ce dernier attaque et se défend aussi sur le plan politique et militaire; il faut rappeler que jusqu'à une date récente, les militants socialistes, communistes, grévistes... étaient encore surveillés et fichés en Occident, donc le côté politique et idéologique restait aussi très fort. Mais le capitalisme a travaillé essentiellement sur le plan biologique: c'est grâce aux réalisations matérielles et technologiques qu'on éprouve de moins en moins le besoin de recourir à la force, d'où des réalisations démocratiques.

Ici, nous pouvons avancer une thèse: la difficulté de gouverner l'esprit dans l'éthico-socialisme et la facilité de satisfaire les besoins matériels dans le bio-capitalisme. Cela s'explique plus clairement du point de vue du progrès. La stratégie de consommation pousse toujours à la consommation.

Les demandes sont de plus en plus nombreuses, le goût de plus en plus exigeant. Le progrès matériel se réalise vite et visiblement. Or dans l'éthico-politique, le progrès idéologique est difficilement calculable et matériellement moins visible. Une campagne d'étude peut sûrement stimuler l'enthousiasme et élever le niveau de conscience, mais le résultat est moins mesurable. Théoriquement la conscience de haut niveau se concrétise dans la production, mais il arrive aussi qu'elle reste au niveau spirituel. Le niveau de conscience est plus difficile à calculer, il est aussi plus difficile à garder. Ici apparaît le caractère mouvant de l'esprit. Loin de faire l'unanimité comme l'apparence le fait croire, l'esprit est quelque chose de plus difficile à saisir. En plus, les expériences spirituelles sont peu transmissibles malgré un appel constant à suivre les modèles, tandis que le niveau de vie matérielle est plus facile à adopter. Il est plus facile de transmettre un certain niveau de vie que de faire accéder à un certain niveau de conscience: quand un homme meurt, il peut léguer tous ses biens matériels à son fils, celui-ci peut parfaitement mener une vie de même niveau; mais quand meurt un homme de conscience élevée, il ne peut pas léguer sa conscience à son enfant, car la conscience est le résultat de tout un travail moral. Donc, le progrès spirituel se perd plus facilement que le progrès matériel.

Vu que l'esprit moral est moins tangible que le progrès matériel, nous pouvons avancer une proposition différente de l'idée qu'on se fait en Occident du socialisme et du capitalisme: dans le premier, les droits de l'homme ne sont pas respectés, il n'y a pas de liberté de croyance, la pensée doit rester unanime, tandis que dans le second, l'esprit, la croyance, la presse sont libres. En fait, dans l'éthico-politique chinoise, ce n'est qu'en apparence que tout le monde étudie les œuvres de Mao, participe au même mouvement, suit le même modèle. Du fait même du caractère mobile de l'esprit, chacun le fait à sa propre manière. Ainsi l'éthico-stratégie a choisi ce qui est le plus difficile à maîtriser. On peut collectiviser les terres, étatiser les entreprises, mettre tout le pays sous la direction unique du Parti, mais personne ne peut jamais unifier tous les esprits. Dans la révolution socialiste, les éducations et mouvements politiques se renforcent et s'intensifient de plus en plus, cela prouve que le pouvoir n'est jamais sûr de maîtriser l'esprit des gens. L'éthico-politique travaille sur l'esprit, la chose la plus incertaine au monde; si elle a maintenu tant bien que mal une certaine unité idéologique, c'est grâce à la pression politique qui nécessite la critique et la lutte. Par contre, la stratégie de consommation de la bio-

politique arrive plus facilement à l'unanimité: les mêmes conditions de vie, le même confort font accepter plus facilement le même mode de vie, d'où le conformisme de la bio-politique. Cela ne veut pas dire que les gens de la bio-politique éprouvent la même chose dans la consommation. L'important, c'est de faire consommer, peu importe ce qu'on pense. Ici, on vit à la fois dans l'unanimité que la société de consommation réalise miraculeusement et le pluralisme politique. Puisque le pouvoir s'intéresse plutôt au corps et à ses besoins matériels, il n'a plus tellement besoin de s'occuper de l'esprit, d'où la liberté de l'esprit. Seulement il faut un certain Foucault pour dénoncer l'oppression et la manipulation du corps.

Si les deux camps se sont opposés pendant quelques décennies dans la guerre froide, cette opposition ne pouvait pas continuer indéfiniment. Quelques décennies ont suffi pour donner raison au bio-capitalisme, d'où la chute du Mur de Berlin. Selon nous, c'est le succès de la bio-politique qui travaille à satisfaire le côté matériel de l'homme et l'échec de l'éthico-politique qui travaille à élever le niveau de conscience de l'homme.

Selon Hegel, l'histoire de l'humanité est dirigée par l'esprit universel, et l'homme ne fait qu'exécuter l'ordre de cet esprit (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*). Le marxisme a renversé cette vision du monde et établi la vision matérialiste: l'histoire de l'humanité est dirigée par la loi objective dont les rapports de production devant s'adapter aux forces productives; ici, l'homme exécute l'ordre de la loi économique. Dans ce chapitre, nous remarquons que l'histoire et la politique peuvent être étudiées du point de vue des moyens et de la stratégie politico-culturelle; et à ce niveau, les hommes, surtout les grands hommes, sont à la merci des moyens et de la stratégie. La fameuse analyse hégélienne des rapports entre maître et esclave peut aider à éclairer ce point: le maître dispose de son esclave, mais à la longue, il ne peut plus se passer de son esclave, et dans ce sens, il devient esclave de son esclave; tandis que par son service l'esclave devient maître de son maître. Nous pouvons dire la même chose à propos des relations entre l'homme et les moyens politiques: d'une part, c'est l'homme qui utilise les moyens à sa disposition pour atteindre son but, il est donc «maître»; d'autre part, l'homme ne désire ni ne réalise n'importe quoi, mais toujours selon les moyens à sa disposition, et dans ce sens ce sont les moyens qui dictent la loi. De ce point de vue, ce que l'homme fait de

grandiose ou de catastrophique ne se réfère plus à la seule volonté de l'homme, mais aux moyens dont il dispose. En l'occurrence, Mao et le Parti ont recouru au sentiment, à l'enthousiasme et à la conscience morale des masses, ils ont réalisé de grands exploits (le triomphe de 1949 et le succès de la transformation socialiste des moyens de production), mais ils ont aussi conduit aux désastres que furent le Grand Bond en avant et la RC.

Dans cette deuxième partie, nous avons présenté quelques discours-pratiques de la Révolution chinoise, analysé cette Révolution à partir de ses rapports de force: rapports humains, méthode de travail, tactique de mouvement, stratégie d'amour-haine, savoir-faire, montré les avantages et les inconvénients de ses moyens. On peut poser une question: est-ce là toute la Révolution? La réponse est non. La Révolution est une entreprise infiniment plus riche dans ses événements; en plus il y a d'autres discours-pratiques qui n'entrent pas dans le schéma de l'éthico-politique. Même dans le cadre de l'éthico-stratégie, ce qui nous intéresse, c'est moins les particularités que les forces composantes: nous avons analysé quelques discours-pratiques relevant de la politique, de la morale, de l'économie, de la démographie, de la sexualité, c'est pour montrer leur champ épistémologique plus ou moins commun, et l'éthico-politique ou l'éthico-stratégie est un nom pour désigner cette tendance générale visant à considérer l'homme plutôt du côté de la conscience morale que du côté d'autres points de vue.

Seulement il faut dire que l'éthico-politique n'est pas une invention des communistes: elle a une longue histoire en Chine. Quand la transformation socialiste des moyens de production s'est achevée avec un succès triomphal en 1956, les gens ont sincèrement cru qu'une ère nouvelle commençait: on allait construire le socialisme, puis on entrerait dans le communisme; et le passé était enterré une fois pour toutes. A notre avis, cette déclaration de la victoire sur le passé était précipitée: une étude comparative entre la politique socialiste et la politique traditionnelle du point de vue des rapports de force politiques montrera la continuité. La troisième partie remontera à l'origine de l'éthico-politique.

Troisième partie

La Chine ancienne

1411

Chapitre I

La formation de l'éthico-politique

La Révolution chinoise s'inscrit dans la cause communiste. Durant des décennies, les mouvements politiques propagent les idées communistes pour combattre les idées bourgeoises. Qui peut douter du caractère socialiste et marxiste de cette Révolution? En nous débarrassant de ces étiquettes et en nous concentrant sur les rapports de force de la Révolution socialiste, nous constatons une continuité entre la tradition et la Révolution moderne: toutes les deux s'inscrivent dans l'éthico-politique. Nous avons déjà étudié l'éthico-politique moderne dans la deuxième partie, nous allons étudier l'éthico-politique ancienne dans la présente partie. Quelle était la société de l'ancienne Chine, quels étaient les principaux discours politiques, quelle était l'éthico-politique à son début, comment le confucianisme s'imposa-t-il dans la culture chinoise, tels sont les sujets de ce chapitre.

Aux alentours de l'an 136 avant J.-C., sous les Han, l'empereur Wudi convoqua les plus grands savants du pays et leur posa des questions concernant la politique à suivre. Il s'agissait une sorte d'examen gouvernemental pour recruter des hommes de grand talent dans l'administration. Dong Zhongshu (179-104 av. J.-C.), l'un des candidats, écrivit «Trois politiques entre Ciel et homme», et proposa à l'empereur d'adopter le confucianisme comme doctrine officielle et d'interdire les autres écoles. La proposition fut acceptée, et le confucianisme devint désormais la philosophie politique officielle.

Dans le téléfilm à thèse «Élégie du Fleuve» qui a provoqué des échos considérables dans le milieu intellectuel chinois à la fin des années 1980, les auteurs ont posé la question: «pourquoi la nation chinoise a-t-elle précisément choisi le confucianisme comme modèle culturel?¹» Pour nous, il ne s'agit pas du choix de quelqu'un, ni d'un empereur ni d'un savant, mais plutôt du résultat des rapports de force de la politique chinoise. Si pendant plus de deux millénaires le confucianisme constitua l'axe de l'éthico-politique, il faut pourtant reconnaître qu'il ne fut jamais accepté par tout le

1 Su Xiaokang et alii, *Élégie du Fleuve* (Heshang), Pékin, Xiandai, 1988, p. 5.

monde: il fut toujours contrebalancé par d'autres écoles, même quand il faisait autorité.

La dynastie des Xia (environ 21^e-16^e s. av. J.-C.); celle des Shang (environ 16^e-11^e s. av. J.-C.); et celle des Zhou (11^e s.-256 av. J.-C.) constituent le début de la culture chinoise. Il reste peu de documents historiques sur les deux premières, mais les études de l'histoire faites à l'époque des Zhou montrent leur importance capitale dans la formation de l'éthico-politique. Si nous considérons ces trois dynasties comme le début de l'éthico-politique, c'est qu'à l'époque des Zhou, les discours-pratiques de la politique sont peu à peu théorisés avec l'invention de la féodalité chinoise — la vraie base de la politique ultérieure. A l'époque des Zhou orientaux, l'éthico-politique se précise avec la naissance du confucianisme. Confucius (551-479 av. J.-C.) a théorisé le système de rites qui avait fonctionné pendant longtemps et qui déclinait à son époque. Si à cette époque-là, le confucianisme n'était qu'une école parmi d'autres, loin d'être dominante; et si les circonstances historiques favorisaient largement le légisme, l'histoire va pourtant donner raison au premier. Il faut préciser que par «éthico-politique» ou «éthico-stratégie», il ne faut pas entendre uniquement la doctrine confucianiste; par ce terme, nous désignons une stratégie qui tourne autour du confucianisme, mais qui comprend aussi d'autres écoles, par exemple le légisme. Nous ne faisons pas une opposition entre confucianisme et légisme comme les faits historiques et la révolution moderne l'ont montrée; pour nous, ces deux écoles nées dans le même contexte social étaient plutôt complémentaires qu'en conflit².

En un sens, la féodalité chinoise incarne l'éthico-politique, il est donc impossible d'étudier la seconde sans évoquer celle-là. Ayant conquis le monde entier avec l'aide d'autres clans, les Zhou firent face à une grande

- 2 Depuis plus de deux millénaires, il y a toujours une concurrence entre le confucianisme et le légisme; certains empereurs préféraient le second au premier, jugé inadapté à la réalité. C'est aussi l'avis de Mao, qui a tenu des propos prolégistes, mais anti-confucianistes. Entre 1973 et 1974, un mouvement politique est lancé en Chine, il consiste à réévaluer le légisme et à critiquer le confucianisme. On oppose ces deux écoles: le premier est considéré comme progressiste, car il est censé représenter la classe des propriétaires fonciers, une classe naissante. Le second est considéré comme réactionnaire, car il est censé représenter l'ancien régime esclavagiste. Nous n'entrons pas dans le détail des polémiques. Selon nous, aussi bien dans l'histoire qu'à l'époque moderne, on était et on reste trop préoccupé par les différences de ces deux écoles pour se rendre compte de leurs conditions sociales communes. En réalité, elles constituaient pendant plus de deux millénaires deux pôles complémentaires de l'éthico-politique.

difficulté: comment gouverner le «monde entier» en tant que puissance clanique³. Le fameux premier ministre Zhougong inventa une nouvelle forme politique — la féodalité — en établissant tout un système de rites. Le terme «fengjian» qu'on traduit aujourd'hui par «féodalité» indiqua au début une distribution hiérarchique des territoires et une répartition hiérarchique des fonctions: le fils du Ciel (maître du «monde entier») donna des apanages aux descendants des anciennes dynasties, à ses proches et aux hommes de mérite en leur accordant un titre de noblesse «feng» pour qu'ils puissent y fonder un pays et y gouverner «jian». Au sens étymologique, «fengjian» fut lié à la plantation d'arbres pour marquer les frontières des pays. Cette féodalité est différente de celle de l'Occident qui, en termes marxistes, désigne un système économique où les propriétaires fonciers exploitent les paysans.

Le fils du Ciel ne gouverne le «monde entier» qu'à travers ses représentants-feudataires qui sont de vrais maîtres de leur apanage (il y avait 1773 principautés au début de la dynastie des Zhou). A leur tour, les feudataires distribuent des territoires aux seigneurs (qingdafu), et ceux-ci enfin aux maîtres (shi), d'où une aristocratie à quatre niveaux. En bas, c'est le peuple: lettrés appelés shi⁴, cultivateurs, artisans et commerçants. Ces distributions forment tout un système hiérarchique: les gens se distinguent les uns des autres par leur droits et leurs devoirs définis par le système de «rites et musique». Par «rites et musique», il faut entendre les règles, les cérémonies, les vertus, et cela non seulement dans la politique, les affaires militaires, l'enseignement, mais aussi dans la vie quotidienne. Les rites s'extériorisent en cérémonies, mais leur contenu concerne les devoirs des subalternes envers les supérieurs: les feudataires doivent obéir au fils du Ciel, payer des impôts, fournir des hommes pour les corvées, aller périodiquement à la cour du fils du Ciel pour rendre compte de leur travail. Selon Mencius (environ 372-289 av. J.-C., continuateur principal de l'école

3 La culture chinoise a très tôt développé la conception de «monde entier» (*Tianxia*), qui fut l'espace de la politique chinoise pendant des millénaires. L'appellation du fils du Ciel pour désigner le souverain correspond bien à cette conception. Il est évident que ce terme n'indiquait que le territoire où vivaient les anciens Chinois. Pour nous, cet ethnocentrisme est révélateur du cadre de la politique chinoise, différent de celui de l'Occident qui connaissait la cité, l'empire, le royaume, etc.

4 Shi est différent du shi (*shimin*): le premier est la dernière catégorie aristocratique des Shang, des Zhou orientaux et de la période des Printemps-Automnes, tandis que shi (*shimin*) qui n'a pas de fief désigne «celui qui occupe un poste public par ses études». Cf. *Histoire des Han*, t. II, p. 780.

confucianiste), un travail du fils du Ciel consiste à inspecter les royaumes: au printemps, il examine l'ensemencement et aide les familles en difficulté; en automne, il examine la récolte et aide les familles qui manquent de nourriture; si, dans le royaume inspecté, la terre est bien cultivée, l'agriculture, bien menée, les vieillards, bien nourris, il récompense le feudataire en lui offrant plus de territoires; dans le cas contraire, il le punit. Si le feudataire manque à son devoir de rendre compte de son travail, il est dégradé; s'il répète l'erreur, son territoire est diminué; la troisième fois, une expédition punitive est lancée contre lui⁵. Les seigneurs et maîtres doivent aussi remplir leurs devoirs envers leurs supérieurs.

La succession à ces titres de noblesse va de père en fils, et seul le fils aîné du premier lit est le successeur légitime. Le fils aîné du premier lit du fils du Ciel deviendra le «maître du monde entier», d'autres fils d'autres lits sont nommés feudataires: «petits chefs du clan» par rapport au fils du Ciel, ils sont «grands chefs du clan» dans leur propre royaume. D'autres fils d'autres lits du feudataire sont nommés seigneurs, ils sont «petits chefs du clan» par rapport au feudataire, mais «grands chefs du clan» dans leur seigneurie. Et ainsi de suite.

Mais ce système de rites connaît une crise à l'époque des Printemps-Automnes (770-476 av. J.-C.) et une crise aggravée à celle des Royaumes combattants (475-221 av. J.-C.). Le pouvoir du fils du Ciel s'affaiblit, et l'ordre hiérarchique n'est plus respecté. Dans la période des Printemps-Automnes, des historiens ont noté que 34 feudataires ont été assassinés, 52 ont perdu leur royaume, beaucoup de feudataires ont fui d'un royaume à l'autre, et des centaines de guerres ont eu lieu entre les royaumes. Ces quelques chiffres donnent une idée du chaos social. Si auparavant, chaque aristocratie jouissait des rituels et musique correspondant à son niveau, maintenant le système des rituels est effondré et la musique est en désordre. Confucius a sévèrement critiqué Ji Pingzi, un seigneur (Qingdafu) du royaume des Lu qui a chassé le roi-feudataire et osé se servir d'une troupe de 64 danseurs — un privilège réservé au fils du Ciel⁶. Selon le système de rites, le feudataire se sert d'une troupe de 48 danseurs, le seigneur d'une troupe de 32, et le maître d'une troupe de 16.

C'est une époque capitale pour la culture chinoise. Les grandes philosophies, dont le confucianisme, sont proposées comme autant de

5 *Meng Tzeu (Mencius)*, livre VI, chap. II, p. 594.

6 *Entretiens de Confucius*, livre III, p. 38.

solutions destinées à combattre le chaos social. Bien des archives historiques sur l'antiquité datent de cette époque, et plusieurs d'entre elles deviendront des classiques confucianistes. Selon un proverbe chinois, «l'époque chaotique crée des héros»; c'est bien le cas de ce temps-là qui connaît non seulement des héros politiques, mais aussi des écoles philosophiques. Les royaumes rivalisent au plan politique, économique, militaire. «Cent écoles rivalisent» est un phénomène exceptionnel de cette époque. L'ancien système est en déclin, chaque école essaye de dresser le bilan du passé. «Cent écoles» («cent» signifie un grand nombre) sont des bilans historiques et des projets politiques. Parmi les plus connues, on compte le confucianisme, le moïsme, le légisme, le taoïsme, l'école des noms, l'école de yinyang... Au sein d'une école, il peut y avoir des fractions dues à l'importance accordée à tel ou tel classique, à l'interprétation différente de tel ou tel texte.

Nous insistons sur ces bilans, car ce sont à la fois des bilans d'histoire et des projets pour l'avenir. La psychanalyse a raison de considérer l'enfance comme le berceau de l'identité personnelle. Si l'homme construit son identité à partir de son enfance, la culture aussi forme son identité à partir de son passé. Vu que le confucianisme, le légisme et le taoïsme ont influencé le plus la culture politique chinoise, notre étude porte essentiellement sur eux; nous allons étudier comment ils font le bilan du passé, comment ils conçoivent l'homme et la société, quelle solution politique et quel idéal social ils proposent.

I. Le confucianisme

La dynastie des Zhou fonctionne selon un système de rites établi par le célèbre Zhougong. Confucius ne cache pas son admiration pour ce système: «Les rites établis par les fondateurs de notre dynastie Zhou s'inspiraient de ceux des deux dynasties précédentes, Xia et Shang. Quelle noblesse! Quelle perfection! C'est à eux que j'adhère pleinement⁷.» Quant à son enseignement, en voici un: «Ce qui est contraire au rituel, ne le regarde pas, ne l'écoute pas; ce qui est contraire au rituel, n'en parle pas et, à plus forte raison, n'y commets pas tes actions⁸.» Confucius se donne la mission de restaurer le système de rites menacé de toute part.

7 *Ibid.*, p. 41.

8 *Ibid.*, livre XII, p. 95.

Cette mission est fondée sur sa conception de l'homme: l'homme est moralisable, parce que la nature humaine dépend du milieu et de l'éducation. «Par leur nature, les hommes sont proches; c'est à la pratique qu'ils divergent⁹.» Selon Mencius, l'homme présente quatre bontés naturelles: des sentiments de compassion, de pudeur et d'aversion, de déférence et de respect, la capacité de discerner le vrai du faux et le bien du mal¹⁰. Le spectacle d'un enfant tombant dans un puits pousse spontanément à le secourir, c'est qu'il y a la compassion.

Réfléchissant sur l'origine du désordre social et comparant la réalité à l'époque de Yao et de Shun, les chefs de l'union des clans dans l'antiquité, Confucius constate une régression morale. Nous avons parlé de la Grande Concorde comme idéal suprême aussi bien pour la Chine ancienne que pour Révolution moderne (voir ci-dessus p. 194 sq); le moment est venu de citer un texte ancien qui a le mieux expliqué la Grande Concorde.

Quand le grand Tao régnait, le monde entier appartenait à tous. On élisait les hommes de vertu et recherchait l'harmonie. Aussi on ne chérissait pas que les siens, ni ne considérait comme les siens que ses propres enfants. Les vieillards pouvaient passer tranquillement leur vieillesse, les adultes déployer tout leur talent et leur force, les petits recevoir une éducation convenant à leur développement. Les veufs, les veuves, les solitaires, les invalides et les malades pouvaient vivre sans souci. Les hommes travaillaient chacun dans un métier tel que fonction publique, agriculture, artisanat et commerce; les femmes avaient chacune leur foyer. On détestait l'abandon des biens, mais on ne les cachait pas pour se les approprier. On détestait ceux qui ne voulaient pas dépenser leur force, mais on essayait d'empêcher les autres de travailler pour soi. Ainsi complots et intrigues ne pouvaient pas exister, ni voleur, ni brigand, ni ministre sans loyauté, ni enfant sans piété filiale. On n'avait pas besoin de fermer la porte extérieure. Un tel état s'appelait la grande concorde. Hélas! Maintenant le grand Tao tombe en déclin, le monde devient autant de parcelles appartenant à chaque famille. On ne chérit que les siens, on ne considère comme les siens que ses propres enfants, et on ne travaille et gagne l'argent que pour soi. Le fils du Ciel et les feudataires lèguent le trône à leur enfant, à leur frère s'ils n'ont pas d'enfants. On construit des murailles et creuse des canaux pour protéger le pouvoir. On établit un système de rites comme principe de conduite pour définir les devoirs du souverain et des ministres, pour renforcer le sentiment entre pères et fils, pour harmoniser les frères et faire s'aimer les couples. On a fait tout un système pour partager les terres; on commence à estimer le courage, la force, le talent et on s'attribue le mérite, d'où des calculs et la guerre. Yu des Xia, Tang des Shang, Wenwang, Wuwang, Chengwang et Zhougong des Zhou ont gouverné le monde entier avec ce système de rites et sont devenus des hommes vertueux. Ils ont scrupuleusement respecté ce système, et montré par les rites la justice, la sincérité et ce qu'il ne fallait pas faire, ils ont recherché la bienfaisance et la courtoisie pour

9 *Ibid.*, livre XVII, p. 134.

10 *Meng Tzeu*, livre VI, chap. I, p. 564.

montrer au peuple les bonnes actions; tandis que ceux qui n'ont pas respecté ce système, si puissants soient-ils, doivent être méprisés et considérés comme des fléaux. Un tel état s'appelle la petite prospérité¹¹.

Le bilan de l'histoire dans le confucianisme est la constatation de la chute d'un pouvoir public dans un pouvoir privé: dans l'antiquité, le trône était public, la transmission n'allait pas de père en fils. Exemple: Yao laissa son trône à Shun, puis Shun à Yu. Mais quand Yu mourut, c'est son fils qui prit la relève et fonda la dynastie des Xia, d'où le règne privé. Cette conception de l'histoire n'est pas progressiste, car l'âge d'or de l'humanité ne se trouve ni dans le présent, ni dans le futur, mais dans le passé.

La Grande Concorde signifie en fait la paix au niveau social, soit au niveau du «monde entier», par opposition à la petite prospérité au niveau familial. Bien que l'âge d'or se trouve dans le passé, Confucius reste réaliste: vu l'évolution des choses, il ne s'agit pas de restaurer le grand Tao tout de suite; le but immédiat est d'arrêter le chaos social. Selon le diagnostic de Confucius, le chaos est lié au désordre des noms. «Si les Noms sont incorrects, on ne peut tenir de discours cohérent. Si le langage est incohérent, les affaires d'État ne peuvent se régler. Si les affaires sont laissées en plan, les rites et la musique ne peuvent s'épanouir. Si la musique et les rites sont négligés, les peines et les châtiments ne sauraient frapper juste. Si les châtiments sont dépourvus d'équité, le peuple ne sait plus sur quel pied danser¹².» Ainsi, pour faire régner l'ordre, il faut commencer par rétablir l'ordre des noms. Chaque objet trouve sa place dans son genre, il faut lui donner un nom adapté à ses caractéristiques. Si le nom désigne correctement les choses, celles-ci se distinguent les unes des autres. De même pour les hommes: la société compte d'innombrables individus, comment les distinguer? Il faut d'abord trouver les caractéristiques de chacun, puis lui donner un nom pour le définir. Mais comment définir les hommes et quel nom leur donner? Ici, la détermination de l'espace social apparaît clairement: Confucius espère retrouver l'ordre social à partir de

11 *Recueil des rites*, chap. IX, dans *Treize classiques en chinois d'aujourd'hui*, p. 402. *Recueil des rites* date des Han, un livre sur les rites d'avant les Qin et les Han. «Datong», que nous traduisons par la Grande Concorde, signifie littéralement la grande unité: «da» signifie grand; «tong», unité, identité, état sans différence. L'essentiel de cette notion vise à combattre les différences sociales. Dans le terme «Xiaokang», «xiao» signifie petit; «kang», confort, paix, joie. Nous traduisons ce terme par la petite prospérité par opposition à la Grande Concorde.

12 *Entretiens de Confucius*, livre XIII, p. 103.

l'idée de la famille¹³. L'homme n'est pas un être sans origine ni refuge, il vient de ses parents et trouve son refuge dans la famille. La solution politique de Confucius consiste à redéfinir l'homme dans le cadre familial: ici, l'homme s'appelle père, fils, mari, épouse, aîné, cadet. Chacun a ses parents, est nourri, logé, protégé, aimé par eux, leur voue en retour la piété filiale. La priorité est donnée au père par rapport au fils, au mari par rapport à l'épouse, à l'aîné par rapport au cadet. Ainsi la famille sera en ordre, et il suffit d'appliquer cet ordre dans la politique pour retrouver l'harmonie perdue.

Rétablir l'ordre des noms est important, mais ce n'est qu'un commencement. S'agissant du désordre social, il faut distinguer deux causes. Le désordre des rituels n'étant qu'une cause apparente, redéfinir les noms et réaffirmer les rituels ne constitue qu'un remède secondaire. L'essentiel est ailleurs: si l'homme ne se conduit pas selon les noms, c'est qu'il perd peu à peu l'esprit de bienfaisance; telle est la vraie cause du désordre. Par «noms» et «rituels» chacun réapprend ce qui moral et immoral. Ainsi, à la longue, il réintroduit le sens de l'amour et du respect au plus profond de lui-même. Selon Confucius, l'homme peut ne pas commettre de crime par peur de la loi, mais un homme qui ne se conduit correctement que sous la pression n'est pas un homme confucianiste qui, lui, agit plutôt selon la conscience. L'important est d'introduire le sentiment de honte dans l'esprit de chacun. C'est ainsi qu'on peut résoudre le désordre social à la source. Et c'est là le rôle des rites. Que chacun soit digne de son nom et remplisse ses devoirs par conscience, voilà le remède que Confucius a proposé à son époque.

Le destin personnel de Confucius est bien révélateur de sa doctrine. Il n'accède à un poste de ministre dans le royaume des Lu que pendant une brève période. Après son aventure politique, il voyage avec ses disciples d'un royaume à l'autre pour propager sa doctrine auprès des rois-feudataires, mais aucun royaume ne veut pratiquer sa doctrine. Finalement, il est obligé de retourner dans son pays natal et consacre le reste de sa vie à l'enseignement. Un siècle plus tard, la chance n'est toujours pas venue pour le confucianisme. Le destin de Mencius est là pour en témoigner: on le voit voyager, discourir auprès des rois-feudataires, mais n'obtenir jamais que peu d'écho. Finalement lui aussi se consacre à l'écriture pour exprimer sa

13 Dans notre étude, la famille n'indique pas la famille nucléaire moderne comprenant parents et enfants, mais la communauté comprenant tous les membres du même sang, et pour cette raison nous l'appelons clan-famille.

doctrine. La politique et le confucianisme ne sont pas sur la même longueur d'onde. Voici le début d'une conversation entre Mencius et le roi des Liang, qui demande: «Maître, vous n'avez pas craint de faire un voyage de mille stades pour venir ici. Ne m'enseignerez-vous pas un moyen d'augmenter les richesses et la puissance de mon royaume?» Mencius répond: «Prince, pourquoi parler de richesses et de puissance? Parlons de bienfaisance et de justice; cela suffit¹⁴.» La demande du roi indique clairement le souci politique de l'époque; la réponse de Mencius trahit l'inadaptation du confucianisme à son temps.

II. Le légisme

Le thème central de l'époque, c'est la force. Dans la culture chinoise, c'est la seule époque qui glorifie et légitime ouvertement la force, et cela n'est pas sans raison. Au début de la dynastie des Zhou on compte 1773 principautés, mais dans la période des Printemps-Automnes, il n'en reste qu'une centaine. Où sont passées les autres? Elles ont été annexées par les grandes puissances. Quand les Zhou sont affaiblis, le fils du Ciel n'arrive plus à garantir la paix aux royaumes, ni à régler leurs conflits; les royaumes se lancent alors dans des batailles pour devenir plus forts les uns que les autres et cherchent à accroître leur force par tous les moyens. Les Qi, Jin, Chu, Wu, Yuè sont les cinq puissances qui dominent alternativement parmi les royaumes dans la période des Printemps-Automnes, et ce sera le tour des Wei, Zhao, Han, Qi, Qin, Chu, Yan dans la période des Royaumes combattants. En développant sa force, on peut attaquer les autres, ou au moins se défendre. L'histoire des Xia, des Shang et des Zhou occidentaux était dynastique, et elle devient celle des royaumes à partir des Printemps-Automnes.

Voici un exemple révélateur de la scène politique de l'époque. Après le déclin du royaume des Qi, le royaume des Song veut prendre la relève comme puissance, mais entre en concurrence avec le royaume des Chu. En l'an 638 av. J.-C., les Song attaquent leur voisin — le royaume des Zheng. Les Chu envoient des troupes pour soutenir les Zheng, d'où la fameuse «bataille sur les eaux de Hong entre Song et Chu», dont voici une description: les Chu sont en train de traverser les eaux de Hong; et un général des Song propose à son roi de profiter de cette occasion pour

attaquer, car les Chu sont plus nombreux. Mais le roi refuse: «Non, un homme bien né n'attaque pas un adversaire en difficulté.» Les Chu ont traversé les eaux, les troupes restent à organiser. Le général propose de nouveau l'assaut, le roi refuse toujours: «Un homme bien né n'attaque pas une armée avant qu'elle ne soit en ordre de bataille.» La bataille commence quand les Chu se sont bien rangés. Résultat: les Song sont vaincus et leur roi grièvement blessé¹⁵.

C'est une époque de force, le roi des Song en est bien conscient: le fait qu'il cherche à dominer d'autres royaumes prouve bien son ambition. Selon le système de rites, la décision de déclarer la guerre ne peut provenir que du fils du Ciel, mais le roi des Song se substitue au fils du Ciel en attaquant les Zheng — un acte impardonnable. Mais dans son esprit, il garde encore quelques idées des anciens rituels en insistant sur la bienfaisance et la noblesse. Par cette attitude, il s'est ridiculisé jusqu'à aujourd'hui. Aux yeux de Mao par exemple, il s'agit d'une bienfaisance stupide¹⁶. Pour nous, le geste du roi des Song trahit le changement de l'époque: un pied déjà dans un nouveau monde, le roi des Song agit encore selon l'ancienne règle, d'où son échec. Cet exemple montre que la politique de bienfaisance que Confucius et Mencius proposent aux rois ne répond pas à la demande de l'époque: elle n'est pas applicable du fait de l'impuissance du fils du Ciel et de l'état de guerre entre les royaumes. Ce qui intéresse les rois, ce sont les moyens d'établir la prospérité, d'attirer les gens, d'agrandir le territoire, d'où la montée du légisme qui répond aux besoins de son temps. Les vedettes du jour qui trouvent la faveur auprès des rois, les réformateurs qui introduisent de nouvelles idées sur la scène politique, sont pour la plupart des légistes.

Contrairement au confucianisme qui trouve l'âge d'or dans le passé, le légisme pense que les temps changent, et que la politique doit s'adapter à l'évolution des choses. Selon Shang Yang (environ 390-338 av. J.-C.), dans la plus haute antiquité, l'homme n'aimait que les siens, et ce fut l'époque de l'égoïsme. Quand les hommes devinrent plus nombreux, chacun cherchait ses intérêts et ignorait les autres, d'où le chaos. Alors les saints établirent les règles de justice; commença alors l'époque des sages où l'homme parla

15 Il y a au moins deux versions de cette bataille, l'une est confucianiste où l'auteur insiste que l'homme de bien admire le roi des Song qui, dans la guerre, n'a pas oublié le système de rites (cf. *Chronique de Gongyang*, dans *Treize classiques en chinois d'aujourd'hui*, p. 758). L'autre est légiste où l'auteur se moque du roi des Song en disant que son échec résulte de son admiration pour les rites (cf. *Han Feizi*, chap. XXXII, t. II, p. 634).

16 Mao Tsé-toung, «De la guerre prolongée» (mai 1938), *Œuvres choisies*, t. II, p. 196.

de bienfaisance. Mais peu à peu la société tomba de nouveau dans le chaos, les saints établirent cette fois la loi sur les biens, ainsi la bienfaisance fut remplacée par la loi¹⁷. De même, selon le grand légiste Han Fei (environ 280-233 av. J.-C.), l'homme de l'antiquité vivait dans des conditions extrêmement rustiques. Vu que les hommes étaient peu nombreux et la nature généreuse, on pouvait vivre sans lutte ni loi. Mais quand les hommes devinrent plus nombreux, la nature ne répondit plus aux besoins, d'où des conflits et la loi¹⁸.

Le légisme fait un bilan très matérialiste de l'antiquité et de l'homme: il attribue la lutte et la loi non à la décadence morale, mais à la rareté matérielle. Voici comment la nature humaine se présente pour Shang Yang: «Il est dans la nature des hommes de tâcher de se nourrir quand ils ont faim, de se reposer lorsqu'ils sont fatigués, de chercher des compensations à leurs peines et de vouloir s'élever quand ils sont roturiers...¹⁹». Le comportement de l'homme s'explique par l'intérêt, Shang Yang a une idée très claire là-dessus: un lapin sauvage est poursuivi par une centaine de personnes; ce n'est pas que le lapin peut être partagé en cent, c'est que la propriété du lapin n'est pas encore déterminée; tandis que sur le marché, il y a plein de marchands de lapins, mais même les bandits n'osent pas en arracher, parce que la propriété y est déterminée.

Certains légistes vont plus loin dans ce sens. L'intérêt devient le moteur du comportement de l'homme. Pour Guan Zhong (?-645 av. J.-C.), les commerçants voyagent jour et nuit, les pêcheurs plongent dans la mer, tout cela par intérêt. «L'homme cherche l'intérêt, comme l'eau coule vers le bas sans choisir la direction²⁰.» Toutes les activités humaines sont à comprendre à partir de l'intérêt. Selon Han Fei: «le médecin suce l'abcès mêlé de sang de son patient, pourtant il n'a aucune parenté sanguine avec ce dernier, car il trouve intérêt dans ce geste. Le fabricant de palanquins veut que les gens soient riches, tandis que le fabricant de cercueils veut qu'on meure jeune. Cela non que le premier soit bon et le second méchant, mais parce qu'on n'achète pas de palanquin si on n'est pas riche, et qu'on n'a pas besoin de cercueil s'il n'y a pas de mort²¹.»

17 Shang Yang, *Le livre du prince Shang*, livre II, chap. VII, p. 93-94.

18 Han Feizi, chap. XLIX, t. II, p. 1029.

19 Shang Yang, *Le livre du prince Shang*, livre II, chap. VI, p. 87.

20 Guanzi, chap. LXIV, t. II, p. 197.

21 Han Feizi, chap. XVII, t. I, 233-234.

L'histoire est aussi expliquée du côté matérialiste. Yao est un saint pour Confucius, mais pas aux yeux de Han Fei. Sous le règne de Yao, l'homme vivait dans des conditions extrêmement dures, le logement était sans aucun luxe; il faisait des bouillons d'herbes sauvages, alors que le concierge d'aujourd'hui connaît des conditions bien meilleures. Yao quitta volontiers son trône, c'est comme si aujourd'hui on quittait les conditions de vie d'un concierge, il n'y a rien là de glorieux. Dans le passé, le trône était très peu de chose; or, aujourd'hui, quand un gouverneur de district meurt, ses descendants de plusieurs générations peuvent encore mener une vie de luxe. Si dans l'antiquité on abandonna facilement le trône, il est difficile d'imaginer qu'un gouverneur de district puisse démissionner aujourd'hui. Ce n'est pas une question de morale, mais d'intérêt²².

Face au désordre social, le légisme ne cherche pas les causes du côté moral, mais du côté matériel. Guan Zhong met clairement le matériel avant la morale: «Quand les dépôts sont pleins, le peuple observe les rites; quand l'homme n'a plus de souci pour l'habillement et la nourriture, le sentiment de gloire et de honte devient possibles...²³». La politique consiste donc avant tout à enrichir le peuple: si les gens sont riches, le gouvernement est facile. La politique n'a pas pour but de changer la nature humaine, qui n'est pas un mal à condamner, mais plutôt une réalité à accepter. Si, auparavant, le côté égoïste de l'homme était un défaut à cacher, maintenant le légisme découvre que ce point n'a rien de terrible, et qu'il est même profitable pour le pouvoir: puisque l'homme cherche naturellement son propre intérêt, le pouvoir politique peut en tirer profit en satisfaisant ce désir. Travailler aux champs est dur, faire la guerre met la vie en péril; si on le fait, c'est qu'on a bien calculé les gains et les coûts. En faisant part au pouvoir du secret de l'homme, le légisme fait de l'homme un otage du pouvoir. Connaissant le secret de l'homme, le pouvoir peut faire un courageux d'un lâche, un héros d'un courageux. Désormais, renforcer le pouvoir du roi, attirer la population d'autres royaumes, augmenter la production du royaume, tout dépend de l'utilisation de la nature humaine²⁴.

22 *Han Feizi*, chap. II, t. II, p. 1031-1032.

23 *Guanzi*, chap. I, t. I, p. I.

24 L'homme poursuit son intérêt: le discours du légisme ressemble à celui de Hobbes, de Locke et de Rousseau. Mais l'espace social les différencie. Le légisme reconnaît le côté égoïste de l'homme; mais limité par le clan-famille, il n'a pas pu développer l'idée de droits naturels, de contrat, de politique ayant pour but de protéger les intérêts de l'individu. En d'autres termes, il a seulement montré que le pouvoir doit satisfaire les besoins de l'homme pour gouverner; ainsi n'a-t-il pas vraiment fondé le

Voici quelques réformes introduites par Shang Yang dans le royaume des Qin. L'agriculture étant la base du royaume, il faut la renforcer à tout prix. Pour rendre le travail agricole intéressant, la terre est privatisée. D'autre part, il faut exclure les autres moyens de réaliser du profit. Vu que les nobles bénéficient de nombreux privilèges et restent oisifs, l'héritage naturel des titres de noblesse est supprimé. Désormais, on offre des titres et des postes à ceux qui ont des mérites militaires. De même, d'autres accès à la gloire doivent être bloqués. Shang Yang évoque «six parasites» à combattre: rites et musique, *Classique de poésie* (Shijing) et *Les annales de la Chine* (Shujing), amour des sages et respect des parents et des aînés, sincérité et probité, morale et justice, antimilitarisme et pacifisme, car ces livres et ces attitudes peuvent détourner l'attention de l'agriculture et du combat²⁵. Dans la politique extérieure, Shang Yang insiste également sur l'intérêt. Selon lui, les Qin ont toujours remporté la victoire sur le royaume des Sanjin, mais ce dernier n'est pas encore complètement vaincu, car les Qin ont seulement occupé le territoire sans convaincre le peuple. Il propose une politique qui encourage les gens d'autres royaumes à venir s'installer dans le royaume des Qin. Pour cela, il faut d'abord rendre les conditions de vie des Qin assez attrayantes. Toujours selon lui, la conquête militaire conduit à la pauvreté, l'agriculture sans conquête militaire enrichit le pays mais laisse aux ennemis le temps de se développer; voilà deux choses difficilement conciliables. Or, par la politique mentionnée ci-dessus, les gens du pays s'engagent dans la conquête militaire et l'agriculture est laissée aux nouveaux venus; ainsi l'armée des Qin sera toujours disponible et ses ennemis n'ont plus de pause possible.

La bienfaisance devient aussi un mal: celui qui la pratique dans la politique tend à être sentimental et tombe facilement dans l'erreur. Quand il est content, il risque de trop récompenser, quand il est en colère, de trop punir. D'ailleurs le tempérament varie de l'un à l'autre, il est même difficile pour une personne de garder toujours la juste mesure. La politique doit se fonder sur la loi: ce n'est pas l'homme, mais la loi qui gouverne. Selon Han

pouvoir politique sur les besoins de l'homme. En ce sens, le courant légiste est une prise de conscience de la part du pouvoir de l'importance des besoins de l'homme. Or dans un autre espace social (État-nation naissant de la modernité), les auteurs cités ci-dessus ont trouvé dans les intérêts de l'individu une nouvelle base de la politique; et il s'agit d'une prise de conscience de la part de l'individu de ses besoins naturels et légitimes.

25 Shang Yang, *Le livre du prince Shang*, livre III, chap. XIII, p. 119.

Fei, comme un charpentier médiocre se servant des règles et du compas, un roi médiocre respectant la loi ne court plus aucun risque.

On distingue trois fractions du légisme selon l'importance accordée à la loi (Shang Yang), à la technique (Shen Buhai, 385-337 av. J.-C., propose au roi des techniques destinées à consolider le pouvoir en maintenant les ministres sous contrôle), ou à l'autorité (Shen Dao, 395-315 av. J.-C., préconise une autorité absolue du roi pour l'efficacité administrative). Mais en fait ces trois éléments sont plus ou moins présents chez tous les légistes. Par opposition au confucianisme qui aime parler de bienfaisance, le légisme insiste plutôt sur l'importance de la loi. Mais la bienfaisance n'est pas tout à fait oubliée, Shang Yang par exemple l'intègre dans la loi: pour un petit crime on applique une peine lourde, ainsi les gens ne commettent plus de crime, c'est cela la vraie bienfaisance politique. Pourquoi n'y a-t-il rien de plus important que la loi dans la politique? Dans l'antiquité, on confiait le trône au plus talentueux et vertueux, maintenant on réalise que le talent et la vertu du roi ne sont pas toujours meilleurs que chez d'autres. S'il gouverne par son talent, il sera fatigué et finira par s'écrouler. Inspiré sûrement par le taoïsme, Han Fei propose des techniques concrètes: il suffit au roi de rester au centre en laissant les affaires secondaires aux ministres; ainsi dans le non-agir apparent (une notion chère au taoïsme), il observe tout ce qui se passe autour de lui sans se fatiguer lui-même. Ensuite, le roi ne doit pas montrer ses talents ni ses préférences, sinon les ministres peuvent le tromper à leurs fins personnelles. Par contre, ne connaissant rien du roi, les ministres ne peuvent agir que selon la loi. Enfin, le roi doit garder jalousement le pouvoir de récompense et de punition: s'il le laisse à ses ministres, il devient une personne sans importance. Quant aux relations entre le roi et les ministres, il n'est pas question de bienfaisance d'une part et de fidélité de l'autre; pour Han Fei, il s'agit plutôt d'une relation d'échange fondée sur le principe de profit: l'intérêt du roi est de régner dans le royaume, celui des ministres est la richesse et la gloire.

Dans ces discours légistes, l'intérêt et le gouvernement par la loi sont des mots clés, tandis que chez le confucianisme c'est plutôt l'amour et la bienfaisance.

III. Le taoïsme

Par rapport au confucianisme et au légisme, le taoïsme semble plus philosophique et plus poétique, mais non moins politique. Au sens littéral,

le tao désigne le chemin, la voie; au sens figuré, le principe suprême de l'univers, la vérité ultime de la société, de la politique et de l'homme. Le tao est indicible, il échappe à toute catégorie par laquelle l'homme conçoit le monde. A la limite on pourrait l'appeler «néant»: il est pourtant à l'origine de tout: «Tao engendre Un. Un engendre Deux. Deux engendre Trois. Trois engendre tous les êtres du monde²⁶.» A partir du tao, le taoïste examine les choses du monde humain en pleine crise.

La nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise, elle est hors de qualification, pour la nommer on pourrait dire qu'elle est naturelle. Quant au chaos social, le taoïsme donne son propre diagnostic. Pour le confucianisme, le désordre vient de la chute morale et il faut revaloriser la morale; le légisme pense qu'il est normal pour l'homme de chercher son intérêt et qu'il suffit de gouverner par la loi. Or, pour le taoïsme, ces remèdes n'attaquent que les symptômes sans toucher la source. Pour guérir une maladie, il faut d'abord en trouver l'origine. Selon Laozi, fondateur du taoïsme qui est contemporain de Confucius, «l'abandon du Tao fait naître la bonté et la justice. L'intelligence et le savoir entraînent le grand artifice²⁷.» Dans le monde taoïste, la sagesse et le mensonge sont inséparables, de même l'amour parental et filial et le conflit familial, la fidélité des ministres et le complot politique, etc. Quand d'autres proposent le bien contre le mal, la loi pour endiguer l'impulsion égoïste, le taoïsme fait remarquer que le bien est lié au mal, la loi à l'impulsion. Opposer l'un à l'autre ne fait que souligner davantage l'un et l'autre. Pour cette raison, le taoïsme condamne la sagesse, l'amour et la justice. Pour faire une comparaison anachronique, la solution taoïste ressemble à la proposition de dépénaliser la drogue en Occident aujourd'hui: plus on pénalise la drogue, plus elle est attirante, plus on la trafique, et finalement plus il y a de drogués. La dépénalisation légalise la consommation, ainsi disparaissent les trafiquants comme criminels et les drogués comme marginaux. Selon le taoïsme, si on ne propose plus le bien, le mal va disparaître comme objet à combattre, on peut ainsi espérer retourner à l'état de tao — un état indifférencié.

D'après Zhuangzi, un grand représentant du taoïsme, (vers 396-286 av. J.-C.) promouvoir la bienfaisance et la justice fait perdre la nature à l'homme. Selon lui, dans le passé, l'homme vivait en parfaite harmonie avec la nature:

26 Lao-tseu, *Tao t'ê king*, chap. XLII, p. 118.

27 *Ibid.*, chap. XVIII, p. 79.

A l'époque régnait la vertu parfaite [...], les hommes cohabitaient avec les oiseaux et les quadrupèdes et vivaient côte à côte avec tous les êtres. Ainsi, comment aurait-on distingué le gentilhomme du bas peuple? Également ignorants, ils vivaient selon leur propre vertu. Dépourvus de tout désir artificiel, ils étaient simples comme la soie écrue et le bois brut. Une telle simplicité caractérise la nature fondamentale du peuple. Sur quoi survinrent les saints. Ils firent effort pour pratiquer la bonté et se tendirent vers la justice et ainsi le doute apparut sous le ciel. La musique ayant amolli les hommes, les rites les ayant dissociés, la discorde apparut sous le ciel²⁸.

Quand les saints, puis les gouvernants commencent à honorer l'intelligence, ils ouvrent la boîte de Pandore, d'où le désordre social. En voici la preuve:

Si vous vous ingéniez à multiplier les arcs, les arbalètes, les flèches, les filets et les pièges à ressort, les oiseaux affolés fuient en désordre dans les airs. Si vous vous ingéniez à multiplier les hameçons, les appâts, les filets et les nasses, les poissons en sont troublés dans l'eau. Si vous vous ingéniez à multiplier les piques, les trappes et les filets, les quadrupèdes en sont dérangés dans les terrains marécageux. Perfectionnez l'ingéniosité et l'art de tromper [...], et les hommes s'égarent dans la discussion. Le monde tombe dans l'obscurité et le chaos. Ce crime provient de l'amour de l'ingéniosité²⁹.

Le diagnostic étant prononcé, voici la prescription. Puisque les saints et les gouvernants sont à l'origine du désordre social, le traitement doit commencer par eux: il faut qu'ils renoncent à l'intelligence, abandonnent l'amour, la justice, le profit, ainsi le peuple retournera à l'état d'harmonie et les mauvais éléments disparaîtront. Selon l'ancien sage cité par Laozi: «Si je pratique le non-agir, le peuple se transforme de lui-même. Si j'aime la quiétude, le peuple s'amende de lui-même. Si je n'entreprends aucune affaire, le peuple s'enrichit de lui-même. Si je ne nourris aucun désir, le peuple revient de lui-même à la simplicité³⁰.» D'où le fameux principe du non-agir. Laozi distingue quatre sortes de gouvernants: le meilleur est celui dont on connaît à peine l'existence; le bon, celui avec qui on se familiarise et dont on fait l'éloge; le médiocre, celui dont on a peur; le pire, celui qu'on méprise. Cette distinction se fait moins selon ce qu'on a fait de bon ou de mauvais que selon le degré d'intervention politique: le meilleur est celui dont on ne connaît ni le nom ni ce qu'il a fait, et cette méconnaissance vient de la non-intervention ou du degré zéro de la politique. Le non-agir préconise en fait le non-savoir: pour celui qui applique le principe de tao, il faut laisser les gens dans l'ignorance. Si le développement de la civilisation

28 Tchouang-tseu, *L'Œuvre complète*, IX, p. 85.

29 *Ibid.*, X, p. 90-91.

30 Lao-tseu, *Tao tō king*, chap. LVII, p. 143.

consiste à connaître toujours plus, le taoïsme propose la régression. «Les cinq couleurs aveuglent la vue de l'homme, les cinq tons assourdissent l'ouïe de l'homme, les cinq saveurs gâtent le goût de l'homme, les courses et les chasses égarent le cœur de l'homme, la recherche des trésors excite l'homme à commettre le mal³¹.» Les couleurs, les tons, les goûts représentent sans doute le progrès de la civilisation; y renoncer, c'est abandonner la civilisation. L'idéal du taoïsme est de retourner à une communauté tribale où on n'utilise ni la voiture à cheval, ni le bateau, ni l'arme...

Historien de la cour des Zhou, Laozi a certainement vu trop de succès et de défaites notés dans les archives historiques. En étudiant ces leçons, il a constaté un cercle inévitable dans l'évolution des choses: le jeune devient vieux, le fort finit par s'affaiblir. Comme néant et être, difficulté et facilité, haut et bas, bien et mal sont complémentaires; l'idée de faire triompher l'un sur l'autre ne peut que relancer la course infernale. Selon Laozi, on naît mou et faible, mais on devient raide et dur après la mort: les herbes et les branches des arbres sont molles et flexibles quand elles sont vivantes, elles deviennent sèches et dures après la mort. Puisque le mou et le faible relèvent de la vie, tandis que le solide et le dur appartiennent à la mort, la stratégie politique du taoïsme consiste à garder la faiblesse. Le principe du non-agir consiste justement à s'affaiblir pour durer plus longtemps, alors que l'agitation ne fait qu'anticiper la mort. Contrairement à la tendance générale de l'époque où chacun essaye de devenir plus fort, le taoïsme propose une stratégie contraire: si vous voulez affaiblir l'adversaire, il faut d'abord le renforcer, parce que le renforcer, c'est le pousser à son destin fatal. Tout au long de *Laozi*, il s'agit de montrer cette stratégie de maintenir la faiblesse. Pour la rendre plus attractive, Laozi en a montré l'avantage: le ciel et la terre ne vivent pas pour eux-mêmes, c'est ainsi qu'ils deviennent éternels, de même les anciens sages ne pensent jamais à eux, mais leur intérêt est le mieux réalisé³².

31 *Ibid.*, chap. XII, p. 69.

32 On trouve une stratégie semblable dans la Bible où Jésus dit à ses disciples «de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre. Si quelqu'un veut te traîner en justice, et prendre ta tunique, laisse-lui encore ton manteau.» (Matthieu, 5, 39-40) Pourquoi ne pas résister au mal? Parce qu'en termes taoïstes la résistance ne fait qu'attiser le désir et l'appétit de l'adversaire, tandis que donner plus que l'attendu peut calmer, et même fait disparaître le désir. L'amour chrétien est sans doute une stratégie primordiale de la culture occidentale, qui ressemble à la stratégie taoïste; seulement il ne faut pas oublier le contexte

Dans une époque où la rivalité et la concurrence atteignent des extrêmes, le taoïsme donne une autre image de ce que le monde doit être: calme et serein. Zhuangzi écrit l'histoire de Yao à sa manière: Yao veut quitter son trône, mais les quelques favoris choisis ont tous refusé l'offre. Voici l'une des réponses:

Tel que je suis dans l'espace et dans le temps, je m'habille en hiver de peaux et de poils et en été de toile grossière ou fine. Au printemps, je laboure et sème et mon corps suffit au travail; en automne, je récolte et mon corps a ce qu'il lui faut. Je me mets au travail avant le lever du soleil et me repose à son coucher, je vis ainsi libre et à l'air entre ciel et terre; je suis satisfait et content. Pourquoi m'embarrasserais-je du monde? C'est me connaître bien mal que de me l'avoir offert³³.

A travers beaucoup d'histoires, Zhuangzi crée l'image de «l'homme véritable» — un homme qui regarde les choses avec une indifférence absolue:

L'homme véritable de l'antiquité n'opprimait pas la minorité, ne faisait pas étalage de son succès et n'aguichait pas les hommes. Un tel homme ne regrettait pas ses erreurs et ne tirait pas fierté de ses bonnes actions. Un tel homme ne tremblait point de vertige sur une hauteur, ne se mouillait point dans l'eau, ne se brûlait point dans le feu parce qu'il s'était élevé à un tel degré dans le Tao. [...] Dans l'antiquité l'homme véritable ne connaissait ni amour de la vie, ni horreur de la mort; il ne se réjouissait point de son apparition et ne redoutait point sa disparition; il s'en allait tout naturellement comme il était venu, sans plus³⁴.

Dans la vie l'homme forme des opinions très différentes dues à la position particulière de chacun; mais à partir de Tao, tout est identique, d'où l'indifférence totale au succès et à l'échec. Voici la célèbre transformation ou métamorphose de Zhuangzi: il fait un rêve où il devient un papillon et oublie que ce n'est qu'un rêve: s'agit-il de Zhuangzi qui se transforme en papillon ou est-ce un papillon qui se transforme en Zhuangzi?³⁵ Qui rêve de qui? Qui est sujet et qui est objet? Cela n'a pas d'importance, puisque tout est transformation de Tao. Zhuangzi imagine un dialogue entre Confucius et son meilleur disciple Yan Hui, qui vient toujours rapporter ce qu'il a réalisé à son maître. La première fois Yan Hui dit qu'il a oublié la bonté et la justice, la deuxième fois, c'est le tour des rites et de la musique,

culturel: ces deux stratégies ont été proposées dans deux structures sociales différentes; elles n'ont pas poursuivi le même but ni n'ont joué le même rôle.

33 Tchouang-tseu, *L'Œuvre complète*, XXVIII, p. 227.

34 *Ibid.*, VI, p. 66-67.

35 *Ibid.*, II, p. 45.

la troisième fois, il s'agit d'un succès dépassant le maître: par «identification totale en position assise», Yan arrive à se dépouiller de son corps et à supprimer son intelligence — un état de tao où le sujet se dissout dans la nature³⁶.

Il faut distinguer deux niveaux dans le taoïsme. En apparence il s'agit de retrouver l'état de tao, mais en réalité, vu la force des choses, le taoïsme enseigne aux rois la leçon de faiblesse pour mieux triompher. Quand Laozi parle des anciens sages qui réalisent le mieux leur intérêt en s'oubliant, il lie l'état de tao à l'intérêt. Or ces deux choses sont incompatibles: dans l'état de tao il n'y a pas de place pour l'intérêt, quand on se soucie de l'intérêt, ce n'est pas l'état de tao. Ainsi nous distinguons l'idéal du taoïsme de son vrai rôle dans la politique. Ces deux côtés seront développés ultérieurement. L'un aboutit sous les Han à la religion taoïste qui enseigne l'art de la méditation, de la respiration, de la chambre à coucher et l'alchimie pour qu'on puisse avoir une très longue vie, voire même devenir immortel; l'autre s'intègre avec le confucianisme et le légisme à l'éthico-politique. Sur ce point, malgré l'opposition taoïste à toute technique et à toute intelligence, lui même devient une technique et une stratégie indispensables dans l'arsenal de la politique. Le taoïsme a beaucoup influencé les aspects politiques, moraux, militaires, artistiques de la culture chinoise. Même dans la vie quotidienne, l'enseignement taoïste est largement appliqué, et cela non dans l'état de tao où le taoïsme serait inutile, mais dans une société de force, d'intérêt et de calcul.

IV. Synthèse de différents discours politiques

Les trois écoles brièvement présentées ont profondément marqué la politique chinoise. A l'époque des Printemps-Automnes, puis des Royaumes combattants, elles connaissent des sorts très différents. Le confucianisme n'a pas sa chance. Quant au taoïsme, une philosophie un peu éloignée de la réalité, il ne peut pas non plus avoir d'effets directs dans la politique et son idéal de retour à l'ancienne communauté tribale n'est pas du tout réalisable. Le légisme est la seule école appréciée et réellement appliquée. De nombreuses réalisations politiques sont l'œuvre du légisme. Guan Zhong entame la réforme dans le royaume des Qui; Shang Yang dans celui des Qin; Zi Chan (?-522 av. J.-C.) dans celui des Zhen; Li Kui (455-

36 *Ibid.*, VI, p. 74-75.

395 av. J.-C.) dans celui des Wei. Ce dernier a apporté une grande contribution à l'édification juridique de la culture chinoise: consultant les lois d'autres royaumes, il a rédigé *Le classique des lois* (Fajing), le premier code qui deviendra une référence obligée pour les dynasties ultérieures.

Le plus grand exploit du légisme, c'est d'avoir aidé le royaume des Qin à supprimer les six autres puissances en fondant la dynastie des Qin (221-206 av. J.-C.), le premier pouvoir politique centralisé. Avant la réunification, le royaume des Qin a déjà pratiqué une politique d'inspiration légiste en se dotant d'un système de lois très sévères. On applique maintenant ce système juridique dans l'ensemble du pays. Pourtant des éléments d'instabilité existent: des impôts très lourds, des corvées très fréquentes, la corruption du pouvoir, les forces rebelles des anciens royaumes, etc. En 209 av. J.-C., la première révolte paysanne éclate, directement liée à la loi des Qin: une troupe de paysans est engagée pour la défense d'une région lointaine; à mi-chemin ils rencontrent un orage et ils ne peuvent plus arriver à temps; or, selon la loi, ils seront exécutés après le délai. Au lieu d'attendre la condamnation, les paysans se révoltent. La révolte entraîne très vite le pays dans un chaos total. Une nouvelle lutte du pouvoir recommence. En 206 av. J.-C., la dynastie des Qin est renversée, la lutte continue entre deux forces rebelles et aboutit à la fondation de la dynastie des Han (206 av. J. -C.-220 ap. J.-C.).

La dynastie des Qin n'a duré que quinze ans. De nombreux historiens attribuent cette brièveté à une politique de tyrannie, et surtout à la cruauté des lois. En 206 av. J.-C., le fondateur de la dynastie des Han entre dans la capitale des Qin et supprime immédiatement le système des lois des Qin, jugé trop cruel. Depuis lors, «la politique des Qin» devient synonyme de tyrannie. A ce propos, les époques ultérieures ne manquent pas d'évoquer deux faits abominables connus sous la formule «brûler les livres canoniques et enterrer vivants les lettrés». En 213 av. J.-C., le premier empereur des Qin accepte la proposition de son ministre: brûler les livres sur l'histoire des autres royaumes; interdire aux gens, sauf les historiens de la cour, de garder à titre privé *Le Classique de poésie*, *Les annales de la Chine*; exécuter avec leur famille ceux qui osent parler de ces livres et critiquer le présent en évoquant le passé. L'année suivante, plusieurs lettrés expriment leur désaccord. Après une enquête judiciaire, quelque 460 magiciens et lettrés sont enterrés vivants. Pour les époques ultérieures, ces barbaries et la chute des Qin sont liées au légisme. Cette leçon d'histoire va conduire à un changement de stratégie dans la politique. Au début des Han,

le pouvoir se rend compte que la loi seule n'arrive pas à gouverner; une politique d'inspiration taoïste est en cours: moins d'intervention politique (impôts et corvées), plus de repos accordé au peuple, d'où la célèbre «politique de repos». Profitant de l'occasion, le confucianisme se dresse peu à peu. Il faut rappeler que «brûler les livres canoniques et enterrer vivants les lettrés» a directement concerné le confucianisme: des classiques confucianistes ont constitué une bonne part des livres brûlés et interdits. En attribuant la chute subite de la dynastie des Qin à la cruauté des lois (une allusion au légisme), le confucianisme et le taoïsme prennent leur revanche.

Mais au fur et à mesure que l'économie se redresse, la vie se complique. Le principe du «non-agir» s'avère de plus en plus insuffisant, mais il n'est pas question de suivre l'exemple des Qin en s'appuyant uniquement sur la loi. C'est à ce moment-là que le remède confucianiste apparaît de plus en plus attirant. Finalement, sous le règne de Wudi, la scène mentionnée au début de ce chapitre a lieu: le confucianisme occupe désormais la place centrale dans la politique. D'autres écoles comme le légisme et le taoïsme passent au second plan. Désormais, la moralisation confucianiste comme axe, la loi (légisme) et le principe du non-agir (sagesse taoïste) comme compléments, constituent les trois principales composantes de la politique.

Une fusion entre les trois écoles est rendue possible non seulement par le contexte politique (un pouvoir centralisé), mais aussi par l'interaction théorique des écoles. Confucius ne nie par exemple pas le rôle de la loi, tout dépend de la situation: s'il y a trop de crimes, on peut insister sur la loi, mais en temps normal il faut compter sur la morale. Han Fei a non seulement fondu en un tout les trois fractions légistes, il a aussi adopté des conceptions confucianistes, taoïstes et moïstes. En fait, son maître Xunzi (313-238 av. J.-C.) avait déjà essayé de combiner le confucianisme (gouvernement par le canon des rites) et le légisme (gouvernement par la loi). Enfin, l'ombre du taoïsme se trouve aussi bien dans le confucianisme (le non-agir est possible grâce à la moralisation) que dans le légisme (le non-agir est possible grâce à la loi).

L'évolution des conceptions de la nature humaine montre clairement cette tendance à la synthèse. Dans la période des Royaumes combattants, les idées sur la nature humaine sont nombreuses. Chez Mencius, la nature est bonne. S'opposant à Mencius, Xunzi affirme qu'elle est mauvaise dans l'état de nature et que la bonté est acquise. Plus tard, Gaozi, de tendance taoïste, pense qu'on naît avec le désir de l'existence et de la reproduction et que ce désir n'est ni bon ni mauvais. Sous le règne de Wudi, la «thèse de

trois natures» chez Dong Zhongshu résulte d'une synthèse: la nature des saints, la nature des mauvais éléments et enfin la nature des gens ordinaires. Du point de vue politique, la première est l'exemple à suivre; la deuxième tend au crime, elle est rebelle à l'éducation et il faut la réprimer par la loi; la troisième peut aussi bien devenir bonne que mauvaise vu ses deux côtés, à savoir la bonté et la recherche du profit. Mais la bonté relève du yang, plus fort, la tendance au profit relève du yin, plus faible, ce qui nécessite une moralisation. Dans cette synthèse, des éléments opposés auparavant se retrouvent combinés; il y a l'idée de Mencius (la bienfaisance et la justice font partie de la nature des saints) et celle de Xunzi (la tendance irrésistible au profit appartient plutôt aux mauvais éléments). Dong Zhongshu relativise encore la tendance au profit: elle n'est pas uniquement un mal, elle joue un rôle non négligeable dans l'entreprise du Ciel: «Le Ciel a créé l'homme, il veut que l'homme cherche la justice et l'intérêt. L'intérêt sert à nourrir son corps et la justice son âme. L'âme ne peut pas s'épanouir sans justice, le corps ne peut pas se maintenir sans intérêt³⁷.» Enfin, il distingue la nature de l'acquis: il existe chez l'homme un penchant pour la bonté et la justice; or ce n'est pas le bien lui-même, mais seulement une possibilité de bien, car la pierre contenant du jade n'est pas encore le jade, d'où la nécessité d'en extraire le jade. Une rénovation confucianiste s'est ainsi accomplie et la moralisation est désormais fondée sur une nouvelle base.

Dans chapitre «yiwenzhi» de l'*Histoire des Han*, Ban Gu (32-92) révèle l'origine de dix écoles nées avant la dynastie des Qin. Selon lui, elles ont toutes pour origine la cour des Zhou: les confucianistes (avant l'école confucianiste) ont eu pour mission d'aider le fils du Ciel à harmoniser yin et yang, à moraliser le peuple, et dans leur travail ils se sont rendus compte de l'importance de la morale dans la politique. Les légistes (avant la création de l'école légiste) étaient juges et leur travail a consisté à récompenser et punir selon la loi; ainsi ils ont bien réalisé l'importance de la loi dans le gouvernement. Quant aux taoïstes (également avant la création du taoïsme), ils étaient historiens de la cour: en s'occupant des archives historiques et en étudiant la raison de la fondation et de la disparition des dynasties, les succès et les échecs de la politique, ils en ont tiré l'idée de se faire faible pour se défendre et se perpétuer. Si ces écoles s'opposent l'une à l'autre à un moment donné, il est normal qu'elles se trouvent ensemble quand un nouveau pouvoir central se met en place.

37 Cité par Li Jin, dans *Histoire des idées juridiques de la Chine*, p. 153.

V. Société de clans

Dans les rappels sur l'antiquité chez les trois écoles, nous voyons une preuve importante de l'éthico-politique. On dira que ces documents ne reflètent pas forcément la réalité de l'antiquité. Mais l'important pour nous, c'est que les Anciens ne réfléchissent pas sur l'antiquité n'importe comment, mais à partir de leur présent. En fait, c'est à travers leur présent que nous voulons connaître l'antiquité. Ce qui nous intéresse, c'est moins ce qu'ils racontent que leur manière de réfléchir sur le passé, celle-ci étant en rapport non seulement avec la structure sociale de leur temps, mais aussi avec celle d'un passé beaucoup plus lointain. L'important, c'est qu'à l'époque de Confucius, les différentes écoles ont fourni chacune de son côté des éléments nécessaires à la formation de l'éthico-politique. A travers leurs bilans surgit une politique de l'antiquité vue et comprise comme telle qui, à son tour, va tracer le chemin à parcourir dans l'avenir: les scénarios et les thèmes essentiels de l'éthico-politique se trouvent déjà dans ces bilans et le déroulement ultérieur le confirmera.

Dans la haute antiquité, il y n'avait ni trois axes ni six rapports; l'homme connaissait seulement la mère sans l'idée de père; il portait simplement la peau des bêtes pour s'en couvrir le devant sans s'occuper du derrière. Il dormait en ronflant, marchait sans souci, courait à la recherche de nourriture quand il avait faim et rejetait le reste après avoir mangé. Constatant que l'homme mangeait la viande pleine de poils, buvait du sang des animaux et portait la peau des bêtes comme habit, un certain Fuxi observa le ciel en levant la tête et la terre en courbant le dos, il établit le système de mariage, défini les cinq éléments ainsi que les principes à observer pour l'homme...³⁸

Ce texte datant des Han, qui est révélateur de l'éthico-politique, réunit presque tous les thèmes que les trois écoles ont développés: état sauvage, état de nature sans souci et union avec la nature, hauts faits des saints venus libérer l'homme de son état sauvage.

L'histoire chinoise commence par l'époque des trois rois et cinq souverains (rois et souverains sont des appellations ultérieures, de leur

38 Ban Gu, *Compte rendu du débat sur des classiques tenu dans le temple de tigre blanc*, p. 850-7. «Trois axes» désigne les relations principales entre souverain et ministres, entre père et fils, entre mari et femme; «six rapports» désigne les relations secondaires entre fils du Ciel et feudataires du même clan, ou entre feudataire et seigneurs du même clan, entre frères, entre membres du clan, entre fils du Ciel et feudataires d'autres clans, ou entre feudataire et seigneurs d'autres clans, entre maîtres, entre amis (*ibid.*, p. 850-50).

temps, ils étaient des chefs de clans ou d'union des clans). Encore plus avant, la mythologie raconte la séparation entre ciel et terre et la naissance de l'homme. Concernant les noms de ces rois et souverains, parmi plusieurs versions, en voici une plus plausible: Suiren, Fuxi, Shennong, Huangdi, Zhuangxi, Diku, Yao et Shun. Selon des descriptions légendaires, on pourrait les considérer comme des chefs de clans ou d'unions de clans. Sauf quelques-uns des cinq souverains, ils ne se sont pas succédés. Les trois rois pourraient représenter chacun une très longue période: Suiren (l'homme de feu) représenta l'époque de pêche et de chasse, ainsi il apprit à l'homme à faire du feu en creusant du bois, et l'homme commença à manger la nourriture cuite. Fuxi représenta l'époque d'élevage: il apprit à l'homme les signes signifiant les huit éléments de la terre, il lui apprit à domestiquer les animaux et à faire la cuisine, d'où son surnom «l'homme de cuisine». Plus tard, les hommes devinrent plus nombreux et la chasse, la pêche et l'élevage ne suffirent plus, alors Shennong (l'homme d'agriculture) fit son apparition et apprit à l'homme à travailler la terre. La succession est plus claire chez les cinq souverains, dont Huangdi, Yao et Shun sont les plus connus. A Huangdi on attribue beaucoup d'inventions: l'élevage du ver à soie, la construction de voitures à cheval, de bateaux, etc³⁹.

En suivant les traces de ces hommes, on pourrait reconstituer tout un parcours de civilisation. Les itinéraires furent sûrement très longs et les passages d'une période à l'autre, très difficiles. Mais avec ces hommes comme représentants, l'histoire, raccourcie, devient plus lisible. L'histoire chinoise a commencé par ces saints. Ce ne sont pas des dieux d'un autre monde, ni des prophètes portant une mission divine, mais des hommes marqués par leur vertu et leur talent. En tant que chefs de clan, ou d'unions de clans, ils eurent le devoir d'aider leurs peuples à résoudre les problèmes de nourriture, d'habillement, de logement, de les organiser et de les protéger. A notre avis, le fait que les historiens attribuent l'invention de la technologie et des règles morales non à un dieu, mais à des chefs de clan, révèle précisément l'espace clanique.

Le clan semble d'abord matriarcal, d'où la formule «on connaissait seulement la mère sans l'idée de père», puis patriarcal⁴⁰. L'époque

39 Jusqu'à aujourd'hui les Chinois dispersés dans le monde entier se reconnaissent descendants de Huangdi et de Yandi (un rival de Huangdi) — un fait significatif de la culture chinoise.

40 Cette idée existait bien avant les Han. Chez Shang Yang par exemple, on peut lire: «Lorsque les hommes apparurent après que le ciel et la terre se furent constitués, ils

d'élevage et surtout celle d'agriculture pourrait marquer le clivage: c'est dans l'agriculture que l'homme commence à jouer le premier rôle. Que le clan soit matriarcal ou patriarcal, les membres sont des parents, et on se situe par rapport à d'autres clans. Mais un clan doit maintenir des relations avec d'autres clans et les conflits sont inévitables. Il est possible qu'à un moment donné les conflits entre clans créent un état de guerre; de ces conflits résulte finalement l'union des clans. On reconnaît le rôle d'arbitre au clan le plus puissant: il a le devoir de garantir la paix aux autres clans. Si le clan dominant tombe en déclin, c'est de nouveau l'état de guerre. Selon Sima Qian (145-? av. J.-C.), historien des Han, avant les cinq souverains on vit déjà dans l'union des clans où le statut du clan protecteur et celui des clans protégés furent clairement définis: «A l'époque de Huangdi, le clan de Shennong (l'homme d'agriculture) tomba en déclin, les chefs de clans s'attaquèrent mutuellement, les peuples en souffrirent, mais le clan de Shennong fut impuissant à punir les rebelles. Alors Huangdi entraîna ses soldats et lança des expéditions punitives contre les chefs de clans rebelles. Les chefs de tous les coins vinrent faire leur soumission⁴¹.» Huangdi remporta la victoire sur Yandi après trois batailles. Chi You, un chef de clan, se révolta. Huangdi mobilisa les troupes de tous les clans, et le chef rebelle fut tué. Huangdi fut reconnu fils du Ciel par tous les chefs de clans. Le «monde entier» désigna à ce moment-là l'union des clans.

Mais le fils du Ciel ne gouverne le «monde entier» que de façon symbolique, et n'intervient comme arbitre suprême que lors des conflits entre clans. En temps normal, c'est aux chefs de clan de gouverner leur propre peuple sur leur propre territoire. Le fils du Ciel ne jouit pas encore d'un pouvoir absolu: s'il est incapable de remplir sa mission, il peut être destitué par d'autres chefs de clan. Quand Zhi fut destitué pour négligence des affaires publiques, Yao fut choisi pour le remplacer. A ce moment-là le pouvoir n'était pas encore le privilège du clan-famille, et il était normal que Yao, ne pouvant pas décider tout seul la succession, ait demandé aux chefs de clan de proposer un homme pour lui succéder. Yao offrit le trône à Shun, puis Shun à Yu. «L'offre du trône» — un haut fait selon le confucianisme — se passa en fait à une époque où la propriété n'était pas encore établie. Ce n'est qu'à l'époque de Yu que commença la succession

connaissaient leur mère mais non leur père...». *Le livre du prince Shang*, livre II, chap. VII, p. 93.

41 Sima Qian, *Mémoires historiques*, chap. I, t. I, p. 22.

de père en fils. Avec ce changement, l'union des clans fut remplacée par la nouvelle dynastie à structure plus serrée.

C'est dans le cadre clanique que se déroule l'histoire chinoise et qu'une politique des saints est rendue possible. Dans le confucianisme, cette politique se caractérise par la vertu morale des saints; dans le légisme, plutôt par leur sens juridique; le taoïsme considère par contre les saints comme des criminels qui ont détourné l'homme de sa vraie nature, mais c'est une autre façon de confirmer leur rôle décisif dans la politique, sans dire que l'idéal du taoïsme, une communauté tribale, se réfère à l'état primitif des clans. Dans les hauts faits de ces personnages tels que l'homme de feu, l'homme d'habitation (il apprend aux hommes à construire leur logement avec du bois, les hommes quittèrent ainsi leurs grottes), l'homme de cuisine, l'homme d'agriculture (il essaye aussi les effets médicaux des plantes et apprend aux hommes à s'en servir comme médicaments), nous voyons une démonstration de la politique des saints qui sont en fait des chefs de clan.

De l'ancienne union des clans à la nouvelle dynastie, le changement est considérable. Du point de vue marxiste, l'apparition de la propriété a complètement changé la société. Pourtant la politique clanique a bien survécu à ce changement. Dans le clan, les membres (multiple) font partie d'une seule unité (un), de même au niveau de l'union des clans, et plus tard de la dynastie, les clans et les régions claniques (multiples) font partie du «monde entier» (un). La propriété privée n'a pas détruit la structure clanique dont les règles du jeu peuvent ainsi se perpétuer.

Le «monde entier» représenté par un pouvoir dynastique marque bien l'ambition de la politique chinoise, mais le pouvoir est fondé sur un océan de clans qui sont autant d'unités autarciques; on dirait un appétit de loup contre un estomac de chat. Mais c'est une fausse contradiction, car la forme dynastique est inséparablement liée au cadre clanique. Ici, les gens ne font pas directement face à la dynastie, mais aux pouvoirs du clan. Si le clan empêche les gens de devenir citoyens de la dynastie, il les empêche en même temps de descendre jusqu'au niveau d'individus. La dynastie et les clans font plutôt bon ménage: la dynastie compte sur les clans pour gouverner le «monde entier», et les clans compte sur la dynastie pour mener une vie quasi autarcique.

VI. La politique clanique

Pour donner une idée de l'éthico-politique, nous recourons aux *Annales de la Chine*, un classique confucianiste, qui en est une parfaite démonstration⁴². Il s'agit du premier recueil politique qui contient des documents sur le règne de Yu, sur les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou sous forme de déclarations, d'ordres, de serments du souverain, d'entretiens entre souverain et ministres. Les *Annales* existant déjà avant la dynastie des Qin devinrent dès les Han l'un des plus importants manuels politiques: souverain et ministres y apprennent l'art de gouverner, d'autres y prennent des leçons morales.

Aujourd'hui le mot «patriarcat» évoque le despotisme, l'autoritarisme, mais dans la politique clanique, il signifie d'abord non privilège et pouvoir absolu, mais dévouement et responsabilité. Gao Yao est un ministre déjà célèbre sous le règne de Shun; en discutant avec Yu (successeur de Shun) au sujet de la politique de bienfaisance, il insiste sur trois points. Il faut se donner en exemple: se fixer un critère très sévère et se perfectionner sans relâche sur le plan moral; il faut savoir reconnaître les gens et nommer les vertueux; il faut harmoniser les peuples. Comment reconnaître l'homme vertueux? Gao Yao propose neuf critères: «L'aisance et la gravité, la condescendance et la fermeté, la simplicité et la décence, le talent de gouverner et la circonspection, la docilité et la force, la rectitude et la douceur, l'indulgence et le discernement, l'inflexibilité et la sincérité, le courage et la justice. Celui qui déploie constamment ces neuf qualités est parfait⁴³.» Selon Gao Yao, s'il peut pratiquer constamment trois de ces vertus, un seigneur peut garder son domaine, s'il peut en pratiquer six, un feudataire peut garder son royaume et assister le fils du Ciel. Plus on occupe des postes importants, plus on doit être exemplaire sur le plan moral.

42 La version originale des *Annales de la Chine* remonta à l'avant des Qin. Il en existait deux versions sous les Han: l'une en caractères récents, l'autre en caractères anciens; il y avait par conséquent deux écoles opposées. Les recherches modernes ont montré que la version en caractères récents est authentique, alors que la version en caractères anciens est fautive, ou une copie. Quand nous étudions ces deux versions, non du point de vue de l'authenticité, mais de l'éthico-politique, leurs différences s'estompent, puisque aussi bien les auteurs de la version authentique que les copieurs se référèrent tous à l'éthico-politique. Ainsi, nous citons les deux versions sans distinction, qui sont toutes les deux de bons manuels de l'éthico-politique.

43 *Annales de la Chine*, part. I, chap. IV, p. 45-46.

Une telle exigence envers les chefs de clan-famille (le fils du Ciel ne se distingue pas des feudataires et des seigneurs par nature, tous sont chefs de clan) vient de la lourde responsabilité qu'ils portent envers les membres du clan: la vertu est la seule garante du bon déroulement politique. Par ces vertus, Gao Yao veut montrer ceci à Yu (ainsi qu'à tous les chefs de clan): lui et ses membres ne font qu'un; s'il les néglige, il se nuit à lui-même. En fait, Yu est un bon exemple: dès le quatrième jour de son mariage, il est allé aménager les cours d'eau; lors de la naissance de son enfant, il n'a pas pris le temps de s'en occuper. Une histoire raconte qu'il a aménagé des cours d'eau pendant treize ans, et qu'il a passé trois fois par sa maison sans y entrer une seule fois. Toutes ces histoires ont pour but de montrer de bons exemples aux chefs de clan: Yu est honoré par non seulement ses descendants, mais aussi par tout le peuple.

Mais un modèle d'oubli de soi comme Yu a un petit-fils infidèle. Taikang, sur le trône du fils du Ciel, néglige les affaires publiques et s'adonne démesurément au jeu et à la chasse. Une fois la chasse a duré plus de cent jours. Ne supportant pas cette négligence, l'un des chefs de clan est allé empêcher la rentrée de Taikang. Les cinq frères cadets de Taikang, qui ne peuvent que déplorer l'événement, se rappellent les recommandations de Yu: «Notre aïeul nous a enseigné qu'il faut aimer le peuple, et non le fouler aux pieds; que le peuple est le fondement de l'État; que si fondement est solide, l'État sera tranquille. [...] Notre aïeul nous a enseigné que, quand un prince s'adonne à la volupté dans son palais, qu'il se livre passionnément à la chasse, ou qu'il aime le vin, la musique, les édifices très élevés ou les murs omés de peintures, un seul de ces six défauts suffit pour le conduire infailliblement à sa perte⁴⁴.» Ils ressentent de la honte en pensant à leur grand-père et de l'indignation à l'égard de Taikang. Taikang est destitué et l'un de ses jeunes frères est porté au trône. Le nouveau fils du Ciel a vite rétabli l'ordre et chassé du pouvoir plusieurs ministres corrompus. La dynastie connaît une renaissance.

Mais il arrive que le fils du Ciel ait commis des crimes trop graves et qu'il n'y ait pas de vertueux dans le clan-famille pour le remplacer; c'est alors généralement le glas de la dynastie: par définition la dynastie signifie le règne du clan-famille dynastique. Jie est le dernier fils du Ciel des Xia (petit-fils de Yu à la 14^e génération); il abandonne les vertus morales si chères à l'éthico-politique, il prend plaisir au jeu de combat et de torture.

44 *Ibid.*, part. II, chap. III, p. 92-93.

Plusieurs chefs de clan s'insurgent, et finalement c'est Tang qui s'impose. Avant d'attaquer les Xia, il prête serment devant ses troupes: «Je suis comme un faible enfant; ce n'est pas moi qui oserais exciter une sédition. Mais le prince des Hia (Xia) a commis beaucoup de crimes, et le ciel a ordonné sa perte. [...] L'empereur Hia épuise les forces de ses sujets (par les travaux et les services qu'il impose); il dépeuple la Chine (par les supplices qu'il inflige)⁴⁵.» Après une dizaine de batailles, Tang fonde la dynastie des Shang.

La dynastie des Xia a été remplacée par celle des Shang; le nom ainsi que le sang ont changé. Arrivé au trône; Tang se sent un peu confus par rapport à Yao, Shun et Yu qui y ont tous accédé par leurs vertus et mérites; lui, il arrive au pouvoir par la force, et il a peur d'être critiqué. Un de ses ministres le console: «Le prince des Hia agissait d'une manière insensée, (et par sa tyrannie) précipitait le peuple au milieu de la fange et des charbons ardents. Le ciel vous a doué de force et de sagesse; puis il vous a créé empereur, et chargé de rétablir l'ordre dans tous les états par vos exemples et votre administration, et de continuer les œuvres entreprises autrefois par le grand Yu (Yu). En suivant les règles tracées par Yu, vous serez fidèle au mandat que le ciel vous a confié⁴⁶.» La dynastie des Shang va continuer la bonne tradition de Yu, elle rejette seulement les pratiques qui ont trahi cette tradition.

Nous trouvons ici une raison du renouvellement des dynasties chinoises: derrière une discontinuité apparente, la stratégie continue toujours. Tous les bons empereurs se reconnaissent dans la bonne tradition. Pendant des millénaires, les lettrés, surtout les confucianistes, ont contribué à former le mythe de cette bonne tradition. Selon Han Yu (768-824), il existe une lignée de tao depuis Yao et Shun jusqu'à Confucius et Mencius. En fait, déjà à l'époque des Printemps-Automnes, Confucius se donna la mission de continuer la tradition de Yao et Shun. Un siècle plus tard, c'est le tour de Mencius de se soucier de la continuité de cette tradition: depuis Yao et Shun jusqu'à Tang des Shang, plus de 500 ans se sont écoulés, depuis Tang des Shang jusqu'à Wenwang, encore 500 ans se sont écoulés, depuis Wenwang jusqu'à Confucius, de nouveau 500 ans se sont écoulés, depuis Confucius jusqu'à lui, plus d'un siècle a passé. Mencius se fait du souci et se pose la question: n'existe-t-il plus personne qui ait connu Confucius et sa

45 *Ibid.*, part. III, chap. I, p. 101-102.

46 *Ibid.*, part. III, chap. II, p. 104-105.

doctrine?⁴⁷ Le souci permanent pour la durée de la lignée de tao est sans doute lié au cadre clanique et au culte ancestral.

Voilà Taijia, petit-fils de Tang, qui accède au trône. Mais il est de caractère capricieux et ne respecte pas les règles de Tang. Heureusement Yiyi, un ministre fidèle, l'a enfermé dans un palais pendant trois ans pour le faire réfléchir sur son passé. S'étant corrigé, Taijia retourne au trône. C'est l'occasion pour Yiyi de lui donner quelques leçons morales tout en rappelant la bonne tradition de Tang. La passion pour l'alcool, la chanson, la danse, les biens matériels, les beautés, le jeu, la chasse; refuser d'accepter de bons conseils; s'éloigner des vertueux et se familiariser avec des imbéciles — le seigneur qui présente l'un de ces vices finit par perdre son domaine, et le feudataire son royaume. Tout au long de la dynastie des Shang, il y a plusieurs déclin et renaissances. Quand le fils du Ciel ne s'attache pas à faire régner la vertu, il tombe toujours dans la débauche: alors les royaumes ne le reconnaissent plus et ne viennent plus à la cour présenter leur fidélité. Pourvu que l'immoralité ne dure pas trop, la dynastie peut surmonter les difficultés et retrouver la bonne voie. Par exemple l'arrivée du nouveau fils du Ciel peut corriger les erreurs du précédent; s'il arrive à faire régner l'ordre moral, les royaumes reviennent faire leur soumission.

Un proverbe chinois dit: «Il n'y a pas de banquet où on ne se quitte pas.» C'est l'occasion de donner raison au taoïsme qui a tout prévu. Voilà Zhuyi, un ministre fidèle qui, prévoyant le déclin des Shang, vient donner ses derniers conseils à Zhou — le dernier fils du Ciel des Shang: il faut arrêter de boire, de passer son temps dans le plaisir. Ces conseils ne sont pas écoutés. Le dernier fils du Ciel d'une dynastie est presque toujours un tyran; Zhou est typique du genre et il a laissé beaucoup d'histoires qui vont servir de leçons aux futurs fils du Ciel. Dans sa déclaration adressée aux chefs des royaumes avant de lancer une expédition punitive contre Zhou, Wuwang énumère les crimes de Zhou: ne pas respecter la volonté du Ciel, faire subir le malheur à son peuple, aimer l'alcool et les beautés, punir les coupables avec leurs parents, faire construire des palais, brûler des hommes loyaux et vertueux, ouvrir et arracher les entrailles des femmes enceintes...⁴⁸

Dans ce genre de déclaration, l'auteur n'oublie pas d'évoquer deux noms: Ciel et peuple. Du fait que le fils du Ciel est à la fois représentant du Ciel

47 *Meng Tzeu*, livre VII, chap. II, p. 653-654.

48 *Annales de la Chine*, part. IV, chap. I, p. 173.

face au peuple et représentant du peuple face au Ciel, celui qui agit au nom du Ciel se justifie suffisamment pour déclarer la guerre au pouvoir suprême d'ici-bas. C'est dans ce contexte que se forme la tradition de réclamer la justice au nom du Ciel. De cette tradition est née une croyance en l'interaction entre Ciel et politique. Ainsi, durant des millénaires, on interprète inlassablement les phénomènes inexplicables comme des signes de satisfaction ou de mécontentement du Ciel. Il arrive que des «phénomènes extraordinaires» soient un produit humain: en les évoquant on peut aussi bien justifier un pouvoir que le condamner. Pour les anciens Chinois, le Ciel est un dieu personnifié qui décide le destin des choses et des hommes, d'où le nom de fils du Ciel pour désigner celui qui gouverne au nom du Ciel.

Si avant la dynastie des Zhou, le culte du Ciel et la voyance politique qui consiste à deviner la volonté du Ciel sont très pratiqués, à partir des Zhou on se détourne peu à peu du Ciel pour s'intéresser de plus en plus à l'homme en développant une idée humaniste qui existait auparavant: le peuple est la base de l'État, et l'État ne va bien que quand la base est solide. Cette idée se développera chez Mencius en une thèse importante de la politique chinoise — la thèse du peuple-base du pays: «Le peuple est la partie la plus importante d'un État; les esprits protecteurs de la terre et des grains viennent en deuxième lieu; et le souverain, seulement en troisième lieu⁴⁹.» C'est une évolution importante de la politique chinoise. Selon nous, ce changement ou cette insistance sur le rôle de l'homme est à attribuer au cadre clanique.

Quelqu'un demande à Mencius si Yao a offert le monde à Shun, voici la réponse: le fils du Ciel ne peut pas offrir le monde à qui que ce soit, Shun a reçu le mandat du Ciel. Celui-ci ne parle pas, mais exprime sa volonté par les faits: Yao a présenté Shun au Ciel, le Ciel l'a accepté; puis Yao l'a présenté au peuple, le peuple l'a accepté. Comment peut-on connaître l'accord du Ciel et l'accord du peuple? Quand Shun est allé présider le culte, tous les dieux sont venus, voilà la volonté du Ciel; quand Shun est allé gouverner le peuple, les affaires publiques ont été bien menées et le peuple en est satisfait, voilà la volonté du peuple⁵⁰. Ici, Mencius reconnaît apparemment le pouvoir suprême du Ciel; mais ce n'est qu'un trompe-l'œil, le vrai pouvoir est dans les mains de l'homme. Concernant la raison qui

49 *Meng Tzeu*, livre VII, chap. II, p. 636.

50 *Meng Tzeu*, livre V, chap. I, p. 520-521.

favorise la conquête de l'empire et la cause qui conduit à la perte de l'empire, Mencius dit clairement:

Kie (Jie — le dernier souverain des Xia) et Tcheou (Zhou — le dernier souverain des Shang) ont perdu la dignité impériale, parce qu'ils ont perdu leurs sujets. Ils ont perdu leurs sujets, parce qu'ils se sont aliéné les cœurs. Pour obtenir l'empire, il est une voie à suivre. Attirez à vous les peuples, et vous posséderez l'empire. Pour attirer les peuples, il est un moyen à employer. Gagnez l'affection des peuples, et ils seront à vous. Pour gagner leur affection, il est une conduite à tenir. Procurez-leur abondamment ce qu'ils désirent; ne leur faites pas ce qu'ils n'aiment pas⁵¹.

Mencius approuve une phrase des *Annales de la Chine*: «le Ciel voit comme mon peuple voit; le Ciel entend comme mon peuple entend⁵².»

Ici, on peut dire que le peuple est le Ciel pour le pouvoir: c'est le peuple qui dit si un pouvoir est bon ou mauvais. La politique consiste donc à satisfaire non un Ciel lointain, mais le peuple ici présent. Si le Ciel est toujours reconnu comme ultime recours, on est pourtant conscient qu'il n'est qu'une garantie lointaine, alors que l'action humaine peut produire des effets plus immédiats. Cette prise de conscience a une importance capitale pour la politique: la culture chinoise ne va plus chercher une cause mystérieuse de l'univers et de la société, elle s'attache plutôt à harmoniser les rapports humains et à régler les problèmes les plus immédiats de l'homme. Autrement dit, la voie vers une religion institutionnalisée comme le christianisme est bloquée. L'insistance sur l'action humaine, sur la valeur absolue de l'homme, voilà l'essentiel de l'humanisme chinois⁵³.

Nous revenons aux *Annales de la Chine*. Voici une petite conversation entre Zhuyi et l'empereur. En apprenant que les Zhou ont vaincu le royaume des Li, Zhuyi vient avertir l'empereur: «Fils du ciel! déjà le ciel retire son mandat à notre maison de In (Shang). Les hommes sagaces, la grande tortue ne se hasardent plus à prédire des événements heureux. Ce n'est pas que les anciens empereurs (à présent dans le ciel) ne veuillent plus aider notre empereur actuel, qui est leur descendant; mais notre empereur

51 *Ibid.*, livre IV, chap. 1, p. 471.

52 *Ibid.*, livre V, chap. 1, p. 522. Et cf. *Annales de la Chine*, part. IV, chap. 1, p. 179.

53 Dans la Révolution moderne, on a beaucoup critiqué l'idéologie féodale, mais ces critiques sont superficielles. Par exemple l'esprit de Mao s'enracine dans l'humanisme chinois, qui fait s'intéresser plutôt à l'homme qu'à la matière; insister sur le rôle de l'homme plutôt que faire confiance à une loi naturelle. Le Grand Bond en avant aurait été impossible sans cet humanisme qui croit que le destin de la politique est dans les mains de l'homme, et cela malgré le matérialisme marxiste en tant qu'idéologie officielle.

par ses excès et ses débauches a rompu lui-même avec le ciel.» L'empereur répondit: «Oh! est-ce que ma vie (et ma dignité) ne sont pas assurées dans les décrets du ciel? (Je n'ai rien à craindre).» Zhuyi réplique: «Hélas! tes crimes sont nombreux et se dressent comme un mur entre toi et le ciel. Peux-tu espérer que le ciel te conserve la vie et le pouvoir souverain? La dynastie des In va finir; il est évident que ta conduite doit nécessairement amener la perte de tes États⁵⁴.» Le métier de prophète (homme sagace) et la tortue voyante occupent sûrement une place non négligeable dans la politique, et le Ciel est toujours dieu suprême; mais ce qui est déterminant dans le destin politique, c'est plutôt l'action de l'homme.

Au 11^e siècle avant J.-C., Wuwang a fondé la dynastie des Zhou, qui va durer plus de 800 ans. Il va sans dire que la nouvelle dynastie va étudier l'histoire à son tour et rappeler les recommandations morales du passé pour continuer la bonne tradition. Voilà que Zhongong donne des leçons au nouveau fils du Ciel en citant un ancien dicton: «Ne prenez pas pour miroir le cristal des eaux, mais les autres hommes». Les In ont perdu le pouvoir souverain; cet exemple ne doit-il pas être comme notre grand miroir, et nous exciter à assurer la tranquillité du peuple?⁵⁵» Après une période de régence, il rend le pouvoir à Chengwang. De peur que ce dernier ne tombe dans l'oisiveté et le plaisir, il cite de bons et de mauvais exemples du passé pour montrer ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Des historiens de la cour ont noté ces recommandations et les ont intitulées «contre l'oisiveté et les plaisirs». Nous n'allons pas continuer cette histoire où les personnages et les décors changent tout le temps, mais où le scénario reste le même.

VII. Éthique clanique et éthique politique

La politique se déroule dans le cadre clanique, et il n'est pas étonnant de voir l'éthique familiale devenir l'éthique politique. Le fils du Ciel, les feudataires et les ministres, doivent tous présenter les vertus des parents:

54 *Annales de la Chine*, part. III, chap. XI, p. 164-165.

55 *Ibid.*, part. IV, chap. X, p. 252. La politique doit se référer à la leçon de l'homme, le destin de la guerre dépend aussi de la décision de l'homme fondée sur la connaissance de l'ennemi. Sunzi recommande: «Ce qu'on appelle <information préalable> ne peut être tirée des esprits, ni des divinités, ni de l'analogie avec des événements passés, ni des calculs. Il faut l'obtenir d'hommes qui connaissent la situation de l'ennemi» (*L'art de la guerre*, chap. XIII, p. 195).

bienfaisance, générosité, prudence, etc. La politique commence par le clan-famille.

Il pourrait paraître bizarre que Shun se voie confier le trône du fils du Ciel alors que ce qu'il a accompli n'a pas dépassé le seuil familial. Mais à partir du clan-famille comme base de l'éthico-politique, les choses se comprennent plus facilement. Après 70 ans de règne, quand Yao demande aux chefs de quatre grands clans si l'un d'entre eux peut le remplacer, tous se croient indignes du trône du point de vue moral. Yao leur demande de proposer un homme vertueux et talentueux, même parmi les gens les plus bas placés, et ils proposent unanimement Shun. Voici les arguments: «Il est fils d'un homme aveugle (d'esprit). Son père était obstinément mauvais, sa marâtre nullement sincère dans ses paroles et son frère Xiang plein d'arrogance. Par sa piété filiale, il est parvenu à vivre avec eux en bonne intelligence, et les a amenés peu à peu à se corriger et à s'abstenir de grandes fautes⁵⁶.» Yao décide de mettre Shun à l'épreuve. Quand Shun a passé toutes les épreuves, Yao lui transmet le trône trois ans plus tard, d'où la fameuse «offre du trône». Comment la piété filiale peut-elle devenir la première qualité politique? Voici la réponse de Mencius: Shun remplit parfaitement ses devoirs de fils, son père Gu Sou, satisfait, aime la vertu, et dans tout l'empire, les pères et les fils conurent et remplirent leurs devoirs mutuels. Cela s'appelle une grande piété filiale⁵⁷. Shun arrive à harmoniser les rapports familiaux les plus difficiles, il donne un exemple, et le «monde entier» peut vivre en harmonie. Ainsi, la piété filiale familiale devient la première qualité en politique. Si de la famille on passe directement à la politique, c'est parce que la structure sociale est pareille partout: en choisissant Shun, on établit un modèle pour tous.

Dans la *Grande Étude*, un classique confucianiste, on trouve toute une série de relations depuis le perfectionnement moral de l'individu jusqu'au gouvernement du «monde entier».

Les anciens princes, pour faire briller les vertus naturelles dans le cœur de tous les hommes, s'appliquaient auparavant à bien gouverner chacun sa principauté. Pour bien gouverner leurs principautés, ils mettaient auparavant le bon ordre dans leurs familles. Pour mettre le bon ordre dans leurs familles, ils travaillaient auparavant à se perfectionner eux-mêmes. Pour se perfectionner eux-mêmes, ils réglaient auparavant les mouvements de leurs cœurs. Pour régler les mouvements de leurs cœurs, ils rendaient auparavant leur volonté parfaite (vouloir sincèrement et faire le

56 *Annales de la Chine*, part. I, chap. I, p. 11.

57 *Meng Tzeu*, livre IV, chap. II, p. 484.

bien, haïr et éviter le mal). Pour rendre leur volonté parfaite, ils développaient leurs connaissances le plus possible. On développe ses connaissances en scrutant la nature des choses⁵⁸.

C'est là tout un programme de perfectionnement moral pour tous ceux qui veulent faire de la politique. Depuis la recherche des principes des choses, des idées justes jusqu'à l'esprit pur, on a tout juste acquis une personnalité morale; ensuite il s'agit de l'appliquer à tous les niveaux, de la famille à la politique.

Les relations humaines commencent par la famille. Le confucianisme énumère cinq relations humaines essentielles: entre souverain et ministres, entre père et fils, dans le couple, entre frères et entre amis. Trois de ces relations se passent dans la famille; elles sont régies par deux principes: âge et génération déterminent le haut et le bas, c'est le cas entre père et fils, entre frère aîné et frère cadet. La morale exige que le fils présente la vertu de piété filiale: aimer, vénérer, servir les parents de tout cœur et ne jamais leur désobéir. La piété filiale est sans aucun doute la première vertu de la culture chinoise, la base de l'éthico-stratégie, le premier principe du système de droit chinois, le premier critère pour distinguer le juste du faux, le bon du méchant. «La piété filiale est le principe éternel du Ciel, de la Terre et de la conduite de l'homme⁵⁹.» D'après Zengzi (505-436 av. J.-C.), «la piété filiale, la mettre entre le Ciel et la Terre, elle s'applique partout dans l'univers; la propager dans les quatre océans, elle s'y développera; la passer dans le futur, elle s'y installera pour toujours; l'appliquer partout, elle sera toujours la vérité immuable⁶⁰». Ici, la culture chinoise se distingue de la culture chrétienne: le Ciel chinois n'est qu'un dieu lointain, il n'a qu'une influence indirecte sur l'homme; le créateur direct de l'homme, ce sont ses parents et c'est à eux qu'il doit le corps, la vie et l'amour, d'où la piété filiale. De leur côté, la vertu des parents, en l'occurrence le père, c'est la bienfaisance, c'est l'amour que les parents éprouvent pour les enfants. Concernant la relation entre frères, le cadet respecte l'aîné et se soumet à lui. De son côté, l'aîné doit se montrer aimable.

Le deuxième principe établit la suprématie de l'homme sur la femme: c'est le mari qui commande à l'épouse: la soumission de la femme et la bonne conduite du mari sont deux règles de conduite. Plus tard, on va

58 *Grande Étude*, p. 3-4.

59 *Le classique de la piété filiale*, IX, dans *Treize classiques en chinois d'aujourd'hui*, p. 917.

60 *Recueil des rites*, XXIV, *op. cit.*, p. 456.

encore accentuer la domination de l'homme sur la femme en avançant la thèse des trois soumissions de la femme: au père avant le mariage, au mari après le mariage, au fils après la mort du mari.

Quant aux relations extrafamiliales, elles ne sont qu'un prolongement des relations familiales. La suprématie du père sur le fils dans la famille devient la suprématie du souverain sur les ministres dans la politique. «On pratique la piété filiale pour servir d'abord les parents, puis le souverain, et la piété filiale devient la fidélité en politique⁶¹.» Si la suprématie du père vient de son don de vie, celle du souverain vient de son geste de bienfaisance à l'égard des ministres: la nomination par le souverain équivaut au don de vie. Cela se voit dans d'innombrables déclarations solennelles de la part des ministres qui essayent de sauver le pouvoir en crise, même au prix de leur vie. La règle exige que les ministres civils persuadent le souverain d'abandonner une décision injuste quoi qu'il leur en coûte, et que les ministres militaires meurent sur le champ de bataille; ce sont autant de gestes de reconnaissance. Dans le cas normal, les ministres secondent le souverain comme le fils sert ses parents. Pour devenir un ministre fidèle, il faut d'abord acquérir la piété filiale dans la famille: celui qui n'est pas un fils docile ne peut pas être un ministre fidèle. Il est tout à fait compréhensible que sous les Han, la piété filiale devienne un critère pour recruter les fonctionnaires. Bien entendu, de son côté, le souverain doit être bienfaisant. Concernant la relation entre amis, la vertu est l'honnêteté et le respect des promesses. Dans le meilleur des cas, cette relation peut être élevée jusqu'à la fraternité. Dans la littérature chinoise, nombreuses sont les histoires de fidélité et d'amitié fraternelle extrafamiliale. Pour nous, le fait que ces relations extrafamiliales soient assimilées aux relations familiales montre clairement que toute relation se comprend à partir de l'espace clanique.

Puisque les cinq relations se passent toutes dans l'espace familial, il n'est pas étonnant de voir l'éthique familiale se transformer en éthique politique. Quand le roi des Qi interroge Confucius sur l'art de gouverner, voici sa

61 *Le classique de la piété filiale*. 1, op. cit., p. 916. Mao a une idée juste à ce propos. En 1939, après avoir lu *Les idées philosophiques de Confucius* de Chen Boda, Mao conseille à Chen de faire quelques corrections dont voici l'une. Chen écrit: «Les relations entre père et fils dans la famille reflètent les relations entre souverain et ministres dans la société.» Selon Mao, il faut dire: «Les relations entre souverain et ministres dans la société (il semble que < dans l'État > vaut mieux) reflètent les relations entre père et fils dans la famille» (cf. Chen Jin, *Les notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. I, p. 657).

réponse: «Que le souverain agisse en souverain, le ministre en ministre, le père en père et le fils en fils⁶².» Un feudataire demande à Confucius une recette pour inciter le peuple à vénérer son souverain et à lui être loyal: «Traitez-le avec égard et vous serez vénéré; soyez bon fils pour vos parents et bon prince pour vos sujets, et vous serez suivi avec loyauté...⁶³». Toujours selon Confucius, «la moralisation des saints n'a pas besoin d'être rigoureuse pour arriver au but, la politique des saints n'a pas besoin d'être sévère pour réaliser la paix dans le monde entier, et c'est parce que les saints se réfèrent à la nature humaine. Le père manifeste de la bienfaisance à son fils, et le fils éprouve de l'amour filial pour son père, voilà la nature humaine; c'est également le principe pour le souverain et ministre⁶⁴.»

La Grande Concorde comme idéal de la politique chinoise se comprend dans l'espace clanique: c'est ici qu'on n'a pas besoin de lutte et qu'on préfère la moralisation à la loi; c'est ici qu'on insiste tellement sur les qualités morales des chefs de clan. Non seulement la concorde y est tout à fait réalisable avec un peu d'efforts, mais elle est souvent la réalité. Qian Mu, un philosophe et historien de notre époque, a dit que l'idéal du confucianisme est trop beau pour être vrai: «Bien avant la dynastie des Qin, des saints comme Confucius exprimèrent déjà l'idéal de la vie de façon si parfaite que les futures générations n'arrivent pas à les dépasser. [...] L'idéal de la Chine est trop beau, trop parfait, jusqu'à aujourd'hui, il n'est toujours pas dépassé. [...] Notre idéal si parfait n'est pas encore tout à fait réalisé...⁶⁵». Qian Mu a sûrement confondu deux niveaux du confucianisme: niveau politique et niveau familial. En fait, pratiquer le confucianisme dans la famille n'est pas du tout difficile: il n'y a rien d'extraordinaire à éprouver de l'amour pour ses parents et du respect pour son aîné, et cela même au niveau social. Selon Mencius, tout le monde peut devenir Yao et Shun, c'est-à-dire tout le monde peut faire la même chose qu'eux. La force physique et l'intelligence varient d'une personne à l'autre, mais tout homme peut devenir moral s'il le veut, par exemple marcher lentement derrière les personnes âgées⁶⁶. Au niveau social, notamment dans la politique, le confucianisme est également réalisable, par exemple

62 *Entretiens de Confucius*, livre XII, p. 98.

63 *Ibid.*, livre II, p. 36.

64 *Le classique de la piété filiale*, IX, *op. cit.*, p. 917.

65 Cité par Wang Yanan, *Étude sur la bureaucratie politique de la Chine* (Zhongguo guanliao zhengzhi yanjiu), Shanghai, Éditions Shidai wenhua, 1948, p. 47.

66 *Meng Tzeu*, livre VI, chap. II, p. 584.

dans la conquête du pouvoir; au début d'une nouvelle dynastie, la bienfaisance, la fidélité, l'harmonie sont autant de réalités. Il serait vraiment insensé que la politique chinoise ait pratiqué le confucianisme pendant plus de deux millénaires si ce dernier n'avait jamais été réalisé. Puisque marcher doucement derrière les aînés est déjà un haut fait de Yao et de Shun, alors, quand le souverain se montre bienfaisant et les ministres fidèles, l'idéal du confucianisme est déjà réalisé, au moins en partie.

Yao, Shun, Wuwang, Zhougong, ce sont tous des saints, mais aussi des fils exemplaires par la piété filiale. Leur exploit moral les fait entrer dans la liste des ancêtres à qui les descendants rendent hommage de génération en génération. On peut aussi distinguer deux niveaux de piété filiale, le niveau familial et le niveau politique. Le premier consiste à servir les parents physiquement et moralement, à donner des descendants pour continuer la lignée; le deuxième consiste à servir le souverain avec ces mêmes vertus, ainsi on rend célèbres les parents et les fait entrer dans la liste des ancêtres à vénérer par les descendants. Selon Mencius, Shun a pratiqué systématiquement l'amour filial dans la famille; devenu fils du Ciel, il l'a propagé dans le monde entier, voilà la grande piété filiale. Mais l'amour filial dans la famille est la condition préalable de la grande piété filiale dans la politique.

Par contre, celui qui déshonore le nom de la famille sera maudit par les descendants. La piété filiale peut être utilisée comme une mesure visant à limiter les caprices du fils du Ciel: celui-ci doit être responsable de la prospérité de son clan-famille, être digne du nom et du sang des ancêtres, d'où la pratique du «titre posthume». Selon Mencius, «si un prince opprime violemment ses sujets, il périt de mort violente et son royaume est perdu pour sa race. S'il ne les opprime pas violemment, sa personne est en danger et son royaume est diminué. Après sa mort, il sera appelé Aveugle, Cruel. Ses descendants, si grande que soit leur piété filiale, ne pourront pas changer ces noms ignominieux, même après cent générations⁶⁷.» Cette pratique a sûrement pour but d'avertir le fils du Ciel: il n'est jamais seul, s'il tourne la tête, il fait face à ses ancêtres; s'il regarde en avant, il fait face à ses descendants.

Plus tard, quand Ying Zheng a fondé la dynastie des Qin, il a supprimé la pratique du titre posthume. Selon lui, c'est un geste où le fils juge le père, et où les ministres jugent le souverain. Mais son raisonnement se réfère

67 *Meng Tzeu*, livre IV, chap. I, p. 465.

toujours à l'espace clanique: le titre posthume est peu favorable à l'autorité absolue du souverain; d'ailleurs, lui est le premier empereur, puis vient le deuxième, le troisième, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, et dans ce cas il suffit de distinguer les uns des autres par le nombre ordinal. Mais après les Qin, on continue à accorder le titre posthume après la mort de l'empereur. Si ce titre est impuissant pour limiter les caprices d'un mauvais empereur, tous les bons empereurs sont conscients de sa signification.

Dans l'espace clanique, tout homme se trouve dans les trois dimensions, en dialogue permanent avec le passé, le présent et le futur. Chaque clan-famille a son autel ou temple pour rendre culte à ses ancêtres, il a aussi son nom ou emblème, ses fêtes et cérémonies, même ses règles familiales à respecter au même titre que le code de la dynastie (elles ont même une force dissuasive plus grande). Le lien entre la famille et la politique se voit clairement dans la cérémonie du culte aux ancêtres: c'est un grand événement aussi bien familial que politique, les ustensiles, le sacrifice, les habits, le processus peuvent différer d'une famille à l'autre selon le statut et la richesse, mais l'essentiel reste partout pareil: il s'agit d'une éducation morale, on y apprend l'amour et le respect pour les ancêtres; on rend hommage et on se met à table selon l'ordre de génération et de statut. Il s'agit aussi d'une leçon de l'histoire qui rappelle qu'on est tous de la même lignée qui remonte très haut, et que c'est un devoir sacré de la continuer. C'est dans cet espace social que la vie familiale constitue le commencement de la vie politique. Pour bien gouverner un État, il faut commencer par mettre le bon ordre dans sa propre famille, car «un prince incapable d'instruire les personnes de sa maison, est incapable d'instruire les autres. Le sage, sans sortir de sa famille, répand l'instruction dans la contrée par son exemple. Car le citoyen doit obéir à son prince comme le fils à son père, et aux officiers, comme le frère puîné obéit à son frère aîné; le prince doit commander à ses sujets avec la même bonté qu'un père à ses enfants⁶⁸.»

VIII. Une politique de «parents-fonctionnaires» et une politique de «vent-herbe»

Puisque la politique se fonde sur le clan-famille, il est naturel que les gouvernants soient considérés comme «parents-fonctionnaires», et les

68 *Grande étude*, p. 15.

sujets de la dynastie comme «enfants-peuple». De cette union naît une politique que nous appelons «politique de parents-fonctionnaires». Selon Wuwang, fondateur des Zhou, «le ciel et la terre sont comme le père et la mère de tous les êtres, et entre tous les êtres, l'homme seul est doué de raison. Celui qui se distingue le plus par son intelligence et sa perspicacité, devient le suprême souverain; le suprême souverain est comme le père et la mère du peuple⁶⁹.» Quel est le critère pour juger le souverain? Il doit aimer ce que le peuple aime, détester ce que le peuple déteste, voilà les parents du peuple⁷⁰. S'il arrive quelque chose de mauvais aux enfants-peuple, les parents-fonctionnaires en sont responsables. Ainsi Mencius répond au roi des Liang qui croit avoir pratiqué la politique de bienfaisance et qui ne comprend pas pourquoi la population de son royaume n'a pas augmenté:

Vous avez des viandes grasses dans votre cuisine, et des chevaux gras dans vos écuries. Cependant, vos sujets ont l'air de faméliques, et dans les champs on trouve des hommes morts de faim. (Exiger du peuple un tribut très onéreux pour nourrir et engraisser des animaux domestiques), c'est en quelque sorte faire dévorer les hommes par les animaux. [...] Si celui qui est le père du peuple, se permet, par une administration tyrannique, de livrer les hommes en pâture aux animaux, où est son amour paternel envers ses sujets?⁷¹

En chinois il existe encore un autre terme, «parents-gouverneur», qui depuis la dynastie des Song désigne le gouverneur du district — la base de l'administration. On peut mélanger ces termes en considérant empereur, ministres et gouvernants de tous les niveaux comme parents du peuple. Dans la politique clanique, celui qui gagne le soutien du peuple gagne le monde entier, d'où tant de discours politiques qui recommandent aux fils du Ciel d'aimer le peuple. Quand Yao meurt, «les habitants du domaine impérial pleurèrent sa mort durant trois ans, comme ils auraient pleuré la perte d'un père ou d'une mère. Partout entre les quatre mers, les huit sortes d'instruments de musique furent réduits au silence⁷².» Yao est bien récompensé pour sa politique de bienfaisance: de son vivant, il est aimé et respecté, lors de sa mort, les pleurs du peuple sont là pour témoigner de sa tristesse.

La leçon de la politique consiste surtout à inculquer au prince l'amour du peuple. Voilà que Zhougong donne des leçons d'histoire à Chengwang,

69 *Annales de la Chine*, part. IV, chap. 1, p. 172-173.

70 *Grande étude*, p. 19.

71 *Meng Tzeu*, livre I, chap. I, p. 307.

72 *Annales de la Chine*, part. I, chap. 11, p. 22-23.

jeune fils du Ciel: Gaozhong a été un roi exemplaire; étant encore prince héritier, il a fait toute sorte de besoins dans la société, ainsi il a éprouvé un amour profond pour le peuple. Arrivé au trône, il n'a jamais négligé les affaires publiques, et il a été sur le trône pendant 59 ans. Zhuji a aussi été un bon exemple: pendant longtemps, il a vécu parmi le peuple et bien connu ses soucis. Devenu fils du Ciel, il a pratiqué la politique de bienfaisance qui arrive jusqu'aux plus démunis; son règne a duré 33 ans. Or les rois ultérieurs des Shang ne connaissaient rien du travail agricole ni de la peine du peuple; ils ont tous mené une vie d'oisiveté et de plaisir, et leur règne fut de courte durée. Le premier souverain des Zhou est un bon exemple: «Wenwang portait des vêtements communs, travaillait à assurer la tranquillité du peuple et encourageait la culture des terres. D'une douceur et d'une politesse admirables, il protégeait ses sujets avec affection [...]. (Constitué chef des princes de l'ouest), il ne se permettait pas de se livrer trop au plaisir des voyages ou de la chasse, et n'exigeait des principautés que le tribut fixé par les lois. Il ne commença à gouverner la principauté (de Tcheou) que vers le milieu de sa vie; il la gouverna cinquante ans⁷³.» La conclusion est évidente: la durée du trône est directement liée à la qualité du fils du Ciel comme parents du peuple.

Vu que la personnalité, la moralité, les préférences du souverain sont censées jouer un rôle déterminant dans le destin de la dynastie, ces éléments personnels deviennent un objet majeur de la politique. Il n'est pas étonnant de voir les recommandations morales devenir de plus en plus nombreuses. Chaque fois qu'on découvre un caractère, une manière de vivre, une façon d'agir, un passe-temps qui pourraient s'avérer nuisibles à la politique, tout de suite on les classe parmi les contre-exemples. Durant plus de deux millénaires, la politique chinoise est remplie de recommandations et de leçons d'histoire. Parmi les nombreuses vertus que le fils du Ciel doit présenter, la prudence est primordiale, vu le rôle déterminant des parents-gouvernants.

«Vous, faites attention. Vous êtes comme le vent, et vos sujets sont comme l'herbe⁷⁴.» Le même propos se trouve chez Confucius: «La vertu de l'homme de bien est puissante comme le vent, celle de l'homme de peu faible comme l'herbe qui, sous le vent, plie et se couche⁷⁵.» De même chez Mencius: «Quand les supérieurs ont une chose à cœur, les inférieurs ne

73 *Ibid.*, part. IV, chap. XV, p. 293-294.

74 *Ibid.*, part. IV, chap. XXI, p. 340.

75 *Entretiens de Confucius*, livre XII, p. 100.

tardent pas à l'aimer. La vertu du prince est comme le vent, et celle du peuple est comme l'herbe. Quand le vent souffle sur l'herbe, elle s'incline nécessairement⁷⁶.» Une telle distinction des gens selon la qualité du vent et celle de l'herbe est sans doute liée au milieu patriarcal. Ainsi dans la vie comme dans la politique, les chefs de famille et les parents-fonctionnaires jouent le rôle du vent, les enfants-peuple celui de l'herbe.

Dans la Révolution moderne, à partir de la position de classe marxiste, on a beaucoup critiqué le confucianisme. Confucius distingue les gens vertueux des gens sans vertu, les premiers recherchant la bonté, les seconds poursuivant le profit. De son côté, Mencius distingue les travailleurs intellectuels des travailleurs manuels et discrimine ceux-ci. Ces critiques ont confondu la société clanique (Chine) et la société de classes (Occident). En fait, la distinction confucianiste entre le haut et le bas, entre le noble et l'humble, est moins d'ordre économique que d'ordre hiérarchique familial. Quant à la distinction entre travailleurs intellectuels et travailleurs manuels, il s'agit plutôt de division de travail. Ce point est clairement expliqué par Mencius: personne ne peut tout faire en même temps, les paysans portent un chapeau, mais ils ne l'ont ni tissé ni confectionné; de même les gouvernants ne peuvent pas travailler dans les champs et faire de la politique en même temps, ils s'occupent de la morale et de l'ordre social⁷⁷. Au lieu de dire que le confucianisme justifie l'esclavagisme (par référence à la société de classes de la culture occidentale) en distinguant les gens de vertu et les gens sans vertu, il serait plus juste de dire que Confucius justifie un ordre moral où les parents vertueux gouvernent les enfants qui restent à éduquer⁷⁸.

76 *Meng Tzeu*, livre III, chap. I, p. 410-411.

77 *Meng Tzeu*, livre III, chap. I, p. 423-425.

78 En 1939, il y eut une discussion entre Mao et Liang Shumin au sujet de la différence culturelle entre la Chine et l'Occident. Pour Liang, l'Occidental mène toujours une vie communautaire dans le cadre de la cité, de l'Église et de l'État-nation, d'où son esprit de liberté, de droits; tandis que ce genre de vie n'existe pas en Chine, l'individualisme n'est donc pas possible. Alors que pour Mao, influencé par le marxisme, la société est composée de classes, c'est un point commun entre la Chine et l'Occident. En fait, Mao est conscient que famille est la base de la politique chinoise (voir ci-dessus p. 352 note 61); mais dès qu'il s'agit d'analyser la société chinoise, il s'allie avec le marxisme en adoptant le point de vue des classes. Si la famille occupe la première place dans la société chinoise, la classe ne peut pas occuper la même place en même temps. C'est ici qu'on mesure l'importance du marxisme pour la Révolution: il est plus facile de faire la Révolution en recourant au point de vue des classes qu'au point de vue de la famille; les Chinois qui font la Révolution au nom du marxisme en mobilisant les classes pauvres pour s'opposer

Vu la place des parents-fonctionnaires et leur responsabilité envers les enfants-peuple, chacun de leurs gestes et chacune de leurs paroles prennent une importance capitale. Les anciens dictons «une seule phrase peut faire la grandeur d'un pays» et son complément «une seule phrase peut faire la ruine d'un pays» sont justifiés par Confucius: si on reconnaît qu'il est difficile d'être sur le trône, n'est-ce pas reconnaître qu'une seule phrase peut faire la grandeur d'un pays? Par contre si une parole injuste du souverain ne rencontre pas d'avis contraire, n'est-ce pas reconnaître qu'une seule phrase peut faire la ruine d'un pays?⁷⁹ Ainsi la prudence se trouve parmi les qualités primordiales du souverain.

Que doit être la prudence en politique? Les images sont nombreuses pour la décrire. Pour Yu, fondateur des Xia, «chargé de diriger un peuple nombreux, je tremble comme je conduisais avec des rênes pourries un attelage de six chevaux⁸⁰.» Pour Tang, fondateur des Shang, «(dans la charge qui m'est confiée), je crains et tremble à la vue du danger, comme si j'étais sur le point de tomber dans un abîme profond⁸¹.» Le souverain Zhou Muwang raconte comment il continue l'œuvre de ses ancêtres: «Moi faible enfant, qui recueille et doit garder l'héritage de Wenn wang, de Ou wang [...], mon cœur est dans l'inquiétude, comme si je mettais le pied sur la queue d'un tigre ou comme si je marchais sur la glace au printemps⁸².» Quel spectacle terrifiant: le tigre va dévorer celui qui ose l'offenser et la glace du printemps risque de se rompre à tout moment! Les histoires et proverbes de ce genre sont nombreux. Voilà l'histoire des hanches: Lingwang, roi des Chu, aime les gens aux hanches sveltes, alors pour lui plaire nombreux sont ceux qui mangent si peu qu'ils deviennent des squelettes. Un proverbe résume ce raisonnement: «si la poutre en haut n'est pas correctement installée, les poutres en bas seront nécessairement à tort et à travers». Bref, les parents-fonctionnaires ne doivent jamais négliger leurs gestes: même une préférence personnelle insignifiante peut aboutir à une catastrophe nationale. Si les parents-fonctionnaires sont les seuls bienfaiteurs quand ils conduisent à la prospérité, ils sont les seuls responsables quand ils conduisent à la misère, et tous les maux leur sont

aux riches, ne veulent donc pas entendre parler de la spécificité chinoise, le marxisme étant universellement valable (cf. Chen Jin, *op. cit.*, t. I, 396-401).

79 *Entretiens de Confucius*, livre XIII, p. 106.

80 *Annales de la Chine*, part. II, chap. III, p. 93.

81 *Ibid.*, part. III, chap. III, p. 111-112.

82 *Ibid.*, part. IV, chap. XXV, p. 370.

directement attribués, d'où l'expression «c'est le fils du Ciel qui nuit le premier à sa dynastie», en d'autres termes c'est lui qui donne le premier un mauvais exemple.

Sima Guang (1019-1086), historien et ministre des Song du Nord, a rédigé *Le miroir complet pour l'illustration du gouvernement* — une chronique d'une ampleur gigantesque: elle commence en l'an 403 avant J.-C. et se termine en l'an 959. Depuis sa parution, ce bilan complet de l'éthico-politique qui compte trois millions de caractères chinois en 254 volumes est un manuel incontournable pour tout politicien. Sans parler d'autres lecteurs, citons seulement l'exemple de Mao. La chronique de Sima Guang est un des livres préférés de Mao, et elle l'a accompagné pendant presque toute sa vie politique. Mao l'a lue 17 fois, et chaque fois il a beaucoup appris. Si sa façon de gouverner rappelle la tradition, cela ne doit étonner personne. Mao a très bien saisi l'intention de Sima Guang qui a commencé sa chronique par l'histoire de trois clans-familles partageant le royaume des Qin: «ce ne sont pas les trois familles qui ruinent le système de rites, mais le fils du Ciel lui-même⁸³.»

Sima Guang a expliqué ce qu'est la politique dès le début de la chronique: «Je sais que la première tâche du fils du Ciel est de défendre le système de rites, et l'essentiel de ce système est de distinguer les gens par leur statut, et l'essentiel du statut est de définir le haut et le bas⁸⁴.» Tout de suite l'auteur raconte une histoire: un certain Yu Xi a eu de grands mérites pour le royaume des Wei, mais il a décliné la terre offerte en guise de récompense et demande en revanche qu'on lui permette d'utiliser un ornement de cheval. Le roi a satisfait la demande. En apprenant la nouvelle, Confucius pense qu'il vaudrait mieux offrir plus de terre: le statut et les ustensiles sont inséparablement liés; si le statut et les ustensiles ne sont plus en ordre, la politique sera ruinée et le pays sera ingouvernable. Selon Sima Guang, à l'époque des Printemps-Automnes, des feudataires désobéissent de plus en plus au fils du Ciel, mais la dynastie des Zhou tient toujours; c'est que le système des rites est encore maintenu en gros. Le feudataire des Jin par exemple a aidé la dynastie des Zhou à réprimer une émeute, et il a demandé au fils du Ciel de lui permettre d'ordonner la cérémonie funéraire des Zhou à sa mort. La demande a été refusée: la dynastie et le royaume ne sont pas du même ordre. Et finalement le roi des Jin n'a pas osé s'opposer

83 Sima Guang, *Le Miroir complet pour l'illustration du gouvernement*, introduction, p. 3.

84 *Ibid.*, p. 1.

au système de rites. Or voilà que trois seigneurs des Jin ont destitué leur roi et partagé le royaume: un acte impardonnable. Selon Sima Guang, même si la cour des Zhou n'est pas assez puissante pour punir cet acte, elle peut toujours faire appel à d'autres royaumes plus puissants qui rétabliront l'ordre. Malheureusement, en l'an 403 avant J.-C., le fils du Ciel a accordé le titre de feudataire à trois seigneurs pour calmer le jeu, ainsi aucun royaume ne peut leur déclarer la guerre, puisqu'ils sont nommés par le fils du Ciel. Désormais la dynastie des Zhou tombe dans un déclin accéléré. La chronique commence par cette négligence minime, mais lourde de conséquences; l'intention est manifeste: le désordre ne vient pas d'ailleurs que du plus haut.

Par cette histoire nous voulons dire qu'une telle importance accordée aux vertus des parents-fonctionnaires, une telle insistance sur la prudence ainsi que la manie de tirer la leçon de l'histoire et de chercher sans cesse la cause du déclin des anciens pouvoirs s'expliquent toutes par l'espace clanique. C'est dans ce milieu que les politiciens deviennent des parents, qu'on exige d'eux des vertus morales: ils sont tous le «vent» qui détermine le comportement de l'«herbe», ils sont tous des modèles à suivre, qu'ils le veuillent ou non.

IX. Le triomphe du confucianisme et l'espace clanique

Pourquoi la culture chinoise a-t-elle choisi le confucianisme comme philosophie officielle? C'est que la vie et la politique se déroulent dans le clan-famille, et que le confucianisme s'adapte mieux à ce milieu que les autres écoles. Une comparaison de la notion de l'homme et de l'amour du légisme, du moïsme et du taoïsme à celle du confucianisme peut expliquer le triomphe du confucianisme et l'insuccès des autres écoles.

Au début des Zhou, un système de rites a été établi. Quand ce système décline, le légisme propose de gouverner par la loi. La pratique légiste de publier la loi bouleverse la tradition, un événement que Confucius déplore: si la loi de l'État-royaume fait autorité, c'est que tout homme doit d'abord se conduire selon la loi et non selon d'autres autorités, et à la longue l'homme pourrait devenir l'individu-citoyen qui fait face directement à l'État-royaume. Avant les réformes de Shang Yang, les conflits entre clans-familles étaient nombreux. Shang Yang a eu l'idée de rassembler les familles: toutes les cinq familles composent une quinquagénéité, toutes les dix une décagénéité: si quelqu'un a commis un crime sans que les autres le

dénoncent, tout le monde aura sa part de responsabilité. La mesure s'avère efficace contre les conflits entre clans, car elle contraint tout le monde à se référer à la loi sans se soucier des autorités du clan. Des historiens ont noté qu'après dix ans de réformes, les gens des Qin acceptent volontiers d'aller au combat pour le royaume, mais ils ont peur de se lancer dans les conflits privés; du combat on attend des mérites militaires qui signifient une promotion et une récompense économique, alors qu'on sera puni pour les conflits privés interdits par la loi. Or, dans le cadre des clans, les gens étaient plus disposés à combattre pour l'intérêt de leur clan que pour celui de l'État.

La réforme économique de Shang Yang vise aussi le clan-famille au profit de l'État. L'une de ses politiques stipule ceci: si une famille compte deux fils adultes, ils doivent se partager la terre et les biens, sinon ils seront taxés très lourdement. Cette mesure a pour but d'établir le système de la petite famille au détriment du clan-famille. Ainsi, pour l'État, plus les familles sont nombreuses, plus les impôts sont importants. D'autre part elle incite les gens à travailler plus; tandis que dans le clan-famille, tout le monde vit ensemble, on est moins motivé pour travailler davantage, sauf les chefs de familles. Ici, apparaît la différence entre le confucianisme et le légisme: dans le premier, on vit dans le clan-famille, d'où l'insistance sur la vertu morale des chefs; dans le second, même si on reste toujours dans le cadre clanique, on est pourtant plus proche de l'État, d'où la nécessité de recourir plutôt à la loi qu'à la vertu, l'insistance plutôt sur l'intérêt de l'État que sur celui de la famille⁸⁵. Mais le légisme est contemporain du contexte d'un état de guerre entre les royaumes; quand l'état de guerre disparaît et qu'un pouvoir centralisé s'instaure, le légisme perd la faveur. De plus, la dynastie des Qin n'ayant duré que quinze ans, le système judiciaire d'inspiration légiste est censé être le principal responsable de cette brièveté aux yeux des historiens des Han. Le légisme est discrédité.

Parmi les anciennes écoles, le légisme semble le plus proche du système de droit au sens moderne, malgré ses marques claniques. On peut imaginer

85 Han Fei a montré l'incompatibilité entre l'intérêt de l'État et celui de la famille: un homme des Chu a volé un mouton, son fils l'a dénoncé. Le gouverneur pense que la dénonciation est dans l'intérêt de l'État, mais elle heurte la morale familiale, le fils est condamné à mort. Un homme des Lu est allé faire la guerre auprès de son souverain; il s'est enfui trois fois. Confucius (imaginé par Han Fei non sans raison) lui demande pourquoi. L'homme répond: «J'ai encore un vieux père à la maison, et si je meurs, personne ne s'occupe de lui.» Confucius pense qu'il est un bon fils et le recommande à l'administration (cf. *Han Fei*, t. II, p. 1043-1044).

que si un état de guerre continuait comme dans la période des Royaumes combattants, une politique légiste s'éloignerait de plus en plus de la structure clanique, et qu'à la longue l'homme tendrait à se définir par ses droits de citoyen; pour finir la Chine serait conduite dans un État de droit. Mais ce n'est qu'une hypothèse. D'abord, le légisme prend également sa source dans l'espace clanique, la loi qu'il préconise est bien différente du système de droit au sens moderne du terme: l'autorité du souverain sur les ministres est assimilée à celle du père sur le fils; ensuite, dans le contexte chinois, avec la conception du «monde entier», la forme dynastique, les conflits ne peuvent durer éternellement, et la guerre arrive tôt ou tard à mettre tous les royaumes dans le même clan-famille dynastique. Résultat: après des siècles de conflits entre royaumes, la chance est enfin venue pour le confucianisme; dans le cadre du clan en temps de paix, la moralisation confucianiste s'y fait plus facilement que la loi du légisme. Le légisme ne peut donc pas devenir la première philosophie politique.

Dans la période des Royaumes combattants, le moïsme est parmi les écoles les plus influentes. Son fondateur, Mozi (environ 486-376 av. J.-C.) a d'abord étudié le système des rites, pour plus tard s'en détourner et fonder sa propre école en s'opposant au confucianisme. Selon Mozi, les troubles sociaux viennent du fait que les hommes ne s'aiment pas: le fils n'aime pas son père, le petit frère n'aime pas son grand frère, le ministre n'aime pas son souverain; de leur côté, le père, le grand frère et le souverain n'aiment qu'eux-mêmes, d'où des conflits et des guerres dans la famille et entre royaumes⁸⁶. La solution est l'amour: «Il faut considérer les autres royaumes comme les miens, les autres familles comme les miennes, le corps des autres comme le mien⁸⁷.» C'est la fameuse thèse de «l'amour universel». Comment appliquer cet amour? Il faut que le haut se donne en exemple. À partir de l'amour universel, le moïsme préconise «unité» sur le plan politique (que le haut et le bas acceptent un seul avis), «sans attaque» dans les rapports entre royaumes, «être économe» et «renoncer à musique» dans la vie quotidienne. Pour pousser les gens à pratiquer ces propositions, Mozi s'appuie sur l'idée d'un déterminisme céleste: le Ciel est un dieu personnifié doué de volonté et de sentiment. La volonté du Ciel représente le bien: celui qui agit selon cette volonté sera récompensé, celui qui va à son

86 *Mozi en chinois d'aujourd'hui* (Mozi baihua jinyi), trad. Wu Longhui, Pékin, Librairie Zhongguo, 1992, p. 69-70.

87 *Ibid.*, p. 74.

encontre sera puni. A part le dieu céleste, il y a encore des esprits qui exercent la même fonction: récompenser les bons et punir les méchants.

Si le moïsme et le confucianisme parlent tous deux de l'amour, l'amour en question n'est pas pareil. L'amour confucianiste est un amour différencié: la piété filiale est un amour réservé aux parents; la bienfaisance est un amour des parents pour les enfants. Dans les cinq relations essentielles, les vertus exigées diffèrent d'un cas à l'autre. Cet amour différencié correspond à l'ordre hiérarchique du clan-famille, et il s'y pratique facilement. En revanche, l'amour universel de Mozi ne correspond pas à la société de clans et reste donc peu applicable. Comme Mencius le souligne, l'amour universel est un geste qui ignore les parents: celui qui pratique cet amour n'a pas plus d'affection pour ses parents que pour les étrangers⁸⁸. En fait, le moïsme est contemporain lui aussi d'une époque de guerre, et c'est pour cette raison qu'il trouve des échos dans la société: quand on est las d'une guerre sans fin, on peut vraiment déplorer le manque d'amour universel. Mais dès qu'on retrouve la paix sous un pouvoir centralisé, l'amour universel perd sa raison d'être.

Ensuite, le confucianisme a un atout: rappeler que la vie et le corps de chacun viennent de ses parents, et que chacun doit son amour à ses parents. Dans le clan, l'amour confucianiste ne s'impose pas de l'extérieur, il vient de la prise de conscience chez chacun de son origine. Mozi invente un dieu et des esprits pour faire appliquer l'amour universel, le confucianisme n'a pas besoin de recourir à tout cela, l'amour confucianiste est donc plus facile à pratiquer dans le clan que l'amour universel du moïsme.

Confucius n'aime pas parler des choses bizarres ni des puissances surnaturelles. Quand son disciple Zi Lou lui demande comment servir les esprits, il répond: «Tant que l'on ne sait pas servir les hommes, comment peut-on servir leurs mânes?» Zi Lou demandant encore ce qu'est la mort, il reçoit la réponse suivante: «Tant que l'on ne sait pas ce qu'est la vie, comment peut-on savoir ce qu'est la mort?»⁸⁹ Ici, Confucius évoque chaque fois les vivants pour faire reculer les morts. Cela trahit son embarras: s'il reconnaît ouvertement l'existence des esprits, la piété filiale sera certainement accomplie, mais on peut craindre que l'acte ne vienne pas de la conscience, mais de la peur d'être puni. S'il nie l'existence des esprits, on peut craindre que la piété filiale ne manque de garantie, puisqu'après la

88 *Meng Tzeu*, livre III, chap. II, p. 453-454.

89 *Entretiens de Confucius*, livre XI, p. 89.

mort il n'y aura plus de vie. Sa réponse équivoque gagne dans les deux cas: les vertueux pratiquent la piété filiale par conscience, au pire on ne doit pas oublier l'histoire des esprits. Malgré cette ambiguïté, Confucius reste ferme sur un point: il conseille toujours à ses disciples de s'éloigner des esprits: c'est qu'il voit en ceux-ci des concurrents qui rivalisent avec la vertu morale. La piété filiale ne consiste pas à nourrir les parents, ce que le chien et le cheval peuvent faire; ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est son respect pieux pour ses parents, et ce sentiment est incompatible avec la crainte des esprits.

Le moïsme semble très proche du christianisme avec son idée de dieu céleste et d'amour universel. La communauté moïste ressemble beaucoup à une institution religieuse: les disciples moïstes s'engagent dans une organisation dont les règles sont strictes: ils suivent l'exemple de Yu, travaillent pour le bonheur de tous et ne reculent pas devant les plus dures besognes. Leur ascétisme, leur discipline et l'esprit de service du monde font des moïstes une vraie armée du salut. Si le moïsme avait été choisi comme philosophie officielle de la culture chinoise, il n'est pas impossible qu'il ait pu conduire la Chine dans une voie religieuse en créant une religion étatique. Mais dans le cadre du clan, le moïsme ne trouve pas sa place, d'où son déclin inévitable.

L'extrême opposé de l'amour universel du moïsme est la thèse de Yang Zhu qui affirme que rien dans le monde ne compte plus que la vie de l'individu: il faut absolument s'estimer et s'aimer soi-même; il faut à tout prix conserver la vie contre toute agression. *Meng Tzeu* rapporte qu'«il (Yang Zhu) ne voudrait pas sacrifier un des ses cheveux dans l'intérêt de l'empire⁹⁰.» L'empire est sûrement immense, mais il est hors de moi, or l'un de mes poils m'appartient à moi. Un tel égoïsme est toujours objet de critique surtout de la part des confucianistes. Mencius considère cette priorité de l'individu comme un geste ignorant le souverain, or ignorer les parents (moïsme) et ignorer le souverain sont des actes dignes de bêtes⁹¹. La colère de Mencius est compréhensible: quand on n'aime que soi-même, il n'y a plus de place pour les parents. Mais la thèse de Yan Zhu doit se comprendre dans son contexte. A en croire Mencius, le moïsme et la doctrine de Yang Zhu sont deux écoles dominantes de son temps. En fait, ils expriment tous les deux le dégoût de la guerre: si la guerre est due au

90 *Meng Tzeu*, livre VII, chap. I, p. 620.

91 *Meng Tzeu*, livre III, chap. II, p. 453-454.

manque d'amour, alors l'amour universel moïste peut arrêter la guerre; mais la guerre pourrait être due au manque d'égoïsme: si on se lance facilement dans la guerre, c'est qu'on ne s'aime pas, ni n'estime la vie.

Protéger la vie importe plus que tout le reste. On trouve parfois des propos semblables dans des discours confucianistes. «Le corps, les quatre membres, les cheveux et la peau, ce sont tous des dons des parents; les descendants n'osent pas les abîmer, voilà le commencement de la pratique de l'amour filial⁹².» Qui pratique l'amour filial «n'ose jamais oublier ses parents avant de faire quelque pas et de prononcer quelque phrase. Ainsi il emprunte les grands chemins sans s'aventurer dans les petits chemins; il ne va pas nager s'il y a un bateau; c'est qu'il n'ose pas se servir du corps donné par ses parents pour courir des risques⁹³.» Ces propos confucianistes semblent très proches de ceux de Yang Zhu, mais le point de départ aide à les distinguer. Comme Mozi qui parle d'amour en dehors du milieu familial, l'individu de Yang Zhu ne se situe pas non plus dans la famille; c'est un homme autonome qui fait face à d'autres hommes, l'intérêt du clan n'entrant pas en considération. Or, dans les propos confucianistes, l'homme n'est pas un ego autonome, et le corps ne trouve sa valeur que dans l'entreprise de la piété filiale: si le corps n'est pas bien protégé ou est vite abîmé, avec quoi va-t-on servir les parents? Donc, avant de faire quoi que ce soit, il faut toujours se souvenir des parents. L'idée de Yang Zhu est égocentrique, alors que les propos confucianistes insistent sur l'intérêt du clan-famille. Comme l'amour universel ne peut se pratiquer dans le cadre du clan, l'idée de l'individu dont l'intérêt est au-dessus de tout (Yang Zhu) n'y trouve pas non plus de place.

L'homme taoïste n'est pas non plus le membre d'une famille: il n'a affaire ni à la famille (confucianisme), ni à l'État-royaume (légisme), ni au monde entier (moïsme), ni à l'ego de Yang Zhu, il fait face à toute la nature, son monde est cosmopolite. La conception égocentrique de Yang Zhu a sans doute des liens étroits avec le taoïsme. Car estimer la vie et bien protéger le corps passeraient facilement dans un autre registre: entraîner le corps, le bien nourrir de méditations spirituelles pour avoir une très longue vie. Si le confucianisme n'estime le corps et la vie que dans le cadre du clan-famille, le taoïsme entraîne le corps dans le but non d'en extraire une valeur

92 *Classique de la piété filiale*, I, op. cit., p. 916.

93 *Recueil des rites*, XXIV, op. cit., p. 456.

corporelle, mais d'entrer dans le monde des immortels en passant par le corps — un simple moyen.

L'histoire chinoise, sous la plume confucianiste, est une histoire des saints présentant des vertus exemplaires, dont Yao et Shun. Selon Confucius, ces modèles sans le moindre égoïsme sont comme le ciel qui couvre généreusement la terre, comme la terre qui porte généreusement toute la nature et comme le soleil et la lune qui éclairent généreusement le monde humain⁹⁴. Les bons parents-fonctionnaires sont ceux qui oublient leurs propres intérêts, alors que le taoïsme avance une thèse contraire: «celui qui chérit davantage son propre corps que le monde entier, c'est à celui-là qu'on peut confier le gouvernement du monde; celui qui aime davantage son propre corps que le monde entier, c'est à celui-là qu'on peut confier le gouvernement du monde⁹⁵.» Le même propos se retrouve chez Zhuangzi: «on ne peut confier la charge de l'État qu'à celui qui préfère sa santé aux affaires du monde⁹⁶.» Pourquoi faut-il confier le poste de fils du Ciel à un homme aussi égoïste? Voici le raisonnement: en fait, le corps et la vie de chacun sont ce qu'il y a de plus précieux pour lui; s'il s'en rend compte, il fera n'importe quoi pour les préserver. Si un tel égoïste taoïste arrive au pouvoir contre son gré (un taoïste ne peut pas s'intéresser au poste de fils du Ciel), c'est comme s'il mettait sa propre vie dans la politique comme gage: la politique n'est garantie que lorsqu'il s'engage par sa vie. Or, les hommes vertueux n'éprouvent même pas d'amour pour eux-mêmes, ils s'oublient facilement: si on leur confie le pouvoir de diriger le monde, c'est comme s'ils n'investissaient rien d'eux-mêmes dans la politique, voilà une chose dangereuse, car la guerre et les conflits peuvent être considérés comme des manifestations d'oubli de soi. Laozi vit à une époque où la propriété privée a atteint un niveau élevé, et il constate sûrement la différence entre le travail dans le champ public et le travail dans le champ privé: on n'est pas stimulé pareillement. Si auparavant, la vertu garantissait le bon déroulement de la politique, maintenant elle ne s'avère plus efficace. Il faut changer de stratégie et trouver un remède du côté privé en mettant au trône un homme égocentrique du genre taoïste⁹⁷.

94 *Ibid.*, XXIX, p. 465.

95 Lao-tseu, *Tao t'ê king*, XIII, voir note 1, version de Tchou K'ien-tche, p. 71.

96 Tchouang-tseu, *L'Œuvre complète*, XI, p. 93.

97 L'enseignement taoïste pourrait aider à mieux comprendre la Chine socialiste: quand tout le monde est appelé à suivre l'exemple moral et à s'oublier, l'homme a de moins en moins l'idée de l'ego, autrement dit il se désresponsabilise, d'où la crise dynamique. Mais l'étude politique ne fait que relancer le cercle vicieux. On dirait

Mais l'enseignement taoïste n'est pas très écouté, sauf pour le principe du non-agir utilisé dans des périodes critiques comme tactique d'apaisement. En fait, il y a une incompatibilité entre la politique et le taoïsme: si on suit vraiment l'enseignement taoïste, on s'intéresse trop à son ego pour se lancer dans la politique. Pour cette raison, la plupart des taoïstes sont ermites et alchimistes. Si le taoïsme ne peut pas devenir la philosophie officielle, il joue pourtant un rôle considérable dans les arts militaires, les arts et la littérature, les pratiques religieuses, etc.

Après cette brève comparaison au sujet de l'homme et de l'amour dans différentes écoles, il n'est pas difficile de comprendre le triomphe du confucianisme. Le légisme essaye de sortir l'homme de sa famille pour le mettre directement face à la loi du royaume. Le moïsme essaye de l'en sortir pour l'élever au niveau universel. Yang Zhu et le taoïsme essayent de l'en sortir et de le ramener au niveau de l'individu, ainsi l'homme fait face à la nature. Parmi ces écoles, seul le confucianisme qui étudie l'homme dans le cadre du clan-famille s'adapte mieux à la structure clanique. Aux environs de 136 avant J.-C., après un débat théorique et un combat politique qui ont duré des siècles, le confucianisme est enfin choisi comme doctrine officielle. Désormais les classiques confucianistes deviennent guides politiques, critères de jugement, thèmes d'examen gouvernemental, manuels d'alphabétisation, etc., les autres écoles se ramenant à des éléments qui secondent le noyau confucianiste.

Le triomphe du confucianisme est aussi lié à l'une de ses vertus: le juste milieu (c'est aussi le titre d'un classique confucianiste). Cette vertu s'avère absolument nécessaire dans l'espace du clan où plusieurs générations

qu'il s'agit du dilemme de la bienfaisance (voir ci-dessus p. 213-214, note 5). A notre avis, comme le dilemme du prisonnier montre un jeu où deux égoïstes poursuivant chacun ses propres intérêts arrivent à un mauvais résultat commun, nous disons que le dilemme de la bienfaisance indique un jeu où deux altruistes poursuivant chacun sa volonté altruiste arrivent aussi à un mauvais résultat commun. Le dilemme désigne donc la confrontation entre deux volontés du même type, alors que dans le cas de la crise dynamique qui n'implique pas cette confrontation, l'ego perd la conscience de son ego à force de s'oublier (dans le dilemme de la bienfaisance, l'ego se maintient sur sa position de l'ego altruiste, le problème dynamique n'existe pas). Nous revenons au taoïsme: en se rendant compte de l'effet pervers de la bienfaisance et de l'esprit d'oubli de soi, Laozi proposa de remplacer l'homme d'oubli de soi par l'homme égocentrique. La stratégie taoïste consiste donc à rendre l'homme plus responsable en lui inculquant l'idée de l'ego comme valeur suprême. Il faut noter que cet individualisme est différent de celui de l'Occident: le premier a tendance à se débarrasser de la société, tandis que le second reste à l'intérieur de la société civile.

verticales et horizontales vivent ensemble. Pour garantir la paix dans le clan, il faut concilier les différents éléments. Les chefs de clan-famille doivent toujours se conduire selon ce principe: ni en deçà ni au delà. En politique, il s'agit de concilier les différentes forces plus ou moins rivales. L'invariable milieu fait du confucianisme la doctrine la plus flexible, c'est à lui de jouer l'arbitre en conciliant les différentes écoles.

Quelqu'un demandait à Confucius: «Maître, comment se fait-il que vous n'exerciez aucune fonction officielle?» A quoi Confucius répondit: «Il est dit dans le *Livre des Documents* (les *Annales de la Chine*): <être bon fils, être simplement bon fils et bon père, c'est déjà prendre part au gouvernement>. Vous voyez donc que point n'est besoin d'occuper un poste pour remplir une fonction⁹⁸.» Dans la politique chinoise, Confucius est sans aucun doute l'unique roi sans couronne, mais c'est le vrai roi.

Du point de vue de la structure sociale, nous pouvons dire que ce n'est pas Dong Zhongshu ni l'empereur Wudi qui ont imposé le confucianisme à la culture chinoise; ils n'ont fait qu'entériner ou officialiser une réalité sociale. L'éthico-politique a trouvé sa formule de maturité dans les *Annales de la Chine*. Si nous avons présenté quelques anecdotes de Yao, Shun, Yu, quelques histoires des Xia, Shang, Zhou, c'est pour montrer comment on a réfléchi sur la politique: quel est le rôle du fils du Ciel, quel est le critère pour distinguer un bon empereur d'un mauvais, quelles sont les qualités nécessaires pour gouverner. Les réponses sont à chercher dans la structure clanique. Ici, le fils du Ciel est considéré comme les parents, il porte une lourde responsabilité et doit présenter bien des qualités morales. On pourrait objecter que ce genre de discours devenu une sorte d'archétype ne reflète pas forcément la réalité ou que ce n'est qu'une vision de certains philosophes ou hommes politiques. Pour notre part, nous n'opposons pas le discours ou la vision à la réalité, notre étude épistémologique consistant à montrer dans quelle mesure ce genre de discours ou vision est déterminé par la structure clanique. On ne fait pas partout le même discours politique ni ne forme la même vision du monde. Par exemple, dans les *Annales de la Chine*, on apprend que les peuples du monde chinois pleurèrent trois ans la mort de Yao, ce qui n'est pas du tout possible dans la structure clanique où

98 *Entretiens de Confucius*, livre II, p. 36-37.

les gens se limitent à leur propre clan. Où est donc le rôle de la structure clanique dans cette histoire? Porter le deuil des parents pendant trois ans était une ancienne coutume, mais celle-ci fut limitée au cadre clanique. Quand les historiens racontèrent l'histoire de l'antiquité, ils imaginèrent que ce qui se passait au niveau clanique se reproduisait de la même façon au niveau dynastique, voilà le reflet de la structure clanique dans la politique. En fait, la détermination de la structure clanique se manifeste aussi bien dans la vision du monde des anciens Chinois que dans de nombreux domaines de la vie quotidienne, et c'est ce que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

Chapitre II

La continuation de l'éthico-politique

Selon Han Yu (768-824), une lignée de tao dure depuis Yao et Shun jusqu'à lui en passant par Confucius et Mencius. L'histoire devient ainsi le déroulement de cette lignée de tao: tous les quelques siècles apparaît un grand homme qui vient rappeler à ses contemporains le tao original et lui donne un nouvel élan. Le tao original de Han Yu se réfère à la tradition confucianiste, le tao que nous voulons exploiter se réfère plutôt aux conditions de la politique chinoise. L'éthico-politique ou l'éthico-stratégie, formée dans les périodes des Printemps-Automnes et des Royaumes combattants, tourne principalement autour de la moralisation (confucianisme) et de la loi (légisme); elle va s'enrichir au cours des deux millénaires suivants.

Un fait significatif donne une idée de la continuité de cette stratégie: sauf quelques exceptions, le confucianisme est chaque fois réaffirmé comme guide spirituel pendant plus de deux millénaires. De nouvelles dynasties viennent successivement accorder de nouveaux titres honorifiques à Confucius et des postes administratifs à ses descendants. Aujourd'hui ceux-ci arrivent déjà à la 80^e génération malgré toutes les vicissitudes de la politique chinoise. C'est un phénomène unique au monde. Selon nous, la continuité du sang de cette lignée montre la lignée stratégique au niveau politico-culturel.

Déterminé par le scénario de l'éthico-politique qui s'est formée avant la dynastie des Qin, le développement ultérieur de la politique chinoise n'est qu'un changement de personnages et de décors. Dans ce chapitre, nous allons explorer trois domaines, l'économie, le droit, la leçon d'histoire dans la politique, pour montrer le rôle déterminant de l'éthico-politique.

I. La propriété dans la structure clanique

La méthode marxiste d'étude de l'histoire consiste à étudier le niveau de production pour déterminer la nature de la société. Selon ce critère, les règnes de Yao et de Shun portent encore des signes de la société communiste primitive: «l'offre du trône» prouve qu'il n'y a pas de propriété

privée. A partir de la dynastie des Xia, le trône passe de père en fils; c'est que la propriété privée s'est instaurée, et les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou sont des sociétés de classes (l'esclavagisme selon les communistes chinois). La féodalité apparaît entre les Printemps-Automnes et les Royaumes combattants, et elle dure jusqu'à la guerre de l'opium en 1840. Mais l'application littérale du marxisme à la Chine risque d'en méconnaître les caractères spécifiques. La conception marxiste de la propriété est fondée sur la culture occidentale. Si la propriété joue un rôle déterminant en Occident, elle a un rôle plus limité en Chine. Le mode de production, le système de propriété, le mode de distribution et de transmission des biens sont importants, mais leur rôle doit être évalué à partir de l'espace social.

Voici une phrase tirée du *Cheu King* (Shijing *Le classique de poésie*): «Sous l'immensité des cieux, il n'est pas un endroit qui n'appartienne pas à l'empereur. Entre les rivages des quatre mers, il n'est personne qui ne soit sujet de l'empereur¹.» C'était sûrement la première leçon donnée aux fils du Ciel: répétée pendant des millénaires pour faire comprendre ce qu'étaient politico-économiquement la dynastie et le pouvoir du fils du Ciel. A notre avis, cette phrase illustre l'idée de la propriété dans la structure clanique. *Le classique de poésie* est un ouvrage apparu entre le début des Zhou et les Printemps-Automnes, et la phrase citée devrait bien refléter ce qu'était le système de propriété dans le système de rites. Les caractéristiques de l'éthico-politique, soit une politique des saints (talent et vertu), des «parents-fonctionnaires» (relation avec le peuple) et du «vent-herbe» (fonction et rôle), doivent encore être complétées par la propriété des parents: le fils du Ciel est propriétaire du monde entier.

Selon le marxisme, l'infrastructure décide la superstructure; mais l'histoire chinoise semble montrer l'inverse: la situation économique d'une personne dépend de son sort politique sinon entièrement, du moins pour une large part. L'exemple de Shang Yang est là pour en témoigner: quand ses réformes vont bien, il est chanceux et se voit offrir beaucoup de terres. Selon la loi, il est le propriétaire de ses biens; mais dès qu'il perd le soutien du pouvoir, il n'arrive même pas à sauver sa propre vie. Ici, la propriété privée ne peut pas garantir le statut d'une personne. Or, dans l'histoire occidentale, la propriété privée a une importance capitale: le droit romain a pour but essentiel de protéger la propriété privée. Le Code Napoléon est

1 *Cheu King*, p. 269.

héritier de cette tradition: il s'agit avant tout de protéger les biens privés. Sans propriété privée, les notions de contrat, droit et liberté sont impossibles. En fait, la conscience d'être propriétaire des biens ne vient pas seulement de la possession elle-même, elle vient essentiellement du droit à la propriété défini et protégé par la loi. Le statut de l'homme se définit d'abord par sa propriété. En termes marxistes, la propriété joue vraiment le rôle de l'infrastructure pour la politique-superstructure. Le système juridique de l'Occident favorise la distinction entre le public et le privé fondée sur la propriété et la prise de conscience par les hommes de leurs intérêts économiques. Sans doute depuis le droit romain jusqu'au code civil de la modernité, il existe aussi une lignée. Hobbes, Locke, Rousseau s'inscrivent dans cette lignée: droits de l'homme, contrat social ne sont pas autre chose que des expressions politiques de propriété, de créance et de contrat en termes économiques.

Or en Chine, les choses sont différentes; voici l'avis de Marx: «Il se peut que la propriété soit concédée aux individus au travers d'une communauté déterminée par l'Union suprême, incarnée par le despote, père des innombrables petites communautés. [...] Au cœur du despotisme oriental où, juridiquement, la propriété semble absente, on trouve en réalité comme fondement la propriété tribale ou collective...²». Si au niveau du clan, le chef décide du destin de la propriété du clan, au niveau de la dynastie, le fils du Ciel est propriétaire du «monde entier», comme le confirme *L'invariable milieu*: «Wenn wang est le seul homme qui fût constamment heureux. [...] Il prit les armes une seule fois (chassa le tyran Tcheou sin), et l'empire fut à lui. L'éclat de sa vertu brilla dans tout l'univers, et ne s'obscurcit jamais. Il obtint la dignité impériale, posséda toutes les richesses comprises entre les quatre mers³.»

La féodalité chinoise consiste en une série de distributions de territoires et de pouvoirs administratifs. Quand le fils du Ciel veut récompenser quelqu'un en lui offrant un territoire, y compris le peuple qui y vit, le favori devient «gouverneur de mille foyers», ou de «dix mille foyers». Nous venons d'évoquer Shang Yang, et on peut le citer en exemple pour donner une idée de la distribution: le nom de Shang Yang est Gongsun, son prénom est Yang; c'est pour ses mérites que le roi des Qin lui offre un territoire appelé Shang, et il devient donc Shang Yang. La féodalité

2 Marx/Engels, *La Chine*, p. 31.

3 *L'invariable milieu*, p. 41.

chinoise est fondée sur cette distribution tant au niveau politique qu'au niveau économique. Quand le fils du Ciel distribue les territoires du monde entier, le feudataire distribue les territoires de son royaume, ce geste indique qu'ils sont propriétaires de ce qu'ils distribuent; seulement dès qu'ils perdent leurs qualités morales et leur statut politique, ils sont détrônés et expropriés. Dans ce sens l'histoire de la Chine est le champ de bataille où les uns perdent les territoires et les autres les gagnent.

De cette histoire politique on tire facilement une conclusion: c'est le pouvoir garanti par la vertu qui décide de tout le reste — une idée enracinée dans la politique chinoise⁴. Pour discréditer un pouvoir, il faut dénoncer son immoralisme; pour accéder au pouvoir, il faut d'abord agir en exemples de vertu. En Occident, avant la démocratie moderne, il était très difficile voire impossible pour un homme sans ressources d'accéder au pouvoir d'État. En Chine, cette possibilité existait. L'ancien dicton «un cultivateur travaille aux champs le matin et accède au trône le soir» est un peu exagéré, mais ce n'est pas une pure fiction: un homme sans fortune peut accéder au trône, comme Liu Ban (fondateur des Han) et Zhu Yuanzhang (fondateur des Ming). Par opposition à la politique de la Chine, celle de l'Occident semble plus matérielle: il n'y a pas si longtemps, avant le suffrage universel, le droit de vote avait pour condition préalable une fortune importante. En fait, le marxisme se comprend mieux en Occident capitaliste qu'en Chine socialiste: dans le premier, la «couleur» politique est déterminée par le système de propriété, d'où le déterminisme économique, alors qu'en Chine socialiste, le destin du pays dépend plutôt de la moralité des dirigeants — c'est le règne d'un déterminisme idéologique. En fait, le socialisme marxiste est plus difficile en Occident, à cause de la propriété privée qui s'enracine dans le système juridique et dans l'esprit des gens; il

4 Nous rappelons que pendant la Révolution culturelle, l'expression «la ligne politique décide tout» se justifie par cette tradition millénaire. En théorie, la Constitution stipule que le peuple entier est le seul propriétaire du pays, mais cette garantie est superficielle; dans l'esprit des gens, c'est l'état d'âme des dirigeants qui détermine la nature d'une Commune populaire, d'une entreprise, d'une province, d'un ministère. D'où l'absolue nécessité de purifier constamment l'esprit des gens, surtout celui des dirigeants. Si la propriété du peuple (infrastructure) joue vraiment le premier rôle dans la politique, les campagnes de moralisation ne sont plus tellement nécessaires. Nous rappelons la leçon soviétique pour la Chine: quand le pouvoir suprême tombe dans les mains d'un Krouchtchev, le premier pays socialiste du monde change tout à coup de «couleur». La Révolution culturelle a pour but d'éviter ce drame à la Chine.

se pratique par contre plus facilement en Chine, où la propriété privée joue un rôle plus limité.

La propriété privée peut exister dès la dynastie des Xia, mais son rôle doit être examiné dans la structure clanique. En fait, on peut distinguer deux niveaux en matière de propriété: le monde entier est la propriété du premier degré; les distributions constituent la propriété du second degré dont le destin dépend de celle du premier degré. Nous présentons ici quelques discours-pratiques en matière de politique agricole, révélateurs de l'espace social.

A. Le système des champs de «jing»⁵

Selon Mencius, les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou pratiquent chacune un régime différent: sous les Xia chaque famille cultive 50 mu (un mu = un quinzième d'hectare), sous les Shang 70 mu, sous les Zhou 100 mu. Mais l'impôt est pareil partout: environ un dixième, et c'est cela la politique de bienfaisance sur le plan économique. Quant à l'organisation de la production agricole, il suffit de citer le système des champs à neuf carrés égaux pour donner une idée de la propriété. Ce système pratiqué pendant longtemps décline bien avant Confucius, et à l'époque de Mencius, il est complètement tombé dans l'oubli. Le prince des Teng envoie quelqu'un s'informer de ce système auprès de Mencius qui s'en réjouit:

Votre prince veut rendre son administration bienfaisante (renzhen)...., vous devez le seconder de tout votre pouvoir. Une administration bienfaisante doit commencer par tracer les limites des terres. Si les limites des champs ne sont pas bien tracées, les carrés ne sont pas égaux; les grains destinés à l'entretien des officiers ne sont pas exigés ni distribués avec justice. Pour cette raison, les princes cruels et les officiers rapaces négligent de déterminer les limites des champs. [...] Un stade carré formera un jing de neuf cents arpents. Au milieu sera le champ commun. Huit familles posséderont en propre chacune cent arpents. Elles cultiveront ensemble le champ commun, et ne se permettront de faire leurs travaux particuliers que quand les travaux communs seront terminés⁶.

Pourquoi le champ commun (gongtian) se situe-t-il au centre et les terres privées autour? C'est pour montrer l'importance des affaires publiques: le produit du champ commun sert d'impôt. Dans ces propos, il y a apparemment le champ commun et la terre privée, mais cela n'a rien à voir

5 Ce système à neuf carrés égaux ressemble à la lettre «jing» (井), d'où l'appellation du système des champs de jing.

6 *Meng Tzeu*, livre III, chap. I, p. 416-418.

avec la propriété privée au sens occidental du terme, les termes indiquent plutôt la fonction différente des terres, puisque toutes les terres appartiennent théoriquement au fils du Ciel.

En fait, les huit familles ont seulement le droit à l'utilisation des terres appelées privées. Ici, la distinction entre le public et le privé concerne moins l'opposition entre l'individu et l'État à l'occidentale qu'une division du travail au sein du clan-dynastie. L'une des appellations de l'impôt, «gong», est bien révélatrice: elle signifie littéralement une contribution des sujets au bienfaiteur-souverain: puisqu'on travaille dans les champs du fils du Ciel, l'impôt en porte la marque. Si dans la culture occidentale la propriété privée garantit l'indépendance de l'individu, «les champs privés» sous la plume de Mencius rappellent plutôt la dépendance des cultivateurs et la générosité du fils du Ciel. L'avantage du système des champs de jing en faveur du gouvernement est manifeste: «Nul ne sera enterré, nul n'ira demeurer hors de son village. Ceux qui dans un village cultiveront le même jing, seront toujours ensemble, partout où ils iront. Ils partageront entre eux le soin de la défense et des veilles. Dans les maladies ils se prêteront un mutuel secours. Ainsi tous les habitants s'aimeront et vivront en bonne intelligence⁷.» Laozi voit sûrement dans ce système une référence pour son idéal politique: ici, chaque jing est une unité autarcique.

Quand commence une époque de concurrence entre les royaumes, ce système de champs n'est plus praticable du fait de sa faible rentabilité: les huit familles s'occupent ensemble du champ commun, mais «ensemble» ne peut pas garantir une responsabilité précise. Il se peut que le champ commun soit de plus en plus négligé, ainsi l'impôt n'est plus assuré. Alors un nouveau système se met en place: en 594 av. J.-C., dans le royaume des Lu, on commence à percevoir l'impôt selon la superficie de terre sans distinguer le champ commun ou privé. Plus tard, d'autres royaumes suivent. Par exemple, Shang Yang l'introduit dans le royaume des Qin.

Concernant le système des champs de jing, les avis ne sont pas unanimes, et certains doutent même de son existence. Selon nous, ce système est tout à fait possible vu la structure clanique. Il y a peu de preuves matérielles de cette époque-là, on peut cependant trouver des preuves indirectes dans les époques ultérieures. Pendant plus de deux millénaires, une alternance de montée et de chute de dynasties pourrait se traduire en termes économiques: la propriété dynastique tombe peu à peu

7 *Meng Tzeu*, livre III, chap. I, p. 418.

dans les mains d'une minorité de riches, et cette tendance finit par faire perdre leurs terres aux cultivateurs et les pousser à la révolte; la fondation de la nouvelle dynastie signifie automatiquement la suppression des anciennes propriétés et la redistribution des terres. Ici, on peut trouver une réponse à l'état sous-développé du droit chinois sur la propriété privée: puisque tout dépend du destin de la dynastie, soit de la propriété du premier degré, on n'a pas tellement besoin de chercher une solution au niveau de la propriété privée du second degré. Il est vrai que chaque dynastie a ses lois sur la propriété privée, mais celles-ci ne sont valables que dans le cadre de la dynastie en cours, puisque chaque nouvelle dynastie se fonde sur une nouvelle redistribution des terres, ce qui n'est possible qu'après avoir aboli les anciennes propriétés. Dans ce cas, pour comprendre l'économie chinoise, il ne faut pas trop insister sur la propriété privée au niveau juridique; son rôle est à évaluer dans le cadre du clan-dynastie.

B. La distribution des terres et les terres publiques

«La terre transmise de génération en génération» s'applique dans la dynastie des Sui (581-618) et des Tang (618-907): elle est offerte aux princes, aux membres du clan impérial et à d'autres dignitaires selon leur statut. «La terre destinée aux affaires publiques», pratiquée sous les Sui et les Tang, est offerte par le gouvernement dans le but de subvenir aux besoins administratifs. En fait, l'offre ne se limite pas à ces quelques privilégiés: la distribution de terres aux simples cultivateurs est un phénomène constant de la politique économique de tout nouveau pouvoir. «Le système de distribution égale de terre» est pratiqué sous les Wei du Nord (386-534): le gouvernement distribue les terres à l'abandon aux familles selon le nombre de têtes et aux fonctionnaires selon leur fonction. Les hommes âgés de plus de 15 ans reçoivent 40 mu, les femmes 20 mu, même des domestiques reçoivent des terres. On reçoit des terres à l'âge de l'imposition et on les rend quand on est vieux; ou bien les terres retournent à l'État quand le contribuable meurt⁸. Plusieurs dynasties ultérieures adoptent ce système: sous les Beiqi (550-577), l'homme reçoit 80 mu à

8 *Recueil des Livres d'agriculture et de marchandise des anciennes dynasties*, t. 1, p. 183. *Histoire des Han* note aussi quelques détails sur la politique agricole de l'antiquité: on distribuait les terres en tenant compte de leur qualité: une personne recevait cent mu de bonnes terres, ou deux cent mu de terres moins bonnes, ou trois cent mu de mauvaises terres. On recevait les terres à 20 ans et on les rendait à l'État à 60 ans (cf. t. II, p. 781).

l'âge de 18 ans, et la femme 40 mu; les terres seront rendues à l'âge de 66 ans. Sous les Tang, un homme dans la force de l'âge reçoit 100 mu, les vieillards et handicapés 40 mu, les veuves 30 mu.

A part la propriété théorique du fils du Ciel sur le monde entier, dans toutes les dynasties l'empereur et le gouvernement disposent directement des «terres publiques» dont les noms sont nombreux: terre de garnison pour les dépenses militaires, terre destinée aux dépenses administratives, aux études, au culte, etc. Le gouvernement des Han dispose des terres publiques: 1) les montagnes, les rivières, les champs à défricher; 2) les terres confisquées; 3) le jardin royal: pré, forêt pour la chasse, lieu de loisir, potager. Le gouvernement engage des paysans, des militaires ou des domestiques pour cultiver ces terres. A l'époque des Trois Royaumes, le gouvernement de Cao Cao engage des paysans pour cultiver les terres à l'abandon en leur fournissant les bœufs, les graines et les outils: 60% des récoltes reviennent au gouvernement, les paysans gardent 40%; les paysans qui ont leurs propres bœufs peuvent garder la moitié des récoltes. Sous la dynastie des Yuan, la terre des garnisons militaires et civiles est très développée, cela pour subvenir aux énormes dépenses militaires. Sous la dynastie des Ming la terre de garnison militaire représente à elle seule 15% des terres cultivées du pays; si on y ajoute les «terres gouvernementales», l'État contrôle directement un quart des terres cultivées. Sous le règne de Qianlong (dynastie des Qing), les récoltes provenant des terres gouvernementales représentent plus de 20% des recettes totales. Il est évident que ces terres constituent un élément primordial pour le pouvoir.

Quant à l'origine des terres publiques, ou des terres des garnisons civiles et militaires, elles découlent du chaos social. En temps de paix, les fonctionnaires et les riches s'approprient des terres par tous les moyens (prêt usuraire ou recours à la force), jusqu'à provoquer la révolte des paysans. Après le chaos qui signifie l'état de guerre, beaucoup de terres devenues «terres sans propriétaires» retournent dans la propriété du premier degré. Tant que la dynastie reste propriétaire du premier degré malgré une annexion des terres plus ou moins grave, elle peut encore se maintenir. Dès que la propriété du premier degré est mise en cause, personne n'est vraiment plus propriétaire de quoi que ce soit. C'est à ce moment-là que «conquérir le monde entier» prend toute sa signification économique: il s'agit de conquérir la propriété du monde entier.

Le nouveau départ économique et le nouveau règne moral ne sont possibles que sur la ruine de l'ancienne dynastie. Le nouveau pouvoir est

généralement moral, car il a beaucoup de terres abandonnées à redistribuer. Par la simple distribution de terres, tout pouvoir devient naturellement de bons parents du peuple. Après le chaos, les terres à l'abandon ne manquent pas, elles sont parfois si nombreuses qu'on ne trouve pas assez de cultivateurs. Voici quelques chiffres: en l'an 2, le nombre total des foyers est de 12'233'062, le chaos à la fin des Han Orientaux l'a réduit à 10'677'960 en l'an 157; le chaos dans les Trois Royaumes l'a réduit à seulement un million et demi. Des dizaines de millions de personnes ont péri en quelques décennies de guerre⁹. De même, en l'an 609, le nombre total des foyers atteint 8'907'546, mais seulement 14 ans plus tard, c'est-à-dire au début des Tang, il n'en reste que 2 millions, donc près de 30 millions de personnes ont péri dans le chaos. A la fin de la dynastie des Yuan, la destruction de la guerre est toujours terrifiante: au début des Ming, le nombre de foyers est réduit à 1'619'565, soit un sixième de la population des Tang, et une diminution de 80% par rapport à la population des Yuan. Après tous ces chaos, les terres à l'abandon sont évidemment très nombreuses. Par exemple, le gouvernement des Ming appelle aux paysans à rentrer chez eux; il reconnaît comme propriétaires ceux qui cultivent les terres abandonnées et les exonère d'impôts et de service pendant trois ans. Dans le nord du pays, le gouvernement distribue ces terres aux paysans: 15 mu par personne plus deux mu de potager; pas de limite pour ceux qui ont les moyens de cultiver plus¹⁰. Bien entendu, ces mesures redressent peu à peu l'économie. Mais voilà que le vieux démon revient: à la fin des Ming et au début des Qing, la guerre dure plus de 40 ans, l'économie est de nouveau anéantie: dans certaines provinces, des terres abandonnées représentent un tiers, même la moitié du total, dans bien des provinces, il n'y a pas âme qui vive sur des centaines de kilomètres à la ronde¹¹.

Bref, quand l'État garde encore ses terres publiques, le système fonctionne tant bien que mal. En politique, c'est toujours l'immoralisme qui arrive à corrompre le pouvoir; en économie, c'est toujours la tendance à la privatisation qui fait que la propriété dynastique tombe dans les mains des riches. Confucius y constaterait sûrement chaque fois le même passage du grand public au petit privé. C'est exactement le sort des terres de gamison: tôt au tard elles arrivent dans les mains des riches. Quand la dynastie perd

9 Wu Tingyu, *Histoire des systèmes fonciers en Chine ancienne*, t. I, p. 159-160.

10 *Ibid.*, t. II, p. 147.

11 *Ibid.*, t. II, p. 304.

ces terres et que les paysans les fuient devant des impôts insupportables, le glas de la dynastie sonne.

C. La politique de la limitation des terres

L'essentiel de la politique économique consiste moins à protéger la propriété privée comme noyau de la politique qu'à pratiquer une politique de bienfaisance et à limiter la tendance à l'annexion de terres. Le gouvernement joue surtout le rôle de régulateur entre producteurs et marché, entre riches et pauvres. A partir de la dynastie des Han, les gouvernements ont tous créé des «dépôts de grains à prix égal» contre la spéculation du marché: le gouvernement achète les grains à un prix supérieur au marché quand le prix baisse lors des bonnes récoltes, il en vend à un prix inférieur au marché quand le prix augmente lors des mauvaises récoltes; ainsi on évite les prix bas qui nuisent aux paysans et les prix élevés qui nuisent aux citadins. Ces dépôts peuvent aussi servir de réserves lors des catastrophes.

La tâche du pouvoir dynastique est rude, bien qu'il soit propriétaire du premier degré et possède beaucoup de terres publiques. Voici l'un des pires ennemis à combattre pour presque tout gouvernement: recourant à leur pouvoir et à leur richesse, les fonctionnaires et les propriétaires fonciers s'approprient toujours plus de terres en dépossédant les petits cultivateurs; le phénomène est connu sous le nom d'«annexion de terres». Sous le règne de Wudi, Dong Zhongshu propose de limiter le nombre de terres des fonctionnaires et des propriétaires fonciers: l'annexion de terres a déjà provoqué des émeutes. Selon Dong, dans l'antiquité, l'impôt était un dixième de la récolte et le service était de trois jours par an. C'est Shang Yang qui détruisit le système des champs de jing en permettant l'achat et la vente des terres, d'où la bipolarisation entre les riches et les pauvres. Même si le système des champs de jing est difficile à restaurer, il faut pourtant travailler dans cette direction.

Sous les Han, le pouvoir peut prendre des mesures suivantes pour combattre l'annexion de terres: 1) déplacer les clans puissants et riches, une manière de les déposséder, et les réinstaller dans un autre endroit en leur offrant des terres; 2) lancer le mouvement de «gaomin» qui consiste à confisquer les commerçants et les propriétaires fonciers qui n'ont pas correctement payé leurs impôts, une grande partie des terres confisquées retournant au gouvernement et une partie étant distribuée aux pauvres; 3)

établir au niveau des provinces les bureaux de contrôle qui servent à punir ceux qui s'approprient la terre par la force¹².

Plus tard, plusieurs empereurs continuent la politique de limitation des terres. Mais à la fin des Han, le gouvernement l'abandonne pour ne pas offenser les dignitaires et les riches; le résultat ne se fait pas attendre: les dignitaires s'approprient des terres sans scrupule, et très vite les paysans ruinés se révoltent. De nouveau, des ministres proposent des mesures de limitation: la terre des fonctionnaires ne peut pas dépasser 30 qing (un qing = 100 mu). Avant que ces mesures se mettent en place, Wang Mang (45 av. J.-C.-23) a pris le pouvoir en fondant la «nouvelle dynastie». Il est très conscient de la gravité de l'annexion des terres; selon lui,

Dans l'antiquité, on pratiqua le système des champs de jing, un couple cultivait cent mu et payait un dixième de la récolte comme impôt, le pays était prospère et le peuple, riche, chantait cette politique. C'est le tao de Yao et de Shun, observé également par les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou. Mais la dynastie des Qin mis en place une politique inhumaine, elle taxa très lourdement et abusa de la force du peuple à son profit pour satisfaire ses désirs. Elle détruisit le système sacré des rites et le système de champs de jing, alors commença l'annexion des terres et l'homme courut à la recherche du profit. Les forts possédaient un grand nombre de terres, alors que les faibles n'en avaient même pas un pouce¹³.

Voici la nouvelle politique économique qui attaque directement les maux à la source; il s'agit d'étatiser les terres: interdire la propriété foncière privée. La terre appelée désormais «terre gouvernementale» n'est plus à acheter ni à vendre; les domestiques ne sont pas non plus à vendre. Pour toute famille possédant plus de 900 mu, et dont le nombre de têtes ne dépasse pas huit, la partie dépassant 900 mu doit être distribuée aux voisins. Les gens sans terre reçoivent cent mu par couple. En plus, le gouvernement contrôle directement les marchés du sel, du vin, du fer, etc. Ces mesures brutales accompagnées souvent de lois sévères finissent par plonger tout le pays dans le chaos et la «nouvelle dynastie» s'effondre très vite.

Cet exemple montre que quand la propriété privée se développe au détriment de la dynastie, la propriété dynastique peut réclamer son droit en étatisant tout ou une partie. L'échec de Wang Mang donne une leçon aux dynasties ultérieures: il ne faut pas aller à l'extrême en reprenant tout dans les mains du pouvoir, il faut à la fois limiter les terres des riches et protéger leurs intérêts. Au moins à partir des Han, on n'arrête pas de proposer et

12 *Ibid.*, t. I, p. 86-87.

13 *Histoire des Han*, t. IV, p. 2781.

d'adopter la politique visant à combattre l'annexion des terres — un fléau qui menace le pouvoir¹⁴.

D. Le rôle du clan dans l'économie

Dans le clan-dynastie à trois (empereur, propriétaires fonciers et petits cultivateurs), l'empereur subit une pression constante des deux côtés: s'il dépossède trop les propriétaires fonciers, il perd leur soutien, et parfois les pousse à la révolte; s'il laisse les propriétaires s'approprier des terres sans intervenir, il pousse les paysans à la révolte: les paysans affamés n'ont pas d'autre moyen de s'en sortir que de se révolter en espérant une nouvelle redistribution des terres sous un nouveau pouvoir. La meilleure stratégie pour l'empereur est de maintenir l'équilibre; mais dans la pratique, le juste milieu est toujours difficile à trouver. Annexion des terres, révolte, changement de pouvoir, quand ce genre de jeu se produit régulièrement, on réalise que seule, la politique de limitation des terres ne suffit pas, la tendance étant irrésistible. Voilà qu'on trouve une solution, toujours conçue dans le cadre du clan: responsabiliser les riches propriétaires. En fait, avant les Qin, l'ancienne aristocratie à quatre niveaux signifie le partage du pouvoir et de la responsabilité. Feudataires, seigneurs et maîtres devaient non seulement remplir un devoir moral à l'égard de leur supérieur, mais surtout être responsables de leur propre peuple. Dans les archives historiques, on ne mentionne que très peu de révoltes avant les Qin, tandis qu'après les Qin les révoltes paysannes ne cessent pas. Donc, il faut rendre

14 On peut trouver quelques rares exceptions. Au début des Song par exemple, le pouvoir abandonne la politique de limitation des terres, mais cela est dû à un contexte exceptionnel. Avant les Song, la Chine a vécu une longue période d'instabilité politique. Les empereurs étaient à la merci des caprices des chefs militaires: si un empereur ne leur plaisait pas, il était remplacé. Le fondateur des Song était lui-même l'un de ces chefs. Conscient que son poste est convoité par des chefs militaires, il invente une stratégie pour se débarrasser d'eux sans pourtant les éliminer: dans un banquet, il leur avoue que depuis son arrivée au trône, il n'arrive plus à dormir: si un jour il ne répond pas à la demande des généraux, il sera changé lui aussi. A l'entendre, les généraux sont pris de stupeur, ils demandent une issue. Alors l'empereur leur propose de démissionner de leurs fonctions, d'acheter de bonnes terres pour leurs descendants et de passer leur vie dans les chansons, la danse et l'alcool; ainsi on reste bons amis. Dans cette histoire, la stratégie de l'empereur consiste à détourner l'attention des généraux de la politique et à l'orienter vers l'intérêt matériel; ainsi il peut régner tranquillement. Au lieu de combattre l'annexion des terres, on l'encourage.

les propriétaires fonciers plus responsables. C'est peut-être dans ce contexte qu'il faut comprendre le néoconfucianisme des Song.

Sous les Song, le confucianisme arrive à une nouvelle étape: au lieu d'insister sur le lexique comme sous les Han, on essaye plutôt de faire ressortir les principes. L'idée de clan-famille est renforcée et revalorisée. Selon Zhang Zai (1020-1077), «pour bien gouverner l'âme de tout homme, pour faire accepter tous les membres de la parenté dans le clan-famille, et pour moraliser les mœurs et coutumes et faire qu'on n'oublie pas son origine, il faut commencer par définir la lignée de générations du clan¹⁵». Le chef de clan doit s'occuper de tout chez ses membres, ce principe se concrétisant davantage sur le plan économique: avec la terre, l'autel, la généalogie et les recommandations morales du clan, celui-ci devient peu à peu une véritable unité autarcique. Avec les «terres de bienfaisance», «terres de clan», «villages de bienfaisance» dont les récoltes sont consacrées aux affaires du clan, même les plus démunis peuvent mener une vie passable. Grâce à ces terres, les plus pauvres peuvent envoyer leurs enfants à l'école créée par le clan; les plus démunis sont enterrés dans le cimetière du clan. Le chef de clan exerce un pouvoir complet: il préside les cérémonies du clan, s'occupe des terres du clan, distribue des biens de secours, donne des leçons de morale, fait respecter les règles du clan et punit ceux qui les enfreignent. Ces pratiques se développent sous les Ming, d'où l'apparition des propriétaires fonciers claniques; elles renforcent le lien entre les membres du clan et diminuent les risques de révolte. Avant les Yuan, les gens ordinaires n'étaient pas autorisés à établir l'autel de leur clan; sous les Ming, un ministre propose à chaque clan d'établir son propre autel; des autels de clan sont alors fondés partout dans le pays. Les membres du clan deviennent ainsi plus solidaires entre eux, ce qui facilite le travail du gouvernement. Par exemple, les impôts sont toujours un casse-tête pour l'administration locale, mais avec l'aide du mécanisme du clan, les choses deviennent plus faciles: les règles ou recommandations du clan, souvent reconnues et ratifiées par le gouvernement local, stipulent qu'il ne faut pas retarder le paiement des impôts. L'intervention du clan est plus efficace que celle du gouvernement, car dans le cadre du clan on obéit plus volontiers au chef par sens moral qu'au gouvernement par devoir civil.

15 Cité par Wu Tingyu, *op. cit.*, t. II, p. 259.

E. Égalisation des biens — un remède fascinant

Un travail du pouvoir en matière d'économie consiste à bien partager et à bien distribuer les terres; s'il ne le fait pas, les révoltés le feront à sa place. La propriété du clan-dynastie détermine une manière de résoudre la crise sociale par l'égalisation des biens. On trouve une justification chez Confucius déjà: «Pour en venir aux chefs d'État ou de grande famille, j'ai toujours entendu dire qu'ils doivent moins se soucier du petit nombre de leurs sujets que du manque d'équité entre eux, moins de leur dénuement que du mécontentement parmi eux¹⁶.» «Égalisation des richesses» est un slogan de révolte sous les Song. A la fin des Ming, les révoltés crient un autre slogan: «redistribution égale des terres et exonération des impôts». Dans *Le système agraire de la dynastie céleste Taiping* publié en 1853, Hong Xiuquan déclare:

Sur les terres du monde entier, la bonne récolte et la mauvaise récolte doivent être équilibrées: s'il y a ici une mauvaise récolte, on transporte des produits de la bonne récolte de là-bas pour sauver les gens d'ici, et vice versa. Il faut absolument que le monde entier jouisse ensemble de la bénédiction du Seigneur céleste: la terre, tout le monde la cultive; la nourriture et l'habit, tout le monde les partage; l'argent, tout le monde le dépense. De sorte qu'il n'existe aucune inégalité et personne ne souffre de faim ni de froid.

Le pouvoir de Hong supprime toute propriété privée et redistribue les terres au nom du Seigneur céleste: «La distribution des terres se fait selon le nombre de têtes, sans distinction de sexe, plus on est nombreux, plus on en reçoit. Les terres divisées en neuf catégories peuvent aider à mieux procéder à la distribution. Par exemple, pour un foyer de six personnes, moitié bonnes terres et moitié mauvaises terres¹⁷.»

Dans l'histoire de la Chine, nombreux sont des hommes d'État, réformateurs, révoltés, qui ont envisagé l'égalisation des biens comme solution définitive pour résoudre les problèmes sociaux. C'est une véritable obsession: le combat contre l'inégalité consiste à égaliser les biens. Cette obsession se réfère sans doute à l'espace clanique. Dans le clan, on partage les biens; dans le clan-dynastie, on envisage bien entendu une égalisation des biens au niveau social. Quand nous disons que la propriété privée joue un rôle limité dans la culture chinoise, c'est à cause de la mentalité

16 *Entretiens de Confucius*, livre XVI, p. 129.

17 Hu Jichuang, *Précis des idées économiques des temps modernes* (Zhongguo jingdai jingji sixiangshi dagang), Éditions Zhongguo shehui kexue, 1984, p. 42.

clanique. La structure clanique empêche de chercher une solution dans la propriété privée à l'occidentale. Ici, on n'a pas besoin d'autres solutions pour résoudre le problème des inégalités sociales, puisqu'on connaît les causes de l'annexion des terres, et on sait que quand ce processus atteint son niveau maximum, un nouveau pouvoir va redistribuer les biens dans le monde entier, seulement cela doit malheureusement passer par le chaos.

Après l'effondrement des Ming, Huang Zhongxi arrive à une conclusion très révolutionnaire: «le pire fléau dans le monde n'est personne d'autre que le souverain lui-même»; il critique violemment la propriété du fils du Ciel sur le monde entier. Son contemporain Wang Fuzi s'oppose aussi au «monde entier familial» (clan impérial) et préconise «le monde entier public» (le peuple)¹⁸. Mais ces penseurs dissidents ne peuvent pas réaliser que la source des problèmes ne se trouve pas en haut, mais en bas, dans la structure clanique. Autrement dit, ce n'est pas le fils du Ciel qui transforme le monde entier en propriété de son clan, c'est l'espace clanique, les morales claniques, les règles du jeu de la politique clanique qui font considérer le chef de clan-famille comme propriétaire des biens du clan-famille; il est naturel qu'au niveau dynastique, le fils du Ciel en tant que parents du peuple soit légitimement le propriétaire du monde entier. Seulement il faut encore relativiser cette propriété: apparemment, le fils du Ciel est propriétaire du monde entier, soit propriétaire du premier degré, mais en réalité, il n'en est qu'un gestionnaire. Quand il gère mal cette propriété, il doit céder la place à un autre plus doué. La culture chinoise n'a pas vraiment développé l'idée de la propriété privée comme véritable base de la société, la raison se trouve dans la structure clanique: le clan empêche ses membres de devenir propriétaires de leurs propres biens¹⁹.

- 18 A ce propos, on peut évoquer un anecdote de Liu Ban, fondateur de la dynastie des Han. Dans un banquet, Liu porte un toast à la longévité de son père et plaisante en lui disant: «Dans le passé, vous m'avez considéré comme un voyou incapable de faire prospérer la famille, et je ne valais pas mon petit frère. Aujourd'hui, comparez ma fortune avec celle de mon petit frère, laquelle est plus importante?» (*Histoire des Han*, t. I, p. 30.) Ici, Liu donne une idée caricaturale de la propriété du clan-dynastie.
- 19 Selon le code des Tang et des Qing, ceux qui ont dépensé des biens familiaux sans l'accord du chef de famille sont condamnés à 20 coups de verge si la dépense s'élève à 10 tael, à 40 coup de verge pour 20 tael, ainsi jusqu'à 100 coups. Selon le code des Tang, des Ming et des Qing, ceux qui ont partagé les biens de la famille quand leurs grands-parents et leurs parents sont en vie sont condamnés à 100 coups de verge (il faut que les grands-parents et les parents les dénoncent). Cf. Wu Tan, *Les Sources du code des Qing*, p. 418.

La propriété privée existe bel et bien en Chine. L'achat et la vente de terre existent déjà dans les Royaumes combattants, plus tard la propriété privée s'est beaucoup développée. En l'an 216 avant J.-C., le premier empereur des Qin décrète: les propriétaires fonciers doivent déclarer à l'État les terres qu'ils possèdent; l'État reconnaît leur droit à la propriété. Les dynasties ultérieures reconnaissent toutes à leur manière le droit à la propriété privée. Sous les Song, le gouvernement délivre «la carte rouge» qui fait autorité dans les procès concernant la propriété foncière. Tous ces faits sont vrais, seulement les propriétés privées du deuxième degré dépendent du destin de la propriété dynastique, elles ne peuvent pas devenir vraiment la base de la société chinoise.

L'éthico-stratégie a aussi déterminé la compréhension du marxisme par les Chinois. Quand le marxisme explique le conflit social par la propriété privée comme l'origine de tous les maux, les Chinois l'adoptent facilement: le même raisonnement se trouvait tout au long de l'histoire chinoise. Vu que la propriété privée n'a pas de place autonome en Chine, il est très facile de pratiquer le socialisme en étatisant les moyens de production. L'empressement de Mao et du Parti à procéder à l'étatisation industrielle et à la collectivisation agricole, leur lutte farouche contre la tendance à chercher du profit et à s'enrichir individuellement, se comprennent mieux non à partir du marxisme, mais de l'éthico-politique chinoise.

II. La loi dans la structure clanique

Sur la courte durée de la dynastie des Qin, les époques ultérieures sont unanimes: elle est due à la cruauté du système juridique. Or, un bref examen de quelques peines corporelles sous différentes dynasties montre que le système juridique n'a pas vraiment changé durant plus de deux millénaires: aussi bien les efforts d'humanisation que les durcissements s'inscrivent toujours dans le cadre clanique.

Li Kui, un grand légiste au début des Royaumes combattants, se référant aux systèmes juridiques de nombreux royaumes, a compilé le premier code pénal — le fameux *Classique de lois* (fajing). En 361 avant J.-C., Shang Yang arrive au royaume des Qin avec ce recueil de lois. Le code des Qin qu'il aide à élaborer s'en inspire largement. Plus tard, ce classique devient une référence obligée dans la législation: c'est en s'y référant que la dynastie des Han élabore son code. Depuis lors, chaque dynastie élabore son propre code en s'appuyant sur l'ancien: on rejette ce qui ne convient

plus, on garde ce qui est utile et on ajoute ce qui manque. Mais ces changements, y compris celui apporté par Wendi, n'ont jamais changé la nature du droit chinois.

Sous le règne de Wendi (179-165 av. J.-C.), un fonctionnaire auteur d'un crime devait subir des peines corporelles selon la loi. L'une des ses filles a écrit à l'empereur: du fait que les peines corporelles paralysent les criminels qui ne peuvent plus mener une vie normale malgré leur volonté de se corriger, elle demande à travailler comme domestique pour le gouvernement pour que les peines corporelles soient épargnées à son père. La lettre suscite la compassion de l'empereur qui donne l'ordre suivant:

J'ai entendu dire qu'à l'époque de Shun, on peignait les chapeaux et les vêtements des criminels pour qu'ils soient différents des ceux des gens normaux, cela dans l'intention de les humilier, ainsi les gens n'osent pas enfreindre la loi. Quel règne de paix! Or, il y a aujourd'hui trois peines corporelles, pourtant on continue à enfreindre la loi. Où est le problème? N'est-ce pas que ma vertu n'a pas été suffisante et que la moralisation n'a pas été bien menée! J'en ai honte. [...] La *Poésie* dit «ceux qui se familiarisent avec les gens méritent le titre des parents du peuple». Maintenant, quand on a commis un crime, on lui inflige des peines corporelles avant qu'il soit éduqué; même s'il veut se corriger, il ne peut pas. J'ai vraiment pitié de ces gens. Il arrive que les peines mutilent le corps, abîment des muscles et la peau, de sorte qu'on ne peut plus se rétablir. Quelle douleur et quelle cruauté! Cela n'a absolument rien à voir avec la qualité des parents du peuple! Les peines corporelles doivent être supprimées ou allégées²⁰.

Wendi a humanisé la loi, mais il y a toujours des peines corporelles qui continuent à tuer et à paralyser.

A. Peines corporelles et fonction de la loi

Les trois dynasties, soit les Xia, les Shang et les Zhou, sont des époques glorieuses sous la plume confucianiste: des saints gouvernent avec leurs bons exemples. Mais chaque médaille a son revers: la moralité des saints doit encore être complétée par le code pénal. Selon la légende, le fondateur des Xia pense que la moralisation ne suffit plus à gouverner comme à l'époque de Yao et de Shun, et il invente des peines corporelles. Le code des Xia compte cinq peines en trois mille articles: deux cents sur la peine capitale, trois cents sur l'amputation des pieds, cinq cents sur la destruction de la fonction de reproduction, mille sur l'amputation du nez et mille sur le marquage du visage à l'encre. Sous les Shang, à part les cinq peines

20 *Histoire des Han*, t. II, 767-768.

corporelles des Xia, on invente «paoluo» (on force le condamné à marcher sur une colonne de bronze chauffée par du charbon de bois). Sous les Zhou, réputés pour le système de rites et de musique, le code compte cinq cents articles sur le marquage du visage à l'encre, cinq cents sur l'amputation du nez, cinq cents sur la destruction de la fonction de reproduction, cinq cents sur l'amputation du pied et cinq cents sur la peine capitale²¹. Sous les Qin, on compte une douzaine de peines capitales. Sous les Han, il en reste encore quatre, soit couper le condamné en deux (aux hanches), exposer le cadavre dans un lieu public, suspendre la tête du condamné sur un poteau, démembrer avec cinq voitures à cheval. Cette dernière peine, dont le légiste Shang Yang est victime, a existé jusqu'à la dynastie des Sui (581-618).

Concernant la cruauté, la peine «trancher par mille coups de couteau» est révélatrice: inexistante dans l'antiquité, elle consiste à exécuter le condamné en le coupant morceau par morceau. Sous les Wudai (923-960) et Song, c'est une peine non inscrite dans le code; elle entre dans le code sous les Liao (907-1125), Jin (1115-1234) et Yuan (1271-1368); elle s'applique aux rebelles sous les Ming et Qing. Les modes d'exécution sont nombreux, l'un commence par le visage, puis les mains, les pieds, la poitrine, l'abdomen, et le bourreau ne coupe finalement la tête qu'après avoir suffisamment fait souffrir le condamné et assez exposé la douleur au public. Il s'agit d'une parfaite démonstration de la cruauté destinée non seulement à punir le condamné mais surtout à intimider le public.

Parfois des peines qui ne figurent pas dans le code se pratiquent comme peines secondaires: «tuer avec bâton» est un exemple, pendant longtemps des empereurs-tyrans font tuer des ministres et des fonctionnaires ainsi. «Coups de verge de la cour» est une peine souvent pratiquée sous les Ming: des historiens notent que bien des ministres et des dignitaires de la cour en sont victimes²². Dans ces peines, la cruauté est un élément essentiel, et elle n'est pas du tout une caractéristique spécifique de la dynastie des Qin.

21 *Ibid.*, p. 764.

22 En 1519, des ministres essayent de convaincre l'empereur de revenir sur sa décision de faire une inspection dans le Sud, un coup de colère de l'empereur fait que 146 personnes ont reçu des «coups de verge de la cour» et 11 personnes ont succombé. En 1524, une dispute à propos des rites fait que 134 personnes ont subi ce châtiment et 16 sont mortes. Selon Shen Jiaben, juriste des Qing, cette peine ne date pas des Ming, elle a déjà été utilisée sous les Han Orientaux; plus tard, certains empereurs de différentes dynasties s'en sont servi pour punir de hauts fonctionnaires. Cf. Shen Jiaben, *Une étude sur les sources des codes des anciennes dynasties*, t. 1, p. 372-374.

Quelques peines supprimées sous quelques dynasties ne signifient pas une rupture avec le passé, elles sont seulement remplacées par d'autres, et peuvent réapparaître à tout moment. Pour montrer que le droit chinois n'a pas changé pendant plus de deux millénaires, un fait est suffisamment éloquent: dans le code des Qing, il existe encore au début du 20^e siècle des articles sur des peines comme exposer le cadavre en ouvrant le cercueil, suspendre la tête du condamné sur un poteau, trancher en mille morceaux²³.

En fait, accuser la politique des Qin d'être exemple de la cruauté a pour but de disqualifier le légisme en faveur du confucianisme. Mais vu de l'espace social, le légisme et le confucianisme sont plus complémentaires que rivaux: ils constituent deux pôles de l'éthico-stratégie, soit le bâton et la carotte. Le code chinois, né dans la structure clanique, en porte clairement des marques: il est conçu comme le pouvoir de punition et de récompense détenu par les parents-juges. Depuis le *Classique des lois* de Li Kui jusqu'au Code des Qing (la dernière dynastie), les lois écrites concernent essentiellement ce qu'on appelle en Occident le code pénal.

L'*histoire des Han* mentionne l'origine de la loi; la façon de concevoir la loi est clairement déterminée par l'éthico-politique: les mains et les pieds de l'homme ne sont pas assez puissants pour attraper des proies, l'homme n'a pas de plumes pour se protéger du froid; l'homme a pourtant un atout qu'est l'intelligence. Mais les hommes doivent vivre ensemble pour acquérir des ressources de la nature; pour qu'on puisse vivre ensemble, il faut être bienfaisant. La communauté doit être assez unie, sinon des conflits éclatent. Alors les saints montrent l'exemple: ils vénèrent les vertueux, tout le monde suit le pas. A la longue, les gouvernants deviennent des souverains. Vu que l'amour doit être soutenu par le sentiment de respect et que la vertu doit avoir de l'autorité pour se perpétuer, les saints établissent les rites pour honorer la vertu et la loi pour faire respecter l'autorité²⁴. Dans la culture chinoise, «la loi désigne la peine et la punition, elle est destinée à punir les

23 Dans plusieurs de ses rapports, Shen Jiaben propose à la cour de supprimer ces peines. Selon lui, le code des pays occidentaux était extrêmement violent et cruel; mais depuis plus d'un siècle, le code de ces pays s'est peu à peu réformé. Du fait que le code chinois contient encore des peines très lourdes, les Occidentaux résidant en Chine ne veulent pas se soumettre à la loi chinoise en prétendant qu'elle est inhumaine. Une réforme du code chinois est nécessaire pour s'adapter au monde moderne et stopper l'extra-territorialité dont bénéficient les Occidentaux vivant en Chine. Cf. Shen Jiaben, *op. cit.*, t. IV, p. 2024.

24 *Histoire des Han*, t. II, p. 755-756.

forces rebelles²⁵». Vu que la loi est conçue comme moyen de punition, on dirait que les droits de chacun sont oubliés. En fait, ce n'est pas une négligence: les droits de chacun n'ont pas besoin d'être mentionnés, parce que les parents-fonctionnaires sont là pour les protéger. La loi correspond à l'espace clanique: les saints, les parents-fonctionnaires moralisent d'abord, ne punissent qu'après. Même la punition peut être atténuée au nom de la politique bienfaisante²⁶. Bref, la loi est faite par les parents-gouverneurs en vue de gouverner les enfants-peuple.

En fait, la cruauté de la loi (peines corporelles) s'explique par l'espace clanique. Normalement, l'amour et la bienfaisance suffisent à maintenir l'ordre social; quand ces vertus ne s'avèrent plus efficaces, on pourrait imaginer la colère des parents-fonctionnaires. Il s'agit de venger l'offense et la trahison. Puisqu'en fin de compte les parents ont le droit sur la vie et le corps des enfants, ils peuvent logiquement infliger la peine la plus cruelle si les enfants sont ingrats. Nous rappelons que l'une des caractéristique de la politique clanique, c'est d'être une stratégie d'amour et de haine. Celle-ci se voit clairement dans les fameux «huit pouvoirs» avec lesquels le fils du Ciel des Zhou gouverne ses ministres: les titres sont utilisés pour les anoblir; les salaires, pour les enrichir; les offres, pour les couvrir de faveur; la nomination, pour les encourager à se perfectionner; le don de vie, pour leur faire savoir qu'ils évitent la mort et trouvent du bonheur grâce à leur mérite; la confiscation des biens, pour les appauvrir; l'exil, pour les avertir du crime; l'élimination, pour les jeter dans le plus grand malheur²⁷. Ces pouvoirs peuvent se résumer en deux mots: amour et haine, et la loi n'est qu'une application de cette stratégie.

En gros, la loi oscille entre la douceur confucianiste et la rigueur légiste. Vu que l'effondrement du pouvoir est toujours dû à son immoralité et à la cruauté de ses lois, toute force rebelle prête à conquérir le monde entier doit

25 Huan Kuan, *Discussions sur le sel et le fer*, chap. LVIII, p. 416.

26 Au moins à partir des Han, le pouvoir a souvent amnistié les prisonniers de façon abusive (sauf les rebelles et les grands criminels) pour montrer la bienfaisance, pour rendre un culte au Ciel ou pour apaiser la colère du Ciel; presque tous les grands événements ont été l'occasion de décréter une amnistie dans le «monde entier», par exemple quand l'empereur ou le père de l'empereur est mort, quand le nouveau empereur monte sur le trône, quand l'empereur déménage dans un nouveau palais, lors de la construction du temple du clan impérial, des cérémonies de culte, de la bonne récolte, de l'apparition de phénomènes extraordinaires (heureux présages), de catastrophes tels que tremblement de terre, incendie du palais impérial, éclipse du Soleil (un mauvais présage), etc.

27 *Les rites des Zhou*, dans *Les treize classiques en chinois d'aujourd'hui*, p. 193.

se montrer généreuse sur le plan juridique. Quand Lin Ban occupe la capitale des Qin en l'an 206 avant J.-C., il supprime immédiatement les lois des Qin en annonçant sa propre loi en seulement trois articles: «mort aux assassins et punition à ceux qui blessent et volent²⁸.» Pourquoi une telle simplicité de la loi? Parce que dans la conquête, les rebelles s'engagent tous dans une entreprise commune; les vertus confucianistes se réalisent et les relations sont simplifiées. Si tout pouvoir à son début est moralement exemplaire, ce qui lui permet de réduire le système de lois au niveau minimal, il se renforce au fur et à mesure que les relations se compliquent, et finit par reprendre l'ancien système juridique. Depuis les «trois articles» au début des Han, on arrive sous le règne de Wudi à un code qui compte 359 chapitres dont 409 articles sur la peine capitale²⁹.

B. Dix grands crimes

Comme la définition de la propriété, celles du crime et de la punition sont aussi déterminées par l'espace social. A partir des Han, les crimes tels qu'être «sans morale», être «sans respect», être «sans piété filiale» apparaissent dans le code, en correspondance avec la montée du confucianisme. A l'époque des Trois royaumes, être «sans piété filiale» est un grand crime. Un grand lettré est exécuté pour se montrer «sans piété filiale»: on l'accuse (faussement) d'avoir dit que la relation entre la mère et le fils est comme la relation entre la bouteille et le contenu de la bouteille; une fois que la bouteille a versé son contenu, la relation entre eux est terminée³⁰. Plus tard se forme l'idée des «dix grands crimes» qui entrent dans le code des Sui et y resteront jusqu'à la fin des Qing. Selon l'ancien dicton, «dix grands crimes sont impardonnables», et méritent les plus lourdes peines.

Voici les dix grands crimes, eux aussi révélateurs de l'espace social. Le «complot de révolte» vise à renverser la dynastie. Sous les Tang, l'auteur est condamné à mort; son père, ses fils au-dessus de 16 ans sont condamnés à la pendaison; sa mère, ses filles, sa femme et sa concubine sont condamnées à la domesticité (faire des travaux ménagers chez des dignitaires); les biens sont confisqués. Sous les Ming et les Qing, l'auteur est condamné à être «tranché en mille morceaux», ses grand-père, père, fils,

28 *Histoire des Han*, t. II, p. 766.

29 *Ibid.*, p. 769.

30 Ni Zhengmao et alii, *La jurisprudence chinoise pendant quatre mille ans*, p. 232.

petits-fils, frères, neveux (au-dessus de 16 ans), oncles sont tous condamnés à mort; ses mère, épouse, sœurs, épouses et concubines des fils sont condamnées à la domesticité; et les biens sont confisqués. Le «crime d'offense» consiste à abîmer le temple, la tombe, le palais du clan impérial. Sous les Han, l'auteur et ses parents, frères et sœurs sont tous condamnés à mort. Le «complot de trahison» contre la dynastie vaut, sous les Tang, la condamnation à mort à l'auteur, à l'exil de deux mille li pour son épouse et ses fils. Sous les Ming et Qing, la mort pour l'auteur; la domesticité pour l'épouse, la concubine, et les enfants; la confiscation des biens; l'exil de deux mille li pour les parents, les grands-parents, les petits-enfants, les frères. Pour le «mal de l'offense» — battre ou assassiner les grands-parents, parents, oncles, tantes, frères et sœurs aînés —, l'auteur est condamné à mort sous les Tang. Etre «sans morale» désigne des actes abominables: assassinat d'une famille, démembrer, empoisonner. Sous les Ming et Qing, l'auteur des deux premiers crimes est condamné à être tranché en mille morceaux, l'épouse à l'exil de deux mille li. Pour l'empoisonneur, le code prévoit la condamnation à mort; l'exil de deux mille li pour l'épouse et les enfants; et la propriété confisquée. Etre «sans respect» désigne les actes et paroles irrespectueux à l'égard de l'empereur: voler des objets d'usage courant, commettre une erreur en composant des médicaments et en faisant la cuisine, dire du mal de la dynastie. Sous les Tang, l'auteur est généralement condamné à mort. Etre «sans piété filiale» désigne les actes et paroles offensant les parents en ligne directe: accuser et insulter les grands-parents et les parents; pour les petits-enfants, se partager les biens pour vivre séparément quand les grands-parents et les parents sont en vie; ne pas donner de quoi vivre aux grands-parents et aux parents de sorte que ceux-ci portent plainte; pendant le deuil pour les grands-parents et les parents, se marier et se livrer au plaisir en enlevant les vêtements de deuil; ne pas observer le deuil lors de la mort des grands-parents et des parents. Sous les Han, ce crime est considéré comme très grave et l'auteur est généralement condamné à mort. Etre «sans harmonie», ce sont des actes de meurtre, de trahison, d'accusation entre parents. Etre «sans justice» prend plusieurs visages: un simple citoyen assassine un fonctionnaire; un élève assassine son maître; une épouse ne porte pas le deuil après la mort de son mari ou elle se remarie pendant le deuil. Sous les Tang, qui a tué ou blessé est condamné à mort; si sa tentative a échoué, il est condamné à l'exil de deux mille li. Le «désordre intérieur», c'est le viol d'épouses de frères, de tantes, de sœurs des oncles. Sous les Tang, qui a violé la concubine du grand-père

ou du père est condamné à mort par strangulation; sous les Ming et Qing, le violeur est condamné à la décapitation; mais celui a violé l'épouse de son frère est condamné à trois ans de travaux forcés.

Chacun de ces crimes comprend toute une série de méfaits dont la nature peut varier, et cette classification peut sembler peu logique. Mais du point de vue de la politique clanique, les principes paraissent plutôt cohérents. D'abord, tous ces crimes dérangent l'ordre défini par l'espace clanique: l'acte de rébellion contre le pouvoir et l'acte d'offense contre les parents méritent les plus lourdes peines. Ensuite, la loi s'applique comme une punition imposée par le haut à l'égard du bas: du fait que l'homme n'est pas un individu ayant des droits et devoirs définis par la loi, mais un membre d'une famille défini par la politique clanique, le même crime ne débouche pas toujours sur la même peine. Ici, le principal souci n'est pas le crime, mais de savoir qui est auteur et qui est victime. Plus les relations de sang sont proches, plus les crimes sont graves. Selon le code des Han, les enfants qui traitent les parents sans piété filiale sont condamnés à mort. Par contre, selon le code des Wei du Nord, les grands-parents qui, sous le coup de la colère, tuent leur descendant avec un couteau sont condamnés à cinq ans de travaux forcés, ceux qui tuent à coups de poing, à quatre ans de travaux forcés. Sous les Yuan, celui qui tue son fils sans raison est condamné à 77 coups de verge et sous les Ming et Qing, à un an de travaux forcés plus 66 coups de verge³¹.

C. L'extermination de générations et le problème de vengeance

Dans la plupart des condamnations mentionnées ci-dessus, l'élément le plus choquant, c'est qu'elles ne se limitent pas aux coupables, mais s'étendent à tous les membres du clan-famille, d'où l'«extermination de générations», qui peut avoir plusieurs degrés selon la gravité du crime. L'«extermination de trois générations» s'étend aux parents, aux frères et à l'épouse; ou bien à la génération paternelle, à la génération maternelle et à la génération de l'épouse. «Extermination de sept générations», on remonte à partir de l'auteur: père, grand-père, arrière-grand-père; on descend: fils, petits-fils, arrière-petits-fils. Dans l'«extermination de neuf générations»: on y ajoute encore arrière-arrière-grand-père et arrière-arrière-petit-fils; selon une autre version: quatre générations paternelles, trois maternelles, deux de l'épouse.

31 Ni Zhengmao et alii, *op. cit.*, p. 221.

D'où vient cette barbarie? Selon les *Annales de la Chine*, elle a déjà existé à la fin des Shang³². Sima Qian note que l'extermination des trois générations entre dans le code du royaume des Qin en 746 av. J.-C³³. D'après l'*Histoire des Han*, c'est Shang Yang qui l'a inventée³⁴. De toute façon, elle ne pouvait pas exister à l'époque de Shun. Dans les *Annales de la Chine*, Gao Yao fait ainsi l'éloge de Shun: «Prince, votre vertu est exempte de tout excès. Vous n'êtes ni trop minutieux à l'égard de vos officiers, ni trop exigeant à l'égard de votre peuple. Vous ne punissez pas le crime dans les enfants des coupables, et vous récompensez le mérite jusque dans les descendants³⁵.» A l'en croire Mencius, l'extermination est une peine de son temps: dans un entretien avec un roi feudataire au sujet des anciens empereurs, il raconte que quand Wenwang fut gouverneur de Qi: «Le châtement d'un coupable ne s'étendait pas à sa femme ni à ses enfants³⁶.» Le fait que Mencius cite ce fait comme un mérite politique des Anciens montre qu'il déplore l'existence de ce châtement à son époque. Pour nous, il s'agit moins de préciser la date de l'apparition de ce châtement que d'en comprendre les conditions. Sous les Zhou, quand le système des rites définit l'homme selon la génération et le sexe pour déterminer le haut et le bas dans le cadre clanique; quand le clan-famille s'affirme de plus en plus comme base politique et économique, l'extermination de génération peut être envisagée comme la punition la plus sévère. Ainsi, ce châtement est une des conséquences de l'affirmation de la politique clanique. S'il est rarement utilisé avant les Qin, il est plus utilisé à partir des Han, en corrélation avec la montée du confucianisme. Au début des Han, la loi est censée être généreuse par opposition à la cruauté juridique des Qin, l'article de l'extermination des trois générations existe pourtant. En 187 av. J.-C., cet article est supprimé, mais il y a toujours l'article de l'implication: quand un homme a commis un grand crime, ses parents, son épouse et ses frères peuvent être impliqués et condamnés à la mort, ou aux travaux forcés ou à la domesticité. En 179 av. J.-C., Wendi préconise que le crime ne doit pas impliquer les parents, l'épouse et les frères et demande à ses ministres d'en

32 *Annales de la Chine*, part. IV, chap. I, p. 173.

33 Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. I, p. 165.

34 *Histoire des Han*, t. II, p. 766.

35 *Annales de la Chine*, part. I, chap. III, p. 37.

36 *Meng Tzeu*, livre I, chap. II, p. 336.

discuter. Finalement, l'article de l'implication est supprimé. Mais plus tard, l'extermination des trois générations est rétablie pour punir les rebelles³⁷.

L'extermination de générations est le châtiment le plus sévère; sa longévité réside sans aucun doute dans la structure clanique. Dans le clan-famille, les membres sont liés par tout un réseau de relations verticales et horizontales. Voici une définition de la génération datant des Han: «La génération signifie union et rassemblement. On est lié l'un à l'autre par l'amour et la bonté. De son vivant, on s'aime, lors de la mort, on se désole...»³⁸. Puisque tout homme se définit par rapport à son clan, chacun doit porter une part de responsabilité si l'un des membres du clan commet un grand crime³⁹.

Les rituels de deuil confirment cette définition de la génération. On distingue cinq niveaux de deuil dans le clan. «Zhanshuai» dure trois ans, c'est le deuil que les enfants portent pour leurs parents ou leurs parents adoptifs; «qishuai» dure un an, c'est le deuil que les petits-enfants portent pour leurs grands-parents, c'est aussi le deuil que le mari porte pour son épouse, la mère pour son fils aîné; «dagong» dure neuf mois, c'est le deuil que l'homme porte pour ses sœurs mariées, pour ses tantes et ses beaux frères, la femme pour ses frères et les grands-parents de son mari, les grands-parents pour leurs petits-enfants; «xiaogong» dure cinq mois, c'est le deuil pour les arrière-grands-parents et les grands-parents maternels; «sima» dure trois mois, c'est le deuil pour les arrière-arrière-grands-parents, les beaux-parents. Si nous n'avons cité ici que quelques relations, il y a en fait tout un réseau vertical et horizontal⁴⁰. C'est dans cet espace

37 *Histoire des Han*, t. II, p. 772.

38 Ban Gu, *Compte rendu du débat sur des classiques tenu dans le temple de tigre blanc*, p. 850-54.

39 Quand le coupable a commis un crime susceptible d'impliquer tout son clan, la loi punit autant de monde que possible pour montrer le caractère impardonnable du crime. Si son crime n'implique pas son clan, la loi peut être clémentine à l'égard non du coupable, mais de son clan-famille. Selon le code des Ming et des Qing (l'article a déjà existé sous les Wei et les Tang): dans le cas où le criminel mérite la peine capitale (la grâce n'est pas exclue), mais que ses grands-parents et ses parents sont vieux, malades ou invalides et qu'il ne reste personne (de plus de 16 ans) dans le clan pour s'occuper d'eux, la justice fait un rapport à la cour suprême; le criminel obtient généralement une faveur appelée «laisser vivre pour s'occuper des parents» (*cuntiu yangqin*). Si les frères criminels méritent la mort, un seul peut garder la vie pour s'occuper de ses parents. Cf. Wu Tan, *op. cit.*, p. 240-241.

40 Les cinq noms de deuil désignent au sens propre les vêtements de deuil; plus tard ils entrent dans le code pour désigner les relations entre les parents. Quand il y a un crime entre les parents, la justice doit non seulement savoir qui a commis tel crime,

social où l'homme se définit par ses relations claniques qu'il faut comprendre la raison d'être de l'article de l'implication. Quant à l'extermination de générations, elle s'explique également par l'espace clanique: puisque les relations claniques sont ce qu'il y a de plus cher, la pire punition est d'exterminer le clan-famille⁴¹.

L'espace clanique définit l'ordre à faire régner et les crimes à punir, il crée en même temps des problèmes. En ce sens, toute stratégie est infernale. On s'aime de son vivant, on doit se venger au nom du clan si l'un des siens est tué, d'où le problème de la vengeance. Selon *Les rites des Zhou*, celui qui a tué pour raison de vengeance n'est pas poursuivi, si l'acte

mais encore contre qui, et la peine en dépend. Selon le code des Qing, les descendants qui injurient les personnes d'âge avancé dont ils porteront un an de deuil sont condamnés à deux ans de travaux forcés plus 80 coups de verge; si l'injure s'adresse à «dagong», ils sont condamnés à 80 coups de verge, à «xiaogong», ils sont condamnés à 70 coups, à «sima», ils sont condamnés à 60 coups. Cf. Wu Tan, *op. cit.*, p. 866. Plus les relations sont proches, plus la punition est sévère.

- 41 La *Discussion sur le sel et le fer* (chap. LVII, p. 404-405) note un débat entre les représentants légistes et les représentants confucianistes au sujet de l'article de l'implication juridique. Les premiers justifient l'article en vigueur: dans la famille, le père et le fils, les frères vivent ensemble et font un corps inséparable et s'influencent les uns les autres. Si le père ne corrige pas le fils et l'aîné ne corrige pas son cadet, ils sont responsables du crime de ces derniers. Les représentants confucianistes critiquent l'implication: condamner le père pour un crime du fils ou condamner l'aîné pour un crime du cadet, c'est condamner les innocents, ainsi les gens impliqués dans le crime sont de plus en plus nombreux, et l'amour entre les membres de la famille ne peut plus exister. En fait, la critique confucianiste au nom de l'amour et la justification légiste au nom de la loi sont tous les deux d'origine de l'espace clanique: normalement la stratégie de l'amour fonctionne, seulement quand elle échoue, la haine est inévitable. Ici, l'amour confucianiste et la haine légiste se complètent l'un l'autre au lieu de s'opposer l'un à l'autre.

Nous rappelons que dans la Révolution moderne, il y a des décrets du Parti qui demandent de ne pas trop insister sur l'origine familiale, l'important étant de considérer les actes de la personne concernée. Seulement ces décrets ne peuvent pas éviter l'implication dans la mesure où l'homme est économiquement et idéologiquement défini par son origine familiale. Ici, notre travail essaye de comprendre les raisons sociales de la compromission: dans le cadre clanique, il y a l'extermination de générations; dans la Révolution socialiste, la compromission est d'ordre politico-idéologique.

avait été annoncé à la cour de justice⁴². Pour éviter la vengeance, l'assassin amnistié doit se réfugier hors de la frontière du pays; pour éviter celui qui a un frère tué, l'assassin doit se réfugier à plus mille li; pour éviter celui qui a un oncle et un beau-frère tués, l'assassin ne doit pas rester dans le pays. Quant à celui qui a tué pour raison légitime, il doit aussi se réfugier dans d'autres pays pour éviter la vengeance⁴³. Dans ce cas, il n'est pas étonnant d'apprendre que sous les Han le pouvoir puisse tolérer l'«assassinat pour cause de vengeance» et qu'il n'inflige qu'une légère peine à l'assassin qui tue pour raison d'offense: quand le père ou le grand frère sont maltraités et humiliés, le fils et le petit frère ont commis l'assassinat par colère.

Pour nous, la tolérance à l'égard de l'«assassinat pour cause de vengeance» est une concession de la loi à la morale clanique. En 223, à l'époque des Trois royaumes, les Wei ont interdit la vengeance pour affaire privée. Mais le problème de vengeance ne peut pas être résolu à fond, puisqu'il est foncièrement lié à la structure clanique⁴⁴.

D. Le principe de non-dénonciation réciproque entre parents

Les vertus confucianistes ne font pas toujours bon ménage avec la loi, et c'est souvent un sujet de débat entre le confucianisme et le légisme. «Le duc de She dit à Confucius: Il y avait dans mon pays un certain Gong dit le Probe. Son père s'étant approprié un mouton, il témoigna contre lui. Confucius: Dans notre pays, nous voyons les choses différemment: le fils protège son père, comme le père son fils. Voilà qui pour nous tient

42 *Les rites des Zhou, op. cit.*, p. 246.

43 *Ibid.*, p. 212.

44 A titre de comparaison, nous citons un texte de Rousseau pour faire ressortir le caractère du code chinois. Une idée essentielle de Rousseau en matière de politique et de droit est que la société politique est constituée par le contrat social entre les individus; celui qui viole le contrat devient automatiquement ennemi public à punir. Ici, l'homme est individu et non membre d'une famille et l'État ne peut pas tolérer un crime au nom de l'amour familial. «Tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui a fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne, il faut qu'un des deux périsse, et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi» (J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, p. 100). Si le problème de vengeance et une loi tolérante à l'égard de l'«assassinat pour cause de vengeance» sont révélateurs de la structure sociale de la Chine, le propos de Rousseau est révélateur de la structure sociale de l'Occident que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

d'avantage de la probité⁴⁵.» Si la probité pour le duc se situe par rapport à la loi du royaume, elle se réfère à l'amour familial pour Confucius. On trouve la même préférence dans le *Meng Tseu*: un disciple demande à Mencius ce qui se serait passé, quand Shun était sur le trône et Gao Yao juge, si le père de Shun avait commis un meurtre. Le juge arrête le meurtrier selon la loi. Mais Shun se trouve coincé entre le devoir politique et la piété filiale. Mencius imagine une solution où la piété filiale l'emporte: Shun aurait abandonné l'empire sans plus de regrets que s'il avait quitté une paire de souliers usés. Prenant son père sur ses épaules, il se serait enfui secrètement. Il aurait fixé sa demeure sur le bord de la mer, et vécu très heureux, sans plus penser à l'empire⁴⁶.

À partir des Han, la législation se confucianise, la preuve est que le principe de «non-dénonciation réciproque entre parents» devient un principe du droit. En 66 av. J.-C., l'empereur Xuandi donne un ordre:

L'amour entre père et fils, et dans le couple, est la nature des choses. Si l'un commet un crime, l'autre tend à le dissimuler pour le protéger. L'amour qui se trouve dans le cœur est tellement fort qu'on n'arrive pas à lui désobéir! Désormais le fils qui ne dénonce pas ses parents, l'épouse qui ne dénonce pas son mari, le petit-fils qui ne dénonce pas ses grands-parents ne seront pas inculpés. Les parents protègent leurs fils, le mari son épouse, les grands-parents leurs petits-enfants; si le crime des protégés mérite la mort, il faut demander l'avis des autorités judiciaires⁴⁷.

Évidemment, ce principe ne s'applique pas aux crimes tels que complot de révolte, d'offense et trahison qui visent directement le pouvoir, où la non-dénonciation est un crime; dans d'autres cas, la non-dénonciation est un principe à observer. Sous les Tang, la violation de ce principe est considérée comme un crime. Selon le code des Qing, les descendants qui dénoncent leurs grands-parents et leurs parents, l'épouse qui dénonce les grands-parents et les parents de son mari, sont condamnés à trois ans de travaux forcés plus 100 coups de verge, même si l'accusation est vraie. Si l'accusation est fausse, l'auteur est condamné à mort⁴⁸. Du point de vue de l'État au sens moderne du terme, ce principe est incompatible avec la justice de l'État; mais du point de vue de la structure sociale, c'est une mesure adaptée à l'espace clanique. Si ce principe porte atteinte au pouvoir judiciaire, il lui apporte pourtant bien des avantages: puisque le pouvoir

45 *Entretiens de Confucius*, livre XIII, p. 106-107.

46 *Meng Tseu*, livre VII, chap. I, p. 624-625.

47 *Histoire des Han*, t. I, p. 129.

48 Wu Tan, *op. cit.*, p. 892.

compte sur les chefs de clan pour gouverner le monde entier, il lui est naturel de les ménager.

E. L'espace clanique et «sans procès» comme idéal politique

La législation chinoise est centrée sur le code pénal et elle n'a pas de code civil autonome; on pourrait penser que cette lacune est grave: seul, le code pénal n'arrive pas à gouverner. Ce serait négliger le mécanisme du clan et sa philosophie morale, le confucianisme. En réalité, il n'y a pas de lacune: dans la vie quotidienne on recourt au droit coutumier fortement imprégné de confucianisme pour régler la plupart des problèmes, et on fait un procès seulement dans les cas graves. Voici l'opinion de Confucius sur le procès: «Pour ce qui est d'instruire un procès, je ne suis ni meilleur ni pire qu'un autre. Mais l'idéal serait de faire qu'il n'y ait pas de procès du tout⁴⁹.»

Une légende concernant l'antiquité rapporte ceci: les paysans de Lishan se disputaient les terres; les pêcheurs de Leize se disputaient le logement. Alors Shun arrive à Lishan et cultive personnellement, un an plus tard les paysans se cèdent mutuellement les terres; puis Shun va pêcher à Leize, un an plus tard le même spectacle se produit: les pêcheurs se cèdent le logement. Ici, les conflits sont résolus non par les procès mais par l'exemple moral. C'est seulement quand le conflit ne peut être réglé par la moralité qu'on recourt à la loi. Pour Confucius, le procès n'est qu'une mesure secondaire; l'important est de faire disparaître les éléments qui conduisent au procès, et c'est là le rôle de la moralisation. Dans ce contexte, un code civil à l'occidentale serait inutile quand la plupart des problèmes sont résolus à l'intérieur du clan. Si finalement le procès a lieu, il faut toujours recourir à la morale pour régler le litige. Nous citons quelques cas pour en donner une idée.

La propriété des terres est un élément majeur de litige entre les paysans, et un vrai casse-tête pour l'administration locale. Voilà deux frères qui se disputent une terre, une centaine de personnes sont appelées à témoigner, le procès dure des années et reste sans issue. Finalement, au lieu de faire appel à la cour supérieure, le juge recourt à la morale, et dit aux frères en litige: «Les frères sont ce qu'il y a de plus difficile à obtenir au monde, tandis que la terre, on l'obtient facilement. Si on gagne la terre en perdant des frères, qu'est-ce qu'on ressent dans son cœur?⁵⁰» Ses propos s'avèrent

49 *Entretiens de Confucius*, livre XII, p. 99.

50 Ni Zhengmao et alii, *op. cit.*, p. 397.

convaincants, puisqu'ils émeuvent aussi bien les deux frères que les témoins. Finalement, les frères font leur autocritique. Séparés dix ans mais maintenant conscients de leur erreur, ils décident de vivre ensemble.

Un autre cas se déroule sous les Qing: après la mort d'un fonctionnaire, les trois fils se disputent l'héritage et portent plainte l'un contre l'autre. Le gouverneur du district se met en colère en lisant l'acte d'accusation: «Les os du père ne sont pas encore froids, et vous osez porter plainte l'un contre l'autre, comment ferez-vous face aux ancêtres et au père un jour dans l'au-delà, comment ferez-vous face aux membres du clan-famille dans le monde d'ici-bas!⁵¹» Après le premier interrogatoire, le verdict tombe: tous les trois sont accusés du crime d'être «sans piété filiale»; ils sont incarcérés et attendent la suite. Les trois frères se regardent sans mot dire et regrettent d'avoir porté plainte. Plus tard, ils ne sont relâchés qu'après avoir signé l'accord de ne plus jamais se disputer l'héritage.

Voici un autre cas typique. Un homme a quitté son père et mène une vie indépendante, plus tard il devient riche. Tombé dans la misère, une nuit, le père creuse un trou et pénètre dans la maison de son fils pour voler quelque chose. Le fils surprend le voleur et le tue. Quand il allume la bougie, il voit que le voleur est son père. Le procès provoque de vifs débats, les juges hésitent: le fils tue le père, voilà un crime impardonnable et le fils mérite la mort; mais le fils tue le voleur sans savoir que c'est son père, donc il ne mérite pas la mort. Le débat dure très longtemps et les juges n'arrivent toujours pas à prendre une décision. Finalement, le procureur général donne le verdict: «On peut pardonner celui qui tue un voleur, mais celui qui commet l'acte d'être <sans piété filiale> doit être condamné à mort: le fils est riche, mais le père est affamé jusqu'à devenir voleur, l'acte d'être «sans piété filiale» est évident.» Le fils est condamné à mort, non pas pour le meurtre, mais pour son crime d'avoir été «sans piété filiale»⁵².

Le mécanisme du clan joue un rôle primordial dans le maintien de l'ordre. Quand un litige se produit dans le clan, le mécanisme du clan fonctionne comme justice de première instance. Sous les Qing, une veuve porte plainte contre un cousin de son mari défunt: le cousin s'est approprié la terre de son mari. Un procès semble imminent. Six membres du clan se portent volontaires comme réconciliateurs, et invitent les deux parties à donner leurs arguments. Le fils du cousin montre la carte de la propriété

51 *Ibid.*, p. 398.

52 Feng Menglong, *Sagesse*, p. 183.

des terres: au début la terre en question appartenait à toute la famille. Après la séparation des biens, le mari défunt a remis sa part de terre en gage à son cousin, et jusqu'à sa mort il n'a pas pu retirer son gage. Donc, il est normal que la terre retourne au cousin. La veuve reste sans mot dire devant la preuve. L'affaire n'est pourtant pas finie: les réconciliateurs persuadent le fils du cousin de secourir la veuve et ses orphelins au nom du lien parental. Le fils cède la terre en question à la veuve en établissant une attestation de transfert de propriété: désormais, la terre appartient à la veuve pour toujours. Finalement les réconciliateurs adressent une demande au gouverneur du district de classer l'affaire. Toute de suite la réponse vient avec la mention «affaire close»⁵³. En citant ces exemples qu'on pourrait qualifier de cas limite, nous avons moins l'intention de révéler toute la complexité de la justice chinoise que de montrer quelques principes: quel sentiment est exploité, quel acte est criminel, au nom de quoi le juge rend le verdict; la portée générale de ces cas apparaît alors.

La justice recourt à la morale et au mécanisme claniques pour trancher des litiges, le pouvoir politique s'inspire de la structure clanique pour organiser la société: il s'agit de familiariser les gens pour rester «sans procès». *Les rites des Zhou* mentionnent une pratique ancienne qui consistait à organiser toutes les cinq familles en un bi, cinq bi en un lü, et ainsi de suite. Plus tard, cette pratique se trouve dans la réforme de Shang Yang: organiser toutes les cinq et dix familles en une unité dans un but légiste — se surveiller et se dénoncer. Dans l'histoire, ce système est renouvelé sous différentes dynasties. Sous les Wei du Nord, Li Chong, ministre, écrit à l'empereur: «Il convient d'organiser, selon les anciennes règles, toutes les cinq familles en un li et d'en nommer un chef, tous les cinq li en un lin et d'en nommer un chef, et tous les cinq lin en un dang, et d'en nommer un chef. [...] Les chefs de li, de lin et de dang doivent s'occuper des solitaires, des vieillards, des invalides et des gens les plus démunis.» Après une discussion, un ordre signé par l'empereur mentionne deux raisons de la mise en application de ce système. La raison économique: quand le registre familial n'est pas correct, l'imposition n'est pas juste. Mais la raison de moralisation est aussi importante: «Le système de li, lin et dang a daté d'une époque très ancienne; il a eu pour but de faciliter la moralisation et de réformer les mœurs. Dans la famille, on est

53 Ni Zhengmao et alii, *op. cit.*, p. 414.

solidaire les uns avec les autres, les aînés se donnent en exemples pour les cadets. [...] la justice peut régner et le procès tend à disparaître⁵⁴.»

Sous les Tang, toutes les quatre famille constituent un lin, toutes les cinq, un bao, toutes les cent, un li, tous les cinq li, un xiang. Sous les Song, le néoconfucianisme revalorise le clan-famille, d'où le système de baojia: toutes les dix familles constituent un jia dont le gouvernement local garde le registre d'habitation comme référence. On note sur une planche le nom, la profession du chef de chaque famille ainsi que le nombre de têtes. Les dix familles contrôlent à tour de rôle selon ce qui est noté. Par ce système, les dix familles composent une grande famille: s'il reste un crime sans dénonciation, toutes les familles sont inculpées. Comme instance économique, le jia veille à ce que toutes les familles payent les impôts et fournissent les services; comme instance juridique, il sert à réconcilier les parties en litige; comme instance morale, il veille à ce que tout le monde respecte la morale confucianiste, soit la bonté du père, la piété filiale du fils, etc. Il va sans dire que les Yuan, les Ming et les Qing vont renouveler à leur tour le même système, sous des noms différents⁵⁵.

Pour rester «sans procès», la clé est la réconciliation. Sous les Ming et Qing, on établit toute une procédure de réconciliation: chaque canton et district a une «tour de justice». S'il y a des plaintes, c'est d'abord aux chefs de village de réconcilier. Parfois, on s'adresse directement à la justice en sautant le mécanisme du clan; en recevant la plainte, si la justice juge le cas peu grave, elle renvoie la balle aux chefs de village: avant de recourir à la justice, il faut d'abord passer par la réconciliation du milieu. Le procès est très mal vu, et le gouvernement recommande au peuple de ne pas y recourir. Un gouverneur des Qing mentionne dix inconvénients du procès dont avoir un motif inavoué, blesser les relations fraternelles, provoquer des rancunes, répandre la mauvaise réputation de la famille⁵⁶.

Pourquoi les gens n'aiment-ils pas recourir à la justice pour régler les différends, et pourquoi la justice dissuade-t-elle les gens d'y recourir? C'est

54 *Recueil des «Livres sur agriculture et commerce» des anciennes dynasties*, t. 1, p. 186-187.

55 A cela on peut ajouter un exemple moderne. En 1932, le Kuomintang restaure le système de baojia dans plusieurs provinces: toutes les dix familles composent un jia, tous les dix jia composent un bao. Ce système joue toujours les mêmes rôles, seulement dans un nouveau contexte. on lui accorde une nouvelle fonction: la surveillance et la dénonciation réciproque pour empêcher la progression des idées communistes.

56 Ni Zhengmao et alii, *op. cit.*, p. 426.

que dans le cadre du clan, un procès fait perdre la face à tous les intéressés. Par contre, rester «sans procès» indique le règne de l'ordre. Dès qu'un litige éclate, peu importe qui a raison ou qui a tort, il faut essayer de le minimiser jusqu'à le faire oublier. Du fait qu'il y a généralement un perdant et un gagnant dans le procès, cela porte atteinte à l'harmonie, la vie en communauté devient difficile, voire impossible, d'où la priorité de la réconciliation par les gens du milieu sans intervention du pouvoir. Ne pas recourir au procès s'explique par le souci de l'harmonie, et aussi par la peur d'énormes dépenses, d'une justice plus ou moins corrompue. En fait, dans le principe de non-dénonciation réciproque entre parents, nous avons déjà vu la concession de la justice pour raison d'harmonie: si tout le monde se réfère à la loi, alors le fils dénonce le père, le ministre s'oppose à l'empereur, la vie familiale et la politique ne peuvent plus se dérouler normalement. Un procès vite classé au plan juridique peut avoir des effets négatifs de longue durée au plan sentimental, d'où une habitude millénaire de régler le conflit à titre privé sans recourir à la justice.

Sur ce point, la culture chinoise se différencie de la culture occidentale: dans la première, le procès lui-même résulte de l'échec de la moralisation, c'est un médicament contre la maladie, d'où une attitude très négative à son égard; tandis que dans la seconde, l'individu fait face directement à la loi de l'État, le code civil définit les droits et les devoirs de chacun, il faut y recourir chaque fois que l'intérêt légal est mis en cause, le procès fait ainsi partie de la vie, et «sans procès» ne peut devenir un idéal politique.

Comment rester «sans procès»? Il faut recourir au système des rites et au réseau clanique. Selon *Les rites des Zhou*, la moralisation est une entreprise complexe, les rites sont nombreux et jouent des rôles multiples. Par les rites du culte, les gens apprennent à respecter les parents; par les rites de la boisson, ils savent se céder avec courtoisie au lieu de se disputer; par les rites de mariage, les hommes ne restent pas solitaires d'un côté et les femmes solitaires de l'autre; par les rites de la musique, ils apprennent à s'entendre; par les rites d'ordre, à respecter la hiérarchie; par les rites des mœurs et coutumes, à vivre dans la paix. En plus, il faut faire connaître la loi, ainsi les gens ne se révoltent pas; il faut donner des leçons de précaution, ainsi ils ne tombent pas dans la paresse ni dans l'oisiveté; il faut faire apprendre les rites d'habillement et d'habitation, ainsi ils limitent leurs désirs de dépense; il faut faire apprendre les métiers transmis de génération en génération, ainsi ils continuent l'œuvre ancestrale; il faut récompenser

les vertueux et les talentueux, ainsi ils essaient de se perfectionner⁵⁷. Telles sont les tâches du procureur général. Une telle entreprise s'applique avec tout un système d'inspection à tous les niveaux. A la fin de chaque année, le fils du Ciel fait une inspection: il récompense ceux qui ont eu du mérite et punit ceux qui ont commis des erreurs. De même, les chefs de chaque niveau ont eux aussi deux tâches: élire chaque année les vertueux comme bons exemples et critiquer et punir les mauvais.

S'il est difficile de mettre en pratique ce système de rites à tous les niveaux, vu le cadre clanique, cela n'empêche pas que ces discours peuvent devenir réalité surtout à la base de la société (au niveau de *baojia*). Fondé sur la structure clanique, le pouvoir recourt naturellement au mécanisme clanique pour gouverner, d'où le système de *baojia* — une organisation autonome ou semi-autonome de la base. Ce système est très développé sous les Ming et les Qing et joue un rôle capital pour le maintien de l'ordre. Par exemple, sous les Qing, le chef de «*jia*» et les chefs d'autres unités se voient confier la tâche de proposer au gouvernement local de récompenser les bons exemples: un tel, généreux, secourt les gens les plus démunis, tel autre manifeste une grande piété filiale, telle autre reste fidèle à son défunt mari. Les auteurs de ces bonnes actions seront récompensés. Par contre, les chefs doivent aussi dénoncer les mauvais éléments: les fils sans piété filiale et les gens qui n'ont pas respecté la loi. Après enquête, le pouvoir local poursuit en justice les dénoncés. Ce système est très développé sous les Qing: on établit des «cahiers du bien et du mal» au niveau du village, du district ou du canton. Dans le cahier du bien, à couverture rouge, on note les bonnes actions. Pour les grandes bonnes actions, on en fait rapport tous les quatre mois à l'instance supérieure; pour les petites, on va chez la famille pour honorer l'auteur. Dans le cahier du mal, à couverture noire, on note les méfaits: geste sans piété filiale, sans respect, appropriation de biens par la force, etc. Pour les grands méfaits, on fait rapport tous les quatre mois à l'instance supérieure; pour les petits, on demande au père ou au frère aîné de l'auteur de venir au bureau du village pour lui donner un avertissement. Les gouverneurs du district et du canton choisissent un moment pour rendre publics tous ces rapports. A l'heure dite, les chefs de village, de clan sont convoqués. Une fois les bonnes actions rendues publiques, leurs auteurs sont honorés: avec un cortège de musiciens on apporte chez eux du vin, des fruits, une tablette ou un drapeau portant inscription des bienfaits. Après

57 *Les rites des Zhou, op. cit.*, p. 206.

avoir révélé les méfaits, les auteurs sont tout de suite incarcérés et punis en public. On écrit parfois les méfaits sur la porte de l'auteur, et on ne les efface que quand celui-ci s'est corrigé⁵⁸. Ici, chacun a deux exemples devant soi, l'un à suivre, l'autre à condamner. L'empereur Yongzhen ordonne à mainte reprise aux gouverneurs de province de ne pas se contenter des rapports soumis par les subalternes, mais d'aller enquêter dans les régions les plus reculées: ainsi on n'oublie ni d'honorer chaque bonne action ni de punir chaque méfait⁵⁹.

Voici un règlement de la dynastie des Qing sur le travail du gouvernement du canton et du district:

En tant que parents du peuple, les gouverneurs doivent d'abord propager la moralité de la dynastie pour réformer les mœurs et coutumes, ensuite appliquer les décrets de la dynastie pour honorer les bienfaits et punir les méfaits. Les juges ont pour fonction d'appliquer la loi, mais ils ont la même tâche d'honorer les bienfaits et de punir les méfaits [...], alors les bons s'améliorent et les mauvais se corrigent. Ainsi on arrive à rester sans procès⁶⁰.

Ici, la meilleure politique n'est pas de bien régler les procès, mais de les faire disparaître.

F. Le mariage et le statut de la femme

Aussi bien du point de vue politique et moral que juridique, le système matrimonial mérite qu'on y jette un coup d'œil, car il se trouve à l'origine de la politique clanique. Le mariage s'inscrit dans l'entreprise de piété filiale et poursuit trois buts: l'épouse doit servir les beaux-parents quand ils sont en vie, elle doit rendre un culte aux ancêtres quand ils ne sont plus là. Ensuite, l'épouse donne des descendants pour continuer la lignée. Enfin, selon la coutume, l'homme gère les affaires à l'extérieur de la maison et l'épouse à l'intérieur: à ce titre, l'épouse est appelée «assistante intérieure» du foyer.

58 Le même genre de discours-pratiques se retrouve dans la Révolution culturelle: sur la porte de chaque famille militaire, on peut lire: «une seule personne enrôlée dans l'Armée, gloire à toute la famille». S'il s'agit d'une personne qui a des problèmes politiques, un slogan est affiché sur sa porte: «untel doit reconnaître ses crimes». Dans le premier cas, il s'agit d'honorer toute la famille grâce à la bonne action de l'un de ses membres; dans le second, de déshonorer toute la famille à cause du méfait de l'un des siens. On recourt toujours à la stratégie familiale malgré une opinion négative à l'égard de la famille (la famille, origine de la propriété privée, doit disparaître dans la société communiste).

59 Ni Zhengmao et alii, *op. cit.*, p. 422-423.

60 *Ibid.*, 427.

Pour les Anciens, la généalogie cosmopolite suivante semble évidente: il y a au début le ciel et la terre, leur union donne naissance à toute la nature. Ensuite, sont venus l'homme et la femme, et leur union donnant naissance à toute la société, d'où les relations entre père et fils, entre souverain et ministre. Le mariage se trouve à l'origine de toute relation humaine. En fait, c'est à partir du clan-famille que le confucianisme réfléchit sur la politique: le ciel et la terre ne se trouvent pas sur pied d'égalité, le ciel relève du yang (mâle) et la terre du yin (femelle); cette différence est utilisée pour justifier la suprématie de l'homme sur la femme, du père sur le fils, du souverain sur les ministres: «La terre supporte le ciel, comme la femme sert le mari et le ministre le souverain⁶¹.» Vu la liaison entre politique et famille, le mariage constitue déjà un acte politique par excellence.

La cérémonie du mariage reflète clairement la signification de celui-ci: elle concerne moins les époux que le clan-famille. Le discours confucianiste fait une distinction entre épouse et femme-bru: par rapport au mari, après la nuit nuptiale, le statut de l'épouse est établi; mais l'essentiel de la cérémonie consiste plutôt à établir le statut de femme-bru par rapport aux beaux-parents. Et ce statut de bru n'est établi que trois mois plus tard, lors de la cérémonie d'«apparition dans le temple du clan». Ce n'est qu'à partir de ce moment-là que l'épouse est devenue bru et reconnue comme membre du clan-famille. Si jamais l'épouse meurt avant l'«apparition», elle sera enterrée dans le cimetière de son clan d'origine.

Les «sept cas de répudiation» (qichu) révèlent aussi ce qui compte dans le mariage. Ils constituent les conditions suffisantes de divorce. Voici les sept cas: non-soumission aux beaux-parents (être sans piété filiale); absence de descendant; jalousie (créer du désordre dans la famille); adultère (créer du désordre dans les générations); maladie maligne (par exemple la lèpre qui rend la vie commune impossible); bavardage (semer la discorde entre les membres de la famille); enfin vol. Le premier cas montre que la piété filiale est la première qualité de la bru. Ici apparaît la nécessité de trois mois comme période d'examen. Que l'épouse plaise ou pas au mari, cela n'a pas d'importance, l'important, c'est qu'elle plaise aux beaux-parents. Adultère, jalousie, bavardage sont tous condamnés du point de vue de l'harmonie comme condition de vie commune du clan-famille. Pour contrebalancer ces règles, on établit trois cas de non-répudiation: si l'épouse

61 Ban Gu, *Compte rendu du débat sur des classiques tenu dans le temple du tigre blanc*, p. 850-21.

n'a plus de parents dans son clan-famille; si elle a rempli le devoir de porter le deuil de trois ans pour les beaux-parents; si au début du mariage le mari a été pauvre et devient plus tard riche et anobli. La répudiation et la non-répudiation dépendent des devoirs à l'égard du clan-famille.

La «rupture de l'amour» (yijue) constitue aussi une raison suffisante de divorce. Quand le mari a blessé, tué une personne du clan de l'épouse; quand le mari a eu des rapports sexuels illégaux avec une personne du clan de l'épouse; quand l'épouse a commis ces actes à l'égard du clan de son mari, le divorce est obligatoire. Si le mari ou l'épouse ou tous les deux ne veulent pas divorcer, ils sont condamnés à un an de travaux forcés sous les Tang et les Song, à 80 coups de verges sous les Yuan, les Ming et les Qing. Le mariage consiste à réunir deux clans-familles par l'amour, les actes mentionnés ci-dessus signifient la rupture de l'amour, d'où le divorce obligatoire. Cela montre que l'intérêt du clan-famille l'emporte sur la volonté du couple.

Puisque le mariage est l'affaire du clan-famille, il faut généralement que les grands-parents et les parents donnent leur accord; quand ceux-ci sont morts, il faut l'accord d'autres membres du clan. Quand l'homme et la femme portant encore le deuil de leurs parents se marient, ils sont condamnés à 100 coups de verge selon le code des Qing. Toujours sous les Qing, l'homme et la femme dont les grands parents et les parents sont détenus en prison pour meurtre se marient eux-mêmes, ils sont condamnés à 80 coups de verge; ceux qui ont l'accord de leurs grands-parents et parents détenus ne sont pas poursuivis, mais ils n'ont pas le droit d'organiser le banquet pour célébrer le mariage sous peine de condamnation à 80 coups de verge. La raison est évidente: quand les descendants se livrent au plaisir alors que leurs grands-parents ou leurs parents sont en prison, leur crime est d'être sans piété filiale⁶².

III. La leçon de l'histoire dans la politique clanique

La leçon de l'histoire est au cœur de la politique clanique. Dans la famille, le père dirige la maison, c'est lui qui a le plus d'expérience, et c'est lui qui donne la leçon de l'histoire. Quelle est l'origine du clan-famille, comment

62 Wu Tan, *op. cit.*, p. 446-447. Du fait que le code des Qing se réfère au code des dynasties précédentes, au code des Tang et des Ming en particulier, ces règles remontent beaucoup plus haut.

gérer la famille et la faire prospérer, quelles sont les qualités nécessaires, quels sont les vices à éviter, voilà tout un savoir-faire qui se transmet par la leçon de l'histoire. Les exemples négatifs ne manquent jamais: on y voit comment les descendants prodigues ont ruiné la propriété ancestrale. Il suffit de passer du clan-famille à la dynastie pour se rendre compte de l'importance de la leçon de l'histoire dans la politique. La leçon de l'histoire instaure une continuité entre ancêtres et descendants. C'est pour cette raison que les archives historiques sont extrêmement nombreuses et riches dans la culture chinoise: ce sont des leçons que les Anciens donnent à leurs descendants et des bilans que les descendants font du passé.

Dans la politique, le moment de la succession est généralement l'heure du bilan, cela surtout quand une dynastie en a renversé une autre. Au cours des millénaires, les leçons de l'histoire s'accumulent en un patrimoine extrêmement riche: il y a les histoires de chaque dynastie, on y distingue encore les histoires officielles écrites par la cour et celles non officielles écrites par des écrivains à titre privé; il y a les chroniques générales sur une longue période, dont les *Mémoires historiques* de Sima Qian qui couvrent 3000 ans depuis Huangdi jusqu'à Wudi des Han; les chroniques sur une dynastie sont plus nombreuses; cela correspondant au changement fréquent de dynastie. Sous les Wei et Jin, on mentionne 3 chroniques, sous les Tang, on en a 13, le nombre augmente à 17 sous les Song, à 21 sous les Ming, à 24 sous les Qing, et à 25 en 1921. Les politiciens ont sûrement du mal à digérer ces livres d'histoire; mais sans référence à l'histoire, on ne peut pas bien mener la politique. C'est le souci de Sima Guang: trop préoccupés par les affaires d'actualité, les empereurs et ministres ont peu de temps à consacrer à l'histoire. D'où son idée de rédiger une chronique générale pour raconter des réussites et échecs de la politique, analyser les causes du désordre et les raisons de la paix. Vu que la chronique générale de Sima Guang se réfère au passé et s'avère utile pour la politique, l'empereur Shenzong lui accorde le titre du *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement*.

En fait, les *Annales de la Chine* sont aussi une chronique politique: presque tous les problèmes rencontrés dans la politique clanique y sont étudiés: les bons et mauvais exemples sont montrés avec leurs résultats différents; les remèdes sont proposés pour vaincre les vices; sont également montrés ce que devraient être la politique et les qualités morales du souverain et des ministres. Si on compare les leçons déjà étudiées dans les *Annales de la Chine* aux chroniques ultérieures, la continuité est manifeste.

Liu Xiang (77-6 av. J.-C.), historien à la cour des Han, est l'auteur de *l'Histoire de la cour*. Dans ce recueil politique, il se réfère aux personnages et événements du passé pour exprimer ses idées politiques. Wu Ji (670-749) est historien à la cour des Tang: en s'appuyant sur des données officielles, il écrit *L'essentiel de la politique dans la période de Zhenguan* pour exprimer à son tour ce qu'il entend par la bonne politique. L'auteur offre ce livre à l'empereur en espérant que ce dernier restaure le règne de la paix selon le modèle de Zhenguan. Quant à Sima Guang, son *Miroir complet pour l'illustration du gouvernement* écrit sous les Song est l'un des bilans les plus complets de la politique clanique. Dans ces trois livres, le choix des matières, le point de départ des analyses ainsi que la manière de concevoir la politique, restent pareils malgré l'évolution du temps. Les dynasties se succèdent, mais on se réfère toujours à la même histoire pour créer de nouvelles variantes. Nous nous limitons à montrer comment on fait le bilan de l'histoire sous les Han et les Tang, deux dynasties glorieuses de la culture chinoise.

Avant de passer à l'histoire du bilan, nous voulons d'abord donner une idée du développement de la piété filiale comme axe de la politique clanique. En même temps que les chroniques s'accumulent, le même phénomène se produit pour les livres du canon confucianiste: sous les Han on a cinq classiques, neuf sous les Tang et treize sous les Song. Parmi ces canons, nous insistons sur le *Classique de la piété filiale*, écrit par les disciples de Confucius. Ce classique entre dans les canons sous les Han et devient un manuel d'éducation politique. Ce classique est aussi une discipline académique sous les Han, plus tard il est un sujet de l'examen impérial destiné à recruter les fonctionnaires d'État. Des empereurs s'empressent d'en faire eux-mêmes des notes et exposés, ils recommandent à tous de le lire et l'offrent en cadeau à des fonctionnaires. Par la propagande du pouvoir, ce livre devient l'un des classiques confucianistes les plus connus. A partir des Han, «gouverner le monde entier par la piété filiale» devient un principe politique, et c'est pour cette raison que le livre entre dans les canons: tout le monde y apprend les règles de conduite. Les plus fervents vont jusqu'à demander à leurs enfants de les enterrer avec seulement ce livre, pour qu'ils n'oublient pas la piété filiale même après la mort. Sous les Song, Zhao Pu, premier ministre, dit ceci: «J'ai étudié les *Entretiens*, avec la moitié des *Entretiens* j'ai aidé le premier empereur des Song à conquérir le monde entier, avec l'autre moitié je l'ai aidé à

gouverner le monde entier⁶³.» Ces propos peuvent paraître exagérés, mais ils reflètent bien le fait que la piété filiale est au cœur de la politique. Cela est vrai non seulement dans le «monde entier» chinois: l'idée de piété filiale est aussi acceptée par des pays voisins (Corée, Japon, Viêt-nam) comme l'un des principes politiques les plus importants.

A. La leçon de l'histoire sous les Han

Toute dynastie se fonde sur les ruines de l'ancienne. De ce fait, il est très urgent pour la nouvelle dynastie d'établir un bilan de l'ancienne. La dynastie des Qin n'a duré que 15 ans, c'est une leçon inévitable pour les Han. A part la cruauté des lois marquée par la pratique d'«enterrer vivants des lettrés», on note encore quelques causes de l'effondrement des Qin, par exemple une vie de luxe et un programme de constructions. Après avoir annexé chaque royaume au sien, le premier empereur des Qin a fait dessiner sa cour royale, puis l'a fait construire dans la capitale des Qin selon le modèle original. La construction la plus impressionnante a été le palais Epang dont la seule partie antérieure a mesuré 500 pas de l'Est à l'Ouest, de 50 zhang du Nord au Sud (un zhang = 3.3 m), et a pu rassembler plus de dix mille personnes. La construction du palais a employé à elle seule 700'000 hommes. Quand l'empereur a accédé au trône du royaume des Qin, il a fait construire son mausolée; devenu empereur de la dynastie des Qin, il l'a fait agrandir. Cette construction a employé annuellement 720'000 hommes. Le pays étant unifié, l'empereur a eu l'idée de faire construire des chemins royaux pour faciliter le trafic et surtout son voyage d'inspection dans le pays. Toutes ces constructions ont demandé chaque année trois millions d'ouvriers et provoqué un vif mécontentement parmi la population. Si le premier empereur arrive tant bien que mal à maintenir l'ordre, son deuxième fils, arrivé au trône par complot, ne le peut pas. Dès que le premier drapeau de révolte se dresse, les gens ne demandent qu'à y répondre. La dynastie effondrée, le palais Epang pas encore terminé est brûlé par un chef rebelle. Désormais le nom du palais entre dans la mémoire politique: il sert d'exemple négatif pour tout successeur.

Quelle leçon retenir des Qin et quelle politique suivre? C'est à ces questions urgentes que le nouveau pouvoir doit répondre. Le fondateur des Han — un homme venant du bas de la société — n'apprécie pas le

63 Cité par Deng Tuo, dans «La moitié des *Entretiens de Confucius*», cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. II, p. 156.

confucianisme. Il dit à Lu Jia, un de ses conseillers: «Moi, j'ai conquis le monde entier à cheval, je n'ai besoin ni du *Classique de poésie*, ni des *Annales de la Chine*.» Lu Jia lui réplique: «Vous avez conquis le monde entier à cheval, est-ce que vous arrivez à le gouverner aussi à cheval?⁶⁴» Puis il évoque les fondateurs des Shang et des Zhou, qui ont tous commencé par la conquête militaire, mais ont gouverné par le côté militaire aussi bien que civil. Il cite bien des exemples qui ont échoué à cause d'une politique militariste. L'exemple le plus récent est le premier empereur des Qin. Selon Lu Jia, les Qin n'auraient pas échoué s'ils avaient pratiqué une politique de bienfaisance. Devant les bons et mauvais exemples, le fondateur des Han demande à Lu Jia de rédiger pour lui une analyse des causes de l'effondrement des Qin et les raisons de la victoire des Han. Ainsi Lu Jia écrit douze articles pour expliquer l'essentiel de la bonne politique.

Après des années de guerre, l'urgence est de redresser une économie ruinée. Le pouvoir adopte une série de mesures: amnistier les criminels sauf les condamnés à mort, encourager les gens à retourner à leur terre natale, reconnaître les domestiques comme cultivateurs, mettre en œuvre une fiscalité moins lourde (un quinzième de la récolte comme impôt) et une politique nataliste: ceux qui donnent naissance à un enfant sont exonérés d'impôt et de service pendant deux ans. Les premiers successeurs des Han restaurent la bonne tradition, les plus connus sont les empereurs Wendi et Jingdi. Chao Cuo, un conseiller, donne à Wendi une leçon d'histoire en la matière: à l'époque de Yao et sous le règne de Tang (sous les Shang), des inondations et sécheresses duraient des années, mais il n'y avait pas de morts abandonnés dans les champs, parce qu'on s'y était préparé en développant l'agriculture. Selon Chao Cuo, un empereur clairvoyant estime les cinq céréales et n'apprécie ni l'or ni l'argent: ces objets ne sont pas utiles quand on a faim et froid. Wendi accepte ces idées et il cultive lui-même les champs pour montrer l'exemple. Sous son règne, l'impôt est diminué, même supprimé pendant quelque temps. Sous le règne de Jingdi, l'impôt est diminué du quinzième au trentième de la récolte. Les bons et mauvais empereurs se distinguent clairement sur ce point: les premiers diminuent l'impôt et les seconds l'augmentent.

Ensuite, la politique de bienfaisance consiste à alléger les peines. Sous le règne de Wendi, des historiens notent qu'on n'a pas beaucoup utilisé les peines, puisqu'au cours d'une année on ne compte que 400 procès dans tout

le pays. La fameuse suppression des peines corporelles (voir ci-dessus p. 387) se passe à ce moment-là: désormais des coups de verge remplacent des peines comme l'amputation du nez, des pieds, etc. Jingdi est plus charitable: voyant que les coups de verge peuvent paralyser, et même tuer, il diminue la peine de 500 coups à 300, celle de 300 coups à 200. Après un temps, il constate que les coups paralysent encore les victimes, il diminue de nouveau 300 coups en 200, 200 coups en 100. Pour garantir la vie aux victimes, de nouvelles règles sont établies selon l'avis de l'empereur: la verge se fait en bambou plat, d'une longueur de 5 chi (un chi = 1/3 de mètre), le gros côté d'une largeur d'un cun (un cun = 1/3 de décimètre) et le petit côté d'une demi-cun; le seul endroit permis: les fesses; on ne doit pas changer d'homme pendant l'exécution de la peine. Si le criminel ne se reconnaît pas coupable, il faut réexaminer l'affaire. Bref, la loi doit être charitable et se distinguer de celle des Qin.

Pour Liu Xiang, les deux clés de l'art de gouverner sont la moralisation et la peine. Il distingue trois gouvernements selon l'importance de ces deux éléments: la politique de bienfaisance gouverne par l'éducation morale et recourt très rarement à la peine; la politique de force recourt en même temps à la peine et à la moralisation; et la politique de tyrannie recourt d'abord à la peine, puis à la moralisation⁶⁵. La politique clanique tourne effectivement autour de ces deux pôles: la morale et la peine. La politique de bienfaisance n'exclut pas la peine, seulement il faut d'abord éduquer. La paix instaurée sous le règne de Wendi et Jingdi montre que la moralisation fonctionne bien.

Par opposition aux dépenses excessives des Qin, Wendi et Jingdi sont de bons exemples. Ils sont très économes aussi bien dans les affaires politiques que dans les dépenses personnelles, et ils demandent aux ministres de faire de même. Wendi, sur le trône pendant 23 ans, n'a fait construire ni palais ni jardin. Une fois, il a l'intention de faire construire une terrasse, mais dès qu'il apprend que son prix s'élève à l'équivalent de la propriété de dix familles moyennes, il abandonne l'idée. Dans la vie quotidienne, il porte des habits simples, il interdit même à l'une de ses favorites de porter des robes longues qui traînent par terre. Les objets d'usage courant sont très rustiques, par exemple les rideaux sont faits sans broderie. Tout cela dans l'intention d'empêcher la tendance à chercher le luxe qui est une cause de la chute des Qin. Le fait que des historiens notent avec minutie les dépenses

65 Liu Xiang, *Histoire de la cour*, p. 261.

excessives de tel empereur, l'habitude économe de tel autre, prouve bien l'importance de ces faits dans la politique. N'importe quel objet ne peut entrer dans le bilan ni constituer la préoccupation essentielle du discours politique; la stratégie politique y joue un rôle déterminant. En l'occurrence, quand les historiens estiment les gestes économes et désapprouvent les gestes dépensiers, ils se réfèrent à l'éthico-stratégie.

Wendi et Jingdi présentent encore une autre qualité chère à la politique clanique: rester modeste et accepter des conseils. Jia Sheng, un lettré talentueux, écrit souvent à Wendi pour analyser les causes de la chute des Qin et critiquer la politique de son temps. Selon Jia Sheng, l'une des raisons principales de la chute des Qin est que l'empereur était arrogant et n'écoutait pas les conseils. Ce n'est pas que les ministres fidèles et les gens honnêtes n'aient pas existé, mais avant que les propos critiques aient été terminés, leur auteur était déjà tué. C'est une leçon très importante pour les Han. Au début de son règne, Wendi prend un décret dans lequel il demande à tous les ministres de réfléchir à ce qu'il a négligé et à ses erreurs, et de présenter à la cour des personnes de vertu et de talent ainsi que ceux qui sont capables de convaincre par des propos francs et loyaux.

En fait, le bon fonctionnement de la politique ne dépend pas uniquement des vertus du souverain; tout empereur lucide demande volontiers de l'aide. Le pouvoir absolu du souverain n'est qu'un côté, l'autre côté est la présence de gens qui corrigent l'erreur de l'empereur. Même chez Confucius, l'autorité du père n'est pas absolue: «Un fils, tout en servant ses parents, peut leur faire des reproches, mais avec douceur. S'il voit qu'ils ne suivent pas son conseil, il n'en restera pas moins respectueux...⁶⁶». De ces propos est née une bonne tradition notée par Liu Xiang: «Le souverain sans ministre qui ose dire la vérité, le père sans un tel fils, le grand frère sans un tel petit frère, le mari sans une telle épouse, le lettré sans un tel ami, leur échec ne sera pas loin⁶⁷.» En chinois, quand une personne de basse extraction fait une proposition en vue de convaincre et de corriger une personne haut placée, l'acte s'appelle «jian». Liu Xiang distingue cinq sortes de jian, dont voici les deux principaux: le jian franc et direct cite des exemples positifs pour critiquer et des exemples négatifs pour avertir; le jian d'ironie fait allusion et inspire en propos implicites — c'est le jian préféré de Liu Xiang, car le jian d'ironie n'offense pas le souverain ni ne

66 *Entretiens de Confucius*, livre IV, p. 46.

67 Liu Xiang, *op. cit.*, p. 411.

met l'auteur en danger et cela demande beaucoup de délicatesse⁶⁸. Le jian est indispensable dans la politique clanique. Qu'une seule personne soit située au-dessus de tous sans la moindre limite, cela est dangereux: le jian a pour fonction de limiter la décision capricieuse du souverain. Le jian conçu et pratiqué dans l'espace clanique semble résulter d'un compromis: on ne touche pas le pouvoir du souverain, cependant celui-ci doit accepter le jian venant d'en bas, ce qui exige la générosité et la modestie.

Quant à la manière de faire le jian, la formule générale consiste d'abord à rappeler la leçon de l'histoire, puis à tenir des propos critiques au sujet de l'actualité. Voilà que Jia Shan fait un jian concernant les principes de gouvernement: le premier empereur des Qin a cru qu'il avait d'énormes mérites, mais très peu de temps après sa mort, la dynastie s'est effondrée. L'une des causes, c'est qu'il vivait dans la crise sans le savoir. Ayant rappelé l'histoire, il s'attaque à l'actualité: bien des personnes de vertu et de talent entrent au gouvernement; mais sa majesté, accompagnée de ces gens, va à la chasse plusieurs fois par jour; non seulement cela nuit aux champs de culture, mais dans cette ambiance les fonctionnaires vont perdre le sens de leur fonction, et la politique va tomber dans l'oisiveté. Or, dans le passé, les ministres ne devaient pas participer aux activités de loisir, cela pour qu'ils gardent la morale. Wendi accepte le jian.

68 A ce propos, on peut citer Han Fei, grand légiste, qui a écrit un article célèbre: «Les difficultés de parler auprès du prince». L'une des difficultés est de connaître l'état d'âme du prince. Si le prince aime la gloire, mais le parleur explique comment réaliser des profits, celui-ci sera traité comme un homme mesquin. Si le prince aime les profits, et que le parleur explique comment trouver la gloire, celui-ci sera traité comme un homme sans tête. Si le prince aime les profits, mais donne une apparence de chercher la gloire, et si le parleur explique comment trouver la gloire, le prince accepte apparemment les conseils, mais s'en détourne en réalité; si le parleur explique comment réaliser des profits, le prince refuse ces propos, mais les applique dans la réalité. Une autre difficulté: si le parleur dévoile le secret du prince, il sera en danger. Voici un exemple: le roi des Zhen veut attaquer le royaume des Hu, il donne même sa fille au roi des Hu comme épouse. Il demande à ses ministres: quel pays puis-je attaquer? Un ministre répond: on peut attaquer les Hu. Le roi est furieux: le royaume des Hu est un pays frère, comment peut-on l'attaquer! Le ministre est tué. Le roi des Hu entend cette histoire et croit que le roi des Zhen veut des relations amicales avec lui; il cesse d'être plus vigilant à l'égard des Zhen. Profitant de ce relâchement, les Zhen attaquent les Hu et les annexent (*Han Feizi*, chap. XII, t. II, p. 171-179). A notre avis, les difficultés de parler au prince révèlent l'espace clanique où le souverain dispose du pouvoir suprême. Dans ce cas, on peut comprendre la préférence de Liu Xiang pour le jian d'ironie qui ne critique pas directement (ce qui ne blesse pas l'amour-propre du prince), mais par le biais, ce qui exige de la délicatesse.

L'éducation des princes, surtout du prince héritier, est aussi un terrain où il faut tirer la leçon de l'histoire. Sous le règne de Wendi, Jia Yi, un lettré de grand talent, fait un jian où il montre l'importance de l'éducation du prince héritier. Il se réfère d'abord à l'histoire. Les trois dynasties (Xia, Shang, Zhou) ont duré chacune quelques dizaines de générations, par contre la dynastie des Qin a été renversée dès la deuxième. La comparaison montre que le règne moral dure plus longtemps que la tyrannie. Mais la nature humaine est pareille en tous. Pourquoi y a-t-il des vertueux d'une part et des tyrans de l'autre? C'est l'éducation qui différencie les gens. Les grands souverains du passé ont tous reçu une bonne éducation morale dès l'enfance. Les plus hauts fonctionnaires en ont été chargés: il s'agissait de leur inculquer l'amour, la bienfaisance, les rites, la justice, de les empêcher de fréquenter les gens sans vertu. Des gens de vertu ont été choisis pour tenir compagnie jour et nuit au prince héritier, ils se sont partout montrés en exemple. Ainsi, le prince héritier a adopté les bonnes idées et s'est comporté correctement. Par contre, ce système a été abandonné sous les Qin: l'éducation du prince a été confiée à un homme sans vertu qui, au lieu de montrer l'exemple moral, a appris au prince à écouter les procès. Ce que le prince a vu, c'est appliquer la peine et tuer. Ainsi, quand le prince est arrivé au trône, il n'a pas hésité à tirer des flèches sur des passants; pour lui, tuer a été un jeu aussi facile que couper des herbes. Conclusion: il faut absolument trouver des solutions pour que le drame des Qin ne se reproduise pas sous les Han. En fait, la solution est déjà prête, il s'agit de reprendre la bonne tradition: «Le destin du monde entier dépend du prince héritier. Pour qu'il devienne un bon successeur, il faut commencer son éducation dès la tendre enfance et mettre autour de lui des hommes de vertu et de talent⁶⁹.»

B. La leçon de l'histoire sous les Tang

La dynastie des Tang est particulièrement enthousiaste pour le bilan du passé, car elle se trouve devant une leçon stupéfiante. La dynastie des Sui n'a duré que 38 ans, elle aussi s'est effondrée dès la deuxième génération. Après les Qin, les Han ont bien retenu la leçon et adopté une bonne politique, ainsi les Han ont duré plus de 400 ans. Maintenant, c'est aux Tang de tirer la leçon des Sui. De toute évidence, plus on se remémore la

69 Sima Guang, *op. cit.*, p. 166.

leçon du passé, plus on reste vigilant face aux mauvaises tendances, et plus la dynastie dure. L'empereur Taizong est un partisan enthousiaste de la leçon de l'histoire. Il a aidé son père à renverser les Sui et à fonder les Tang. Parmi les événements qu'il a vécus, la chute des Sui a été le plus terrible. Les Sui étaient une dynastie très puissante. Quand Yangdi arriva au trône, il avait un héritage extrêmement riche: sous le règne de son père, en 20 ans, la population avait doublé, passant de quatre millions de foyers à huit millions, la terre cultivable ayant passé de 19 millions d'hectares à 55 millions. Les entrepôts de l'État étaient pleins: selon une estimation, la nourriture en réserve pouvait à elle seule nourrir tout le pays pendant 50 ans. Même un empereur médiocre pourrait facilement garder son pouvoir avec une telle force matérielle, puisque la révolte paysanne est toujours liée à la famine. Or Yangdi a ruiné le pays en 13 ans seulement. Quelles en sont les causes? Taizong a retenu trois leçons: Yangdi faisait construire trop de palais, et il faisait trop de voyages de plaisance; il faisait collectionner insatiablement les beautés et les objets de luxe; enfin, il menait une politique militariste: il lança trois expéditions contre la Corée.

Voici un coup d'œil sur ce qui fut condamnable chez Yangdi. C'est un grand gaspilleur et amateur de constructions. Dès son arrivée au trône, il commence à réaliser ses idées les plus fantastiques. Il fait construire la capitale de l'Est comprenant une cité du palais, une cité royale et une ville extérieure. La cité du palais a un périmètre de 30 li; la ville extérieure, 70 li de périmètre. En plus, il demande aux gouverneurs locaux de collectionner des fleurs, des arbres d'espèces rares et il les fait planter dans le jardin royal. D'autres constructions s'ajoutent: un chemin royal d'une longueur de 3000 li, la réparation de la grande muraille, etc. Le plus extraordinaire des travaux est sans doute le Grand Canal d'une longueur de plus de 5000 li, construit en six ans en vue de faciliter le trafic fluvial et surtout les voyages de plaisance de Yangdi. Dans les chroniques, on note que sous son règne, «il ne se passe pas une journée sans qu'on fasse construire un palais», et ces constructions mobilisent des millions d'ouvriers chaque année⁷⁰. Quant aux beautés, déjà au nombre de milliers, Yangdi n'est pas satisfait: il demande encore aux gouverneurs de plusieurs provinces de choisir les plus belles filles pour compléter la cour. Yangdi passe beaucoup de temps en voyages de plaisance: son règne a duré 13 ans, or le temps qu'il a passé dans la capitale ne dépasse pas une année. Chaque voyage coûte très cher à la

70 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 950-951.

dynastie. Lors de son premier voyage sur l'eau, on a construit des milliers de bateaux grands, moyens et petits. Le bateau du dragon réservé à l'empereur est d'une hauteur de 45 chi, d'une largeur de 50 chi et d'une longueur de 200 chi, il a quatre étages, les deux du milieu comptent 120 chambres luxueusement décorées. Pour faire avancer tout ce cortège de bateaux, on emploie 80'000 hommes. Quand les bateaux arrivent quelque part, c'est à l'administration locale d'offrir les repas. Concernant la politique militariste, l'expédition contre la Corée a mobilisé à trois reprises des millions de personnes, tout cela au détriment des cultivateurs; elle finit par provoquer des révoltes.

Devant cet exemple, Taizong est averti. La chute des Sui est une vraie obsession pour lui et ses ministres: pour ne pas oublier la leçon, on en parle régulièrement. On instaure même «une journée sur les Sui» pour analyser les causes de la chute des Sui. Wei Zhen est chargé par l'empereur de rédiger la *Chronique des Sui*. Tout le monde doit travailler pour éviter le drame des Sui. Quant à la politique, Taizong reprend la bonne tradition en adoptant une politique de bienfaisance. «J'ai examiné les empereurs de l'antiquité et remarqué que chez ceux qui gouvernaient avec bienfaisance, la durée du règne était plus longue. Ceux qui gouvernaient avec les peines et la loi, même s'ils pouvaient momentanément endiguer les vices, voyaient leur dynastie s'effondrer très vite. L'histoire peut nous servir de leçon⁷¹.» Dans l'histoire, nombreux furent des empereurs qui exploitaient le peuple pour s'enrichir; Taizong a une idée claire là-dessus: le souverain dépend de l'État, et l'État du peuple. Exploiter le peuple pour satisfaire le souverain, c'est comme se manger soi-même. Dans une discussion sur le vol, certains proposent d'établir des lois plus sévères; Taizong n'est pas d'accord: si des gens ont volé, c'est parce les impôts sont lourds et que des fonctionnaires corrompus demandent des pots-de-vin. Il faut plutôt alléger les impôts et nommer des fonctionnaires loyaux et honnêtes. Dans les chroniques, on note que «quelques années plus tard, la paix règne dans le monde entier: on ne ramasse pas d'objets perdus pour se les approprier ni ne ferme la porte la nuit⁷²».

71 Wu Jing, *L'essentiel de la politique dans la période de Zhenguan*, p. 283-284.

72 Sima Guang, *op. cit.*, p. 2808-2809. Dans les livres d'histoire, ces deux phrases sont devenues le symbole de la paix. Pourquoi considère-t-on une telle description comme le meilleur règne et le répète-t-on inlassablement comme l'idéal? Ce n'est pas une invention des historiens; ces termes se comprennent dans le cadre clanique: quand l'ordre règne dans le clan-dynastie, l'objet perdu n'est pas un gain; la porte ne se ferme pas la nuit, parce qu'on n'a pas à se protéger du vol.

Le début du règne de Taizong est une grande réussite: en l'an 629, il y a seulement 29 condamnations à mort dans tout le pays. En 632, 390 criminels détenus attendent la condamnation à mort. A la fin de l'année, Taizong inspecte la prison. Dans un élan de compassion, il ordonne de les libérer: qu'ils rentrent chez eux retrouver les leurs, mais ils devront rentrer l'automne prochain. A l'heure désignée, les criminels rentrent sans un fugitif. L'empereur en est content et il ordonne de les amnistier. En 637, un ministre mandaté pour réformer le code fait une proposition: l'extermination de génération (pour cause de révolte) pour les frères qui vivent séparément n'est pas juste; il vaudrait mieux la remplacer par les travaux forcés. Taizong donne son feu vert: la plupart des peines capitales sont supprimées⁷³.

Par rapport à Yangdi qui était arrogant et n'acceptait pas de jian, Taizong est sans aucun doute l'empereur le plus réputé pour sa modestie: il demande volontiers des conseils à son entourage. Au début de son règne, il affiche toutes les propositions des ministres sur le mur pour ne jamais oublier les affaires publiques. Puisque Taizong est connu pour son acceptation de jian, il y a sûrement un ministre réputé pour faire le jian: c'est Wei Zhen, qui, au cours de sa carrière, a fait plus de 200 jian en critiquant toutes les mauvaises pratiques et décisions. Taizong est lucide à propos du jian: celui qui veut voir son propre visage doit recourir au miroir; le souverain qui veut connaître son erreur doit recourir au ministre fidèle. S'il se croit assez intelligent et que les ministres ne font pas de jian, l'échec est certain. Taizong garde cet esprit lucide, car il a toujours un contre-exemple devant lui: Yangdi agissait en tyran et ses ministres se taisaient. Finalement, Yangdi fut tué et quelques ministres aussi. Taizong évoque l'histoire des Sui pour être averti soi-même et avertir ses ministres; il dit à ceux-ci de le corriger chaque fois qu'ils le voient agir au détriment du peuple. Plus tard, quand Wei Zhen meurt, Taizong est plongé dans une grande désolation. Le rôle de Wei Zhen est primordial: lui seul ose dire la vérité sans avoir peur d'offenser l'empereur. Taizong voit la perte de l'un des ses atouts dans la mort de Wei Zhen:

On se regarde dans la glace de bronze pour voir si son vêtement et son chapeau sont correctement portés; on se regarde dans l'histoire comme dans un miroir pour savoir ce qui amène la prospérité et ce qui conduit à l'effondrement; on se regarde en autrui comme dans un miroir pour savoir si on se comporte bien ou mal. Après la mort de Wei Zhen, j'ai perdu un excellent miroir. [...] Dorénavant, tout le monde doit rester

73 *Ibid.*, 2834-2835.

fidèle à sa fonction; que j'agisse bien ou mal, il faut le dire franchement sans cacher quoi que ce soit⁷⁴.

Ces phrases deviennent une leçon d'histoire pour les dynasties ultérieures.

Par opposition à Yangdi, gaspilleur, Taizong est économe. Au début de son règne, il habite dans d'anciens palais des Sui. Il veut suivre l'exemple de Wendi des Han. La tendance à rester économe est à la mode à la cour, et bien des ministres célèbres vivent dans des conditions rustiques. Ce point est toujours révélateur de la santé politique, les historiens y restent attentifs et notent les choses en détail. Taizong est pleinement conscient du rapport entre ses désirs et le destin de la dynastie: plus ses désirs et passions sont nombreux, plus les impôts seront lourds, et plus le peuple sera pauvre. Pour ne pas déranger l'agriculture et les cultivateurs, l'empereur doit retenir ses désirs. En 627, Taizong dit à son entourage: «Dans l'antiquité, quand les empereurs voulaient lancer des travaux, ils devaient répondre à l'aspiration du peuple. [...] Le premier empereur des Qin fit construire des palais et il s'attira des critiques, car c'était pour satisfaire ses propres désirs. Récemment, j'ai voulu faire construire un palais, les matériaux étaient préparés; mais quand j'ai pensé à l'exemple du premier empereur des Qin, j'ai abandonné l'idée⁷⁵.» En 628, lorsqu'un fonctionnaire conseille à Taizong de faire construire un pavillon pour se protéger de l'humidité, celui-ci répond: «Il ne me convient vraiment pas d'habiter en bas, et je supporte mal l'humidité. Si j'accepte votre conseil, les dépenses seront importantes. Sous les Han, Wendi voulait faire construire une terrasse, mais il abandonna l'idée en pensant que les dépenses équivalaient aux biens de dix familles. En matière de vertu, je suis derrière Wendi, or les dépenses d'un pavillon seront plus importantes que celles d'une terrasse, est-ce un acte digne du souverain en tant que parents du peuple?⁷⁶» Selon Wei Zhen, il faut voir dans de grands palais comme le palais Epang des Qin des éléments qui conduisent à la chute; il faut penser qu'on est plus sûr d'habiter dans de petites maisons. C'est là une leçon taoïste: le pouvoir n'est sûr que dans la simplicité.

L'histoire étant une référence incontournable, on n'affirme une chose positive que par rapport à un mal du passé, et on ne critique une réalité que par opposition à la bonne tradition. Voici comment Ma Zhou, un haut

74 Wu Jing, *L'essentiel de la politique dans la période de Zhenguan*, p. 56.

75 *Ibid.*, p. 334.

76 *Ibid.*, p. 335.

fonctionnaire, analyse l'actualité en se référant à l'histoire. Les trois dynasties et celle des Han ont chacune duré de 400 à 800 ans, parce que les fils du Ciel ont tous donné des faveurs au peuple. Après les Han, les dynasties ont toutes été de courte durée: n'ayant pas donné de faveurs, elles manquaient de base; dès que quelqu'un appelait à la révolte, la dynastie s'effondrait très vite. Or, maintenant, les services deviennent de nouveau trop nombreux et le peuple est trop dérangé; les membres de la famille impériale recherchent une vie de luxe. Il faut dès maintenant se faire du souci sur ce qui se passera dans l'avenir: dans l'histoire, les derniers empereurs des Zhou s'étaient moqués des fils du Ciel tyrans des Xia et des Shang, Yangdi s'était lui aussi moqué de la mauvaise administration des dynasties précédentes, mais ce sont eux qui conduisirent finalement leur dynastie vers la chute⁷⁷. Donc, il faut dès à présent détecter tous les indices des catastrophes à venir.

La prévoyance politique consiste à «penser au danger lorsqu'on est en sécurité» — toujours une leçon taoïste. A travers des signes apparemment sans importance, la prévoyance exige d'envisager déjà le pire. Sous le règne de Taizong, un thème majeur de l'entretien entre l'empereur et ses ministres est de savoir sur quoi les dynasties précédentes ont échoué, dans quel domaine elles ont réussi, etc. Taizong demande par exemple à ses ministres: «Fonder une dynastie ou la conserver, qu'est-ce qui est plus difficile?» Ceux qui ont combattu pour la fondation disent que la fondation est plus difficile. Mais selon Wei Zhen il en va autrement: «Depuis l'antiquité, tous les empereurs ont conquis le monde entier dans les pires épreuves, mais ils ont tous perdu le monde entier dans l'oisiveté. Donc, conserver la dynastie est plus difficile⁷⁸.» Voici son explication: lors de la conquête, on est plein de souci, on s'adresse aux subalternes avec sincérité. Une fois arrivé au pouvoir, on donne libre cours à ses fantaisies et on devient arrogant. Quand on est sincère avec les gens, on arrive même à s'unir comme une seule unité avec les peuples les plus lointains; par contre, quand on méprise les gens, même les frères s'éloignent et se regardent d'un oeil étranger, et c'est là que se trouve le danger⁷⁹. Ensuite, dans la période difficile, on nomme les gens de vertu et de talent; mais dans la période de paix, on s'en lasse, et on exige que les subalternes parlent avec trop de respect; ainsi, à la longue, les choses peuvent se terminer mal. A entendre

77 *Ibid.*, p. 367-371.

78 *Ibid.*, p. 6.

79 *Ibid.*, p. 15.

souvent ce genre d'avertissement, Taizong reste attentif au relâchement de l'esprit:

J'ai remarqué que depuis l'antiquité nombreux sont les empereurs qui ont échoué à cause de leur orgueil et de leur arrogance. [...] Depuis que j'ai rétabli l'ordre à Tujue et battu la Corée, [...] le prestige du pays et la moralité se répandent très loin, je crains que tout cela ne provoque chez moi l'esprit de suffisance et l'orgueil, ainsi, je me contrains souvent moi-même. Ainsi pour régler les affaires du pays, je ne mange que très tard dans la nuit; soucieux des affaires de l'État, je réfléchis souvent toute la nuit sans dormir⁸⁰.

La prudence est une qualité primordiale. Taizong en est conscient, et il dit à ses ministres: «On dit qu'une fois à la place de l'empereur, on se considère comme le plus respectable et qu'on ne craint plus rien. Moi, je pense qu'au contraire je dois garder la modestie et ressentir la crainte.» Wei Zhen ajoute: «J'espère que sa majesté gardera cette modestie, cette crainte, et restera chaque jour plus prudent, alors le pays sera solide, et il ne risquera rien⁸¹.» Dans les *Entretiens*, Confucius confirme qu'une seule parole du souverain peut ruiner le pays; cette idée se concrétise dans les actes de Taizong: par prudence, il est avare de paroles. «Dans mon travail quotidien, chaque fois que j'ai quelque chose à dire, je dois bien réfléchir si le discours est oui ou non dans l'intérêt du peuple. C'est pour cela que je n'ose pas dire trop.» Un fonctionnaire ajoute: «Ma fonction est de noter la vie quotidienne de sa majesté et ses discours, et je dois rester fidèle à ma fonction. Si sa majesté fait un discours impropre, cela est non seulement nuisible pour le peuple maintenant, cela nuit à la bonne réputation de sa majesté pour l'éternité.» Donc, pour Taizong, «parler, pour un homme de vertu, est une chose difficile. Même quand un homme ordinaire tient un propos impropre, des gens le gardent dans leur esprit, et c'est honteux pour cet homme. Un souverain ne doit pas commettre d'erreurs dans ses propos.» Wei Zhen conclut: «Le souverain se trouve à la place la plus élevée, s'il commet une erreur [...], c'est comme l'éclipse de Soleil et de Lune⁸².» Taizong apprécie beaucoup une métaphore des Anciens: «Le souverain est comme le récipient et le peuple comme l'eau. La forme de l'eau ne dépend pas de l'eau elle-même, mais du récipient⁸³»: une autre version de la politique de «parents-fonctionnaires» et de «vent-herbe».

80 *Ibid.*, p. 41.

81 *Ibid.*, p. 339-340.

82 *Ibid.*, p. 350-352.

83 *Ibid.*, p. 347.

Nous rappelons que dans la première partie, nous avons fait une opposition au sujet du droit au discours entre le pouvoir politico-juridique et le bio-pouvoir (voir ci-dessus p. 92-93). Dans le premier, il y a une tendance ascendante: plus on est haut placé, plus on a le droit au discours, ainsi les discours des rois et des ministres sont abondamment notés, tandis que les gens ordinaires sont condamnés à rester dans l'oubli. Dans le bio-pouvoir par contre, il y a une tendance descendante: d'abord des marginaux deviennent objet d'étude et entrent dans le discours psychiatrique, hospitalier, pénitentiaire; ensuite, de plus en plus de personnes deviennent un cas médical, policier, administratif, etc. Ici, dans la politique clanique, ce sont les parents-fonctionnaires qui monopolisent le discours. Si la culture chinoise compte le plus de dossiers sur les empereurs, c'est qu'ils se trouvent au cœur de la politique. A partir de Wudi des Han, on invente une nouvelle forme d'écriture, les «notes sur la vie de l'empereur»: la cour charge des fonctionnaires de noter ce que l'empereur dit, écrit et fait. Tout ce qui a un rapport avec l'empereur mérite d'être noté. Ces dossiers personnels de l'empereur servent de leçon politique aux dynasties ultérieures. Généralement, ils sont gardés secrets, et même l'empereur ne peut pas les consulter. Taizong parle peu: non seulement il est conscient de l'effet immédiat de son discours, mais il sait encore que son discours est noté et sera jugé et étudié par les descendants. On pourrait considérer cette pratique comme une mesure visant à limiter le pouvoir absolu du souverain. Tous ceux qui ont un peu de sens de l'histoire comprennent ce que signifient ces écrits. Voici deux expressions toujours utilisées pour récompenser et condamner: si on accomplit de grands bienfaits, «on aura une bonne réputation pendant cent générations à venir»; si on commet d'horribles méfaits, «on sera maudit dans les dix mille ans à venir». C'est sans doute dans ce souci que Taizong formule ses vœux: il souhaite tirer la leçon de l'histoire; nommer les hommes de vertu et de talent; s'éloigner des gens sans vertu et ne pas écouter les on-dit. Il espère rester irréprochable sur ces trois points, et qu'on n'aura rien de mal à noter à son sujet.

Concernant le choix et l'éducation du prince héritier, la dynastie des Sui fournit aussi une bonne leçon aux futures dynasties. Selon la règle, c'est le premier fils du premier lit qui prend la relève lors de la succession, mais en réalité, il y a bien des exceptions. Parfois, l'empereur n'a pas de fils, et on cherche alors un héritier dans le clan; souvent, le fils héritier ne présente pas la vertu demandée, et le changement est nécessaire. Mais le changement de prince héritier est à l'origine de bien des complots et peut

provoquer des tremblements de terre aussi bien à la cour que dans la société.

Yang Jian, fondateur de la dynastie des Sui, fait très attention à l'éducation de son fils héritier, Yang Yong. Une fois, il remarque que son fils a joliment décoré sa cuirasse, il prend l'affaire très au sérieux et lui dit: depuis l'antiquité, les fils du Ciel qui ont recherché le luxe ne pouvaient pas rester longtemps sur le trône. En tant que prince héritier, on doit absolument rester économe. Pour que son fils n'oublie pas les moments difficiles du passé, il lui demande de garder quelques-uns de ses vieux habits, et il lui offre un vieux couteau qu'il a utilisé et un pot de légumes salés. Mais, devenu jeune homme, Yang Yong a pris quelques mauvaises habitudes comme l'amour des beautés. Ces habitudes ont attiré le mécontentement de ses parents. Yang Guang, le deuxième fils, profite de l'occasion pour faire plaisir à ses parents: il habite avec son épouse dans des conditions très lamentables. Lors d'une visite de ses parents, il cache les belles concubines en laissant quelques vieilles dames pour le service. Tous les objets de luxe sont remplacés par d'autres, rustiques. En voyant tout cela, le père empereur croit que son deuxième fils n'aime ni les beautés ni le luxe, il en est content et son entourage l'en félicite. Yang Guang profite de toutes les occasions pour montrer sa piété filiale: une fois, avant de quitter ses parents pour entrer en fonction dans une autre ville, il verse beaucoup de larmes. Ces comédies sont assez convaincantes. Finalement, Yang Guang est promu prince héritier, mais il va conduire les Sui vers l'effondrement⁸⁴.

Cette leçon des Sui est extrêmement grave. Taizong se fait du souci pour l'avenir. En étudiant l'histoire, il constate une règle: depuis l'antiquité, les feudataires qui savaient se protéger étaient très peu nombreux, parce qu'ayant grandi dans la richesse et le loisir, ils ne savaient pas distinguer les gens de vertu des gens sans vertu. Il demande alors à Wei Zhen de rédiger un manuel d'éducation pour les princes. En se référant à toute une littérature du passé, Wei Zhen achève le *Recueil des bienfaits et des méfaits*

84 Dans cette histoire, les choses se passent apparemment selon la règle: on choisit le prince héritier selon les vertus demandées par la politique clanique, mais sans penser que la piété filiale a été simulée. Si dans n'importe quelle culture il y a des mensonges et des tricheries, n'importe quoi ne peut pas devenir objet de tricherie dans n'importe quelle culture; il y a une détermination stratégique. Ici, Yang Guang triche sur les qualités particulièrement chères à la politique clanique, soit la piété filiale, l'amour d'une vie simple sans goût pour le luxe et les beautés, et il réussit à tromper ses parents.

des feudataires depuis l'antiquité où il raconte la réussite et l'échec des anciens feudataires. Wei Zhen écrit encore un avant-propos pour faire remarquer sa propre découverte: la plupart des feudataires connaissant la réussite faisaient partie des premières générations, par contre la plupart des échecs se sont produits chez les feudataires héritiers. C'est que les premiers avaient vu leurs père et frères conquérir le monde dans les pires difficultés, ils connaissaient eux-mêmes les peines de la vie. Devenus feudataires, ils gardaient la modestie, travaillaient sans relâche, estimaient les hommes de vertu, d'où la prospérité de leur royaume. Quant aux seconds, dès la naissance ils vivaient dans la paix sans connaître le labeur; entourés de types sans vertu, ils s'adonnaient à l'alcool et aux beautés. Dans les pires cas, s'appuyant sur leur relation de parenté avec le clan impérial, ils ne respectaient pas la loi ni n'écoutaient les bons conseils; ainsi la perte de leur royaume était certaine. Après avoir lu ce manuel, Taizong dit aux princes: «Ce manuel doit vous servir de principe de conduite⁸⁵.»

Malgré ces bonnes intentions, le problème du prince héritier n'est pas bien résolu sous le règne de Taizong. Le premier prince héritier ne répond pas aux demandes de la politique clanique, l'empereur lui préfère le quatrième fils, mais finalement c'est le neuvième qui est choisi comme prince héritier. Depuis lors, Taizong s'occupe de très près de son éducation, il profite de chaque occasion pour lui donner des leçons. Par exemple, avant de manger, il lui explique que le riz provient de l'agriculture et du labeur; pour avoir de quoi manger, il ne faut pas déranger les cultivateurs. Avant de monter à cheval, il explique que le cheval sert à épargner la force de l'homme: si on lui laisse le temps de se reposer et qu'on n'abuse pas de sa force, on peut s'en servir plus longtemps. Avant de prendre le bateau, il donne encore une leçon: le bateau est l'empereur, le peuple est l'eau, l'eau peut porter le bateau, mais elle peut aussi le renverser, il faut donc penser au risque et apprendre la prudence. En voyant que son fils héritier s'adosse à un arbre tordu, il lui explique que d'un arbre tordu, on peut faire du bon bois si on se sert des bons instruments: si un souverain n'a pas de vertu, mais accepte de bons conseils, il peut devenir un bon souverain⁸⁶.

Taizong dit aux maîtres du prince héritier:

Quand vous donnez des leçons au prince héritier, vous devez lui raconter la vie dure du peuple. Jusqu'à 18 ans, je vivais parmi le peuple, ainsi je connais tout de ses

85 Wu Jing, *op. cit.*, p. 242.

86 *Ibid.*, p. 237.

peines. Malgré cela, étant au trône, quand je fais des erreurs, c'est seulement quand on me le dit que je m'en rends compte. Si je n'ai pas de ministres fidèles qui osent dire la vérité, qu'est-ce que je pourrai faire de bon? Or, le prince héritier a grandi dans des palais loin de la société, il n'a rien entendu ni vu des peines du peuple; pourtant il est l'homme dont le destin du pays dépend, et il faut absolument lui apprendre à se maîtriser⁸⁷.

A la fin de sa vie, Taizong fait un bilan de son passé et écrit les *Discours destinés à l'empereur* comprenant douze articles sur les bonnes qualités qu'un bon empereur doit présenter: rejeter le luxe, rejeter l'orgueil, être économe, accepter le jian, rechercher des hommes de vertu et de talent, encourager l'agriculture, etc. Ici, nous pouvons ajouter un exemple des Ming: pour que le prince héritier ait une idée concrète de la dure vie des paysans, le fondateur des Ming l'envoie à la campagne faire une inspection. A son retour, il lui donne une leçon: «Chaque fois que tu utilise et consomme quelque chose, il faut absolument penser au labeur des cultivateurs. Quand tu ne dépenses pas trop et vis avec sobriété, ils ne tombent pas dans la misère⁸⁸.» Ici, connaître le labeur du peuple et sa vie dure est un élément capital de l'éducation du prince héritier⁸⁹.

C. Qualités morales dans la politique

Dans les *Annales de la Chine*, nous avons déjà montré quelques qualités que le fils du Ciel doit présenter pour bien gouverner. Après les Qin, les

87 *Ibid.*, 235-236.

88 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 1978.

89 C'est à partir de cette bonne tradition millénaire qu'on comprend mieux le vrai sens de la Révolution culturelle, et surtout du «mouvement de monter en montagne et descendre en campagne»: nés ou ayant grandi après la Libération, les jeunes diplômés ont mené une vie sans souci; ils connaissent peu ou presque pas de la vie des paysans, ainsi il y a chez eux une forte tendance à rechercher le luxe; d'où la nécessité de les faire descendre pour connaître la dure réalité à la campagne ou dans les régions les plus reculées. C'est seulement au contact de la dure réalité qu'ils peuvent devenir des continuateurs de la Révolution. La Révolution culturelle et le «mouvement de descendre en campagne» ont été officiellement menés en vue de critiquer le révisionnisme soviétique; mais ce n'est qu'un prétexte, ils s'inscrivent profondément dans la tradition. A notre avis, on n'a pas besoin de se creuser l'esprit pour comprendre le vrai sens du révisionnisme, ni de reprocher à Mao d'utiliser ce terme à tort et à travers. Le révisionnisme dans la politique chinoise n'est pas autre chose que l'oubli de la bonne tradition: connaître le labeur du peuple, penser à lui, s'unir à lui. On peut donc dire qu'il y a en Chine une ligne révisionniste plusieurs fois millénaire (même si ce terme n'était pas employé), et apparue en même temps que la bonne tradition de l'éthico-politique.

mêmes recommandations se multiplient. La meilleure politique consiste toujours à faire régner la morale, à alléger les peines, à faire payer moins d'impôts, à secourir les plus démunis: autant de manifestations de la bienfaisance. Pour arriver là, il faut d'abord que l'empereur-parents aime le peuple-enfants. Comme Liu Xiang le souligne: «Un empereur bienfaisant traite le peuple du monde entier comme un bébé: quand le bébé a faim, il lui donne de quoi manger; quand le bébé a froid, il lui donne des vêtements. Il le soutient, le nourrit et l'aide à se développer...⁹⁰». Il suffit qu'il y ait un seul homme dans le monde qui souffre de faim, de froid et qui a commis un crime, l'empereur-parents du peuple doit se considérer responsable. L'amour du peuple est la première vertu qu'on attend de lui.

Voici quelques autres qualités qu'il doit présenter: être bon, soit recourir à la moralisation et alléger les peines; savoir nommer les vertueux et talentueux et éloigner les personnes sans morale; penser au péril dans la paix; accepter le jian; se fixer des critères sévères. A l'époque des Tang, Wei Zhen propose «dix pensées» comme principes de conduite pour l'empereur: en voyant un objet à son goût, il faut penser au risque et retenir ses désirs; avant les grands travaux, il faut penser qu'il faut se contenter de peu et laisser le peuple tranquille; sachant que le poste haut placé comporte des risques, il faut penser à la modestie et se perfectionner; ayant peur de l'esprit de suffisance qui sera nuisible, il faut penser à la générosité de la mer qui ne refuse rien; en prenant plaisir au voyage et à la chasse, il faut penser aux règles de restriction que les Anciens se fixaient; ayant peur du relâchement, il faut penser au bon commencement qui demande une fin heureuse; se souciant du blocage dans l'administration, il faut penser à l'acceptation des conseils d'en bas; étant conscient du danger des rumeurs, il faut penser à bien se comporter et à écarter les mauvais éléments; avant la récompense, il faut penser s'il y a une erreur due à la bonne humeur; avant la punition, il faut penser s'il y a une erreur due à la colère momentanée⁹¹.

La nomination des hommes de vertu et de talent est une condition préalable du bon fonctionnement de la politique. Si jamais un candidat n'a qu'une de ces qualités, comment faut-il agir? Voilà la proposition de Wei Zhen: «Il faut faire une enquête sur le passé et la réputation du candidat; quand il répond à la demande, on peut le nommer. Si cet homme ne mène pas les affaires à bien à cause de son incapacité, il ne fait pas beaucoup de

90 Liu Xiang, *op. cit.*, p. 173.

91 Wu Jing, *op. cit.*, p. 17.

mal. Par contre, si on engage une personne à tort, et si elle a beaucoup de talent, la catastrophe sera considérable. Lors de la crise, on peut insister sur le talent et négliger la vertu; mais dans la période de paix, il faut nommer le candidat qui présente le talent et la vertu⁹².»

Voici les «six vertus» que Liu Xiang demande comme qualités des ministres: être capable de détecter les moindres indices du mal et savoir les arrêter à temps; ne pas manquer aux fonctions; aider l'empereur à accomplir de hauts faits, mais ne pas s'en faire un mérite; respecter les rites; rester économe; oser faire le *jian*. Voici les «six vices»: chercher l'avantage personnel en laissant de côté l'intérêt public; flatter servilement; être jaloux des hommes de vertu et de talent; cacher les erreurs; s'attribuer le pouvoir au détriment de l'État, former des sectes dans le pouvoir⁹³. Il est évident que ces vertus et ces vices s'analysent mieux en termes de moralité et d'immoralisme qu'en termes de talent (compétence dans un métier).

On reproduit toujours le même discours, car on mène toujours le même combat qui se déroule toujours entre le dévouement au peuple et l'égoïsme; l'impôt léger et l'impôt lourd; la punition juste et la loi cruelle; la

92 *Ibid.*, p. 170-171. Dans la politique chinoise, la vertu et le talent sont deux qualités primordiales. Dans les termes de la Révolution moderne, c'est être à la fois rouge et expert. A partir du raisonnement de Wei Zhen, on peut mieux comprendre les slogans de la Révolution culturelle tels que «plutôt des travailleurs dotés de la conscience socialiste que des aristocrates cultivés». Quand il est difficile de réunir le «rouge» (vertu) et l'«expert» (talent), il faut sacrifier le talent. Dans la politique clanique, c'est généralement la morale qui l'emporte, d'où l'éthico-stratégie. A ce sujet, une anecdote de Confucius s'inscrit dans la même mentalité: Shao Zhengmao, gouverneur des Lu, donne des enseignements en même temps que Confucius. Ils sont tous les deux applaudis. Mais la classe de Confucius est plusieurs fois pleine et plusieurs fois déserte: on est allé écouter les cours de Shao. Quand Confucius devient ministre de la justice, il fait tout de suite exécuter Shao. Zi Gong, son disciple, lui demande pourquoi. Voici la réponse: «Il y a cinq sortes de criminels, sans parler des voleurs: 1) celui qui a des idées claires, mais qui s'engage dans le mal; 2) celui qui agit mal, mais qui s'entête; 3) celui qui a des idées fausses, mais qui sait attirer les gens; 4) celui qui connaît bien des choses ignobles et qui a une large connaissance; 5) celui qui soutient les idées fausses, mais qui sait les embellir. Celui qui présente l'un des crimes doit être exécuté; or Shao réunit tous ces crimes en lui, il est le héros des hommes sans vertu, et il doit être exécuté» (cf. Feng Menglong, *Sagesse*, p. 34-35). Ici, on peut distinguer trois sortes de gens en termes de la Révolution: celui qui est rouge et expert (le meilleur), celui qui est rouge mais pas expert (le passable), celui qui réunit le mal et le talent (le pire ennemi). On trouve en Grèce antique un exemple similaire: Socrate a eu des idées claires et qui sait attirer et convaincre les gens. Quand ses idées ne plaisent pas au pouvoir, il est condamné à mort sous le prétexte de la corruption des jeunes.

93 Liu Xiang, *op. cit.*, p. 64-65.

nomination selon la vertu et le talent et celle selon la relation de sang; retenir la leçon de l'histoire, rester vigilant au danger et vivre au jour le jour dans l'oisiveté; estimer les céréales et mépriser l'or, l'argent et le goût pour l'argent; être économe dans la vie et dans la construction et les dépenses excessives dans ces domaines; estimer les gens de vertu et de talent et s'entourer de gens sans vertu; éduquer le prince héritier en développant sa vertu et le laisser vivre parmi les domestiques; ne pas croire aux phénomènes surnaturels et croire à ces phénomènes; ne pas croire à la panacée pour la longévité et l'enthousiasme de faire chercher une panacée pour devenir immortel; ne pas s'adonner au jeu, aux beautés, à l'alcool, aux voyages de plaisance et tous ces goûts. Les bons exemples portent des adjectifs comme bienfaisant, charitable, juste, clairvoyant, lucide; pour les mauvais, il y a les suivants: tyrannique, despotique, autoritaire, imbécile, ridicule — autant de louanges et de condamnations d'ordre moral.

À propos de l'éducation du prince, quel successeur former? La politique clanique joue un rôle déterminant. Voici un coup d'œil sur l'époque des Song. Quand le petit empereur Zhezong arrive sur le trône, la reine mère et les ministres veulent tous faire de lui un bon empereur qui connaisse bien l'histoire, les canons classiques et présente toutes les vertus. Le néoconfucianisme est à la mode, et on choisit Chen Yi, l'un des représentants de l'école, comme maître. Dès son entrée en fonction, il fait des propositions: il faut que l'empereur fréquente le plus souvent possible les ministres vertueux et le moins possible les eunuques et les concubines; il faut choisir des vertueux pour assurer un service permanent: deux personnes le jour et une la nuit, ainsi dès la moindre faute, les maîtres peuvent tout de suite corriger. Selon Chen, on doit choisir des servantes et eunuques de plus de 45 ans et de caractère scrupuleux pour le service auprès de l'empereur. Les objets d'usage courant du petit empereur, y compris les jouets, doivent être aussi simples et rustiques que possible. Une fois, Chen apprend que l'empereur évite de marcher sur les fourmis, il lui demande si c'est vrai: «C'est vrai, je ne veux pas blesser les fourmis⁹⁴.» Chen saisit l'occasion pour faire un exposé sur l'idée de bienfaisance, et conclut qu'il s'agit d'appliquer cette bienfaisance au peuple. Une autre fois, le petit empereur a cassé une branche d'un saule, Chen lui donne une leçon: on est au printemps, la saison du développement dans la nature, il ne faut pas briser quoi que ce soit. Dans ces discours, on constate toujours le même

94 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 1485.

souci moral. Ainsi dans le geste de ne pas marcher sur les fourmis, on imagine un début de compassion à développer en bienfaisance politique, et dans l'autre, un germe de tendance tyrannique à réprimer.

Après les Qin, des dynasties se succèdent, mais elles se ressemblent: l'éthico-stratégie soutenue par l'espace social condamne la politique à se répéter. Nous nous limitons à la période de Wendi et de Jingdi sous les Han et à celle de Zhenquan sous les Tang, car c'est pendant ces périodes que la politique clanique a le mieux réussi. Ces périodes toujours citées ultérieurement comme exemples montrent un panorama de la politique clanique avec les bons et mauvais exemples.

Dans ce chapitre, nous n'avons pas l'ambition d'étudier le système foncier, le système juridique et la leçon de l'histoire dans la politique chinoise dans toute leur complexité; il est seulement question pour nous de montrer comment l'espace clanique a joué un rôle déterminant dans la propriété, dans la législation et dans la leçon de l'histoire. Ici, l'homme n'est pas un individu autonome, il relève de son clan, la propriété est plutôt clanique. Dans la législation, l'homme n'est pas non plus un individu indépendant, il est toujours situé dans des relations familiales.

L'éthico-politique d'origine de l'espace clanique dicte en gros le parcours de la culture chinoise, elle est vraiment le gène culturel de la politique chinoise. Sans étudier ce patrimoine culturel, la Chine moderne est incompréhensible. Pour comprendre comment la Chine va réagir au capitalisme occidental, comment elle va construire le socialisme, l'éthico-politique est une clé. Dans la quatrième partie, nous allons étudier le capitalisme, le socialisme du point de vue de la structure sociale et de l'esprit philosophique.

1411

Quatrième partie

Capitalisme, socialisme et réflexions philosophiques

1411

Chapitre I

La Chine et son impossible aventure capitaliste

Le capitalisme est un mouvement de modernisation qui a de nombreux aspects; commercialisation et industrialisation sont sûrement parmi les faits les plus marquants. Le fait que le capitalisme commence dans la culture occidentale n'est pas un hasard. De nombreux éléments conduisent à cet aboutissement. Max Weber, le grand sociologue, a consacré sa vie à étudier un thème majeur de la modernité: la possibilité du capitalisme en Occident. La plus importante conclusion de son travail est la découverte des liens primordiaux entre le capitalisme et la Réforme, d'où son étude *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Mais pour nous, le capitalisme, bien que lié aux événements historiques tels que la Réforme, s'inscrit plus profondément dans la structure sociale de l'Occident.

Dans la troisième partie, nous avons étudié la politique clanique chinoise. A notre avis, la structure clanique et la politique clanique sont le premier obstacle pour le capitalisme de type occidental¹. Le capitalisme est généralement étudié du point de vue du commerce, de la technologie et de l'industrie, cela non sans raison: le capitalisme est un mouvement de commercialisation basée sur l'industrie moderne. Mais quand nous étudions la question de savoir pourquoi le capitalisme s'est d'abord développé en

1 On pourrait objecter que le capitalisme chinois a bel et bien triomphé à Hongkong et à Taiwan, et il s'est même installé aujourd'hui en Chine continentale. Il est incontestable que depuis la réforme économique des années 1980, bien des éléments capitalistes ont été introduits en Chine: l'entreprise privée, le marché boursier, etc. Mais, le capitalisme à Hongkong est un produit colonial de l'Occident; quant au capitalisme à Taiwan, il est plutôt dû au contexte de la guerre froide; la réforme économique en Chine a aussi été un choix dû au contexte international (nous allons étudier cela dans le chapitre suivant). Il faut donc distinguer deux choses: quand nous disons que la culture chinoise ne favorise pas le capitalisme ou même lui est hostile, nous étudions la question de savoir pourquoi le capitalisme ne s'est pas développé en Chine sans l'intermédiaire de l'Occident; ou pourquoi la Chine n'a pas été entrée dans le capitalisme de façon spontanée, puisque le capitalisme est une étape nécessaire de l'histoire selon le marxisme. C'est à cette question que nous voulons trouver des réponses à partir de la politique clanique. Quant à l'introduction du capitalisme en Chine après la guerre de l'opium, c'est une autre question.

Occident et non en Chine, nous voyons que le problème est moins d'ordre commercial et technologique que structurel. Plus précisément, le capitalisme occidental est d'abord dû à la structure sociale de l'Occident, tandis que la structure clanique ne peut favoriser le capitalisme, pour ne pas dire qu'il lui est même hostile. Dans ce chapitre, nous allons montrer dans quel sens le capitalisme n'est pas possible dans la structure clanique de la Chine; et à l'opposé, dans quel sens la structure sociale de l'Occident joue un rôle favorable au capitalisme.

I. Le commerce dans l'éthico-politique et l'expansion du capitalisme occidental

Le capitalisme est d'abord un mouvement de commercialisation: tout devient marchandise, même la force de travail de l'homme (Marx), tout peut être mesuré et calculé en capital. La montée des premiers États modernes en Occident ne se passe pas dans le vide, mais par et dans le commerce extérieur. Développer le commerce, protéger le marché intérieur, occuper des marchés extérieurs, garder et conquérir la suprématie maritime sont autant de sujets de première importance dans la politique nationale et internationale. Les États se forment et se développent dans cette concurrence acharnée. La marchandise devient pour la première fois le centre politique. Les affaires des commerçants et des entrepreneurs sont des affaires d'État, qui se font au nom de l'État et sous sa protection. Edmund Burke, l'homme politique anglais, identifiant non sans raison la Compagnie anglaise des Indes orientales à l'Angleterre, déclare en 1783: «Dire que la Compagnie va mal, c'est dire que le pays va mal².» C'est sans doute la première fois dans l'histoire de l'humanité que le destin d'un pays est si étroitement lié à celui de ses compagnies commerciales. Grâce au commerce extérieur, un mouvement de mondialisation est en cours.

A. Quelques dates dans les relations commerciales sino-occidentales

A l'origine de ce mouvement, il y a l'envie de s'enrichir, la volonté de dominer, la gloire de la conquête, éléments qui sont à l'origine de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb et du premier voyage autour du monde par Fernand de Magellan. En fait, ces exploits ne sont pas

2 Cité par Alain Peyrefitte, *L'empire immobile ou le choc des mondes*, p. 6.

seulement l'œuvre de quelques aventuriers; ils sont liés au pouvoir politique ou tout simplement mandatés par lui. En 1492, Colomb part en mer avec une lettre du roi d'Espagne à l'empereur de Chine; il a donc une mission plus ou moins officielle. Chez lui, la soif de l'or, la conquête de la gloire, la vocation religieuse, tout se mélange. S'enrichir est une chose glorieuse, puisque «l'or est le trésor, et celui qui le possède a tout ce qu'il faut en ce monde, comme il a aussi le moyen de racheter les âmes du Purgatoire et de les installer au paradis³». En 1519, Magellan réussit à convaincre le roi d'Espagne d'aller conquérir une île des épices dans le Pacifique; il rate son but, mais son voyage prouve par hasard que la terre est ronde. Les découvertes géographiques de Colomb et de Magellan font de toute la planète une seule unité, et provoquent un processus de mondialisation.

Quelques dates historiques dans les relations sino-occidentales peuvent donner une idée de cette commercialisation mondiale. En 1517, les premiers Portugais arrivent en Chine. En 1575, les premiers Espagnols y arrivent, en suivant la voie tracée par Colomb, réalisant enfin le désir de celui-ci d'atteindre la Chine.

Plus tard, l'or de l'Orient attise aussi l'envie des Anglais, qui essayent à maintes reprises de trouver une voie vers la Chine. En 1583, la reine Élisabeth I^{re} envoie un commerçant en Orient en lui confiant deux lettres dont l'une à l'empereur de Chine; en voici un extrait: «Je pense que les souverains des pays occidentaux peuvent tirer du profit de notre commerce réciproque, sa majesté et ses sujets peuvent aussi en tirer profit. Il s'agit d'exporter ce qui est abondant chez nous et d'importer ce dont nous avons besoin. Je pense que nous avons besoin les uns des autres, nous devons donc nous entraider. J'espère que sa majesté sera d'accord sur ce point et mes sujets ne peuvent pas ne pas essayer...⁴». La lettre n'est pas arrivée, c'est pourtant le premier essai officiel de contacter la Chine, et cela au sujet uniquement du commerce et du profit. L'expansion anglaise fait un grand pas sous le règne d'Élisabeth I^{re}: après avoir vaincu la flotte espagnole en 1588, l'Angleterre aide à fonder en 1600 la fameuse compagnie *The Governor and Company of Merchants of London Trading to the East Indies*, qui, au début, monopolise le commerce avec tout l'Orient. Dès sa fondation, la compagnie essaye de commercer avec la Chine. Mais ce n'est qu'en 1637 que la première flotte commerciale anglaise arrive en Chine.

3 Cité par Louis Rougier, *Le génie de l'Occident*, p. 134.

4 Xiao Zhizhi et alii, *Chronique des relations sino-occidentales d'avant la guerre de l'opium*, p. 48.

Depuis lors, les Anglais remplacent peu à peu les Portugais, les Hollandais et occupent la première place dans le commerce avec la Chine.

En 1601, les premiers Hollandais arrivent en Chine. Après son indépendance de la domination espagnole à la fin du 16^e siècle, la Hollande essaye de commercer avec l'Extrême-Orient. En 1602, le parlement hollandais ratifie l'union de toutes les compagnies orientales en une seule *Vereenigde Oostindische Compagnie*, lui confiant le droit exclusif de commerce entre le Cap de Bonne-Espérance et le Détroit de Magellan. La compagnie est autorisée à se doter d'une force armée, à rendre la justice, et même à déclarer la guerre aux pays de l'Orient, à signer la paix, à occuper le territoire. En 1606, elle possède 41 vaisseaux de guerre, 3000 navires de commerce et occupe 100'000 employés⁵.

Le premier contact officiel entre la Russie et la Chine se produit en 1619. La Russie, nation jeune du point de vue de la langue commune et du pouvoir central, ne se forme qu'à la fin du 15^e siècle. Dès sa naissance, elle commence une histoire de colonisation et d'expansion territoriale. Au début du 17^e siècle, stimulés par la richesse de la Chine, le gouvernement et les commerçants russes essayent de contacter ce pays. Mais les Russes ont davantage une ambition territoriale: plus tard, un million et demi de kilomètres carrés de territoire chinois seront annexés à la carte russe.

Du côté français, en 1698, Louis XIV envoie en Chine des officiers de la marine et des missionnaires, mais leur mission n'est pas moins commerciale: avant le départ, Louis XIV recommande au capitaine de se renseigner sur le climat des côtes chinoises, sur le commerce entre la Chine et les pays asiatiques et européens, en vue de se donner une référence pour envisager plus tard la possibilité de commercer avec la Chine; et la *Compagnie de la Chine* est créée en 1700⁶.

L'Allemagne est aussi un nouveau État: le royaume prussien est fondé en 1701, son territoire s'élargit sans cesse par la conquête militaire, et le commerce extérieur n'est pas oublié. En 1752, le navire *le Roi prussien* part pour la Chine (le navire est construit avec l'accord de Frédéric II et le voyage, financé par une compagnie dont la famille royale fait partie). Mais le commerce entre la Chine et la Prusse ne prend une ampleur considérable qu'après la guerre de l'opium⁷.

5 *Ibid.*, p. 62-63.

6 *Ibid.*, p. 160.

7 *Ibid.*, p. 586-588.

Dès leur indépendance en 1783, les États-Unis s'intéressent au commerce extérieur, et la Chine est leur cible privilégiée. Les raisons en sont nombreuses; la guerre d'indépendance est en partie due à l'opposition des Américains au monopole du commerce des Anglais avec la Chine. Maintenant, les Anglais sont vaincus et la voie vers la Chine, ouverte. Mais de quoi les Américains font-ils commerce avec la Chine, puisque leur propre développement économique vient de débiter? Une manne tombée du ciel vient au secours des Américains: une racine que les Chinois appellent ginseng et qu'on trouve abondamment dans certaines régions américaines. La compagnie orientale anglaise a exporté des racines de ginseng en Chine, et les Américains savent que les Chinois en consomment comme fortifiant. Dès 1784, des commerçants new-yorkais soutenus par le gouvernement partent pour la Chine sur un navire de 360 tonnes, l'*Empress of China*, avec 40 tonnes de ginseng ainsi que d'autres produits locaux. Ce voyage est un succès, le retour du navire, une nouvelle sensationnelle. La réaction du gouvernement ne se fait pas attendre: le commerce avec la Chine pouvant contribuer à la prospérité des États-Unis, le gouvernement adopte une politique pour l'encourager. Le profit de ce commerce est très attirant: un aller-retour peut tripler, voire quadrupler le capital investi. Le rôle du commerce avec la Chine est primordial au début des États-Unis; la prospérité de ports tels que New York, Philadelphie, Baltimore, Boston y est essentiellement due. Selon Hughes, l'auteur de «Deux mers mènent à Guangzhou», à leurs débuts, les États-Unis «n'avaient ni ressources, ni capital, ni commerce, ni ami... Comment pouvaient-ils survivre, qu'est-ce qui les a sauvés? [...] En un mot, le commerce avec la Chine⁸». Mais une grande partie du commerce est le trafic d'opium. Jusqu'à la guerre de l'opium, les Américains occupent la seconde place derrière les Anglais à Canton, premier port de Chine.

B. Une politique discriminatoire à l'égard du commerce en Chine ancienne

Or, cette frénésie du commerce extérieur est impensable en Chine, pays fondé sur une agriculture autarcique et sur une structure clanique. Enrichir le peuple par l'agriculture et l'éduquer par la moralisation, voilà l'essentiel de la politique. Dans le clan-famille, on ne recourt au commerce que pour

8 *Ibid.*, p. 239.

quelques produits indispensables qu'on ne peut pas produire. Dans ce cas, la politique économique consiste avant tout à protéger l'agriculture. Pour éviter la spéculation, il suffit de contrôler quelques produits clés, assurant ainsi à la fois la recette administrative et les besoins des cultivateurs; d'où une politique fondamentale pratiquée pendant plus de deux millénaires: «priorité à l'agriculture et limitation du commerce». Pourquoi cette discrimination à l'égard du commerce? Il faut en chercher la raison du côté de l'éthico-politique.

La *Discussion sur le sel et le fer* est un document très important sur la politique économique des Han. La discussion se passe en 81 avant J.-C. et oppose les représentants du gouvernement (légisme) aux représentants des nouvelles recrues des régions (confucianisme) autour de la question suivante: est-il ou non nécessaire que le commerce du sel, du fer, du vin soit géré par l'État? Sang Hongyang, représentant du gouvernement, mentionne quatre raisons pour soutenir la politique monopoliste de l'État: le fils du Ciel est propriétaire du monde entier, il est naturel que l'État gère l'exploitation des ressources naturelles; l'État a besoin de beaucoup d'argent pour assurer une défense efficace aux frontières contre l'invasion des Xiongnu; si l'exploitation est libre pour tous, il va apparaître des despotes locaux qui pourront constituer des forces politiques sécessionnistes; une exploitation sans contrôle de l'État encourage la tendance à l'annexion. Les représentants des régions affirment qu'il faut supprimer cette politique. L'important n'est pas la rareté matérielle, mais l'inégalité. «Le fils du Ciel ne parle pas de prix, le feudataire ne parle pas d'intérêt, le seigneur ne parle pas de gain ou de perte. Il s'agit de perfectionner la bienfaisance et de propager la moralité pour gouverner, ainsi les gens proches et lointains se soumettent eux-mêmes. [...] Celui qui pratique la politique de bienfaisance n'a pas d'ennemi dans le monde, où est donc le besoin de parler de dépenses militaires?⁹ »

Les représentants des régions mettent en garde contre les effets secondaires de la politique du gouvernement: quand l'État monopolise le commerce et cherche en premier le profit, cela favorise l'économie, mais au détriment de la morale. Après la discussion, la décision est prise: le monopole de l'État sur le commerce du vin et du fer est supprimé dans

9 Huan Kuan, *Discussion sur le sel et le fer*, chap. 1, p. 3.

certaines régions, d'où une victoire de l'agriculture sur le commerce, de la vertu sur le profit¹⁰.

En fait, le rôle de l'agriculture n'est pas seulement économique: elle favorise le vertu et donne tous les jours une leçon morale: la richesse ne provient que du labeur, et toute autre voie pour s'enrichir doit être condamnée. Or le commerce est plus ou moins lié à la spéculation: on achète moins cher et vend plus cher, et la richesse peut se réaliser en peu de temps et avec moins d'efforts. Ainsi le commerce est-il considéré comme une escroquerie au détriment des agriculteurs, d'où une politique constante pour le limiter. Nous rappelons que le commerce occupe la dernière place parmi les quatre métiers depuis une époque très ancienne: fonctionnaire, agriculteur, artisan et commerçant.

La discrimination à l'égard du commerce s'inscrit dans la formation de l'éthico-politique. Sous les Zhou, le commerce connaît un grand développement; mais dans la période des Royaumes combattants apparaît l'idée de l'agriculture comme «racine» et de l'artisanat et du commerce comme «petites branches». Quand Shang Yang est premier ministre du royaume des Qin, on met en place une politique discriminatoire à l'égard du commerce: ceux qui travaillent dur dans l'agriculture et le tissage jusqu'à posséder beaucoup de céréales et de tissu sont exonérés d'impôts et de service, tandis que ceux qui travaillent dans l'artisanat et le commerce et tombent dans la misère par paresse sont condamnés à la domesticité avec épouse et enfants. En plus, les marchandises sont lourdement taxées, les commerçants ne sont pas autorisés à vendre les céréales, ni à monopoliser le marché. Depuis lors, cette pratique devient un principe de la politique économique. Au début des Han par exemple, les commerçants connaissent bien des contraintes discriminatoires: ils n'ont pas le droit de porter des

10 Selon la bonne tradition de l'éthico-politique, le pouvoir ne doit pas disputer le profit au peuple, les fonctionnaires ne doivent pas non plus profiter de leur situation privilégiée pour s'enrichir. D'après Dong Zhongshu, quand le peuple vit de son métier et les fonctionnaires de leurs salaires, l'ordre peut régner; par contre, quand les fonctionnaires se lancent dans la course des profits en rivalisant avec le peuple, le chaos n'est pas loin. Dong cite un exemple datant des Printemps-Automnes: quand Gong Yixiu, premier ministre des Lu, est au courant que sa famille exerce le métier de tissage, il est furieux et répudie son épouse; quand il voit que sa famille cultive des légumes, il arrache les jeunes pousses: «je vis de mes salaires, comment pourrais-je encore arracher des profits à ceux qui vivent de leur potager!» *Histoire des Han*, t. III, p. 1766.

vêtement de satin, ni de porter les armes, ni de prendre une voiture à cheval, ni d'entrer dans l'administration¹¹.

Selon le marxisme, une condition importante du capitalisme est l'existence des ouvriers libérés de leurs devoirs féodaux. «Au fond du système capitaliste, il y a donc séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production [...]. La base de toute cette évolution, c'est l'expropriation des cultivateurs. Elle ne s'est accomplie d'une manière radicale qu'en Angleterre [...]. Mais tous les autres pays de l'Europe occidentale parcourent le même mouvement¹².» En Occident, le capitalisme est vraiment une lutte contre la féodalité qui attache les paysans à leurs terres: tant que les paysans vivent sous les devoirs féodaux, ils ne sont pas libres, et le capitaliste ne trouve pas d'ouvriers. Le capitalisme consiste d'abord à détruire ces liens par la force, et ce processus est accompli par le fameux mouvement des «enclosures» qui dure de la fin du 15^e siècle jusqu'à la première moitié du 19^e. Par les «enclosures», les paysans sont chassés de leurs terres et réduits à l'état de prolétariat; ils sont obligés de travailler pour les capitalistes industriels ou agricoles. Si le capitalisme n'est possible en Occident que quand les paysans sont séparés de force de leurs terres, cette condition n'est pas du tout possible en Chine où la politique économique consiste avant tout à empêcher les paysans de quitter leurs terres: les paysans ruinés ne peuvent pas rencontrer un capitaliste et n'ont pas d'autre issue que de se révolter; sous un nouveau pouvoir avec une nouvelle distribution de terres, les paysans retournent à leur petit lopin de terre et un autre cycle commence.

11 En Grèce antique, le commerce n'est pas non plus valorisé au niveau moral malgré son importance économique pour la cité; selon Aristote, «les citoyens ne doivent vivre une vie ni de travailleur manuel, ni de commerçant (car une vie de ce genre est dépourvue de noblesse et contraire à la vertu)...» (*Politique*, VII, 9, 1328b). Dans l'Occident médiéval, le commerce est méprisé par l'Église: «Le marchand ne peut plaire à Dieu, ou difficilement.» «Il est difficile de ne pas pécher quand on fait profession d'acheter et de vendre.» Pour Thomas d'Aquin, «le commerce, considéré en lui-même, a un certain caractère honteux [...], il est blâmé à bon droit, parce que, de lui-même, il cède à la convoitise du lucre, qui ne connaît pas de limite» (cité par L. Rougier, *Le génie de l'Occident*, p. 226). Ici, le commerce est méprisé au nom de la morale chrétienne, tandis qu'en Chine, il l'est au nom de la morale confucianiste. Pourtant, l'Occident se débarrasse de cette culpabilité; au 16^e siècle, «une classe apparaît: celle des riches marchands et des puissants banquiers, dont l'influence politique est si grande qu'ils feront un empereur, mettront des papes sur le trône de saint Pierre, et des reines dans le lit des rois» (*ibid.*, p. 135).

12 Marx/Engels, *La Chine*, p. 124-125.

Une autre condition importante du capitalisme est l'existence de métaux précieux en abondance. En Occident, ce processus s'accomplit par la politique mercantiliste: les pays européens essayent d'exporter pour avoir plus de métaux précieux, et de limiter ou d'interdire la sortie de ces métaux, considérés comme la richesse de la nation. Même si le mercantilisme est critiqué plus tard, il joue un grand rôle dans l'accumulation du capital primitif, nécessaire au capitalisme¹³. Or, cette condition n'est pas non plus possible en Chine. S'il est vrai qu'un système monétaire en métaux précieux est développé entre les Royaumes combattants et les Han occidentaux, à partir des Han orientaux, l'or est retiré de la circulation, et plus tard, la monnaie en bronze est aussi critiquée et parfois supprimée. Sous le règne de Yuandi des Han, Gong Yu (124-44 av. J.-C.) écrit à l'empereur: vu que l'État exploite des mines de bronze en employant chaque année dix mille personnes, les gens sont plus nombreux à abandonner l'agriculture pour se lancer dans la course au profit et la criminalité augmente. Tous ces désordres viennent de la monnaie. Il faut donc attaquer le mal à la source: interdire l'exploitation du bronze, ne plus fabriquer de monnaie de bronze, supprimer la loi sur le paiement d'impôts en monnaie. Les impôts et salaires seront remplacés par les céréales et le tissu. C'est ainsi que les gens pourront travailler la terre¹⁴. Bien que cette proposition n'ait pas été acceptée, parce que les céréales et le tissu ne peuvent être divisés, elle montre une mentalité de l'éthico-stratégie: on lie toujours le désordre à la course au profit et à l'abandon de l'agriculture; et pour que la paix et la morale règnent, il n'y a pas de moyen plus efficace que de limiter le commerce et le rôle de la monnaie.

En 221, un nouveau système monétaire commence: la monnaie de bronze est supprimée, et les céréales et le tissu la remplacent. Le but est de limiter le commerce, comme un document des Song le confirme: «Ainsi les gens savent que la vie dépend uniquement des céréales et du tissu, et non d'autre chose. Du fait qu'il est difficile de transporter des dizaines de milliers de mètres d'étoffe, et de transporter des centaines de milliers de kilos de céréales pour quitter le village, le commerce disparaît

13 «Quoique l'encouragement de l'exportation et le découragement de l'importation soient les deux grandes mesures par lesquels le système mercantile se propose d'enrichir le pays, cependant, à l'égard de certaines marchandises en particulier, il paraît suivre un plan tout opposé: il décourage l'exportation et encourage l'importation» (A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, t. II, p. 259).

14 *Histoire des Han*, t. II, 822-823.

automatiquement, et les gens oisifs savent qu'il faut retourner à l'agriculture¹⁵.»

Le commerce ne disparaît sûrement pas, ni la monnaie, mais leur rôle est réduit de beaucoup. En fait, la cour elle-même est une grosse consommatrice de marchandises; quand elle limite le commerce, on peut penser qu'elle se nuit à elle-même. Il faut rappeler que l'économie des produits de luxe est un élément majeur de l'économie marchande du début du capitalisme occidental. Ici, il faut évoquer deux inventions chinoises: d'abord, les «offrandes des produits des champs» qui satisfont en grande partie les besoins de la cour; plus tard, quand l'économie se développe, les besoins augmentent, les offrandes ne peuvent pas les satisfaire, alors la cour crée ses propres ateliers qui fabriquent tous les produits dont elle a besoin, sans passer par le marché¹⁶. Ces deux mesures assurant les besoins matériels de la cour, le pouvoir peut limiter le commerce sans se faire du souci pour ses propres besoins.

Depuis les Han, le pouvoir central garde toujours jalousement le monopole de certains produits importants. Sous les Ming et les Qing, le monopole de l'État se renforce et s'élargit, il frappe non seulement le sel, le fer, le thé, traditionnellement sous le contrôle de l'État, mais encore d'autres produits comme l'or, l'argent, le bronze, le soufre, etc. Selon le code des Ming et des Qing, ceux qui trafiquent du sel sans autorisation sont condamnés à trois ans de travaux forcés plus cent coups de verge; ceux qui s'enfuient sont condamnés à mort; sel, cheval, bateau sont confisqués. Les réglementations sur le commerce du thé sont aussi sévères: ceux qui trafiquent du thé hors des frontières sont condamnés à l'exil, et la condamnation touche aussi l'aubergiste qui les héberge et les intermédiaires¹⁷. Vu la politique discriminatoire à l'égard du commerce et vu que la législation inflige une peine lourde à l'égard des trafiquants, le commerce ne peut pas trouver un terrain favorable¹⁸.

15 Fu Zhufu, *Introduction à l'histoire économique de la Chine ancienne*, p. 207-208.

16 *Ibid.*, p. 210-212.

17 Wu Tan, *Les Sources du code des Qing*, p. 502, 515.

18 Il existe pourtant des contre-exemples. Sous les Song par exemple, le commerce est très développé. «Contrairement à l'idée si répandue qui veut que la Chine ait toujours été un pays d'économie essentiellement agraire, ses principales richesses à l'époque des Song [...] y furent d'origine commerciale et artisanale. Céramiques, soieries, fer et autres métaux, sel, thé, alcools, papier et livres imprimés... sont l'objet d'une intense activité commerciale qui intéresse l'ensemble de l'Empire et dont l'État a été le principal bénéficiaire. Taxes commerciales et monopoles assurent au XI^e

C. La politique étrangère de la Chine ancienne

«Les Chinois font très peu de cas du commerce étranger. *Votre misérable commerce!* disaient ordinairement, pour le désigner, les mandarins de Pékin dans leurs conversations avec M. de Lange, envoyé de Russie¹⁹.» Pour comprendre le sous-développement du commerce étranger de la Chine, il faut d'abord comprendre la vision du monde des Chinois et la nature des relations entre les Chinois et les autres ethnies. Lors de la montée en puissance des États-nations en Occident, une concurrence acharnée pour la survie s'engage entre les pays européens. Pour ces pays, la politique intérieure vise à augmenter la production et à accroître la population; la politique extérieure consiste à occuper plus de territoires, à créer plus de colonies d'outre-mer, à y faire émigrer plus d'habitants, à faire de ces colonies le lieu qui absorbe les produits finis et fournit les matières premières bon marché. Le premier voyage autour de la planète a des effets multiples dont le plus important est la prise de conscience que la terre est ronde, il n'y a plus de centre prédestiné, n'importe quel point du monde peut devenir le centre si on y fonde un État puissant. Par opposition aux pays occidentaux préoccupés de leur survie, la Chine ne connaît pas ce genre de souci; elle occupe le centre du monde et les autres ethnies sont des barbares. Il est vrai que la Chine a toujours des conflits frontaliers avec d'autres ethnies: parfois celles-ci constituent de sérieuses menaces; parfois

siècle et dans les premières années du XII^e des rentrées fiscales déjà égales au revenu des impôts agraires; elles les dépassent très largement sous les Song du Sud, aux XII^e et XIII^e siècles.» Pour nous, l'exception des Song est en grande partie due à une menace constante des Xia, des Liao et des Jin. Pour ne pas faire la guerre avec ces pays, les Song acceptent de leur payer des tributs très lourds. «Les tributs imposés aux Song sont fixés annuellement à 100'000 onces d'argent et 200'000 rouleaux de soie à la paix de Shanyuan (1004). Ils sont portés à 200'000 onces d'argent et 300'000 rouleaux de soie en 1042...» (cf. Jacques Gernet, *Le monde chinois*, p. 284-285, 311). Ce sont des tributs aux Liao; plus tard il faut encore ajouter des tributs aux Jin. On peut imaginer le fardeau économique pour les Song. Pour y faire face, la politique traditionnelle ne suffit plus, force est d'inventer une politique favorable au commerce et à l'artisanat, d'où l'essor du commerce des Song. Le fait que les rentrées fiscales des Song du Sud dépassent les impôts agraires peut confirmer cette hypothèse. En 1126, les Jin ont occupé la capitale des Song du Nord, le pouvoir s'enfuit vers le sud, d'où le nom des Song du Sud. Les Song du Sud ont un territoire plus réduit, mais font face à des ennemis plus puissants. Il est possible que sous la pression le pouvoir n'ait pas eu d'autre choix que d'intensifier la politique favorable au commerce et à l'artisanat pour payer ses tributs et assurer sa défense.

elles entrent dans l'intérieur de la Chine et occupent des régions; parfois elles gouvernent la Chine entière sous les Yuan (ethnie mongole) et les Qing (ethnie des Man). Mais la domination d'autres ethnies n'a pu changer la vision des Chinois et leur supériorité culturelle: les dominants sont obligés d'accepter la philosophie des dominés pour gouverner.

L'idée historiquement dominante sur les rapports entre la Chine et d'autres ethnies est la suivante. Dans le *Recueil des rites*, on distingue clairement les Chinois des autres peuples: «Le peuple du pays du milieu (les Chinois) et celui des pays périphériques (les étrangers) ont chacun ses propres mœurs et coutumes impossibles à changer²⁰.» Les Chinois se caractérisent par le système de rites; les peuples périphériques s'appellent Yi, Man, Rong, Di, autant de termes péjoratifs qui désignent les gens bizarres et barbares. Voici quelques-unes de leurs caractéristiques: ils ne se peignent pas les cheveux, leur front ou leur corps est tatoué, ils mangent sans cuisiner, portent des peaux de bêtes ou des plumes, habitent dans des cavernes et ne mangent pas de céréales.

Dans l'*Histoire des Han*, les peuples de Yi et de Di sont considérés comme des gens avides, qui ont une apparence d'homme, mais un cœur de bête; leurs vêtements, coutumes, nourriture, langue, sont différents de ceux des Chinois. Ces gens habitent à l'extrémité du Nord, un endroit sauvage séparé par des montagnes et le désert. C'est la volonté du Ciel que de séparer ainsi l'intérieur chinois et l'extérieur étranger.

Ainsi les saints les considèrent comme des bêtes: il ne faut ni prêter de serment avec eux ni les attaquer. Si on contracte avec eux, il faut payer des pots-de-vin et finalement on est trompé; si on les attaque, cela ne fait que fatiguer l'armée et attirer les ennemis. Les terres de ces peuples ne peuvent être cultivées, et ces peuples ne peuvent être ni éduqués et ni gouvernés. Ce sont des étrangers et il faut garder ses

20 *Recueil des rites*, dans *Treize classiques en chinois d'aujourd'hui*, p. 383. En fait, dans les *Entretiens de Confucius*, datant des Royaumes combattants, Confucius ne fait pas une distinction aussi radicale entre les Chinois civilisés et les étrangers barbares, ceux-ci étant civilisables. «Le Maître veut aller vivre parmi les neuf tributs barbares de l'Est. On lui objecte: Ce sont des peuples rudes et primitifs, qu'iriez-vous y faire? La Maître répond: Qu'un seul homme de bien s'y établisse, le seraient-ils encore?» (*Entretiens de Confucius*, livre IX, p. 77) Selon Mencius, Shun fut d'origine des barbares de l'Est, Wenwang fut d'origine des barbares de l'Ouest (*Meng Tzeu*, livre IV, chap. II, p. 485). Shun et Wenwang sont des saints confucianistes; mais leur origine est sans importance, ce qui fait leur grandeur, c'est qu'ils ont adopté les principes des anciens sages. Par contre, le *Recueil des rites* datant du début des Han distinguent clairement les Chinois des barbares; cela peut être interprété comme un signe de la montée du confucianisme: quand l'éthico-politique s'affirme, les étrangers barbares ne sont plus civilisables.

distances et ne pas se familiariser avec eux; ni leur appliquer la politique des rites, ni appliquer notre calendrier à ces pays. Quand ces gens nous attaquent, il faut les punir et les renvoyer chez eux; quand ils sont partis, il faut se préparer et rester vigilant. S'ils respectent notre bienfaisance et viennent faire des offrandes, il faut les accueillir avec courtoisie. On les met ainsi dans une position de dépendance, sans pourtant les gouverner directement, et c'est la stratégie avec laquelle les saints maîtrisent les barbares²¹.

Ce texte peut être considéré comme une déclaration de la politique étrangère de l'ancienne Chine.

Sous les Qin, Li Si, premier ministre, conseille au premier empereur des Qin de ne pas attaquer Xiongnu, en rappelant justement que ce peuple est impossible à moraliser. Cette auto-reconnaissance comme peuple civilisé résulte sans doute de l'éthico-politique. Mais cette distinction du point de vue moral entre les Chinois et les autres peuples condamne la Chine à une politique de fermeture: la Chine n'a pas le devoir de civiliser les barbares, puisqu'ils sont impossibles à civiliser. La politique extérieure de la Chine peut être résumée en deux points: si d'autres peuples se révoltent contre la Chine, il faut les repousser; s'ils se soumettent, il faut leur pardonner, une variante de la politique clanique au niveau international.

Au cours des deux derniers millénaires, la Chine a adopté une stratégie essentiellement défensive vis-à-vis de l'extérieur, sauf quelques expansions sous les Han et les Tang²². Il faut pourtant noter qu'au début, le peuple chinois n'est pas homogène, il se constitue aussi dans des conquêtes militaires, et peu à peu le territoire chinois se forme. Mais depuis la dynastie des Qin (221 av. J.-C.), la grande partie du territoire chinois est décidée. Si la Chine manque d'esprit de conquête à l'égard d'autres pays, elle aime pourtant jouer un rôle de protecteur moral. Mais à la différence des pays colonisateurs de l'Occident, les dynasties chinoises n'interviennent pas dans les affaires intérieures d'autres pays. Par exemple, quand la Corée est agressée par le Japon à la fin du 16^e siècle, la dynastie des Ming envoie

21 *Histoire des Han*, t. IV, p. 2601.

22 Sous le règne de Wudi des Han, la Chine, exacerbée depuis longtemps par des incursions incessantes des Xiongnu, décide de lancer des attaques contre eux et connaît des expansions territoriales. La Chine sous les Tang connaît aussi des expansions territoriales. Seulement ces quelques cas exceptionnels ne peuvent changer l'aspect essentiellement défensif de la politique extérieure de la Chine. Quant à la superficie de la Chine sous les Yuan (domination mongole qui a eu des répercussions considérables jusqu'en Europe, d'où le mythe ultérieur du péril jaune) et les Qing (domination des Man), elle est absolument impressionnante; seulement sous ces deux dynasties, les Chinois ne sont pas conquérants, mais vaincus.

des troupes pour repousser les envahisseurs; une fois la guerre terminée sept ans plus tard, les troupes chinoises se retirent elles aussi. C'est à partir de cette relation entre protecteur et protégés, entre centre et périphéries qu'il faut comprendre le commerce extérieur de la Chine, dont la forme sous les Ming est le fameux système d'«offrandes dynastiques»: les pays protégés ou vassaux viennent périodiquement à la cour chinoise présenter leur fidélité et offrir les produits locaux; en échange la cour les récompense généreusement. Au lieu de viser le profit, ce commerce est plutôt une occasion pour la cour de montrer sa puissance, sa richesse et sa bienfaisance. Les commerçants étrangers en tirent d'énormes profits: non seulement leurs produits ne sont pas taxés, mais la cour des Ming les paye à un prix supérieur à celui du marché. Au lieu d'enrichir le pays, ce commerce l'appauvrit, et c'est pour cette raison que la cour est obligée de réduire le nombre d'«offrandes dynastiques». Le soi-disant commerce extérieur se fait sous cette forme pendant très longtemps; il est clair qu'il ne peut pas du tout avoir la même place que pour l'Occident capitaliste.

Dans la mesure où l'éthico-politique s'oppose à la course au profit et est limitée par la différence culturelle entre Chinois et étrangers, il n'est pas question de civiliser les étrangers ni d'occuper leur marché; le commerce capitaliste de type occidental est donc impossible.

D. Le commerce extérieur sous les Ming et l'exploit maritime de Zheng He

On considère généralement que les éléments capitalistes sont très nombreux sous les Ming et les Qing: commerce, artisanat, industrie textile se développent dans beaucoup de villes. En fait, le pouvoir adopte tantôt une politique d'ouverture, dans laquelle le commerce extérieur est toléré, et même encouragé; tantôt une politique de fermeture, dans laquelle le commerce extérieur est limité ou même interdit. De sorte qu'on peut trouver tant des éléments en faveur du commerce pour prouver des aspects capitalistes que des pratiques de contrainte afin d'affirmer le contraire. Au lieu de se limiter à quelques éléments particuliers, notre investigation sur le capitalisme consiste à les situer dans l'espace social pour voir si telle politique d'ouverture est ou non de nature capitaliste.

La dynastie des Ming, fondée en 1368, adopte une politique extérieure traditionnelle: les peuples périphériques sont des étrangers, leurs terres sont inutilisables pour les Chinois. Le premier empereur des Ming dicte deux

points: il faut repousser ceux qui osent franchir nos frontières, et rester vigilant à l'égard de certains peuples agressifs, mais nous ne devons pas attaquer d'autres pays²³. Au début des Ming, pour des raisons de sécurité (pirates japonais et forces rebelles), le pouvoir interdit aux gens des côtes d'aller à l'étranger par la mer à titre privé. En 1375, il ferme les établissements du commerce extérieur dans plusieurs villes côtières. Sous le règne de Jiajing (1522-1566), la fermeture maritime atteint un niveau record: la cour ordonne de détruire les grands bateaux dépassant la norme (les petits bateaux ne peuvent pas affronter la mer). Non seulement les commerçants qui vivent du commerce extérieur sont poursuivis par la justice, mais tous ceux qui font des affaires avec eux, et même les voisins qui ne les dénoncent pas.

Sous les Ming, la politique de fermeture est constante, avec des exceptions. Dès son arrivée au trône, Zhu Di (la deuxième génération des Ming), adopte une politique d'ouverture: restauration de l'administration du commerce extérieur dans plusieurs provinces côtières, construction d'un palais pour les étrangers dans la capitale, création de services de traduction, tout cela dans le but d'attirer les diplomates et commerçants étrangers. En plus, il envoie des hommes à l'étranger pour propager l'influence de la Chine, d'où la fameuse histoire «Zheng He descend à sept reprises dans l'océan d'ouest». En 1405, sous la direction de Zheng, une troupe de 27'800 hommes part en mer grâce au vent saisonnier. Ils embarquent sur 62 «bateaux de trésor» portant des produits textiles, de la porcelaine, 700 bateaux de chevaux, 240 bateaux de nourriture, 300 bateaux de places assises et 180 bateaux de combat. Sept fois en 29 ans, Zheng débarque dans plus de trente pays d'Asie du Sud-Est, des côtes de l'océan Indien et de la côte Ouest de l'Afrique²⁴. On peut penser qu'un tel exploit joue un rôle en faveur du capitalisme; mais ce n'est pas le cas: la politique chinoise lui a confié une autre mission.

L'exploit est sans précédent: non seulement il se passe longtemps avant la découverte de l'Amérique par Colomb, mais la technologie et l'ampleur entre l'entreprise de Zheng et le voyage de Colomb sont incomparables: les «bateaux de trésor» sont d'une longueur de 137 mètres, d'une largeur de 56 mètres, dont la capacité de charge est de 1500 tonnes (en Europe, elle est de

23 Yang Gongsu, *Histoire diplomatique de la fin des Qing*, p. 123.

24 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 1997-1999.

300)²⁵, tandis que Colomb ne dirige que trois petits bateaux avec 88 personnes. Mais l'exploit de Zheng et celui de Colomb sont de nature différente, ils sont l'œuvre de différentes stratégies et poursuivent chacun son propre but. En fait, les aventures de Zheng ne sont pas stimulées par le profit. Elles s'expliquent plutôt par le contexte historique: Zhu Di arrive au pouvoir par complot en chassant son neveu, héritier officiel, un acte contre les règles du jeu et critiqué par les ministres. Pour apaiser les critiques, Zhu Di a l'idée de renforcer les relations avec les pays voisins et d'établir des relations avec les pays lointains. Par les aventures de Zheng, il veut réaliser deux buts: se faire reconnaître à l'intérieur et se faire rendre hommage par les pays des quatre coins du monde, un haut fait cher à la politique chinoise; d'autre part, trouver son neveu, qui, selon des rumeurs, s'est enfui par la mer, et qui est un danger à éliminer. Un coup d'œil sur ce que fait Zheng lors de ses voyages suffit pour déterminer leur nature. Il s'agit de rétablir des relations diplomatiques avec les pays périphériques; d'annoncer partout le règne des Ming (les Mongols ont été chassés); de rétablir l'ordre entre les pays vassaux. Chaque fois que Zheng arrive dans un pays, il demande à son roi de respecter l'ordre, de ne pas d'attaquer les pays petits et faibles, de ne pas accepter les rebelles chinois et de les renvoyer en Chine, et il lui offre des cadeaux en signe d'amitié. Il y a ensuite trois jours de marché, mais le commerce pour Zheng n'est pas de ramasser l'or et l'argent pour enrichir la Chine, mais d'acheter, contre l'or et l'argent, ce qu'on appelle le trésor: perles, ivoires, pierres précieuses, oiseaux et animaux d'espèce rare (une autruche que Zheng ramène lors de son cinquième voyage fait sensation à la cour).

Cette ouverture n'a donc rien à voir avec le commerce capitaliste: loin de réaliser des profits, les voyages de Zheng coûtent trop cher pour la cour. Quand Zhu Di meurt, l'aventure maritime est tout de suite critiquée: «Les voyages de Sanbao (Zheng He) dans l'océan d'ouest gaspillent l'argent et la nourriture en chiffres incroyables, ils coûtent la vie à quelques dizaines de milliers de soldats et de civils; même s'ils apportent quelques trésors, en quoi tout cela est-il profitable au pays?²⁶» Il est évident que ce genre de voyages ne peut pas continuer, tandis que le voyage de Colomb est capitaliste, car il s'inscrit dans la recherche du profit, et il sera suivi par la politique colonialiste.

25 *Recueil des études sur Zheng He* (Zheng He yanjiu ziliao xuanbian), Éditions Renmin jiaotong, 1985, p. 422.

26 *Ibid.*, p. 149.

Dès que le contexte change, la politique d'ouverture est abandonnée. Pour des raisons de sécurité, on reprend la politique de fermeture maritime en 1521; même le système des «offrandes dynastiques» est supprimé. Voici quelques causes circonstanciées de ce changement: les Portugais occupent une île chinoise, tuent, pillent et provoquent la révolte des indigènes; les pirates japonais dérangent l'ordre public sur les côtes du Zhejiang. Pour que les Japonais ne viennent pas souvent, la cour des Ming décide que les offrandes dynastiques du Japon se feront une fois tous les dix ans, avec au plus une trentaine d'hommes et trois bateaux. Les Chinois qui se livrent au commerce maritime sont punis. Cela montre que les relations avec l'extérieur dépendent de la sécurité intérieure: dans le meilleur des cas, on offre quelques facilités au commerce comme un geste de bienfaisance; dès que le pouvoir se sent menacé, il limite le commerce et rompt toute relation extérieure.

E. Le commerce extérieur sous les Qing

Sous les Qing, la politique extérieure connaît aussi des hauts et des bas. Au début, la fermeture maritime s'impose: les troupes fidèles aux Ming s'enfuient par la mer pour s'installer à Taiwan. Pour empêcher les forces rebelles de prendre contact avec les habitants des villes côtières, le pouvoir adopte une politique de déménagement: en 1661, les habitants des côtes se déplacent de 30 li vers l'intérieur du pays; toute habitation située dans la zone désormais interdite doit être détruite. En 1664, il y a un nouveau déplacement de 50 li (les 30 li sont peut-être compris), et en 1679, un troisième déplacement de 10 ou 20 li²⁷. Cette pratique anéantit le commerce extérieur, sauf un commerce clandestin marginal. Ce n'est que plus tard, quand les fugitifs sont peu à peu supprimés, surtout quand Taiwan est repris, que la politique de fermeture s'assouplit et est finalement supprimée en 1684 par l'empereur Kangxi. Pour encourager les étrangers à venir en Chine, la cour met en place une politique de taxation avantageuse. L'empereur est si bienfaisant qu'il permet au peuple de construire des bateaux pour faire du commerce à l'étranger. Alors commence une période de développement: le chantier naval de Suzhou produit chaque année plus de mille bateaux de commerce. Pendant quelques décennies, le commerce avec l'Asie du Sud-Est se développe rapidement. Dans les domaines des

27 Xiao Zhizhi et alii, *op. cit.*, p. 114-116.

textiles, de l'exploitation minière, une politique d'ouverture se met en place: diminution des impôts sur les produits textiles, suppression de certaines contraintes (par exemple un foyer ne pouvait pas avoir plus de cent métiers à tisser). Sur proposition d'un gouverneur, le pouvoir donne le feu vert à l'exploitation minière privée. Dans la seule province du Yunnan, la production annuelle de bronze atteint deux millions de kilos. A la fin du règne de Kangxi, on compte 18 mines de bronze dans le Yunnan et plus d'un million de mineurs.

Si on se limite à ces faits, on aboutit facilement au constat d'un capitalisme assez florissant. Mais ces faits circonstanciels n'occupent qu'une place insignifiante à côté de l'autarcie écrasante, et n'arrivent pas à changer la physionomie politico-économique du pays. Jusqu'à la guerre de l'opium, le commerce extérieur est toujours enfermé dans le cocon de l'éthico-stratégie: considéré comme un geste de bienfaisance à l'égard des pays périphériques. Cette attitude se manifeste clairement dans les discours officiels. Voici quelques propos de l'empereur Qianlong. En réponse à la demande de faire du commerce avec la Chine, faite par un envoyé spécial anglais en 1793, l'empereur adresse une lettre à la reine d'Angleterre:

La dynastie céleste est riche en matières de tout genre, rien ne lui manque. Nous n'avons pas besoin des produits étrangers. Vu que la dynastie céleste produit du thé, des porcelaines, des soieries qui sont nécessaires aux pays de l'Océan du Sud (Asie du Sud-Est) ainsi qu'à votre pays, nous sommes compréhensifs et bienfaisants, ainsi nous avons créé à Macao un établissement de commerce, cela vous permet d'avoir non seulement de quoi vivre, mais de quoi vous enrichir...²⁸

Cette bienfaisance fait contraste avec les désirs de profit, exprimés clairement dans plusieurs lettres de la reine d'Angleterre. Qu'est-ce qui permet à l'empereur de dire que la Chine ne manque de rien? C'est l'économie autarcique. Ici, la fermeture maritime comme l'ouverture maritime ne sont pas de nature capitaliste: la fermeture a pour but de se protéger des influences étrangères et non de protéger le marché intérieur; l'ouverture est d'ordre moral et non économique.

Quand l'Occident capitaliste exploite activement des mines, c'est qu'il s'engage dans une course irréversible: il s'agit de réaliser toujours plus de profit pour rendre le pays toujours plus puissant. Or la Chine enfermée dans l'autarcie ne connaît pas ce besoin; même la bienfaisance a aussi ses limites. En 1715, quelqu'un demande d'exploiter une mine d'argent dans le

28 *Ibid.*, p. 254.

Yunnan. Un conseiller avertit Kangxi: il est facile de rassembler les mineurs, mais les disperser plus tard pose un grand problème, comme le montrent des révoltes de mineurs sous les Ming. La demande est refusée, évidemment au nom de la sécurité²⁹. Pour la même raison, beaucoup de mineurs sont dispersés par la force. La production annuelle de bronze dans le Yunnan chute jusqu'à un demi-million de kilos. En 1716, un gouverneur conseille à Kangxi de restaurer la politique de fermeture maritime: beaucoup de Chinois habitent dans une île des Philippines, et il faut craindre que l'île ne devienne un refuge de pirates qui pourraient menacer la dynastie. Tout de suite, un décret signé par l'empereur est rendu public: désormais, il est d'interdit d'aller faire du commerce en Asie du Sud-Est. Après le règne de Kangxi, la Chine s'affaiblit, et il n'est plus question d'ouverture. Sous le règne de Jiaqing (1796-1820), le commerce occidental assiège la Chine de toute part, mais celle-ci n'a qu'une politique de fermeture pour se défendre.

F. Souci de rites et de moralité

Quand les Occidentaux arrivent en Chine par la mer et exigent la liberté de faire du commerce, ils se heurtent à l'éthico-politique, et ils sont traités comme les anciens barbares qui viennent faire les «offrandes dynastiques». Si cette attitude est discriminatoire, elle n'est pas d'ordre racial, mais moral. Le pouvoir veut obstinément garder une frontière entre les Chinois et les étrangers, d'où beaucoup de restrictions à l'égard des étrangers et de leur commerce. En 1757, Guangzhou est le seul endroit ouvert à l'extérieur. En plus, les commerçants étrangers ne peuvent pas avoir de contacts avec les autorités ni choisir leur partenaires dans les affaires. Une fois en Chine, ils laissent les marchandises aux «treize firmes», un établissement non officiel, puis c'est à celui-ci de les vendre aux commerçants chinois. Les règles sur les activités des étrangers et sur leur séjour en Chine sont aussi strictes: par

29 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 2291. Selon le code des Qing, l'exploitation privée de bronze est permise; mais si des gens (au nombre de plus de trente) pénètrent sans autorisation dans un autre canton ou district pour se livrer à une exploitation collective, le chef est condamné à la corvée militaire à 2500 li, les autres sont condamnés à trois mois de cangue (le coupable porte une cangue, une sorte de carcan en bois) et à 100 coups de verge (cf. Wu Tan, *op. cit.*, p. 456-457). Cet article révèle le souci des autorités: sauf l'exploitation organisée par les gouvernements locaux, le rassemblement des gens sans autorisation est une chose dangereuse aux yeux du pouvoir.

exemple, ils ne peuvent pas passer l'hiver à Guanzhou, ils doivent obligatoirement habiter les immeubles désignés, ils ne peuvent pas embaucher des Chinois, etc. En tant qu'intermédiaires, les «treize firmes» s'occupent des taxes et transmettent les ordres du gouvernement. De ce régime naît le conflit entre la liberté du commerce et les restrictions d'ordre moral.

L'Angleterre essaye à plusieurs reprises de changer cet état de choses. En 1793, elle charge un envoyé spécial d'aller à Pékin: elle veut que les villes côtières soient ouvertes au commerce et qu'une ambassade soit établie à Pékin. Mais avant tout contact officiel, un problème de rites cber à l'éthico-politique surgit: la cour exige que l'Anglais accomplisse devant l'empereur le même rituel de respect que les Chinois, soit s'incliner jusqu'à terre. L'envoyé britannique proteste que l'Angleterre n'est pas un État vassal; finalement il accepte de se prosterner en pliant un genou. Ainsi a lieu la rencontre impériale. Avant le retour de l'Anglais, l'empereur lui confie une lettre à l'intention du souverain britannique: ne manquant de rien, la Chine n'a pas besoin de commerce extérieur. Quant à créer une ambassade à Pékin, «cela ne correspond absolument pas au système de la dynastie céleste. [...] Si l'on adore notre dynastie céleste et veut apprendre notre système des rites, il ne faut pourtant pas oublier que notre dynastie a ses propres rituels, qui sont différents des vôtres. Même si votre diplomate veut apprendre notre système, cela ne lui sert à rien; votre pays a ses propres coutumes, il ne peut pas adopter notre système³⁰.» En 1816, l'Angleterre envoie une délégation en Chine en vue d'établir des relations directes avec les autorités chinoises. A Pékin, les délégués demandent à voir l'empereur Jiaqing; le problème des rites resurgit: présenter des hommages à la chinoise est absolument nécessaire. Cette fois-ci, les Anglais ne veulent pas céder; l'empereur se met en colère et ordonne de les renvoyer. Ce genre d'exemple montre que la Chine et l'Occident ont chacun ses propres soucis. Pour l'Occident, c'est le commerce, le marché et le profit; pour la Chine, la distinction entre l'intérieur et l'extérieur et entre le système des rites chinois et le régime étranger.

Après la guerre de l'opium, la Chine est contrainte d'ouvrir ses cinq villes au commerce extérieur, mais il n'y a toujours pas d'ambassade étrangère dans le pays. Sous le règne de Qianlong, Taoguang et Xianfeng, on évoque toujours les mêmes raisons (distinction entre les Chinois et les

30 Xiao Zhizhi et alii, *op. cit.*, p. 253-254.

étrangers) pour refuser toute demande à ce sujet. 24 ministres écrivent même à l'empereur pour protester contre la création d'ambassades étrangères à Pékin; voici quelques raisons évoquées: il y a déjà des étrangers qui habitent dans des provinces, s'ils peuvent habiter dans la capitale, ils agiront de connivence dès qu'il arrivera quelque chose. Les étrangers aiment construire des maisons à étages, s'ils construisent de telles maisons près de la cité interdite, ils connaîtront l'intérieur de la Cité et pourront même voir les cérémonies du culte. La capitale est un exemple moral, or les étrangers pratiquent le catholicisme; ainsi les Chinois caractérisés par les rites risquent de ne plus se distinguer des étrangers. Enfin, de la cohabitation surgiront des conflits et des procès difficiles à régler³¹. En février 1859, les pourparlers avec les représentants occidentaux ont échoué, l'empereur Xianfeng est prêt à faire des concessions au sujet de certaines demandes des Occidentaux; mais il ne veut pas céder sur un point: «Je pense que l'établissement des ambassades étrangères à Pékin aura de graves conséquences; il ne faut absolument pas céder à ce propos³².» Jusqu'au règne de Tongzhi (1862-1874), on croit toujours que la capitale est un lieu sacré où la présence des étrangers est intolérable. C'est pour cela que beaucoup de traités sont signés dans d'autres villes.

A partir du souci de rites, bien des pratiques incompréhensibles s'expliquent. Voici un autre exemple. Les femmes étrangères ne sont pas autorisées à accompagner les commerçants étrangers. Cette règle est strictement respectée pendant une longue période: l'apparition d'une étrangère en Chine est un scandale. Un incident se produit en 1751, et c'est seulement grâce à la générosité des autorités que les quelques femmes présentes ne sont pas expulsées. Mais désormais la règle est appliquée plus strictement: les bateaux étrangers s'arrêtent d'abord à Macao, les autorités locales y font une inspection, et les femmes doivent rester à Macao; ainsi les bateaux peuvent entrer en mer de Chine. On croit pouvoir ainsi préserver les Chinois de toute mauvaise influence des étrangers.

Si la question des rites conduit souvent à des conflits, elle peut parfois aboutir à un résultat plus heureux. Selon le droit international moderne, l'indépendance de l'exercice juridique est un signe important de la souveraineté de l'État-nation. Les étrangers doivent se soumettre au système juridique du pays d'accueil. Pour des raisons surtout culturelles qui

31 Yang Gongsu, *op. cit.*, p. 55.

32 *Ibid.*, p. 63.

séparent la Chine de l'Occident, les commerçants et aventuriers étrangers ne veulent pas se voir limités par la loi chinoise, sous prétexte que le droit chinois arriéré ne leur convient pas. De ce fossé culturel est né le fameux droit d'extraterritorialité. Après la guerre de l'opium, la Chine perd peu à peu sa souveraineté; par exemple, le traité sino-américain de 1844 stipule que lors des procès entre Chinois et Américains, la justice chinoise juge les Chinois selon la loi chinoise et le consulat américain juge ses ressortissants selon la loi américaine. Les ressortissants étrangers échappent ainsi à la loi chinoise. Ce qui peut sembler bizarre, c'est que la cour des Qing ne se rend pas du tout compte que cela porte atteinte à sa souveraineté; au contraire elle trouve cela commode: les étrangers ne sont pas civilisés et ne méritent pas le système des rites chinois; laisser les consulats étrangers s'occuper de leurs ressortissants évite bien des problèmes au gouvernement chinois³³. De 1843 à 1861, 23 pays occidentaux bénéficient de ce droit. En 1925 il y a en Chine 254'006 étrangers protégés par ce droit.

G. La colonisation — une condition indispensable du capitalisme occidental

Le capitalisme est expansionniste: l'économie marchande et le capital sont de nature expansionniste. En termes d'expansion, la colonisation est un bon exemple. Nous insistons sur ce point, car le capitalisme ne peut démarrer sans l'expansion du commerce colonial.

Les acquisitions coloniales des États européens conduisirent à accumuler à travers eux tous de gigantesques richesses au sein de l'Europe. Les moyens qui permirent cette accumulation des richesses furent la monopolisation des produits coloniaux, celle des possibilités d'écoulement vers les colonies — c'est-à-dire la monopolisation du droit d'introduire aux colonies des marchandises —, et enfin celle des possibilités de gain offertes par le transport entre la métropole et la colonie [...]. Dans tous les pays sans exception, cette accumulation de richesse a été assurée par la *force*. Elle put adopter diverses formes: soit l'État tirait des colonies un profit immédiat en les commandant, soit il les concédait contre paiement à des compagnies³⁴.

La traite des noirs a aussi pour but de mieux exploiter les colonies. «Le produit tiré du travail des esclaves n'était pas mince. On l'estime en Angleterre, pendant le XVIII^e siècle, à une somme s'élevant annuellement entre 15 et 20 £ pour un seul esclave: pour que ce travail fût rentable, les

33 *Ibid.*, p. 102.

34 M. Weber, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 317.

conditions préalables étaient une discipline stricte sur la plantation, une utilisation sans scrupule des esclaves...».

Weber veut distinguer la colonisation de la gestion capitaliste: «Certes, le commerce colonial a permis des accumulations de richesses à un degré extrême; en revanche, il ne sollicita aucunement le style spécifiquement occidental de l'organisation du travail, puisqu'il se fonda lui-même sur le principe du pillage et non sur celui d'un calcul de rentabilité s'appuyant lui-même sur les possibilités du marché³⁵.» En fait, ces deux choses sont inséparables: c'est en colonisant, en monopolisant le marché des colonies que l'État bourgeois remplace l'État féodal, qu'il réalise les premiers profits pour que le capitalisme puisse décoller. Selon Marx,

Le régime colonial donna un essor à la navigation et au commerce. Il enfanta les sociétés marchandes, dotées par les gouvernements de monopoles et de privilèges, et servant de puissants leviers à la concentration des capitaux. Il assurait des débouchés aux manufactures naissantes, dont la facilité d'accumulation redoubla, grâce au monopole du marché colonial. Les trésors extorqués directement hors de l'Europe par le travail forcé des indigènes réduits en esclavage, par la concussion, le pillage et le meurtre, refluèrent à la mère patrie pour y fonctionner comme capital³⁶.

Espagne, Portugal, Angleterre, France sont d'anciens pays colonisateurs. Créer des colonies d'outre-mer et encourager les habitants à y émigrer constitue une politique importante au début du capitalisme occidental. L'essor de l'industrialisation force les paysans à quitter la terre en les obligeant à travailler en ville, mais le progrès technologique fait à son tour perdre leur emploi à beaucoup d'ouvriers. La politique d'émigration est un atout du capitalisme naissant: la population excédentaire trouve une issue encourageante dans l'émigration. Celle-ci joue au moins deux rôles: «exporter» des difficultés nationales pour calmer le jeu au niveau national; occuper plus de territoire, étendre la zone d'influence en exportant la langue et la culture. De 1607 à 1733, l'Angleterre crée 13 colonies en Amérique du Nord, qui deviendront plus tard les États-Unis. Le Canada est aussi une colonie anglo-française au 17^e siècle. À part les effets politico-économiques, il y a un autre rôle non négligeable des colonies d'outre-mer pour les pays colonisateurs: le Portugal est le premier à avoir l'idée de se débarrasser de ses criminels en les envoyant dans des colonies lointaines comme l'Angola. Cette pratique sera plus tard reprise par l'Angleterre et la

35 *Ibid.*, p. 319.

36 Marx/Engels, *La Chine*, p. 121.

France. Selon une estimation, on compte sous George III une bonne centaine de milliers de criminels à Londres seulement. S'en débarrasser est un vrai casse-tête: les prisons sont pleines, pourtant les Londoniens épris de liberté refusent une police omniprésente. Or, envoyer les criminels aux colonies offre une issue acceptable, sinon humaniste. Ainsi, l'Australie devient une colonie de criminels anglais. Plus tard, la France suit le même chemin en exilant bon nombre de ses criminels en Guyane et en Nouvelle-Calédonie. La sécurité de la propriété et l'ordre démocratique des pays colonisateurs sont donc à attribuer, au moins en partie, à leurs colonies.

Le capitalisme n'est pas possible en Chine, parce qu'il n'y a pas d'expansion économique liée à la conquête, que le commerce est limité par l'éthico-politique, que le pouvoir a peur du profit et des influences néfastes des étrangers, que le pouvoir est obsédé par la sécurité, que la distinction morale entre les Chinois et les étrangers empêche les Chinois de se donner la mission de civiliser d'autres peuples et de pratiquer la colonisation. En fait, sous les Ming et les Qing, l'émigration des Chinois outre-mer, loin d'être encouragée, est sévèrement punie. Pour les autorités, l'émigration est une trahison, comme les enfants qui quittent leurs parents sont considérés comme des gens «sans piété filiale». Dans ce cas, faire émigrer pour exporter les difficultés économiques ou démographiques est une chose inconcevable pour la Chine. C'est peut-être pour cette raison que l'émigration chinoise d'une certaine envergure ne remonte qu'au 16^e siècle: d'abord les commerçants chinois font du commerce (condamné, toléré ou mal vu par les autorités) en Asie du Sud-Est, puis on s'y installe plus massivement, mais toujours clandestinement.

Avant que l'Espagne occupe les Philippines, les Chinois sont déjà très nombreux à Manille. En 1594, les Chinois sont chassés de Manille par les occupants espagnols; plus tard, les Chinois y retournent. Les Espagnols craignent qu'ils n'arrivent pas à contrôler la situation, vu leur faible nombre. Ils recourent finalement au massacre pour éliminer les ressortissants chinois. Les Chinois se révoltent, la répression est terrifiante: en 1603, quelque 25'000 Chinois sont massacrés. Les Espagnols, ayant peur des représailles de la cour des Ming, envoient des diplomates en Chine pour expliquer l'incident. A leur grande surprise, la cour reste complètement indifférente. Un ministre chinois écrit même une lettre au gouverneur espagnol selon l'avis de l'empereur: les Espagnols n'ont pas à se faire de souci; l'empereur chinois, généreux, ne va pas exercer de représailles à leur encontre; la plupart des ressortissants chinois à Manille sont de mauvais

éléments et ne méritent ni charité ni bienfaisance. Cette réponse est presque un encouragement pour les Espagnols; plus tard ils procèdent à quatre nouveaux massacres, enlevant chaque fois la vie à quelque dizaines de milliers de Chinois³⁷.

La même histoire se répète sous les Qing. Aux alentours de 1700, plus de dix mille ressortissants chinois vivent à Djakarta. Les colons occidentaux entrent en Asie du Sud-Est dès le 16^e siècle; ce sont les Hollandais qui l'emportent, et Java devient une colonie hollandaise. Vu que les Chinois nouent des relations étroites avec les indigènes et ont des forces économiques assez puissantes, les Hollandais voient en eux de redoutables concurrents, mais c'est toujours le massacre qui est choisi comme moyen d'élimination: en août 1740, plus de dix mille Chinois sont massacrés. La dynastie des Qing est totalement indifférente au massacre de ses ressortissants, considérés comme «les éléments que la dynastie aurait dû condamner à mort³⁸». Contrairement à la politique d'émigration de l'Occident, la dynastie des Qing punit les émigrants par la peine capitale. Au milieu du 19^e siècle, des milliers de Chinois du Sud fuient la famine en émigrant en Amérique au risque de leur vie; c'est l'origine de la présence des Chinois en Amérique. Loin d'être protégés par le gouvernement chinois, les Chinois d'outre-mer sont tous des traîtres à éliminer. Leur sort contraste avec celui des émigrants européens toujours protégés par leur pays d'origine. Cette indifférence est aussi due à l'éthico-stratégie qui s'intéresse plutôt à garder une frontière d'ordre moral entre intérieur et extérieur, sans aucune idée de l'intérêt économique de la colonisation capitaliste³⁹.

37 Xiao Zhizhi et alii, *op. cit.*, p. 64-67.

38 *Ibid.*, p. 195-197.

39 On pourrait objecter que les Chinois s'installent aujourd'hui partout dans le monde et que la diaspora chinoise est très impressionnante en nombre. Seulement il ne faut pas oublier les causes de la formation de cette diaspora: au 16^e siècle, ce sont des commerçants clandestins, des pauvres qui s'enfuient en Asie du Sud-Est; à partir du 18^e siècle, des gens des côtes commencent à immigrer en Amérique et en Europe pour fuir la guerre et la famine. Donc, cette diaspora ne contredit pas l'aspect défensif de la politique chinoise, elle le confirme au contraire: l'immigration des Chinois punie par les autorités chinoises est très différente de l'immigration des Européens encouragée et protégée par les gouvernements occidentaux. Le mot «diaspora» est à cet égard significatif: il désigne la dispersion d'un peuple quand celui-ci est persécuté dans son propre pays; et c'est sans doute pour cette raison qu'on ne dit pas que les Américains ou Canadiens d'origine européenne constituent la diaspora européenne, car il s'agit d'immigrants conquérants.

En réalité, le capitalisme n'est pas seulement une question de l'économie et du commerce, mais d'abord une question de la philosophie. Marco Polo donne une image de paradis de l'Orient, notamment de la Chine, qui attire toujours les aventuriers occidentaux. Marco Polo et Colomb sont de vrais héros de l'Occident, leur nom évoque toujours des mystères à découvrir et suscite des fantasmes héroïques. «Mais ce qui intéresse principalement les marchands, c'est l'histoire, les récits de voyages et d'aventures. *Le Livre des merveilles* de Marco Polo est un best-seller⁴⁰.» Voilà l'exaltation philosophique de l'Occident, condition indispensable du capitalisme. En Chine, au contraire, Zheng He, l'auteur de «sept descentes dans l'océan d'Ouest», n'est qu'un pauvre domestique, un eunuque du palais impérial, et ne peut absolument pas devenir un héros à quelque titre que ce soit.

La découverte de l'Amérique et des voies maritimes menant à l'Orient a une signification inestimable pour l'Occident, et fait du monde entier la proie de la colonisation de l'Occident. Dans un rapport de 1615, Samuel de Champlain écrit au roi de France au sujet de l'occupation du Canada: «Si nous ne nous y installons pas, ce seront soit les Anglais, soit les Hollandais qui viendront à Québec⁴¹.» Ces mots montrent qu'il s'agit vraiment d'une course contre la montre: celui qui a de plus longues jambes occupera plus de territoire dans un mouvement de partage du monde. Mais la Chine est hors du jeu; puisqu'elle n'a pas vocation à devenir un participant, elle ne peut que devenir une proie privilégiée.

II. Le clan par opposition à l'Église et à l'État-nation

Le capitalisme concerne en apparence l'économie et le commerce, en fait c'est un mouvement de rassemblement autour de l'État-nation: rassembler les gens pour accroître la production et pour occuper une place plus importante dans le monde. Le libéralisme peut préconiser la non-intervention de l'État dans la production et le commerce, mais il ne faut pas oublier que le mouvement capitaliste n'est devenu possible que dans le cadre de l'État-nation. Les grandes découvertes géographiques et la colonisation ne sont pas possibles sans caution de l'État. Il est donc légitime d'étudier la naissance du capitalisme du point de vue de la structure sociale.

40 L. Rougier, *op. cit.*, p. 134.

41 Cité par Marc Ferro, *Histoire des colonisations*, p. 25.

Par «structure sociale», nous entendons la manière d'organiser la société ou la vie publique; elle est aussi liée à l'aspect géographique. Selon Montesquieu, la géographie détermine le système politique et juridique ainsi que les mœurs et coutumes. Dans notre étude, la géographie n'est pas le point de départ, mais elle contribue à former les rapports de force d'une culture.

A. La cité et la structure étatique de l'Occident

Nous avons beaucoup parlé de la structure clanique chinoise, il est temps d'évoquer brièvement la structure sociale de l'Occident⁴². Pour comprendre la Grèce antique, l'Empire romain, le christianisme, le capitalisme, la structure sociale est un élément capital. Différente du continent chinois, qui favorise le clan, la Grèce antique fait plutôt face à la mer, ce qui favorise l'échange et le commerce. Du 8^e au 6^e siècle avant J.-C., il existe beaucoup de cités-États, fondées près des côtes et sur les îles de la mer Égée, de la mer Noire et de la Méditerranée; Athènes est l'une des plus connues. Ces cités-États jouissent d'une grande autonomie grâce à leur situation insulaire, comme Montesquieu le remarque: «la mer les (les peuples des îles) sépare des grands empires, et la tyrannie ne peut pas s'y prêter la main; les conquérants sont arrêtés par la mer; les insulaires ne sont pas enveloppés dans la conquête, et ils conservent plus aisément leurs lois⁴³.» Ici, l'intérieur et l'extérieur se définissent plutôt par la loi et le dieu protecteur de chaque cité-État; les gens se distinguent par leur statut politico-juridique. C'est dans ce cadre géopolitique que les premiers philosophes, Platon, Aristote, commencent leurs études politiques.

La cité est une communauté autonome bien structurée avec ses classes ayant chacune sa tâche particulière. Ce n'est pas par hasard que Platon et Aristote discutent longuement la grandeur idéale de la cité; cela montre l'importance du problème: la politique, la loi ne peuvent être étudiées qu'à partir de «ressources» bien déterminées. «Et parmi les <ressources> d'un

42 Dans les chapitres sur la Révolution chinoise et sur la Chine ancienne, les discours-pratiques étudiés sont peut-être connus des Chinois; mais notre but n'est pas de raconter ces faits, mais de les comprendre à partir de leurs conditions sociales. De même, dans cette section, les discours-pratiques du côté de l'Occident qui seront étudiés sont peut-être connus des Occidentaux, mais notre but consiste à les renvoyer à leurs conditions sociales. C'est cet aspect épistémologique qui fait l'originalité de notre travail.

43 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. 1, p. 436.

État, il y a d'abord *le nombre des citoyens*: combien doivent-ils être, et quel caractère particulier doivent-ils avoir naturellement? Des questions pareilles se posent pour le territoire: quelle étendue et quelle nature particulière doit avoir celui-ci?⁴⁴ Quelle est l'étendue idéale du territoire? Voici la réponse donnée par la *République*: «tant que l'agrandissement ne compromettra pas l'unité de l'État, qu'on l'agrandisse, mais pas au delà [...]. Voici donc encore une prescription que nous feront à nos gardiens: c'est de veiller de toute leur attention à ce que la cité ne paraisse ni trop petite ni trop grande, mais qu'elle garde un juste milieu et reste une⁴⁵.»

Pour Aristote,

la configuration propre du pays n'est pas difficile à indiquer [...]: le territoire doit être difficile à envahir pour les ennemis, mais facile à évacuer pour les habitants. En outre, de même, disions-nous, que l'ensemble de la population doit être facile à embrasser d'un seul coup d'œil, ainsi doit-il en être du territoire: être facile à embrasser d'un seul coup d'œil, c'est, pour un territoire, être facile à défendre. [...] La norme de grandeur la meilleure pour une cité, c'est le nombre d'habitants le plus élevé possible qui assure une vie «autarcique», tout en permettant une bonne vue de l'ensemble.

L'insistance de Platon et d'Aristote sur l'étendue du territoire et le nombre d'habitants n'est pas sans raison, «si elle (cité) est formée de trop peu de gens, elle ne peut se suffire à elle-même (or la cité est <autarcique>); au contraire, formée de trop de gens, elle se suffira pour les besoins essentiels, comme un peuple, mais non comme une cité: car il n'est pas facile alors d'avoir des institutions politiques; qui sera le général commandant cette multitude par trop excessive?⁴⁶»

La cité est une organisation très soudée, elle est fondée non sur les clans dispersés, mais sur les métiers (professions) et les classes (statut politique): «Ce n'est, semble-t-il, ni maintenant, ni non plus à une époque récente que les philosophes politiques ont fait cette découverte que la cité doit être divisée en <classes> et que la classe des combattants doit être différente de celle des cultivateurs.» Toujours selon Aristote, «c'est donc une nécessité pour un État d'être organisé en vue des ces activités; il faut aussi une masse de cultivateurs, qui fourniront les vivres, et ainsi des artisans, la classe

44 Aristote, *Politique*, VII, 4, 1325b.

45 Platon, *République*, IV, 423b-c.

46 Aristote, *Politique*, VII, 4, 1326a-b.

combattante, la classe riche, des prêtres et des juges décidant des droits et des intérêts⁴⁷.»

Ayant déterminé la grandeur de la cité et le nombre de ses habitants, on peut étudier la politique consistant à réaliser la justice. Et qu'est-ce que la justice? «Chacun individu ne doit exercer qu'un seul emploi dans la société, celui pour lequel la nature lui a donné le plus d'aptitude. [...] La justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans s'occuper de celles des autres...». Dans ce cas, l'injustice désigne naturellement le désordre des métiers-classes: «je pense que si un artisan ou tout autre [...] se mettait en tête d'entrer dans le corps des guerriers, ou un guerrier dans le corps délibérant qui veille sur l'État, en dépit de son incapacité, et s'ils échangent leurs instruments et leurs salaires, ou le même homme entreprenait de remplir tous ces offices à la fois, je pense que tu jugerais alors avec moi que cet échange et cette confusion serait la perte de la cité⁴⁸.» Que chacun fasse son métier, voilà l'ordre de la cité. Cela prouve que la cité se fonde sur la collaboration de métiers-classes⁴⁹.

La cité est un corps de citoyens, et la définition du citoyen est à définir sur le plan juridique: «Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat. [...] La nature du citoyen ressort ainsi clairement de ces considérations: quiconque a la possibilité de participer au pouvoir délibératif et judiciaire, nous disons dès lors qu'il est citoyen de cette cité...⁵⁰. Du fait que l'homme spécialisé chacun dans son métier se définit par son statut de classe et se réfère en premier lieu à la loi et à la religion de la cité, et que d'autres considérations n'occupent qu'une place secondaire, nous nommons cette structure sociale «étatique»⁵¹.

47 Aristote, *Politique*, VII, 9, 1329a; 8, 1328b.

48 Platon, *République*, IV, 433a-b; 434a-b.

49 Dans la politique chinoise, le légisme préconise aussi que chaque famille se spécialise dans un métier qui se transmet de génération en génération. Pourtant, il ne faut pas confondre la Chine avec l'Occident: la dynastie chinoise ne se fonde pas sur les métiers-classes à l'occidentale, mais sur les clans autarciques.

50 Aristote, *Politique*, III, 1, 1275a.

51 Dans notre travail, nous opposons la structure clanique de la Chine à la structure étatique de l'Occident. Le terme «étatique» mérite une explication. Il faut distinguer l'État-nation moderne et la structure étatique, deux notions différentes. Le premier désignant une unité politique n'est apparu en Occident qu'au 15^e et 16^e siècles; par le second, nous entendons une façon de fonder la société non sur le clan-famille, mais sur la religion et sur le système juridique de la cité. Vu que la cité est une communauté plus importante que le clan-famille, nous la nommons «structure

C'est dans ce cadre étatique que Platon et Aristote parlent des interventions du pouvoir dans le mariage, la démographie, l'éducation, la propriété, etc. Voici quelques indications données par Aristote au sujet du mariage et de la procréation:

Puisque l'on a déterminé quand commence pour l'homme et pour la femme l'âge à partir duquel ils doivent avoir leurs premiers rapports conjugaux, que soit déterminé aussi pendant combien de temps il convient de «servir la cité» (Leitourguein) en procréant des enfants. [...] Les époux doivent dès lors, eux-mêmes aussi, examiner, en vue de la procréation, ce qu'en disent à la fois les médecins et les «physiciens». Les médecins, en effet, donnent les indications qu'il faut sur les moments favorables pour le corps [...]. Il faut aussi que les femmes enceintes prennent soin de leur corps: elles ne resteront pas inactives et ne se contenteront pas d'une nourriture peu substantielle. Ce résultat, le législateur l'obtiendra facilement en leur ordonnant de faire chaque jour quelque «visite» pour vénérer les dieux à qui est échu l'honneur de présider aux naissances. Leur esprit toutefois, au contraire de leur corps, aura avantage à vivre d'une manière moins active, car les enfants avant leur naissance subissent évidemment l'influence de celle qui les portent...⁵²

Ces discours, même s'ils ne reflètent pas totalement la réalité de l'époque, montrent pourtant ce que le pouvoir peut faire dans le cadre étatique: le mariage, les rapports sexuels, la procréation ne sont pas des affaires privées, mais des affaires politiques (les fonctionnaires publics sont là pour donner des conseils professionnels), et ils doivent être considérés à partir de l'intérêt de la cité; en Chine, ce genre de discours se trouvent plutôt dans l'art de la chambre à coucher, en tout cas, ils n'ont pas de place dans les discours politiques proprement dits: le pouvoir n'a pas à intervenir dans les affaires du clan.

En fait, les réflexions politiques des anciens Grecs sur les interventions politiques, sur le nombre d'habitants et sur l'étendue du territoire s'expliquent toutes par la structure étatique. Mais ce genre de discours ne se trouve pas en Chine. Par exemple, les anciens Chinois ne se posent pas la question du nombre idéal d'habitants de la dynastie, car la structure clanique leur épargne d'aborder cette question. Dans l'histoire de la Chine,

étatique». L'Église chrétienne et l'État-nation moderne ne sont que des variantes historiques de cette structure. En fait, la cité peut être petite et peu nombreuse, mais sa politique est différente de la gestion familiale. Par contre, les dynasties chinoises sont de véritables empires, mais elles se fondent sur la structure clanique où le rôle du fils du Ciel ne se distingue pas de celui du chef de clan. Ce n'est donc pas la superficie ni le nombre d'habitants, mais la structure sociale ainsi que les règles du jeu de la politique qui distinguent la Chine de l'Occident.

52 Aristote, *Politique*, VII, 16, 1335a-b.

le nombre d'habitants peut être des millions, des dizaines de millions, ou des centaines de millions (presque 300 millions sous le règne de Qianlong) et il n'est presque jamais question pour le pouvoir de le limiter. Pour Aristote, l'État chinois est sûrement ingouvernable: celui qui est à la tête de tant d'habitants doit être vraiment un dieu! Mais dans l'espace clanique, l'empereur est un être comme tout le monde, son gouvernement est possible non grâce à son génie, mais grâce à l'autonomie des clans.

Si beaucoup d'auteurs chinois et occidentaux parlent de l'empire chinois, le mot «empire» ne peut pas avoir le même sens en Chine et en Occident: l'Empire romain, le christianisme, l'État-nation moderne sont tous fondés sur la structure étatique, tandis que les dynasties chinoises sont basées sur la structure clanique. Puisque les «ressources» politiques sont différentes, la politique, le gouvernement, la loi le sont également. Ici, on peut dire que la culture chinoise est «précoce» dans la mesure où elle développe trop tôt la conception du «monde entier»: avant de trouver une base solide pour fonder un État qui doit être différent du clan par sa propre nature, on fonde directement la dynastie, ainsi l'empire chinois est moins une entité politique qu'une communauté culturelle. Or en Occident, la famille et la cité se différencient par leur nature différente. On peut dire que la cité constitue le véritable point d'Archimède de l'Occident, c'est à partir de cette organisation bien soudée qu'on définit le citoyen et la politique et qu'on élabore les lois.

B. Religion — un fondement de la cité

La cité à structure étatique est sans doute originaire du régime patriarcal. En tant que chef spirituel de la religion domestique, le père préside les cérémonies de culte; en tant que juge, il a le droit de répudier la femme, de marier la fille, d'exclure le fils du culte, d'adopter un étranger. «Le mari, dit Caton l'Ancien, est juge de sa femme; son pouvoir n'a pas de limite; il peut ce qu'il veut. Si elle a commis quelque faute, il la punit; si elle a bu du vin, il la condamne; si elle a eu commerce avec un autre homme, il la tue⁵³.» La suprématie de l'homme sur la femme n'est pas différente de celle de l'ancienne Chine. Pourtant, une chose différencie l'Occident de la Chine, c'est la religion. Plus précisément, le père n'est qu'un serviteur de la religion domestique. Voici un processus de fédération: au début chaque famille rend

53 Cité par Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 102.

culte à son propre dieu, ensuite plusieurs familles forment la phratrie, plusieurs phratries, la tribu, et enfin plusieurs tribus, la cité. Et dans ce processus, chaque famille continue à rendre un culte à son propre dieu tout en adorant le dieu commun de la communauté toujours plus grande. Tite-Live dit de Rome: «Il n'y pas une place dans cette ville qui ne soit imprégnée de religion et qui ne soit occupée par quelque divinité [...]. Les dieux l'habitent⁵⁴.»

L'éducation du citoyen reflète ce processus:

L'enfant est d'abord admis dans la famille par la cérémonie religieuse qui a lieu dix jours après sa naissance. Quelques années après, il entre dans la phratrie par une nouvelle cérémonie [...]. Enfin, à l'âge de seize ans ou de dix-huit ans, il se présente pour être admis dans la cité. Ce jour-là, en présence d'un autel et devant les chaires fumantes d'une victime, il prononce un serment par lequel il s'engage, entre autres choses, à respecter toujours la religion de la cité⁵⁵.

La structure étatique se forme en même temps que l'apparition de la religion de la cité, et la cité devient peu à peu une unité autonome:

Chaque cité, par l'exigence de sa religion même, devait être absolument indépendante. Il fallait que chacune eût son code particulier, puisque chacune avait sa religion et que c'était de la religion que la loi découlait. Chacune devait avoir sa justice souveraine, et il ne pouvait y avoir aucune justice supérieure à celle de la cité. Chacune avait ses fêtes religieuses et son calendrier; les mois et l'année ne pouvaient pas être les mêmes dans deux villes, puisque la série des actes religieux était différente. Chacune avait sa monnaie particulière, qui, à l'origine, était ordinairement marqué de son emblème religieux⁵⁶.

C. La cité et le droit

Dans la cité, les gens sont citoyens, ou étrangers, ou esclaves, des termes qui se réfèrent à la religion et à la loi de la cité. Qu'est-ce qu'un citoyen? C'est celui qui

avait part au culte de la cité, et c'était de cette participation que lui venaient tous ses droits civils et politiques. Renonçait-on au culte, on renonçait aux droits. [...] Si l'on veut définir le citoyen des temps antiques par son attribut le plus essentiel, il faut dire que c'est l'homme qui possède la religion de la cité. [...] L'étranger, au contraire,

54 *Ibid.*, p. 160.

55 *Ibid.*, p. 145.

56 *Ibid.*, p. 237-238.

est celui qui n'a pas accès au culte, celui que les dieux de la cité ne protègent pas et qui n'a pas même le droit de les invoquer⁵⁷.

Quand la religion et la loi de la cité (pouvoir étatique) deviennent l'unique référence pour les citoyens, la distinction familiale entre père et fils, entre époux et épouse (pouvoir patriarcal) passe au second plan.

Il n'y a rien dans l'homme qui fût indépendant. Son corps appartient à l'État et était voué à sa défense; à Rome, le service militaire était dû jusqu'à quarante-six ans, à Athènes et à Sparte toute la vie. Sa fortune était toujours à la disposition de l'État; si la cité avait besoin d'argent, elle pouvait ordonner aux femmes de lui livrer leurs bijoux, aux créanciers de lui abandonner leurs créances, aux possesseurs d'oliviers de lui céder gratuitement l'huile qu'ils avaient fabriquée. La vie privée n'échappait pas à cette omnipotence de l'État.

L'amour pour la cité doit être total: «Sparte venait d'éprouver une défaite à Leuctres et beaucoup de ses citoyens avaient péri. A cette nouvelle, les parents des morts durent se montrer en public avec un visage gai. La mère qui savait que son fils avait échappé au désastre et qu'elle allait le revoir, montrait de l'affliction et pleurait. Celle qui savait qu'elle ne reverrait plus son fils, témoignait de la joie et parcourait les temples en remerciant les dieux. Quelle était donc la puissance de l'État, qui ordonnait le renversement des sentiments naturels et qui était obéi⁵⁸»

Dans ce cadre social, la fabrication de l'âme est une affaire exclusive de la cité: «A Sparte, le père n'avait aucun droit sur l'éducation de son enfant. La loi paraît moins rigoureuse à Athènes; encore la cité faisait-elle en sorte que l'éducation fût commune sous des maîtres choisis par elle⁵⁹.» Il n'est pas étonnant de lire dans les *Lois* de Platon: «Mais nous n'accepterons pas que celui-là fréquente l'école parce que son père le veut et que cet autre, non contraint, la délaisse: non, c'est, comme on dit <tout homme et tout garçon> que, dans toute la mesure possible, parce qu'ils appartiennent à la cité plus qu'à leurs parents, nous contraindrons à se faire instruire⁶⁰.» La religion et la loi de la cité forment le civisme et le patriotisme: «A Athènes on pouvait mettre un homme en accusation et le condamner pour incivisme, c'est-à-dire pour défaut d'affection envers l'État. La vie de l'homme n'était garantie par rien dès qu'il s'agissait de l'intérêt de la cité⁶¹.»

57 *Ibid.*, p. 226-228, 230.

58 *Ibid.*, p. 265-266.

59 *Ibid.*, p. 267.

60 Platon, *Lois*, VII, p. 804d.

61 Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 269.

Socrate emprisonné refuse de s'évader, comme le lui conseillent ses amis, et préfère accepter la condamnation à mort, non qu'il aime le pouvoir en place, ni qu'il accepte sa culpabilité, mais parce qu'il a un sens fort de ses devoirs civiques: le citoyen est celui qui se soumet au pouvoir public, quel qu'il soit. Le civisme de Socrate est incompatible avec des propos de Mencius, qui ose imaginer que Yao puisse abandonner son poste de fils du Ciel pour sauver son père meurtrier, c'est-à-dire sacrifier ses devoirs civiques pour honorer la piété filiale (voir ci-dessus p. 398)⁶². Ces deux exemples, un peu extrêmes sûrement, sont significatifs: l'acte de Socrate et le discours de Mencius reflètent deux espaces sociaux.

Quand Rome devient la capitale d'un vaste empire, la structure étatique de la cité s'étend à l'empire, et les gens des pays nouvellement conquis aspirent tous à acquérir le titre de citoyen romain: «Qui n'était pas citoyen romain n'était réputé ni mari ni père; il ne pouvait être légalement ni propriétaire ni héritier. Telle était la valeur du titre de citoyen romain que sans lui on n'était en dehors du droit, et que par lui on entraînait dans la société régulière. Il arriva donc que ce titre devint l'objet des plus vifs désirs des hommes. Le Latin, l'Italien, le Grec, plus tard l'Espagnol et le Gaulois aspirèrent à être citoyens romains, seul moyen d'avoir des droits et de compter pour quelque chose⁶³.»

De nombreuses constructions publiques de Rome apportent une preuve matérielle de ce caractère étatique. «Les villes romaines sont construites autour de *deux axes* orientés et se coupant à angle droit: le *decumanus* (Est-Ouest) et le *cardo* (Nord-Sud). A l'intersection de ces deux voies principales se situe une grande place publique, le *forum*, centre politique et commercial de la cité. Les autres rues sont parallèles aux deux axes principaux⁶⁴.» Rome est ravitaillée en eau par de nombreux aqueducs; les constructions de loisirs sont aussi très nombreuses: amphithéâtres, théâtres, cirques, stades, bains publics. Rome a aussi ses temples, panthéons consacrés aux dieux protecteurs. En honorant les dieux communs, ces édifices renforcent la religion étatique, ce qui contraste avec le temple clanique de la Chine.

62 Bien entendu, il y a dans la culture chinoise beaucoup d'histoires racontant comment on se débarrasse de l'esprit de clan en dénonçant ou en tuant l'un des siens au nom de la loi. Il n'empêche qu'il existe toujours dans la structure clanique un côté contradictoire entre les intérêts du clan et ceux de la dynastie, comme Han Fei (voir ci-dessus p. 362 note 85) et Confucius (voir ci-dessus p. 397-398) l'ont montré.

63 *Ibid.*, p. 447.

64 M. Michaux et R. Loonbeek, *L'antiquité-Rome*, p. 203.

D. La structure étatique et la chute de l'Empire romain

Rome étend sans cesse son autorité par la guerre de conquête, mais comment gouverner les pays conquis qui ont des cultures différentes? Ici, le caractère étatique apparaît de nouveau. La colonisation est peut-être une invention due à la structure étatique. La colonie est une «portion de territoire en pays conquis où Rome envoie des citoyens ou des Latins dans un but militaire (pays peu sûr), social (surpeuplement à Rome), politique (écarter une plèbe dangereuse) ou pour récompenser les vétérans. [...] Les colonies ont joué un rôle essentiel dans la romanisation de l'Empire⁶⁵.» «Ces noyaux de soldats-laboureurs ont efficacement contribué à renforcer l'influence de Rome et à assurer sa domination sur un peuple vaincu. Dans la mentalité paysanne d'un Romain, une terre n'est vraiment conquise qu'à partir du moment où il peut la cultiver et la mettre en valeur. A la fin du IV^e siècle, environ un millier de citoyens quittent annuellement Rome dans ce but. Un établissement compte jusqu'à 6000 colons⁶⁶.» Sous César, 80'000 citoyens sont envoyés dans les colonies de Gaule et d'Espagne pour les romaniser. La conquête militaire d'un pays est suivie de sa romanisation politico-culturelle; la colonisation a pour but de soumettre les pays conquis au contrôle direct de Rome, en passant par les colons⁶⁷.

65 *Ibid.*, p. 263.

66 *Ibid.*, p. 59.

67 Cette colonisation n'est pas possible en Chine: selon l'éthico-stratégie, le fossé culturel entre les Chinois et les étrangers est infranchissable. Voici un exemple recommandé par l'éthico-stratégie, qui montre comment soumettre d'autres ethnies. Zhuge Liang, premier ministre des Shu (181-234), fait prisonnier à plusieurs reprises le chef d'une ethnie, mais chaque fois il le relâche, et ainsi jusqu'à ce que le chef se soumette à la dynastie des Shu et jure de ne plus jamais se révolter. Après la victoire militaire, Zhuge Liang se retire avec ses troupes en laissant l'entière responsabilité à l'ancien chef. Quelqu'un ne le comprend pas et propose: «Il est difficile de savoir les intentions de ces étrangers, aujourd'hui, ils se soumettent, demain, ils se révolteront de nouveau. Il vaudrait mieux profiter de cette occasion pour établir un gouvernement chinois, ainsi ces étrangers s'habitueront peu à peu au régime chinois. Dans dix ans, ils seraient sinisés, voilà la meilleure stratégie.» Mais Zhuge Liang pense autrement: «Si nous établissons un régime chinois, il faut laisser les troupes, mais le ravitaillement est impossible. Ensuite, les étrangers viennent de connaître leur défaite, et ont des morts et des blessés; établir un régime chinois sans laisser de troupes est une chose dangereuse. [...] Maintenant, je ne laisse aucun soldat ni ai besoin de ravitaillement, pourtant je mets en place un pouvoir qui respecte notre dynastie, ainsi les Chinois et d'autres ethnies peuvent vivre en paix» (Feng Menlong, *Sagesse*, p. 79). Zhuge Liang, limité par les différences culturelles, ne peut pas concevoir la colonisation à la romaine; il vaut mieux laisser d'autres peuples se gouverner eux-mêmes sans leur imposer le régime chinois. Des traces de

La chute de l'Empire romain est peut-être liée à son caractère étatique. Dans la cité-État, les classes et métiers forment un tout inséparable: la nourriture, la défense, la magistrature... sont assurées par des gens spécialisés dans leur métier. Alors, quand Rome est à la tête d'un empire, elle applique la structure étatique de la cité dans tout Empire: tout Rome devenue une aristocratie oisive vit sur le dos de ses provinces. «Les conquêtes constituent le pivot de toute l'histoire romaine. C'est d'elles que découlent à la fois la splendeur et la fragilité de la puissance de l'Empire. Rome croit trouver la prospérité dans le *butin* et le *tribut*. Mais en s'appuyant sur eux, elle se dispense de produire ce dont elle a besoin. Et quand ces sources de richesses tendront à disparaître, Rome se trouvera terriblement démunie et ne pourra plus tenir sa place dans le monde⁶⁸.»

Inoccupée ou presque, cette population romaine pouvait être dangereuse, travaillée par des intrigants. La distraire est une nécessité politique primordiale; aussi, avec les distributions gratuites, les «jeux» constituent un des services publics les plus importants de l'État. Le nombre des jours fériés ne cesse de s'accroître. Il est porté de 65 sous la République, à 135 sous Marc-Aurèle, puis à 175 jours. A partir de cette époque, on peut dire que la population passe sa vie au théâtre, à l'amphithéâtre, au cirque. [...] Le revers du système, c'est l'effrayante atonie (passivité) de la population. La plèbe des campagnes est systématiquement réduite au rôle de cheptel humain. La plèbe des villes, repue, insouciant, ne s'intéresse vraiment à rien qu'à ses plaisirs⁶⁹.

Quand le ravitaillement n'est plus assuré, et que les rébellions éclatent, sans parler de l'invasion des barbares, l'Empire s'effondre.

Ici, on peut dire qu'il y a quelque chose d'incompatible entre la cité et l'empire. Il semble que le régime de la cité (classes, division du travail...) ne convient qu'à une société restreinte, et non à un empire, d'où l'impossibilité de la restauration de l'Empire romain, malgré de nombreuses tentatives. Par contre, on voit ici une raison de la longévité de la dynastie chinoise: dans la structure clanique, chaque province, chaque région, chaque village, chaque clan sont autant d'entités autonomes, les gens vivent chacun dans leur milieu autarcique, et il n'est pas question de les transformer en groupes

cette tradition sont visibles dans la Chine socialiste: malgré la République, une et indivisible, les régions d'ethnies minoritaires sont presque des royaumes indépendants: le pouvoir n'intervient pas tellement dans leurs affaires sauf en cas de rébellion (Tibet, 1959) et les lois de la République ne s'appliquent pas directement à elles, puisque ce sont des régions administratives dites autonomes.

68 M. Michaux et R. Loonbeek, *op. cit.*, p. 171.

69 *Ibid.*, p. 222.

professionnels. En ce sens, le pouvoir central joue un rôle plus ou moins symbolique: le vrai gouvernement se fait plutôt au niveau des clans, d'où le renouvellement facile de la dynastie.

E. L'Église chrétienne et la structure étatique

Par opposition à la politique clanique de la Chine qui se déroule entre parents-fonctionnaires et enfants-peuple, la politique étatique de l'Occident se déroule entre législateurs et citoyens sous la protection de Dieu. L'histoire de l'Occident fut très marquée par le patriarcat: en Grèce et à Rome antique, les droits du père étaient nombreux. En fait, la famille et le pouvoir politique sont inséparables, comme Rousseau l'a dit: «La famille est donc si l'on veut le premier modèle des sociétés politiques; le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants...⁷⁰». Ici, l'Occident ne fut pas si différent de l'ancienne Chine. Seulement quand la religion, au début domestique, regroupe toujours plus de personnes dans la formation de la cité pour devenir un repère spirituel, et quand la loi de la cité joue un rôle de plus en plus important dans les affaires publiques pour devenir l'axe de la politique, le patriarcat perd son importance.

Le sens étymologique du mot «religion» est à cet égard significatif: il s'agit de lier les gens les uns aux autres ou de lier les hommes aux dieux. Pourquoi faut-il lier? Parce que ces liens n'existent pas dans l'état de nature. Historiquement, la religion s'est développé dans le cadre patriarcal; mais la religion de la cité doit pourtant sortir les gens des liens familiaux pour devenir la foi commune de la cité: elle ne peut pas jouer le premier rôle quand les liens familiaux dominent. Nous nous limitons à quelques passages de la Bible pour montrer dans quelle mesure le christianisme est hostile à la famille⁷¹.

70 J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, p. 63.

71 Si l'on peut diviser la société chinoise et la société occidentale en trois parties: pouvoir politique, famille, individu, l'importance de ces parties n'est pas égale vu la différence de la structure sociale. En Chine, on peut par exemple chiffrer ces parties: le pouvoir a 20 points, le clan-famille, 60, l'individu, 20. En Occident, le pouvoir a 40 points, la famille, 20, l'individu, 40. Dans la structure clanique chinoise, le pouvoir et l'individu ont une place moins importante, alors que dans la structure étatique de l'Occident, quand le pouvoir s'occupe de la vie de chacun, le sens des droits et des devoirs de l'individu est nécessairement très fort (une idée similaire se trouve déjà chez Liang Shumin). Cf. *L'essentiel de la culture chinoise* (Zhongguo wenhua yaoyi), Hongkong, Librairie Jicheng, 1963, p. 79. Dans la mesure où le pouvoir s'adresse directement à l'individu, et qu'il compte sur le sens civique de

Au premier coup d'œil, on constate dans la Bible bien des termes évoquant la famille tels que Père, Fils. Si ces noms sont d'ordre divin, père abbé, père spirituel, saint père ou pape (qui s'écrit en latin «papa») désignent pourtant des créatures humaines. Mais ces termes évoquant la famille ne sont qu'une apparence; la religion ne peut tolérer la famille que quand sa suprématie est assurée. En fait, Jésus est fils de Marie au sens civil, mais il est envoyé par Dieu pour sauver les pécheurs et accomplir la volonté du Père éternel. Jésus a deux identités. L'identité civile est au service de la mission divine; l'attitude de Jésus envers ses parents le montre clairement. Dans la structure clanique, père et fils, parents et enfants sont définis par le sang et par l'ordre de génération; or Jésus a une autre conception de la parenté: «Qui est ma mère, et qui sont mes frères? Puis il étendit la main sur ses disciples et dit: voici ma mère et mes frères. En effet, quiconque fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère⁷².» Ici, ce n'est pas le sang, mais la croyance qui décide la parenté.

Dans son enfance, Jésus ne se comporte pas comme les autres. Lors d'une fête, il va accomplir sa propre mission en laissant ses parents dans l'angoisse de le chercher partout. Quand ses parents le retrouvent finalement dans un temple trois jours plus tard, il leur reproche de l'avoir cherché: «Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père?⁷³» Sa mission divine se heurte à l'obstacle familial: Jésus ne fait pas beaucoup de miracles dans son pays natal, car on le connaît comme l'un des fils de Marie et de Joseph et on reste sceptique devant ses paroles. «Un prophète n'est méprisé que dans sa propre patrie et dans sa maison», déplore le Fils du Seigneur⁷⁴. C'est dire que les liens familiaux qu'évoque Jésus dans sa personne civile l'empêchent de travailler pour Dieu. Non seulement lui-même doit se débarrasser de sa famille, mais tous ses disciples doivent faire de même. Un disciple dit à Jésus qu'il veut d'abord ensevelir son père, puis il pourra le suivre. La réponse de Jésus constitue sûrement un crime impardonnable aux yeux des

l'individu pour gouverner, il doit limiter l'influence de la famille. De même, quand la religion s'adresse directement au croyant et compte sur la foi du croyant pour diriger l'âme, elle doit aussi limiter l'influence de la famille.

72 *Matthieu*, 12, 48-50.

73 *Luc*, 2, 49.

74 *Matthieu*, 13, 57.

juges confucianistes: «Suis-moi et laisse les morts ensevelir leurs morts⁷⁵.» C'est que Jésus voit en la famille et en toute implication familiale un concurrent redoutable pour la cause divine. «Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, entre la fille et sa mère, entre la belle-fille et sa belle-mère, et l'homme aura pour ennemis les gens de sa maison. Celui qui aime père et mère plus que moi n'est pas digne de moi, et celui qui aime fils et fille plus que moi n'est pas digne de moi...⁷⁶ ». Ici, le bon père, le bon fils est celui qui oublie son propre père et fils, et peut ainsi se consacrer entièrement au Père et au Fils.

Pour monopoliser l'amour de l'homme, la stratégie de Dieu consiste à faire que l'homme se débarrasse de ses liens familiaux, à le rendre dépendant des miracles divins. Ensuite, éliminer toutes les autres idoles: tout culte ne peut s'adresser qu'à Dieu, vrai et unique, d'où l'intolérance religieuse. Dans ses enseignements, Dieu répète inlassablement: «Vous ne vous ferez pas d'idoles, vous ne vous élèverez ni statue, ni stèle, et vous ne placerez dans votre pays aucune figurine de pierre, pour vous prosterner devant elle; car je suis L'Éternel, votre Dieu⁷⁷.» Si les prescriptions de Dieu sont bien suivies, l'homme aura tout ce qu'il veut: du pain, du lait, du miel, la paix, la prospérité...; dans le cas contraire, les malheurs tombent tout de suite: «J'interviendrai contre vous par le trouble, le dépérissement et la fièvre, qui vous consumeront les yeux et vous rongeront l'âme⁷⁸.» Si les infidèles persistent dans leur péché, la punition divine sera terrible: «Vous mangerez la chair de vos fils et vous mangerez la chair de vos filles. Je détruirai vos hauts-lieux, j'abattrai vos obélisques, je mettrai vos cadavres sur les cadavres de vos idoles, et mon âme aura pour vous de l'aversion. Je réduirai vos villes en désert, je ravagerai vos sanctuaires...⁷⁹. Ici règne aussi une politique d'amour et de haine: si le culte est rendu uniquement à Dieu, tout va à merveille, sinon, rien ne va plus. Seulement cette politique se différencie de celle de l'éthico-politique chinoise par le sujet et l'objet de l'amour, par l'espace social.

Ce n'est qu'après avoir assuré sa suprématie auprès de l'homme que Dieu tolère la présence de la famille. Dans les dix commandements, Dieu peut

75 *Matthieu*, 8, 22.

76 *Matthieu*, 10, 34-38.

77 *Lévitique*, 26, 1.

78 *Lévitique*, 26, 16.

79 *Lévitique*, 26, 29-31.

ainsi dire à l'homme: «Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que l'Éternel, ton Dieu, te donne⁸⁰.» «Celui qui frappera son père ou sa mère sera puni de mort... Celui qui maudira son père ou sa mère sera puni de mort⁸¹.» Si, dans ces propos, Dieu recommande la piété filiale, il ne faut pourtant pas oublier que c'est seulement sous le règne divin que cette vertu peut exister et qu'elle n'a pas de valeur absolue en dehors de ce cadre. Or, dans le clan chinois, la piété filiale en tant que valeur suprême n'est pas une recommandation de Dieu, mais de l'homme.

F. L'État-nation, le capitalisme et la structure étatique

La structure étatique est une condition primordiale de l'État-nation moderne et du capitalisme. Comme le christianisme regroupe les gens autour de la même foi, l'État-nation moderne regroupe les gens autour de la même nation en tant qu'unité politique, territoriale et culturelle. Rousseau a bien indiqué comment l'État moderne est né: «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. [...] Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République*...⁸²». Ici, ce sont les gens en tant qu'individus et non en tant que membres de famille qui forment l'État moderne.

Quant au capitalisme, la structure étatique est une condition de première importance. Weber a raison de signaler que le capitalisme n'est possible que dans le cadre de l'État-nation moderne, alors qu'il est impossible sous l'Empire romain.

Sous l'Empire, partout le fermage des domaines fut relégué en faveur d'une appropriation héréditaire permanente. Plutôt que de passer ses commandes par une adjudication à un entrepreneur, l'État recourut aux liturgies et aux corvées imposées aux sujets; chacune des classes de la population fut décomposée en groupes professionnels auxquels il revint d'assumer les charges d'État sous le régime de la responsabilité solidaire. Cette évolution signifiait l'étranglement du capitalisme antique⁸³.

80 Exode, 20, 12.

81 Exode, 21, 15, 17.

82 J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 76-77.

83 M. Weber, *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 354.

C'est seulement quand les États-nations se livrent à une lutte de conquête pour l'hégémonie que le capitalisme trouve un terrain favorable.

Cette lutte de rivalité ouvrit au capitalisme occidental des Temps modernes les possibilités les plus grandes. Chaque État séparément devait se mettre en lice face à un capital, libre dans ses mouvements, qui lui dictait les conditions sous lesquelles il l'aiderait dans sa lutte pour le pouvoir. De cette alliance contrainte et forcée entre l'État et le capital naquirent les bourgeoisies nationales, autrement dit la bourgeoisie au sens moderne du terme. C'est donc l'État national fermé qui garantit au capitalisme les possibilités de sa pérennité, et tant qu'il n'aura pas fait place à un empire, le capitalisme perdurera lui aussi⁸⁴.

Pour rivaliser avec d'autres États concurrents, chaque État doit bien gérer son capital, c'est une condition primordiale du capitalisme⁸⁵.

L'histoire de l'Occident est une histoire de l'évolution de la structure étatique. De la cité grecque à l'État moderne en passant par l'Église, la continuité semble manifeste: la cité est fondée sur une division de classes, l'Église sur la division entre Créateur et créatures avec les ecclésiastiques comme intermédiaires, et l'État moderne sur deux classes antagonistes: bourgeoisie et prolétariat en termes marxistes. Ici, le pouvoir est une unité bien organisée capable de s'occuper de tous les membres de la société. Par exemple, l'Église s'occupe aussi bien de l'âme que de la vie matérielle. Au

84 *Ibid.*, p. 356.

85 En un certain sens, l'actuelle Union européenne peut être considérée comme une tentative de restauration de l'Empire romain; on pourrait penser que cela empêchera le capitalisme de progresser par une administration monopoliste, hostile à la liberté et à la concurrence. Si la thèse de Weber que l'empire ne convient pas au capitalisme est vraie, on peut prévoir la nature de l'Union: même dans sa forme finale, l'Union ne peut être qu'une sorte de confédération politique (monnaie, affaires étrangères...), différente de l'Empire, puisque les États-nations resteront toujours de véritables entités économiques; ainsi la rivalité et la concurrence ne seront pas étouffées, et l'Union pourra à la fois éviter un état de guerre permanent entre les pays européens et mieux rivaliser avec les Américains et les Japonais. L'Union n'est donc pas la négation de l'État-nation, elle est foncièrement un État-nation élargi, et l'une de ses conditions réside justement dans la structure étatique. A l'époque coloniale, les États-nations européens se lancèrent individuellement dans la conquête du monde, ils n'avaient pas besoin de l'Union; mais à une époque où ils se trouvent dans une position désavantageuse face aux Américains et aux Japonais, ils n'hésitent à s'allier entre eux (une telle Union n'est pas envisageable en Asie où le mouvement d'étatisation n'est pas encore terminé et où l'esprit clanique reste fort). Ici, on peut deviner au moins une raison de l'impossibilité du capitalisme en Chine: le capitalisme occidental, possible seulement dans les États-nations concurrents, ne peut pas se développer dans le clan-dynastie qui ne tolère pas la concurrence entre les régions, car dans la concurrence il apparaît nécessairement des régions puissantes qui pourront menacer le pouvoir central.

Moyen Age, la plupart des universités sont créées par l'Église. Les bonnes œuvres sont presque le terrain exclusif de l'Église. Au début de la modernité, l'Église et son travail social contribuent largement au développement de l'État-nation et du bio-pouvoir, cela notamment dans la création de l'asile, de l'hôpital et de l'école. Avec la montée de l'État qui monopolise de plus en plus la vie d'ici-bas, l'État providence remplace peu à peu l'Église: du berceau à la tombe, l'État providence prend en charge la vie de chacun. Quand la vie ici-bas est assurée, l'au-delà préoccupe peu, d'où l'une des raisons principales du recul de l'Église. Pourtant la vie moderne crée aussi des exclus et l'État providence n'arrive pas à tout résoudre; l'Église peut encore jouer un rôle complémentaire.

Dans son travail, M. Foucault insiste sur la rupture entre tradition et modernité du point de vue de la conception de l'homme et de la manière de gouverner; mais du point de vue de la structure sociale, nous voyons plutôt une continuité: la manière dont l'Église fait du travail social inspire largement l'État providence. De même, les sciences modernes et le bio-pouvoir sont aussi à comprendre dans la structure étatique: les discours-pratiques consistant à accroître la force économique de l'État donnent naissance à l'économie politique; les discours-pratiques consistant à protéger la population contre l'épidémie donnent naissance à la santé publique; les discours-pratiques consistant à s'occuper des asociaux (enfermer les fous et les vagabonds, guérir les criminels) donnent naissance au mécanisme du bio-pouvoir. Bref, c'est dans le cadre de l'État-nation qu'une organisation scientifique du travail et de la vie devient possible.

On pourrait objecter que le capitalisme est un mouvement de libre-échange, et que le libéralisme préconise la non-intervention de l'État dans la production et le commerce. Il y a donc une incompatibilité entre le capitalisme et le dirigisme de l'État. Selon nous, l'État est indispensable pour le capitalisme, et il joue au moins deux rôles: rôle extérieur et rôle intérieur. Rôle extérieur: sans protection militaire ni investissement direct de l'État, la colonisation d'outre-mer et le marché international du capitalisme ne seraient pas possibles; le capitalisme s'est développé dans une concurrence acharnée entre États-nations européens, sans protection militaire de l'État, les capitalistes, loin d'augmenter leur richesse, risquent de tout perdre lors d'une agression extérieure. Rôle intérieur: il y a dans la société moderne toute sorte de problèmes sociaux tels que chômage, lutte des classes, etc.; la production et le commerce capitalistes ne peuvent pas se dérouler normalement sans le maintien de l'ordre de l'État. Pour mieux

comprendre ce rôle intérieur, on peut considérer le capitaliste comme un général qui, après avoir engagé les jeunes robustes, part à la conquête et accomplit des exploits. Comment ses exploits sont-ils possibles? C'est que l'État a joué son rôle intérieur en s'occupant des femmes, des enfants, des vieux, des invalides... Dans ce sens, l'enfermement des asociaux dont les vagabonds et des fous au milieu du 17^e siècle était justement une mesure destinée à garantir le bon fonctionnement du nouveau ordre bourgeois.

En fait, le capitalisme dans l'État-nation est comme le poisson dans l'eau: le premier enrichit le second, le second garantit un bon ordre pour le premier; sans eau, le poisson meurt, sans poisson, l'eau pourrit. Le triomphe du capitalisme dans le monde est d'abord dû à cette relation. Ici, à partir de l'État-nation, nous pouvons donner une autre explication de l'issue de la guerre froide, soit l'insuccès du communisme et le triomphe du capitalisme (nous en avons déjà donné une explication du point de vue de la biopolitique et de l'éthico-politique, voir ci-dessus p. 307sq). En fait, le marxisme est fondé sur l'analyse économique et politique antagoniste entre deux classes: prolétariat et bourgeoisie. A l'époque de Marx, le capital était en train de détruire les frontières nationales, cela a provoqué deux mouvements: le prolétariat du monde entier se rendit compte qu'il appartenait à la même classe et que leur ennemi commun était la bourgeoisie; les capitalistes du monde entier s'organisèrent de plus en plus en une seule force pour faire face au mouvement ouvrier. Selon Marx et Engels, «le travail industriel moderne, l'asservissement au capital — le même en Angleterre et en France, en Amérique et en Allemagne — ont dépouillé le prolétaire de tout caractère national.» Le mot clé du marxisme était donc la classe, le fameux *Manifeste communiste* le montre clairement: les communistes «mettent en avant et fond valoir les intérêts communs du prolétariat tout entier, sans considération de nationalité⁸⁶». Le parti communiste de chaque pays organise son propre prolétariat en classe pour renverser la domination bourgeoise et pour fonder le système socialiste; puis il aide les autres pays à accomplir la même tâche, et ainsi de suite jusqu'à la réalisation du communisme dans le monde entier.

Mais les fondateurs du marxisme ont négligé une chose: l'État-nation. C'est que le capitalisme était dès le début une concurrence entre les États-nations, et au cours des siècles chaque État-nation a développé tout un ensemble d'institutions politiques, économiques, juridiques, tout un système

de sécurité sociale... Le citoyen est d'abord celui qui jouit des droits et remplit des devoirs définis par la loi de chaque pays. Puisque les gens se définissent par rapport à l'État-nation, le capital exploite (en termes marxistes) au profit non seulement de la bourgeoisie, mais aussi de l'État-nation. Quand un capitaliste national investit à l'étranger, tout le pays participe au festin, bien que les classes pauvres n'obtiennent que quelques miettes. Le niveau de vie différencie d'une classe à l'autre dans chaque pays, mais il différencie encore plus d'un pays à l'autre. La classe joue un rôle important dans la vie politique de chaque pays (l'exploitation est bourgeoise au niveau national), mais elle n'arrive pas à jouer le même rôle au niveau international quand la concurrence se fait entre les États-nations (l'exploitation est nationale au niveau international). La politique de chaque pays, que ce soit la gauche ou la droite au pouvoir, consiste avant tout à protéger les intérêts nationaux. Tant que la concurrence se fait au niveau des États-nations, ou tant que les intérêts nationaux l'emportent, la classe ne peut jouer qu'un rôle secondaire sur la scène internationale. Nous pouvons dire que l'insuccès du communisme dans la guerre froide est d'abord dû à ce que la classe heurtée à l'État-nation ne pouvait pas dépouiller les gens de chaque pays de leur caractère national; et que le triomphe du capitalisme, à ce que l'État-nation a réussi à éclipser la classe.

Si pendant la guerre froide, la classe pouvait encore jouer un grand rôle (l'internationalisme était un devoir pour les pays socialistes, le Mur de Berlin consistait à protéger le communisme et à s'opposer au capitalisme; le plan de Marshall consistait à redresser l'Europe occidentale contre l'avancée communiste); après la guerre froide, le rôle de l'État-nation est renforcé et celui de la classe, diminué. L'ennemi principal du communisme n'est pas la bourgeoisie, mais l'État-nation, le vrai protecteur de la bourgeoisie. Le capitalisme soutenu par l'État-nation aura encore de beaux jours devant lui: dans le monde d'aujourd'hui où le niveau de vie différencie d'un pays à l'autre, la politique de chaque pays consiste avant tout à protéger les intérêts non d'une classe, mais ceux de l'État-nation tout entier. Tant que le capital ou les intérêts nationaux et l'État-nation s'unissent, le capitalisme subsiste; tant que la classe n'arrive pas à les dissocier, le communisme échoue.

G. L'eau, le fondement de l'empire chinois?

Par opposition à la cité et à l'Empire romain, la dynastie chinoise fonctionne de façon plus passive: le pouvoir se contente de jouer le rôle

d'arbitre en laissant les clans se gouverner eux-mêmes. La devise politique est: moins d'efforts et beaucoup de succès⁸⁷. Seulement par succès, il faut entendre non le développement, ni l'expansion ni l'innovation, mais la stabilité et la paix. Dans l'histoire de la Chine, bien des réformes politiques et économiques échouent, car au lieu de résoudre les problèmes, elles les aggravent. Agitation et intervention du pouvoir ne sont pas appréciées: elles dérangent la structure clanique capable de fonctionner toute seule. Pour les anciens Chinois, payer les impôts est la seule activité vraiment politique. De son côté, la dynastie a pour devoir de garantir une vie paisible à ses contribuables. L'ancien dicton «la montagne est haute, l'empereur est loin» montre que si l'on est loin du centre, on vit presque hors de portée du pouvoir. Pour nous, il montre plutôt que le pouvoir central n'a pas à intervenir dans les affaires du bas. Et puisqu'il intervient le moins possible, il ne peut pas jouer un rôle actif. Or, c'est en s'occupant de la vie de chacun que l'État moderne remplace l'Église. En fait, le progrès ne consiste pas à résoudre les anciens problèmes, chose impossible, mais à créer de nouveaux problèmes. L'impossibilité du capitalisme en Chine n'est pas due à des problèmes résistants, mais à ce qu'on n'arrive pas à créer de nouveaux domaines d'intervention et à s'occuper de nouveaux problèmes.

La dynastie chinoise est apparemment un pouvoir centralisé, au moins à partir des Qin; c'est un point qui peut facilement dérouter et il y a beaucoup de malentendus à ce sujet. La conception marxiste du mode de production asiatique explique le pouvoir centralisé par son rôle d'organiser les travaux hydrauliques:

Le climat et les conditions géographiques, et plus particulièrement les vastes espaces désertiques qui, du Sahara à travers l'Arabie, la Perse, l'Inde et la Mongolie, s'étendent jusqu'aux plus hauts plateaux d'Asie, faisait de l'irrigation artificielle par canaux et par distribution d'eau la base de l'agriculture orientale. [...] C'est dans cette mesure qu'une fonction économique incombait à tous les gouvernements asiatiques: pourvoir aux travaux publics. La fertilisation artificielle du sol dépendant d'un gouvernement central, toute négligence dans l'irrigation et le drainage entraînait la ruine immédiate...⁸⁸

87 Le «non-agir» n'est pas seulement un principe taoïste, le confucianisme et le légisme ont leur propre «non-agir». Selon *Yiking*, Huangdi, Yao, Shun gouvernèrent le monde avec ce principe. Si dans l'antiquité, la vie sociale fut extrêmement simple, le gouvernement n'eut pas grand-chose à faire; chose curieuse, c'est que plus tard durant des millénaires, ce principe a toujours été considéré comme symbole de paix — un idéal politique. La structure clanique y est sûrement pour quelque chose.

88 K. Marx, «La domination britannique aux Indes», dans *Œuvres IV, Politique I*, p. 715-716.

D'où une idée très répandue en Occident: la civilisation asiatique se forme autour de l'eau dont l'agriculture a besoin.

M. Weber pense de même: en Occident, les villes sont au début des organisations d'autodéfense, elles jouissent d'un statut indépendant, élément qui s'avère plus tard favorable au capitalisme; or les villes d'Orient n'ont pas ce statut, et la raison principale est l'eau: «Cette différence s'explique par le fait qu'en Égypte, au Proche-Orient, en Inde et en Chine, la question de l'irrigation fut une question déterminante pour le développement de la civilisation; en fait, l'irrigation était ce qui justifiait l'existence, à la fois de la bureaucratie, des corvées imposées aux sujets et de la dépendance de ces sujets par rapport aux agissements de la bureaucratie royale⁸⁹.» Ainsi, l'eau devient la caractéristique de l'Orient et détermine ses traits politico-économiques. «A cet égard, l'Orient et l'Occident s'opposent ici de manière typique. En effet, pour l'économie orientale (Chine, Asie mineure, Égypte), c'est la culture par irrigation qui s'avéra déterminante, tandis que pour l'Occident, où la colonisation par le défrichement se développait, c'est la culture forestière qui le fut⁹⁰.»

De la thèse que l'eau produit un pouvoir hypercentralisé qui écrase l'individu, il peut s'en suivre logiquement bien des conclusions faciles. Selon Hagen Schulze, le pluralisme européen est dû à deux éléments historiques: l'existence du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel; l'opposition entre les princes et les États. «Ce trait est fondamental pour distinguer l'État européen de l'État asiatique ou africain⁹¹.» Autrement dit, si l'Asie et l'Afrique ne connaissent pas de séparation des pouvoirs, c'est que l'État est le Tout absolu. Comparant les Empires d'Alexandre, de César, de Charlemagne, de Pierre le Grand, de Napoléon à l'Empire chinois, Alain Peyrefitte écrit:

Aucune [des organisations hiérarchiques des Empires] ne fut plus solidement bâtie que l'Empire chinois, dont les architectes s'appellent Confucius et Qin Shihuangdi. Tout y est ordonné pour assurer la durée et la grandeur de l'État, en faisant dépérir l'individu, pour ne l'exalter que dans sa dimension collective et quasi religieuse. Chacun s'emboîte dans une hiérarchie. Les valeurs communes s'imposent à tous. Et voilà la conscience individuelle rabotée et polie⁹².

89 M. Weber, *Histoire économique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 340.

90 *Ibid.*, p. 84.

91 Hagen Schulze, *État et nation dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1996, p. 34.

92 A. Peyrefitte, *op. cit.*, p. 467.

Ce qu'ont dit Marx, Weber et d'autres sur le mode de production asiatique est peut-être vrai pour le Proche ou le Moyen Orient, par exemple pour l'Égypte ancienne: face aux menaces de débordement du Nil et à la désertification, seul le pouvoir centralisé s'avère à la hauteur des tâches d'aménagement du Nil. Mais parler de l'Orient et uniquement du point de vue de l'eau, on risque de négliger la structure sociale et les règles du jeu de chaque culture. Quand les communistes chinois adoptent cette version pour expliquer le pouvoir centralisé de la féodalité chinoise, ils négligent justement la structure clanique et ses règles du jeu et le caractère quasi autonome du système de *baojia*. En effet, dans l'interprétation marxiste et webérienne du mode de production asiatique, il y a une projection du modèle occidental sur la Chine: on imagine le fonctionnement du pouvoir chinois à partir de la structure étatique de l'Occident.

L'irrigation est sûrement l'une des tâches du pouvoir chinois, mais dire qu'elle est à l'origine d'un pouvoir centralisé, c'est aller trop loin. En fait, les quelques grands fleuves de la Chine qui ont débordé régulièrement de leur lit pendant des millénaires en inondant les champs n'étaient pas l'objet d'une attention particulière du pouvoir. Le fameux Grand Canal, dont une partie a été creusée au 5^e siècle avant J.-C., a plus tard été aménagé et agrandi à deux reprises, au 7^e et au 13^e siècle; mais ces travaux n'ont pas pour but initial d'irriguer plus de terres, mais de faciliter le transport de céréales du sud vers le nord et les voyages de plaisance des empereurs. Selon les calculs de Joseph Needham, «jusqu'en 1911, l'histoire officielle des dynasties rapporte que durant ces 2117 années pas moins de 1621 inondations et 1392 périodes de sécheresse ont été enregistrées, ce qui représente en moyenne plus d'une catastrophe par an⁹³.» Ces chiffres n'indiquent que les grandes catastrophes naturelles, sans compter les catastrophes régionales. Si vraiment le pouvoir chinois provient de son rôle d'organiser les travaux hydrauliques, comme le prétendent Marx et Weber, prévenir ces catastrophes qui apparaissent régulièrement devrait être la priorité des priorités; mais ce n'est pas le cas⁹⁴.

93 J. Needham, *Dialogue des civilisations Chine-Occident*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, p. 307.

94 La légende de grand Yu, héros de l'aménagement des cours d'eau de l'antiquité, est plutôt un mythe. Selon les *Annales de la Chine*, il a aménagé les cours d'eau dans les neuf régions de la Chine, en donnant ainsi une base géographique et économique à l'administration (les terres peuvent être classées et l'imposition, déterminée selon la qualité des terres). S'il y a une petite part de vérité dans cette légende, le fond ne peut être vrai du fait de la structure clanique, sans parler de difficultés techniques.

On peut citer la *Discussion sur le sel et le fer* pour donner une idée de ce que le pouvoir pense des catastrophes. San Hongyang (légisme) écrit:

Yu des Xia et Tang des Shang sont des souverains-saints; Hou Ji, Yiyi furent des ministres compétents, ils connurent tous des inondations et des sécheresses; ces catastrophes sont l'œuvre du ciel; les bonnes et mauvaises récoltes sont dues au mouvement de yin-yang, et tout cela n'a rien à voir avec l'homme. Quand Jupiter se trouve à la place de yang, il y a sécheresse; quand il est à la place de yin, il y a inondation. Une mauvaise récolte tous les six ans, une famine tous les douze ans, c'est la nature des choses qui en est responsable, et cela ne doit pas être seulement la faute du gouvernement.

Pour les représentants du confucianisme,

dans l'antiquité, quand les gouvernants propagèrent les vertus, yin et yang s'harmonisèrent, les étoiles étaient à leur place, et le vent et la pluie étaient en ordre. [...] Ce qui est urgent aujourd'hui, c'est de combattre la faim et le froid, de supprimer le commerce d'État sur le sel et le fer, d'abandonner les privilèges, de partager les terres, de faire travailler la terre [...]. Ainsi, ni inondation, ni sécheresse, ni mauvaises années ne seront plus un problème⁹⁵.

Pour le légisme, la catastrophe est une fatalité; pour le confucianisme, il est plutôt question de moralité. En fait, le point fort de la politique chinoise ne réside pas dans la lutte contre la nature (inondation, sécheresse), mais dans la prévention de la conspiration et de la révolte.

La politique occidentale consiste à rassembler les gens autour de la cité, de l'Église et de l'État; plus on est uni, plus le corps politique est puissant; alors que la politique chinoise consiste plutôt à séparer les gens: plus ils restent désunis ou enfermés dans leur propre clan, plus le pouvoir est en sécurité. Dire que la bureaucratie autoritaire du mode de production asiatique consiste à rassembler constamment les gens dans les travaux hydrauliques, c'est négliger la structure sociale de la Chine. Quant à l'origine du pouvoir centralisé, il vient moins de l'organisation des travaux hydrauliques que du souci de prévenir le désordre social. Sous les Xia, les Shang et les Zhou, le fils du Ciel représente l'unité du pays de façon

C'est en Chine socialiste que l'aménagement des cours d'eau remporte le plus de succès, en rapport sans doute avec l'introduction de la structure étatique de l'Occident. Mais il faut encore souligner que sous l'éthico-politique, les mouvements politico-idéologiques se succèdent, les travaux hydrauliques sont plus ou moins perturbés, et il n'est pas étonnant que les inondations provoquent toujours régulièrement des catastrophes.

95 Huan Kuan, *Discussion sur le sel et le fer*, chap. XXXVI, p. 273-274.

symbolique, puisque chaque royaume gouverne sur son propre territoire. L'effondrement de cette forme politique s'explique par le déséquilibre du développement entre capitale et royaumes d'une part, et entre royaumes de l'autre. D'où les Royaumes combattants qui aboutissent finalement, sous les Qin, à un pouvoir plus centralisé destiné à mieux contrôler les régions.

H. Le caractère d'intériorité et des problèmes intérieurs de la politique chinoise

Le capitalisme est dès le début un mouvement de commercialisation mondiale, comme A. Smith le décrit: «Le prix du cuivre au Japon a nécessairement quelque influence sur le prix de ce métal aux mines de cuivre d'Europe. Le prix de l'argent au Pérou, ou la quantité, soit de travail, soit de toute autre marchandise qu'il peut y acheter, doit avoir quelque influence sur le prix de l'argent, non seulement aux mines d'Europe, mais même à celles de la Chine⁹⁶.» Pour participer à ce mouvement, quelques politiques en faveur du commerce ne suffisent pas; il faut que la stratégie soit prête: en l'occurrence, l'esprit conquérant et le sens de l'«évangélisation». Au lieu d'ouvrir les yeux vers l'extérieur, la Chine s'intéresse plutôt à protéger son intérieur, et pour finir, elle s'enlise dans ses conflits intérieurs interminables. Dans la mesure où elle n'a aucune envie d'exporter sa culture, elle n'a pas de chance de connaître le capitalisme elle-même. Nous nous référons à l'histoire pour donner une idée de ce caractère d'intériorité, obstacle stratégique pour le capitalisme.

Après la fondation des Qin, le premier empereur a l'idée de lier plusieurs murailles de défense situées dans le nord du pays, construites durant les Printemps-Automnes et les Royaumes combattants, d'où la première version de la Grande Muraille, qui, en tant que frontière humaine, symbolise la stratégie défensive de la Chine. Mais sa vraie fonction est moins militaire que psychologique (elle n'empêche pas l'invasion des nomades au cours de l'histoire, on peut dire que c'est la ligne Maginot chinoise): elle rassure l'intérieur et dissuade l'extérieur⁹⁷. S'étant coupée de

96 A. Smith, *op. cit.*, t. I, 248.

97 Plus tard, bien des dynasties se lancent dans la construction et reconstruction des murailles pour se protéger de l'extérieur. Sous les Ming, toujours pour se protéger de l'agression des ethnies du nord, on se lance dix-huit fois dans la reconstruction: la Grande Muraille des Ming atteint un nouveau record de longueur de 6700 kilomètres. Les Chinois d'aujourd'hui en sont fiers; la Muraille est considérée comme l'un des symboles de la Chine, surtout quand on apprend que c'est le seul

l'extérieur par la Grande Muraille, la politique clanique peut se concentrer sur son intérieur. Deux mesures du premier empereur des Qin visent à prévenir tout désordre intérieur: du fait que les clans riches et puissants constituent un danger potentiel, le pouvoir fait déménager 120'000 familles riches dans la capitale, où elles vivent désormais sous l'œil vigilant du pouvoir; on confisque toutes les armes détenues à titre privé. Ainsi, il n'y a plus de gros risque de révolte et le pouvoir peut régner tranquillement.

La féodalité chinoise peut être considérée comme une construction de défense: l'empereur siège dans la capitale, protégée par les régions périphériques. Le premier empereur des Han nomme neuf feudataires de royaume, dont huit appartiennent au clan impérial. Si des gouverneurs de province se révoltent, les feudataires du clan impérial doivent protéger l'empereur et réprimer la rébellion. C'est au moins le plan idéal du dispositif féodal. Mais le clan impérial lui-même n'est pas toujours un bloc uni et cohérent, tout se réunit et se divise avec le temps. Quelques générations suffisent pour que ces royaumes deviennent des puissances concurrentes. Les feudataires y gouvernent en vrais maîtres: ils nomment les fonctionnaires, perçoivent les impôts, contrôlent l'armée et la finance. Alors surgit un problème majeur que tout pouvoir essaye de prévenir: «la queue devient si importante que la tête n'arrive plus à la diriger». La tête, c'est l'empereur et la capitale; la queue, ce sont les gouverneurs et les régions. La tête a pour fonction de diriger, et la queue, de suivre. Ce que craint obstinément le centre se produit pourtant sous les Han. Jia Yi, conseiller du feudataire des Liang, fait un rapport à l'empereur Wendi pour déplorer la situation anormale d'alors: les royaumes sont devenus trop puissants, la révolte est inévitable; généralement, l'histoire montre que c'est toujours le royaume le plus puissant qui se révolte le premier. Voici sa conclusion: plus on est puissant, plus on est ambitieux et plus on tend à se révolter; plus on est faible, plus on est fidèle. Pour que les feudataires ne se révoltent pas, le meilleur moyen est de les affaiblir. Et le remède est tout prêt: il faut diviser les royaumes. Ainsi, en 164 av. J.-C., le royaume des Dai est divisé

édifice humain qu'un astronaute puisse voir de la Lune. Mais du point de vue du progrès, la Muraille est plutôt «coupable»: elle réussit, pendant plus de deux millénaires, à enfermer l'une des plus anciennes civilisations, car au-delà, il n'y a rien à voir, sauf la barbarie; cette vanité morale étouffe la curiosité de connaître l'extérieur. Mais cette stratégie défensive, symbolisée par la Grande Muraille, n'arrive pas à protéger la Chine: par rapport à la Muraille des Qin, celle des Ming se situe à plus de cinq cent kilomètres à l'intérieur du pays.

en deux, les Qi en six, les Huainan en trois. Mais cela ne fait que rendre plus difficiles les rapports entre le centre et les royaumes. Plus tard, l'empereur Jingdi continue cette politique. Selon Chao Cuo, ministre, il faut d'abord diviser le royaume des Wu. Son analyse est sans équivoque: la division peut provoquer la révolte, si les Wu se révoltent maintenant, les dégâts sont moins importants; par contre, si on ne les divise pas, ils vont tout de même se révolter, mais plus tard, les conséquences seront catastrophiques⁹⁸. Devant la politique de division, les royaumes sont paniqués: en 154 av. J.-C., sept royaumes se réunissent pour déclarer la guerre au centre. L'émeute réprimée, les pouvoirs administratifs et militaires des royaumes sont repris par le centre; un nouvel équilibre est rétabli au prix d'un désastre national.

Autre dynastie, autres problèmes. Sous les Tang, ce ne sont plus les royaumes, mais les gouverneurs de régions qui inquiètent le centre. Lors d'une révolte produite au milieu des Tang, la cour expédie des généraux pour la réprimer. Après la victoire, elle les récompense en les nommant à la tête des régions: commence alors une nouvelle course à la puissance et une série de révoltes. Chaque fois qu'il y a une révolte, la cour recourt à des généraux en satisfaisant leurs demandes; pour finir, elle devient dépendante de ses généraux, ainsi la Chine connaît une guerre civile durant des siècles et une série de changements de pouvoir.

C'est dans ce contexte qu'est née la dynastie des Song. La leçon la plus importante à retenir, c'est de prévenir les conflits entre les seigneurs de guerre, attribués au fait que les gouverneurs possèdent un pouvoir trop important (armée et finances). On conseille aux vétérans de démissionner de leur poste (voir ci-dessus p. 382 note 14), tous les pouvoirs se trouvent sous le commandement de l'empereur; des mesures sont prises pour empêcher la dictature des chefs militaires: on nomme les ministres civils à la tête des armées, les généraux n'occupant qu'une place secondaire. Le pouvoir militaire est divisé en trois: le secrétariat a le pouvoir de commander, mais il n'a aucun soldat; il est dirigé par les ministres civils; les généraux sont réduits à de simples exécutants, n'ayant même pas le droit de participer à l'élaboration de la stratégie. Les «trois commandements» s'occupent des affaires courantes de l'armée, mais ils n'ont pas le droit d'en disposer. Quand il se passe quelque chose, l'empereur désigne un

commandant de l'armée. Après ces mesures, aucun complot avec le soutien de l'armée n'est plus possible⁹⁹.

Grâce à cette politique et à cette institution militaire disposée de sorte que les généraux ne connaissent pas les soldats et vice versa, que personne n'a le pouvoir entier ni la responsabilité entière, les Song ne connaissent pas de guerre civile pendant plus de 130 ans. Mais une telle armée est incapable d'affronter l'agression étrangère: sur le champ de bataille où tout change à tout moment, aucune stratégie préétablie ne s'avère adéquate. D'autre part, pour renforcer le centre et affaiblir les régions, on recrute tous les soldats forts dans l'armée centrale en ne laissant dans l'armée régionale que les vieux et les faibles. Lors de l'agression étrangère, les régions frontalières n'ont aucune force pour résister. Quand la nouvelle arrive au centre et qu'on envoie les troupes de renfort, beaucoup de territoires sont déjà perdus. Ainsi l'armée des Song est la plus faible des grandes dynasties et la superficie des Song, la plus réduite. Sous les Song, la Chine connaît une série d'humiliations face à d'autres ethnies. Malgré les défaites militaires, la cour des Song ne veut toujours pas réformer son système militaire de peur de voir grandir des puissances militaires à l'intérieur. Quant à savoir comment faire face aux menaces de l'extérieur, elle préfère offrir des territoires et payer annuellement de l'argent et des vivres pour demander la réconciliation, et ainsi jusqu'à son effondrement.

L'extrême vigilance du centre est justifiée par l'espace clanique: l'empereur se trouve au sommet du pouvoir, de la richesse et de la gloire, il attire inévitablement la convoitise de tous côtés. L'histoire montre que le pouvoir central peut tomber dans les mains des ministres, surtout du premier ministre, des généraux, des frères de l'empereur, de l'impératrice mère, de la reine, des eunuques... Quiconque travaille auprès de l'empereur peut devenir conspirateur. Chaque fois qu'on découvre un nouveau danger, qu'on apprend une nouvelle leçon, on met en place un dispositif pour prévenir. Il y a ainsi de plus en plus de choses à prévenir, et le pouvoir adopte une stratégie de plus en plus défensive. L'empereur, dès son arrivée au trône, met en place tout un dispositif pour éviter les complots. Pour les ministres, il s'agit d'éviter le soupçon à tout prix. Il est difficile d'être un bon ministre sans attirer le soupçon de l'empereur: la compétence et le talent d'un ministre sont inévitablement liés à son ambition politique. C'est

99 *Histoire des affaires militaires de la Chine (Zhongguo junshishi)*, t. III, Pékin, Éditions Jiefangjun, 1987, p. 293-295.

dans ce contexte que beaucoup de stratégies sont inventées, beaucoup de savoir-faire sont racontés, qui se transmettent de génération en génération.

La vertu et la compétence d'un ministre sont une bonne chose pour la dynastie, mais ils peuvent attirer des soupçons. Les ministres talentueux peuvent se trouver dans un dilemme: ou bien laisser traîner les choses, ne pas montrer leurs capacités, mais ils seront critiqués pour leur incompétence; ou bien utiliser leurs talents au risque du soupçon. D'où la nécessité d'un certain taoïsme dans la politique: ceux qui ont réalisé de grands exploits devraient se retirer sagement de la politique pour s'abriter de tout soupçon. C'est le cas de Zhang Liang, un grand stratège qui a joué un rôle déterminant dans la fondation des Han; beaucoup de ses camarades continuent leur vie politique, et sont plus tard supprimés les uns après les autres. Pour ceux qui veulent réaliser de grands exploits sans attirer le soupçon, les astuces ne manquent pas, même suivies à contrecœur. Une histoire de Wang Jian, général des Qin, illustre le problème. Le roi des Qin (futur premier empereur des Qin) confie à Wang Jian une armée de 600'000 hommes pour qu'il élimine les autres royaumes. Mais Wang refuse de partir en guerre sans que le roi lui promette des terres et des maisons. Cela lui est promis sur le champ. Plus tard, déjà sur le chemin de la guerre, il envoie cinq fois des soldats à la capitale pour rappeler au roi ses demandes de terres et de maisons. L'entourage du général pense que c'est excessif. Wang est en fait un homme vertueux, ses désirs matériels sont trompeurs. Ainsi il répond à son entourage: «Le roi est de caractère soupçonneux, maintenant il me confie tous les soldats du royaume; si je ne demande pas des terres et des maisons pour mes descendants afin de dissiper ses doutes, il pourrait me soupçonner sans raison¹⁰⁰.» Ainsi, dans la politique, il n'est pas rare de voir un ministre faire semblant de ne plus s'intéresser à la politique dès qu'il se sent soupçonné, et donner l'image d'un homme qui aime l'argent, la beauté, le luxe pour sauver sa vie.

Par ce bref rappel de l'histoire, nous voulons dire une chose: quand la politique clanique est obsédée par son ordre intérieur, elle crée des problèmes intérieurs interminables, qui, à leur tour, empêchent d'avoir une vocation d'«évangélisation» vis-à-vis d'autres cultures; et le capitalisme ne peut justement pas naître dans une culture fermée et occupée tout le temps à se faire du souci pour son ordre intérieur.

100 Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. III, p. 2244-2245.

E. La tolérance religieuse de la Chine?

En comparant la culture chinoise avec la culture occidentale, beaucoup d'auteurs chinois remarquent qu'en Occident, l'intolérance religieuse sème la discorde entre les différentes sectes et provoque sans cesse les conflits, d'où une histoire remplie de guerres de religion. Par contre, la culture chinoise est ouverte à toutes les religions et elle ne connaît pas de guerre de ce type. Selon Zheng Dekun, «non seulement les Chinois ne discriminent pas d'autres religions, mais encore ils essayent de combiner les différentes religions. Depuis la dynastie des Song et des Yuan, la réunion entre le confucianisme, le taoïsme et le bouddhisme est un fait absolument remarquable dans l'histoire de l'humanité; il n'y a pas un autre peuple qui est aussi tolérant sur le plan religieux...¹⁰¹». En fait, toute culture connaît les guerres, mais les guerres ne se ressemblent pas; pour les comprendre, il faut poser des questions à leur sujet: guerres de qui contre qui, dans quel cadre, en vue de quel but, et la réponse dépend des rapports de force dans lesquels elles se déroulent. De ce point de vue, la Chine et l'Occident ne peuvent justement pas connaître les mêmes guerres. De même, toute politique a pour but de maintenir l'ordre contre le désordre; mais l'ordre et le désordre ne désignent pas partout la même chose.

- 101 Zheng Dekun, *La tradition de la culture chinoise* (Zhongguo wenhua de chuantong), Librairie Weiwen, 1978, p. 91. L'histoire des Juifs en Chine est un exemple typique, souvent cité pour prouver la tolérance religieuse en Chine. Sous l'Empire romain, les Juifs chassés de leur pays se sont réfugiés partout dans le monde. Mais au cours des siècles, quels que soient les pays d'accueil, ils perpétuent leur tradition. Il y a pourtant une exception: au début du 12^e siècle ou peut-être au 10^e siècle, une communauté juive arrive en Chine en passant par l'Inde; elle fonde une église à Kaifeng, capitale des Jin. Mais avec le temps, les Juifs s'assimilent à la culture chinoise jusqu'à rendre hommage à Confucius et aux ancêtres, ainsi leur religion disparaît en Chine à la fin du 19^e siècle. En fait, le secret de cette assimilation est moins la tolérance que la structure clanique. À l'époque moderne, le problème de l'immigration est un vrai casse-tête pour l'Occident: on invente beaucoup de politiques pour assimiler les communautés étrangères, mais on constate toujours peu de succès. Le problème, c'est que quand une culture à structure étatique assimile une autre, elle provoque la résistance, et la politique d'assimilation ne fait que créer des ghettos. Par contre, les Juifs ne rencontrent en Chine aucune politique qui essaye de les assimiler, ils n'ont pas besoin de se distinguer des autres par leur religion, ainsi au cours des siècles leur différence religieuse s'estompe dans un pays profondément laïc et dans une société à structure clanique caractérisée par le non-interventionnisme de l'État. Mais la sinisation des Juifs n'est pas un exemple à suivre pour la société occidentale à structure étatique caractérisée par la religion et par l'interventionnisme de l'État.

Étant donné les rapports de force de la politique chinoise et ses conflits, dire que la culture chinoise est tolérante sur le plan religieux n'a pas beaucoup de sens, puisque son gouvernement ne se fait pas sur le plan religieux. A la place des conflits religieux, la Chine connaît d'autres conflits et d'autres intolérances. Le fait qu'il n'y a pas en Chine de religion à l'occidentale s'explique aussi par la structure clanique: le pouvoir ne tolère pas d'autres organisations qui rassemblent les gens. Dans ce sens, le confucianisme en tant qu'idéologie politique a moins le rôle de rassembler les gens pour constituer un État que de les enfermer dans leur clan. C'est pour cette raison que beaucoup de révoltes paysannes se préparent d'abord dans un cercle religieux, cela pour éviter l'espace clanique.

En fait, la persécution religieuse de l'Occident médiéval s'explique moins par le manque de tolérance que par la structure sociale qui décide la façon de gouverner et qui crée les conflits. Du fait que le gouvernement se fait ici surtout sur le plan religieux, il ne peut pas y avoir de tolérance religieuse: si le christianisme est sujet à différentes interprétations, le gouvernement de l'âme sera impossible. Pour bien contrôler l'âme, il faut qu'on accepte les mêmes dogmes. Alors on impose une interprétation orthodoxe en condamnant les autres comme des hérésies, d'où la guerre de religion. Quand l'État-nation devient entité politique, il y a naturellement la guerre entre des États-nations. Tels rapports de force, telle stratégie, tels conflits socio-politiques. La cité et l'Église ont leurs problèmes, l'espace clanique a les siens. Les conflits sont donc révélateurs de la structure sociale.

La culture chinoise ne connaît pas de guerre de religion, cela non grâce à l'esprit de tolérance, mais parce que la religion n'y occupe qu'une place secondaire. Bouddhisme, taoïsme (comme religion, il diffère du taoïsme philosophique) et autres peuvent cohabiter pacifiquement, mais aucun ne peut devenir une institution politique; ils jouent plutôt un rôle favorable à la politique. Autrement dit, les religions peuvent coexister si elles ne dérangent pas la politique clanique; dès qu'elles entrent en concurrence avec elle, elles sont à limiter ou à faire disparaître.

En 626, Fu Yi, un ministre, faisant le point sur le bouddhisme en Chine, conseille à l'empereur (premier empereur des Tang) de l'interdire, car, venu de l'Ouest, il ne s'adapte pas à la Chine. Voilà quelques-unes de ses accusations: «Le bouddhisme accepte comme adeptes ceux qui ne sont pas fidèles à l'empereur, ceux qui n'ont pas de piété filiale, en leur coupant les cheveux; ainsi ces gens saluent le souverain et leurs parents tout

simplement en joignant les mains; et en s'habillant en moines, les oisifs et les gens sans métier sérieux échappent à l'imposition.» D'après Fu Yi, depuis l'époque de Fuxi et de l'homme de l'agriculture jusqu'à la dynastie des Han, la Chine ne connaissait pas le bouddhisme; la politique allait bien pourvu que l'empereur soit bienfaisant, et les ministres, fidèles et honnêtes. Par contre, plusieurs petites dynasties avant les Tang servent d'exemples négatifs: on a dépensé beaucoup d'argent et d'or pour construire les temples, le pays s'en est appauvri. Selon son estimation, le pays compte alors plus de cent mille moines et bonzesses; il faut les faire rentrer chez eux, car leur présence dans la population ne fait que troubler l'esprit des gens par leurs activités superstitieuses. L'enjeu économique est aussi considérable: si l'on laisse ces gens se marier, l'État aura cent mille foyers de plus. Ici, le bouddhisme fait concurrence à l'État en idéologie et en économie. L'empereur invite ses ministres pour discuter ce problème. Xiao Yu, un autre ministre, propose de punir Fu Yi, car celui-ci ose dire du mal de Bouddha. Mais Fu Yi réplique: «Parmi les grands principes moraux, rien n'est plus important que le souverain et le père. Le Bouddha lui-même a trahi son père en tant que fils aîné, il ne s'est pas non plus soumis à l'autorité du fils du Ciel en tant que sujet. Xiao Yu n'est pas venu au monde à partir du néant, sans père; pourtant il adhère à une religion qui ignore le père, ceux qui méconnaissent les parents et critiquent la piété filiale sont des gens comme Xiao Yu¹⁰².» Finalement, l'empereur décide: sauf les bouddhistes les plus fervents qui vont déménager dans les grands temples, les autres doivent rentrer chez eux. La capitale conserve trois temples bouddhistes et deux temples taoïstes; les cantons conservent chacun un temple bouddhique et un temple taoïste, le reste des temples doit être démoli. Contrairement à l'Occident, où le roi est couronné par le pape, en Chine, le droit de cité de la religion est accordé par le pouvoir temporel.

L'espace clanique détermine aussi l'objet de l'hommage. Sous le règne des Taizong, dans les temples, tout le monde se met à genoux devant les bouddhistes; c'est une chose inadmissible selon le critère confucianiste. En 631, l'empereur Taizong dit à son entourage: «Le bouddhisme et le taoïsme propagent la morale, c'est une bonne chose. Mais il n'est pas normal que les moines, bonzesses et taoïstes soient arrogants et qu'ils acceptent que leurs parents s'agenouillent devant eux; cela porte atteinte aux bonnes mœurs, nuit au système des rites et il faut l'interdire. Il faut que ces gens

102 Sima Guang, *Le miroir complet pour l'illustration du gouvernement*, p. 2801.

s'agenouillent eux aussi devant leurs propres parents pour les sauver¹⁰³.» Il y a ici une concurrence entre l'autorité des parents et celle de la religion; la structure clanique veut que les moines s'inclinent devant leurs parents.

J. Querelle des rites — un affrontement des cultures

Le christianisme a été introduit en Chine en 635 déjà, sous le règne de Taizong. Un prêtre venant de Perse a même fondé une église dans la capitale, mais son influence était minime. En 845, à cause de l'interdiction du bouddhisme, le christianisme a été aussi gravement atteint; plus tard, il a presque disparu. Sous les Yuan (13^e siècle), une secte chrétienne a été introduite en Chine; mais ce n'est qu'au milieu du 16^e siècle que le christianisme y est entré de façon influente. Il y connaît des moments tranquilles, mais aussi des heurts avec le pouvoir.

Avant l'arrivée massive des commerçants occidentaux au milieu du 19^e siècle, le christianisme s'est depuis longtemps implanté en Chine; son aventure dépend de sa relation avec la politique clanique. Matteo Ricci (1552-1610) est l'un des jésuites les plus connus en Chine. En 1582, il est envoyé pour christianiser les Chinois. En 1601, il arrive à Pékin avec ses collègues et il est bien reçu par l'empereur. Il y fonde une église. En quelques années, le nombre de croyants s'élève à plus de 200, plusieurs hauts fonctionnaires sont même baptisés. Après la mort de Matteo Ricci, vu que l'influence du christianisme s'étend, la dynastie des Ming interdit le christianisme et les jésuites sont renvoyés à Macao.

Pour christianiser la Chine, Matteo Ricci adopte une stratégie flexible: il se comporte avec prudence et amabilité de sorte que sa présence paraît tout à fait inoffensive. Ses savoir-faire scientifiques lui servent aussi de couverture: lui et ses collègues offrent à la cour des cartes géographiques, des pendules et d'autres instruments, apportent des livres d'astronomie, géographie, physique, métaphysique, etc. Ils paraissent donc des savants propageant des savoir-faire plutôt que des jésuites missionnaires. Le succès de Matteo Ricci est aussi lié à son attitude réaliste à l'égard du confucianisme: il essaye de le rapprocher du christianisme. Par exemple, l'immortalité de l'âme est une des doctrines essentielles du christianisme, mais Confucius était sceptique à son sujet; or Matteo Ricci prétend que le fait que les Chinois rendent un culte à leurs ancêtres avec les offrandes

103 Wu Jing, *L'essentiel de la politique dans la période de Zhenguan*, p. 406.

prouve qu'ils croient à l'immortalité de l'âme. Il propage ainsi le christianisme en se référant au confucianisme; et il ne considère pas les cérémonies du culte aux ancêtres comme une pratique superstitieuse; il peut ainsi vivre en paix avec la culture chinoise.

Les Qing succèdent aux Ming, mais ce changement n'empêche pas le christianisme de se propager en Chine. Pourtant, au sein des missionnaires, il y a toujours des disputes sur la méthode de Matteo Ricci qui accepte que les Chinois rendent un culte au Ciel et aux ancêtres. La désapprobation vient surtout des ordres dominicain et franciscain. A plusieurs reprises, ils font appel au Vatican pour résoudre la dispute. Mais les avis sont différents d'un pape à l'autre. En 1645, le pape Innocent X approuve l'accusation des dominicains. Alors qu'en 1656, en lisant un rapport où l'auteur affirme que l'hommage que les Chinois rendent à Confucius étant de nature civile, comme un élève salue son maître, il ne s'agit pas d'une idolâtrie religieuse, Alexandre VII accepte la défense des jésuites. En 1669, le pape Clément IX, plutôt hésitant, laisse le choix aux missionnaires. Mais à partir de 1704, la situation change. L'affaire tombe cette fois dans les mains du pape Clément XI, qui condamne les rituels chinois et critique la méthode de Matteo Ricci. Le 20 novembre 1704, un ordre en sept points est décrété. Le message rendu public en Chine provoque un tollé. Voici quelques points jugés provoquants: les cérémonies de culte à Confucius et aux ancêtres sont désormais interdites aux chrétiens, qui ne peuvent ni les présider ni les seconder, ni être présents en ces lieux, car il s'agit d'une pratique hérétique; les lettrés chrétiens ne doivent pas entrer dans le temple de Confucius, ni les chrétiens dans le temple d'ancêtres pour y rendre un culte; les chrétiens ne doivent rendre un culte ni dans la maison, ni près d'une tombe, ni lors d'une occasion de condoléances.

Si, auparavant, le christianisme s'enseigne en Chine sans entrer en conflit avec l'idéologie dominante, c'est grâce à l'attitude conciliante de Matteo Ricci à l'égard du confucianisme. Pour les premiers empereurs des Qing, le christianisme est identique au confucianisme. Voilà qu'apparaît l'intolérance chrétienne et que l'hostilité éclate. Le message est vite arrivé à l'empereur Kangxi, qui déclare tout de suite: «Dorénavant, ceux qui ne respectent pas les règles de Matteo Ricci ne peuvent plus rester en Chine, et doivent être renvoyés chez eux¹⁰⁴.» La christianisation connaît alors des difficultés. En janvier 1725, l'empereur Yongzeng convoque les jésuites

¹⁰⁴ Xiao Zhizhi et alii, *op. cit.*, p. 132.

résidant à Pékin pour leur expliquer la raison de l'interdiction de leur mission: «Vous voulez que nous autres Chinois devenions tous des chrétiens; que deviendrons-nous, n'est-ce pas nous qui seront sujets de votre Seigneur? Les croyants ne reconnaissent que vos autorités, imaginez qu'il y ait une invasion étrangère, et que les gens n'obéissent qu'à vos ordres; maintenant je ne me fais pas encore de souci pour cela, mais si jamais des milliers de bateaux de combat arrivent à nos ports, alors les conséquences seront catastrophiques¹⁰⁵.» Mais l'interdiction sous les Qing ne dure pas trop longtemps: quand la Chine est vaincue dans la guerre de l'opium, les missionnaires de toutes les sectes, protégées par la force militaire de l'Occident, sont désormais libres d'y prêcher.

Nous insistons sur le problème religieux, car il reflète la structure sociale: dans la structure clanique, la politique fondée sur le clan enferme l'homme dans son clan, d'où son caractère fermé ou le manque de sens de l'évangélisation. Par contre dans la structure étatique, la cité ou l'Église parlent directement aux citoyens et aux croyants, la famille n'a qu'une place limitée; on a donc un esprit plus large; protégé par un dieu vrai et unique, l'homme occidental est missionnaire, d'où l'expansion de l'Occident. Le capitalisme serait impossible sans la structure étatique et le sens de l'évangélisation.

On objectera que le bouddhisme chinois est aussi une religion; il combat l'esprit de clan et rassemble les gens au nom des divinités. Mais le bouddhisme et le christianisme ne sont pas la même chose, ils ne jouent pas le même rôle dans la politique. Comme nous venons de voir, le destin du bouddhisme est dans les mains du pouvoir temporel, c'est-à-dire que la politique clanique empêche toute formation religieuse qui puisse menacer sa suprématie; elle ne tolère le bouddhisme et d'autres religions que dans la mesure où ils acceptent de jouer un rôle complémentaire à côté du confucianisme. Quand nous disons que la culture chinoise n'a pas la vocation du capitalisme, c'est justement à cause de la structure clanique: il est impossible pour elle d'envoyer des commerçants conquérir d'autres marchés, ou des missionnaires confucianiser d'autres peuples. Confucianiser d'autres peuples est un paradoxe: le confucianisme veut que l'homme reste dans son clan, l'exporter signifie déjà sortir du clan. Et si les pays voisins de la Chine sont plus ou moins confucianisés, c'est moins par

105 *Ibid.*, p. 134.

un esprit conquérant de la part du pouvoir que par une influence lente et implicite au cours des millénaires.

III. Capitalisme et rationalisation

Selon M. Weber, le capitalisme s'est développé dans un mouvement de rationalisation du savoir-faire dans de nombreux domaines. «Ce n'est qu'en Occident qu'existe une science dont nous reconnaissons aujourd'hui le développement comme <valable.>» Rationalisation du système d'institutions: formation des personnels spécialisés, gestion des affaires commerciales et juridiques par des gens compétents. Rationalisation du pouvoir: élection périodique des députés qui composent le parlement, formation du gouvernement par les leaders des partis, apparition d'un État garanti par une constitution écrite et un système juridique avec tout son personnel spécialisé. Rationalisation de la production et du commerce: comptabilité, légitimation du désir de profit¹⁰⁶.

A. Le protestantisme et l'esprit du capitalisme

L'origine de cette rationalisation remonte à la Réforme: le protestantisme joue un rôle capital pour l'esprit du capitalisme. Par exemple, l'idée de prédestination laisse l'homme dans une angoisse constante: Dieu a déjà fait son choix d'après ses raisons inaccessibles à l'homme; celui-ci, alors réduit à son individualité totale, fait face directement à Dieu sans l'intermédiaire de l'Église, puisque les ecclésiastiques se trouvent dans la même angoisse. La seule chose que l'homme puisse faire, c'est de réussir dans la vie d'ici-bas, et cela non pour s'assurer de son salut, mais pour prouver sa croyance en Dieu. Ce changement a déjà été annoncé par le travail de Luther: dans la Bible avant Luther, le mot «vocation» était réservé aux élus de Dieu; or dans la traduction de Luther, la vocation purement théologique devient profession ou travail au sens temporel. Ainsi, l'homme angoissé au sujet de son salut trouve la seule issue dans sa profession comme s'il y était appelé par Dieu.

Cette laïcisation de la vocation religieuse est aussi liée au mouvement de rationalisation: s'adonner aux cérémonies traditionnelles, à des activités superstitieuses ou se lamenter d'un destin désespéré, tout cela n'est plus

106 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 27-31.

nécessaire, non parce que c'est mauvais, mais parce que c'est inefficace. Quand l'homme se livre à ces activités, il recourt au sentiment, au miracle pour échapper à l'angoisse, mais avec peu d'effet. Un homme rationnel doit rationaliser ses activités en se débarrassant des superstitions; et au sujet du salut, il doit compter non sur l'Église mais sur sa propre foi. Ainsi, de l'angoisse, l'homme est réduit à une solitude absolue; et en passant par une analyse rationnelle, il finit par se lancer dans sa profession. L'ascétisme joue aussi un rôle important: mener une vie simple favorise le réinvestissement. Tout ce processus crée une ambiance favorable au capitalisme, et peu à peu sont devenues possibles les notions d'individu, de responsabilité, de devoir envers la société, de discipline, de sens du service, de confiance en soi, d'organisation rationnelle de la production, de l'administration et du système juridique, etc.

Pour définir le capitalisme, il faut le situer dans son genre et l'étudier en comparaison avec d'autres objets du même genre pour en voir la spécificité. Ainsi Weber étudie-t-il d'autres religions dans d'autres cultures, d'où ses écrits sur le confucianisme, le taoïsme, l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme et l'islam. De ses études, ressort une causalité entre la Réforme et l'esprit capitaliste: la possibilité du capitalisme en Occident est due à la Réforme; et l'impossibilité du capitalisme dans d'autres cultures est due à l'absence de cette Réforme.

Le rôle des éléments considérés par Weber comme favorables à l'esprit capitaliste est incontestable; mais nous pensons que leur rôle doit être apprécié dans la culture occidentale. En fait, les mêmes éléments peuvent se trouver dans d'autres cultures, mais ils n'ont pas produit les mêmes effets. Le vrai problème pour d'autres cultures n'est pas le «manque» de la Réforme, mais leur stratégie politique. Autrement dit, toutes les cultures n'ont pas forcément la vocation d'aboutir automatiquement au capitalisme occidental¹⁰⁷.

107 J. Needham a bien compris que le capitalisme n'est pas le sort des Chinois: «Il est donc nécessaire que les Occidentaux comprennent que, pour les Chinois, le capitalisme était essentiellement, intrinsèquement étranger, quelque chose que les Occidentaux imposèrent à la Chine, au moment où, pour quelques courts siècles, ils jouissaient d'une puissance militaire grâce au développement fortuit de la technologie moderne» (cf. J. Needham, *La tradition scientifique chinoise*, Paris, Hermann, 1974, p. 242).

B. Le désir de profit

Dans l'esprit du capitalisme, il y a une réhabilitation du désir de profit, il y a «l'idée que le *devoir* de chacun est d'augmenter son capital, ceci étant supposé une fin en soi. En fait, ce n'est pas simplement une manière de faire son chemin dans le monde qui est ainsi prêchée, mais une éthique particulière. En violer les règles est non seulement insensé, mais doit être traité comme une sorte d'oubli du devoir. Là réside l'essence de la chose. Ce qui est enseigné ici, ce n'est pas simplement le <sens des affaires> — de semblables préceptes sont fort répandus — c'est un *éthos*¹⁰⁸.» Gagner de l'argent devient un principe, une éthique, mais cela n'est possible que dans la culture chrétienne au seuil de la modernité: pendant longtemps la vie matérielle a été méprisée en faveur de la méditation spirituelle; la Réforme renverse cette tendance: «L'homme n'est que le régisseur des biens à lui confiés par la grâce de Dieu. Tel le serviteur de la Parabole, il doit rendre compte de chaque sou à lui confié...¹⁰⁹». Voilà la légitimité du profit: on gagne pour Dieu.

Or, cette justification du profit ne peut exister en Chine, non parce que le désir de profit n'existe pas, mais parce qu'il est compris et utilisé autrement. Dans la politique clanique, ce désir est ou bien condamné du point de vue moral, ou bien pratiqué immoralement (les deux tendances principales). Nous citons quelques discours-pratiques orthodoxes. Du point de vue du profit, on peut classer les empereurs et fonctionnaires en deux grandes catégories: ceux qui aiment l'argent et ceux qui lui préfèrent la vertu. Selon Confucius, les gens de vertu sont capables de vivre dans la pauvreté. Mencius approuve une phrase de Yang Hu: «Celui qui travaille à devenir riche, n'est pas bienfaisant; celui qui pratique la bienfaisance, ne devient pas riche¹¹⁰.» Dans le *Recueil des rites*, l'auteur fait questionner Confucius par le roi feudataire des Lu sur la personnalité des confucianistes. Confucius cite alors les qualités morales, dont voici quelques-unes: «Les confucianistes ne considèrent pas l'or et le jade, mais la fidélité et la sincérité comme un trésor. Ils ne demandent pas à posséder les terres, car la justice est leur terre. Ils ne demandent pas à s'enrichir en accumulant les biens, leur richesse est d'acquérir toujours plus de savoirs¹¹¹.» Comme

108 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 65-66.

109 *Ibid.*, p. 210-211.

110 Meng Tzeu, livre III, chap. I, p. 413.

111 *Recueil des rites*, *op. cit.*, p. 485.

nous l'avons montré, l'un des thèmes de l'éducation du prince héritier consiste à lui faire préférer les céréales à tout objet de luxe comme l'or, l'argent, les perles, le jade. L'empereur Taizong des Tang est l'un des souverains qui pratique le mieux l'éthico-politique. Un jour, un haut fonctionnaire lui propose d'exploiter une mine d'argent, il en calcule même les gains pour la cour. Non seulement la proposition est rejetée, mais son auteur est destitué: pendant des années, celui-ci n'a pas recommandé un homme de vertu et de talent à la cour, ni dénoncé un mauvais élément; et dès qu'il parle, c'est au sujet du profit; donc, c'est un fonctionnaire indigne. Parfois, la haine à l'égard des objets de luxe est extrême; c'est le cas de Xiao Taochen, fondateur d'une petite dynastie Nanqi: il éprouve une haine mortelle pour le gaspillage, la débauche des Song (la dynastie précédente) et insiste particulièrement sur la vertu d'économie. Un jour, il découvre des objets en jade dans un entrepôt de vêtements. Il se met en colère et ordonne qu'on les détruise tout de suite, et qu'on fouille partout à la recherche d'autres objets de luxe. Voici l'une de ses phrases: «Si je peux gouverner pendant dix ans, j'arrive à faire que l'or vaille le même prix que la terre¹¹².» Ces discours sont bien recommandés par l'éthico-stratégie: si l'empereur apprécie l'or et le jade, la tendance finit inévitablement par provoquer la faillite des paysans; le seul remède efficace est de lutter contre le désir de profit, et il faut commencer par le bon exemple de l'empereur¹¹³.

Par ces exemples un peu extrêmes, mais tout à fait orthodoxes, nous voulons seulement montrer l'impossibilité de légitimer le désir de profit: il n'y a pas de Dieu au nom de qui on peut justifier la recherche du profit; en se référant à l'éthico-stratégie (il n'y a pas d'autre point de repère), le désir de profit ne peut devenir qu'un élément à supprimer ou à limiter. Au lieu d'exploiter une mine d'argent, on préfère s'abstenir pour ne pas éveiller le désir de profit. Du point de vue de la rationalité capitaliste, on dirait que l'éthico-politique manque de raison; et ce n'est pas sans motif que Weber

112 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 687.

113 La thèse marxiste sur le prix de la marchandise est matérialiste: à court terme, le chaos semble régner: le prix flote selon la demande et l'offre du marché; mais à long terme, la régularité apparaît: le prix est décidé par le temps moyen du travail social. Ceux qui utilisent un temps au-dessous de la moyenne gagnent plus, tandis que ceux qui utilisent un temps au-dessus de la moyenne font faillite. Or et argent sont aussi des marchandises, leur prix est également régi par le temps de leur exploitation. Donc, ils ont un prix objectif. Quand Xiao Taochen déclare la guerre aux objets de luxe et veut que l'or vaille le même prix que la terre, c'est une guerre menée au nom de la morale contre la loi économique.

parle sans cesse de rationalité à propos des conditions de possibilité du capitalisme: «En dernière analyse, ce furent l'entreprise permanente rationnelle, la comptabilité rationnelle, la technique rationnelle, le droit rationnel, qui engendrèrent le capitalisme, mais encore ne furent-ils pas seuls; il fallait que s'y adjoignent en complément un *mode de pensée rationnel*, une *rationalisation de la manière de vivre*, un *éthos économique rationnel*¹¹⁴.»

Il y a ici un piège à éviter: il ne faut pas entrer dans l'antagonisme entre raison et non-raison. En fait, toute stratégie culturelle résulte d'un long travail de raison, seulement les rapports de force différents conduisent à des stratégies et problématiques différentes. On peut sûrement comparer la raison de différentes cultures d'un point de vue précis, par exemple pour voir quelle culture réalise le meilleur rendement économique, mais il ne faut pas oublier que les rapports de force différents ne donnent pas partout le même critère au sujet du rendement.

Par exemple, quand la rationalisation économique (protestantisme) l'emporte sur les anciennes cérémonies, cela ne veut pas dire que celles-ci deviennent tout à coup irrationnelles: elles étaient rationnelles du point de vue des rapports de force d'un moment, qui conduisirent à honorer les bonnes œuvres, à apprécier la vie spirituelle au détriment de la vie mondaine et à condamner le désir de profit; à un autre moment, l'Église est révélée corrompue, les sciences empiriques gagnent du terrain, la bourgeoisie naissante est en quête du pouvoir..., un remaniement des rapports de force aboutit au protestantisme et au capitalisme. Le rôle historique du protestantisme et de la rationalité économique se comprend donc à partir de ce changement.

Déterminée par l'éthico-stratégie, la rationalité politique chinoise est autre: l'ordre et la paix importent plus que tout le reste. La proposition d'exploiter des mines est sans doute rationnelle, cela peut rapporter gros à la cour; mais rejeter la proposition l'est encore davantage: on ne va pas corrompre l'esprit des gens pour quelques sous. Le pouvoir est conscient de l'importance du profit: il ne peut pas subsister sans biens matériels, mais pas au prix d'une libération du désir de profit. On vit peut-être dans la pauvreté, mais l'important, c'est qu'on vit dans la paix. Par contre, si le désir de profit est légitimé, une vie plus aisée est possible, mais l'individualisme, l'égoïsme, l'hédonisme vont faire éclater tout l'édifice de l'éthico-politique.

114 M. Weber, *Histoire économique*, op. cit., p. 372.

La Révolution moderne s'inscrit elle aussi dans cette stratégie: tout ce que la Révolution veut réaliser n'est pas autre chose que la disparition de la propriété privée et de l'idéologie correspondante, dont le désir de profit et l'apparition d'une nouvelle société où l'on distribue également les biens et où l'esprit d'oubli de soi devient le principe de conduite.

C. L'angoisse et la vertu d'être économe

La démarche webérienne consistant à étudier la possibilité du capitalisme en se référant aux idées religieuses est un procédé pionnier en la matière. Elle essaye de dégager les éventualités et les impacts du protestantisme, de l'ascétisme sur la vie économique du capitalisme. Mais quand nous envisageons les conditions de possibilité du capitalisme à partir des rapports de force, nous constatons que les éléments favorables au capitalisme selon Weber n'ont pas joué le même rôle en Chine. Par exemple, Weber conçoit une série de causalités entre la doctrine de la prédestination et ses effets bénéfiques au capitalisme. Selon les doctrines calvinistes, la situation de l'homme est la suivante: «Par sa chute dans l'état de péché, l'homme a complètement perdu la capacité de vouloir un quelconque bien spirituel lié à son salut. De sorte qu'un homme naturel étant entièrement détourné de ce Bien, et condamné au péché, ne saurait de son propre fait se convertir ni même se préparer à la conversion. Par décret de Dieu, et pour la manifestation de Sa gloire, tels hommes [...] sont prédestinés à la vie éternelle, tels autres voués à la mort éternelle¹¹⁵.» Cette doctrine impitoyable provoque chez chaque individu une «solitude intérieure inouïe», «Rien, ni personne ne pouvait lui venir en aide¹¹⁶». Conscient de son triste destin et sachant qu'il n'existe aucun recours, l'homme réalise un progrès rationaliste dit «désenchantement du monde»: il ne recourt plus aux activités superstitieuses ni aux moyens magiques pour imaginer le salut. Il se produit alors une série de transformations: l'angoisse fait place à la lutte pour bien organiser la vie, alors «surgissent les <saints>, conscients d'eux-mêmes, que nous retrouvons en ces marchands puritains à la trempe d'acier des temps héroïques du capitalisme [...]. D'autre part, afin d'arriver à cette confiance en soi, le travail sans relâche dans un métier est

115 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 124.

116 *Ibid.*, p. 128-129.

expressément recommandé comme le moyen le meilleur. Cela, et cela seul, dissipe le doute religieux et donne la certitude de la grâce¹¹⁷».

Mais pourquoi l'angoisse réussit-elle à se transformer en force motrice du capitalisme? Pourquoi l'ascétisme aboutit-il à l'accumulation des fonds et au réinvestissement? On pourrait penser que si l'homme se rend compte de son destin prédestiné, et qu'il ne peut absolument rien faire pour le changer; il peut se suicider (au lieu de travailler sans relâche), mener une vie de débauche (au lieu d'économiser), se laisser tomber dans le mal (au lieu de réussir dans son métier), puisque finalement, «il en est ainsi en vertu d'arrêts insondables, irrévocables, au point que la grâce de Dieu est aussi impossible à perdre pour ceux à qui elle a été accordée, qu'impossible à gagner pour ceux à qui elle a été refusée¹¹⁸». Pour répondre à ces questions, il faut plutôt recourir aux rapports de force de l'époque: les commerçants dont le travail n'est pas apprécié par l'Église veulent justifier leur métier en recourant à Dieu, ou faire du commerce un moyen de glorifier Dieu; des entrepreneurs bourgeois dont la force économique s'accroît veulent justifier leurs activités de production... Sans ces éléments, l'angoisse et l'ascétisme ne peuvent pas du tout conduire l'Occident au capitalisme.

En fait, dans toute culture ou religion, le sentiment d'angoisse et l'idée d'ascétisme sont présents. Seulement, ces autres angoisses et ascétismes n'ont pas abouti au capitalisme. Dans la culture chinoise, les chefs de famille sont les gens les plus angoissés: ils ont peur de décevoir les ancêtres, de ne pas bien éduquer leurs descendants, de ne pas être capables de conduire leur famille à la prospérité. Les autres ont aussi leur propre angoisse. Confucius fait la recommandation suivante: «Garde toujours présent à l'esprit l'âge de tes parents, source de joie, pour leur longévité, mais aussi d'inquiétude, pour leur vieillesse¹¹⁹.» Se réjouir, parce que les parents atteignent un âge élevé; s'angoisser, parce que les parents s'approchent du destin fatal. Selon Mencius, trois choses donnent au sage une grande joie: «La première, c'est d'avoir encore son père et sa mère, de voir ses frères exempts de tout embarras sérieux. La deuxième, c'est de n'avoir rien dont il doive rougir ni devant le Ciel ni devant les hommes. La troisième, c'est d'attirer à lui tous les hommes de talent, de les former par

117 *Ibid.*, p. 139.

118 *Ibid.*, p. 128.

119 *Entretiens de Confucius*, p. 47.

ses leçons¹²⁰.» L'objet de joie et d'angoisse peut être différent d'une culture à l'autre vu l'espace social différent. Ici, on pourrait développer une philosophie du plaisir, de la tristesse, de l'angoisse à partir des rapports de force qui déterminent le contenu du plaisir et de l'angoisse. Concernant l'angoisse, l'espace social détermine ce qu'on pourrait appeler la canalisation de l'angoisse: par quel moyen, vers quelle issue, en vue de quoi l'angoisse se transforme en quelle force, etc. Dans l'espace clanique, l'angoisse engendrée par le milieu familial se transforme en vertus confucianistes; elle n'a rien à voir avec l'angoisse protestante favorisant le capitalisme.

Etre économe, épargner autant que possible, c'est l'une des vertus les plus importantes du capitaliste. Voici quelques recommandations de Benjamin Franklin, considérées par Weber comme une démonstration de l'esprit capitaliste: «Souviens-toi que le *temps*, c'est de l'*argent* [...]. Souviens-toi que le *crédit*, c'est de l'*argent* [...]. Souviens-toi que l'argent est, par nature, *générateur et prolifique*. L'argent engendre l'argent, ses rejetons peuvent en engendrer davantage, et ainsi de suite¹²¹.» En fait, l'idée ascétique est particulièrement forte dans la culture chinoise. Comme nous avons montré, le but de la politique est la durée, le meilleur moyen est de ne rien gaspiller, d'être aussi économe que possible; cette demande est valable pour la cour autant que pour les chefs de famille. Seulement l'accumulation des biens ne signifie pas du tout l'investissement d'une production capitaliste. Dans la mesure où le pouvoir limite le commerce, on ne peut investir ses économies que dans l'agriculture en achetant des terres ou en embauchant des domestiques; ainsi cet ascétisme n'a rien à voir non plus avec le capitalisme occidental.

VI. La stagnation de la culture chinoise?

Dans l'histoire contemporaine chinoise, un problème retient depuis plus d'un demi-siècle l'attention des chercheurs: c'est la fameuse «stagnation» de la culture chinoise. Dans les années 1930, de nombreux historiens se lancent dans un débat à ce sujet. Si les vues divergent sur les causes, le fait est communément accepté. Pendant plus de deux millénaires à partir des Qin en 220 av. J.-C., une alternance de chaos et d'ordre fut le destin de la

120 Meng Tzeu, livre VII, chap. 1, p. 615.

121 M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 63.

Chine. Lors du chaos, toutes les forces politiques essaient de s'imposer sur l'ensemble du pays; finalement, une force supprime les concurrents et s'impose comme superpuissance; l'ordre peut enfin régner. Mais peu à peu le pouvoir, affaibli par la corruption, perd le contrôle, de nouvelles forces surgissent et convoitent le pouvoir suprême, la période chaotique recommence, qui peut durer des années, des décennies, parfois des siècles. Le pays se divise en deux, trois, jusqu'à une dizaine de parties; des royaumes coexistent en état de guerre en attendant la grande réunification. Avec ce cercle vicieux, la production, la technologie, la population, tout est marqué par ce destin.

En fait, la stagnation ne vient pas seulement de ce constat historique, elle vient surtout de la comparaison entre la faiblesse de la Chine et la puissance de l'Occident d'après la guerre de l'opium. Pour faire face à la menace de l'Occident, de nombreuses réformes ont été engagées, mais toutes ont échoué; la Chine reste toujours faible jusqu'au début du 20^e siècle, ce qui suscite le débat sur la stagnation. Bien entendu, la stagnation ne signifie pas que la Chine ne connaît pas de progrès pendant les deux derniers millénaires, qui constituent l'essentiel de la civilisation chinoise; au contraire bien des progrès technologiques ont été réalisés.

Il est possible que l'idée de stagnation vienne de l'Occident et s'impose plus tard aux Chinois. Quand l'Occident entre dans la modernité et réalise des progrès spectaculaires, la Chine apparaît comme un contre-exemple aux yeux des Occidentaux. Bien des savants occidentaux en constatent la «stagnation». Selon Adam Smith,

la Chine a été, pendant une longue période, un des plus riches pays du monde, c'est-à-dire un des plus fertiles, des mieux cultivés, des plus industriels et des plus peuplés; mais ce pays paraît être depuis très longtemps dans un état stationnaire. Marco Polo, qui l'observait il y a plus de cinq cents ans, nous décrit l'état de sa culture, de son industrie et de sa population presque dans les mêmes termes que les voyageurs qui l'observent aujourd'hui. Peut-être même cet empire était-il déjà, longtemps avant ce voyageur, parvenu à la plénitude d'opulence que la nature de ses lois et de ses institutions lui permet d'atteindre¹²².

Quand Marx parle de la Chine (1862), il a utilisé un mot très significatif: «ce fossile vivant». «Les empires d'Orient font toujours preuve du plus grand immobilisme dans leur infrastructure sociale, tandis que la superstructure politique est agitée d'incessants changements de personnes et

122 A. Smith, *op. cit.*, t. I, p. 142-143.

de dynasties au pouvoir¹²³.» La cause de l'immobilisme de la Chine est sans doute son isolement, et c'est grâce à l'invasion de l'Angleterre que la Chine entre en contact avec le monde: «La préservation de l'ancienne Chine avait pour condition primordiale son complet isolement. Cet isolement étant parvenu à sa fin violente par l'entremise de l'Angleterre, la décomposition doit s'ensuivre aussi sûrement que celle de n'importe quelle momie soigneusement préservée dans un sarcophage hermétiquement clos, dès qu'elle entre en contact avec le grand air¹²⁴.»

L'idée de stagnation est plus tard acceptée par Mao: «Bien que la Chine soit l'État d'un grand peuple, avec un immense territoire, une population nombreuse, une histoire séculaire, de riches traditions révolutionnaires et un remarquable héritage historique, elle n'en est pas moins entrée dans une période de développement économique, politique et culturel ralenti après le passage de la société esclavagiste à la société féodale. Celle-ci, qui a débuté avec les dynasties Tchou et Tsin, a duré près de trois mille ans¹²⁵.»

Puisque la modernité occidentale se caractérise par le capitalisme, on pourrait traduire la thèse de la stagnation en une autre question: pourquoi la Chine n'a-t-elle pas pu entrer elle-même dans le capitalisme? Selon le marxisme, l'humanité a fait le même parcours partout et est régie par la même loi; la Chine ne doit pas être différente de l'Occident. Ainsi, Guo Moruo écrit à la fin des années 1920: «Le développement du corps humain est pareil chez tout homme, qu'il soit rouge, jaune, noir ou blanc. Et ce doit être aussi le cas pour la société composée d'hommes¹²⁶.» Pour Mao, «dans l'économie marchande, qui se développait au sein de la société féodale chinoise, naissaient déjà les premiers embryons du capitalisme. La Chine serait donc devenue peu à peu un pays capitaliste même sans l'influence du capitalisme étranger, qui n'a fait qu'accélérer ce processus¹²⁷.» Les bourgeois capitalistes se développaient très lentement en Chine, à cause de la féodalité; pourtant ils allaient tôt ou tard éclore, la loi de l'histoire étant irrésistible. Mao inclut ainsi la culture chinoise dans le parcours général de l'humanité, notamment celui de l'Occident.

123 Marx/Engels, *La Chine*, p. 423.

124 Karl Marx, «La révolution en Chine et en Europe», dans *Œuvres IV, Politique I*, p. 708.

125 Mao Tsé-toung, «La Révolution chinoise et le Parti communiste chinois» (décembre 1939), *Œuvres choisies*, t. III, p. 87.

126 *Recueil des articles tirés du magazine «Recherche de neuf continents»* (Jiuzhoushixuekan xuanbian), t. I, Pékin, Éditions Zhongguoyouyi, 1987, p. 2.

127 Mao Tsé-toung, *op. cit.*, *Œuvres choisies*, t. III, 91.

Après la Libération, pour prouver l'existence des éléments capitalistes chinois avant l'arrivée des Occidentaux, bien des chercheurs ont essayé de montrer qu'au 17^e siècle déjà, soit à la fin des Ming et au début des Qing, la société féodale arrive à sa fin, les premiers éléments capitalistes font leur apparition et entrent en conflit avec le féodalisme. Cela signifie qu'en même temps que l'apparition du capitalisme en Occident, il se passe la même chose en Chine. Mais le développement irrésistible du capitalisme est arrêté par l'invasion occidentale. Ainsi la Chine ne peut-elle plus connaître elle-même le capitalisme. Quels sont les éléments utilisés pour prouver ce début de capitalisme en Chine au 17^e siècle ou au milieu du 19^e siècle selon Mao? En termes marxistes, quand un homme, qui possède des moyens de production, est prêt à embaucher, que des gens, libérés de toute obligation, sont prêts à vendre leur force de travail pour gagner leur vie, et que ces deux côtés se rencontrent, les rapports de production de type capitaliste sont réalisés. L'envergure peut varier d'un cas à l'autre, mais l'essence du capitalisme est là. Selon ce critère, on découvre ce genre de rapports notamment dans la production textile: des métiers à tisser manuels étaient utilisés surtout dans quelques grandes villes du sud de la Chine, des propriétaires embauchaient des dizaines, voire des centaines d'ouvriers. On trouve aussi des éléments capitalistes dans les contrats et dans la lutte des ouvriers contre leurs propriétaires, lutte à la fois politique et économique; par exemple les ouvriers se rendaient compte qu'ils appartenaient à la même classe quand l'un des leurs avait été maltraité.

Toujours selon le critère marxiste, Fu Zhufu fait remonter les bourgeois capitalistes jusqu'à la fin des Zhou et aux Royaumes combattants. A cette époque-là, il y avait déjà une économie marchande et monétaire très développée; de grandes entreprises de nature capitaliste embauchaient une grande quantité d'ouvriers qui produisaient pour le marché; des monnaies en métaux précieux circulaient en abondance¹²⁸. Pour exploiter des mines, des royaumes ou des entrepreneurs privés embauchaient des centaines, même plus d'un millier d'ouvriers et leur payaient un salaire. Selon Fu, la stagnation d'un capitalisme condamné à rester dans son état original a duré plus de deux millénaires.

Selon la thèse que le capitalisme n'est apparu qu'au 17^e siècle en correspondance avec l'Occident, la stagnation est celle d'un féodalisme qui a duré plus de deux mille ans: la Chine entre dans la société féodale à

128 Fu Zhufu, *op. cit.*, p. 64.

l'époque des Royaumes combattants. Selon Mao, le système féodal a duré trois mille ans. Dans ces thèses, parmi d'autres, la stagnation est acceptée par tous, qu'il s'agisse d'un capitalisme toujours débutant, ou bien d'un féodalisme trop résistant.

A notre avis, la stagnation peut être envisagée de deux façons. Selon le marxisme qui adopte une position universaliste, toute société a parcouru le même chemin; par rapport à l'avancement de l'Occident après la guerre de l'opium, la Chine se trouve dans la stagnation, car elle tarde à entrer dans le capitalisme. L'autre position est culturaliste qui consiste à étudier une société donnée à partir de sa propre structure sociale. De ce point de vue, il n'est pas possible de parler de stagnation: engagés dans ses propres rapports de force, chaque culture fait son propre chemin; il n'y a pas de retard, mais seulement l'évolution. Concernant la Chine, le problème de la stagnation est en fait lié à un contexte historique: la rencontre de la Chine avec l'Occident capitaliste. Avant la guerre de l'opium en 1840 où les conflits sino-occidentaux ont éclaté et où la Chine a été vaincue, le problème de la stagnation était inimaginable. Jusque-là, les Chinois se croyaient les plus civilisés et les plus puissants du monde. Le sens littéral du mot «Zhongguo» (Chine), «pays du milieu», exprime bien cet état d'esprit: située au milieu du monde, berceau de la civilisation et royaume des rites, la Chine se distingue radicalement des alentours occupés par les barbares. La défaite de la Chine dans la guerre de l'opium, suivie par une série d'échecs militaires face à l'Occident, a détruit peu à peu le mythe de la supériorité de la civilisation chinoise qui régnait pendant très longtemps. C'est dans ce contexte qu'est né l'idée de stagnation. Quant à l'alternance de chaos et d'ordre durant plus de deux millénaires, ce n'est pas du tout la stagnation pour les Anciens: il s'agit des règles du jeu de la politique et de la loi de l'univers. «Depuis que le genre humain existe, tantôt la tranquillité, tantôt le trouble règne dans le monde¹²⁹.» Jamais personne n'a contesté cette vision du monde. Si cette vision avait été contestée, la culture chinoise aurait changé de parcours.

Quant à savoir si des bourgeois capitalistes ou pré-capitalistes existaient à la fin des Ming ou au début des Qing, ou sous les Song, les Tang, ou même à l'époque des Royaumes combattants, la question n'a pas de sens si l'on tient compte de la structure sociale, de l'éthico-politique, des différences structurelles entre la Chine et l'Occident. De toute façon, cette

129 *Meng Tseu*, livre III, chap. II, p. 450.

question ne se pose même pas sans la référence à l'Occident. Pour nous, tous les bourgeois capitalistes ou pré-capitalistes qu'on puisse trouver dans le passé ou même dans l'antiquité ne signifient pas du tout qu'ils auraient pu aboutir au capitalisme occidental. Du fait qu'ils se sont produits dans l'espace chinois, nous pouvons dire qu'ils n'ont aucune chance de se développer en capitalisme occidental. Un entrepreneur (État ou individu) pouvait engager des centaines ou un millier d'ouvriers en leur payant un salaire, mais il ne deviendra jamais capitaliste de type occidental. Ici, la question ne se trouve pas dans les bourgeois, mais dans l'espace social; c'est celui-ci qui détermine la nature des bourgeois. Or, vu l'espace clanique, nous pouvons dire que la Chine n'a pas échoué dans le capitalisme; il faut dire au contraire qu'elle réussit à ne pas entrer dans le capitalisme.

Le capitalisme est un mouvement qui se manifeste dans l'économie et le commerce, dans la technologie et la science, dans la politique et la morale; ce n'est pas quelques éléments isolés qui peuvent l'engendrer, il est d'abord dû à l'espace social de l'Occident. Quand M. Weber a attribué l'esprit du capitalisme à la Réforme, c'est peut-être vrai, mais seulement pour l'Occident. S'il veut pas-là expliquer l'impossibilité du capitalisme pour d'autres cultures par le manque de Réforme, c'est négliger ou oublier leur espace social différent. Dans ce chapitre, nous avons montré que c'est essentiellement la structure clanique qui a rendu impossible le capitalisme en Chine.

Si à un moment donné, l'Occident réussit à imposer le capitalisme à la Chine, cela ne veut pas dire que la Chine est occidentalisée; en réalité, les rapports de force de la politique chinoise agissent toujours, seulement sous l'étiquette du capitalisme. De même, quand la Chine commence l'expérience socialiste, c'est nécessairement le socialisme à la chinoise, vu l'espace social de la Chine. Quel est exactement le socialisme chinois? C'est l'un des thèmes que nous allons étudier dans le chapitre suivant.

Chapitre II

La Chine face à l'Occident: passé, présent et avenir

L'impossible capitalisme de la Chine s'explique plutôt par la structure clanique et l'éthico-politique que par les éléments purement économiques, de même que la défaite de la Chine dans la guerre de l'opium s'explique plutôt par la structure sociale que par la technologie. Puisque la structure clanique n'arrive pas à résister à l'attaque de la structure étatique de l'Occident, la modernisation de la Chine consiste avant tout à combattre l'esprit de clan et à fonder un État-nation à l'occidentale qui puisse rassembler les gens autour de lui et qui puisse affronter l'agression extérieure. La République de Chine fut fondée en 1911, mais le pays tomba vite dans des conflits entre des seigneurs de guerre soutenus par des puissances occidentales. Mao et le Parti communiste ont réussi à rétablir la souveraineté du pays en fondant la République populaire de Chine. La République, avec sa Constitution et son système juridique, est tout à fait occidentale, mais le socialisme s'inspire toujours de l'éthico-politique. Le meilleur et le pire de la Révolution socialiste s'expliquent par les deux éléments suivants: la République (forme étatique) et l'éthico-politique (contenu); elles sont par exemple les deux principales conditions du Grand bond en avant et de la Révolution culturelle.

Dans ce chapitre, nous essayons d'abord d'expliquer la défaite de la Chine dans la guerre de l'opium du point de vue de la structure clanique; nous allons ensuite étudier le socialisme chinois à partir de l'éthico-politique. Quant à l'avenir de la Chine, nous prévoyons une nouvelle union entre l'éthico-politique et l'économie de marché et la société de consommation (bio-politique). Dans le chapitre précédent, nous avons montré que la culture chinoise s'oppose au capitalisme; il existe pourtant un contre-exemple: les «quatre petits dragons est-asiatiques», tous situés dans la sphère géo-culturelle du confucianisme. Comment expliquer cette incohérence? Nous essayons d'y apporter une réponse.

I. La défaite inévitable de la Chine face à l'Occident

Lors de la guerre de l'opium, les soldats chinois sont terrifiés par les «bateaux ferrés et canons assourdissants» des Occidentaux; ils n'ont jamais vu d'armes à feu aussi épouvantables. Les armes de l'Occident sont plus puissantes que celles de la Chine, voilà le premier constat du gouvernement chinois. Un rapport ultérieur de Li Hongzhang indique clairement ce que la Chine doit faire:

L'art de gouverner consiste à se réformer: selon les circonstances actuelles, la réforme doit commencer par former les troupes; et la formation des troupes doit commencer par la fabrication des armes. Depuis les premières provocations des Occidentaux, quelques décennies se sont écoulées. Sous le règne de Xianfeng, les menaces extérieures et les troubles intérieurs arrivent ensemble; pourtant ce n'est pas que les ministres militaires ne savent pas entraîner leurs soldats, ni que les soldats capables de gagner font défaut; mais il n'y a pas d'armes capables de remporter la victoire, d'où la défaite¹.

En fait, les armes ne sont qu'une cause superficielle et un rappel de l'histoire montre une cause plus profonde.

A. Les armes dans l'éthico-stratégie

Comme l'histoire de la Chine se trouve dans une alternance d'ordre et de désordre, le développement des armes et le savoir-faire militaire subissent le même sort. La même histoire se répète pendant plus de deux millénaires: le «monde entier» conquis, la menace extérieure disparue, les armes sont confisquées ou détruites. Quand l'ordre règne, le gouvernement fonctionne non grâce aux armes, mais au système des rites et au système juridique. Selon les Anciens, «les rites sont le principe le plus important qui sert à gouverner, à distinguer les gens par leur statut, à faire prospérer le pays, à établir l'autorité et à réaliser des exploits. Quand le souverain respecte les rites, il peut régner dans le monde entier et soumettre les feudataires; s'il ne les respecte pas, il perd sa dynastie. Donc, les cuirasses résistantes, les armes tranchantes ne signifient pas la puissance; la forteresse solide et le fossé profond ne signifient pas non plus la sûreté...²». La course à l'armement ne recommence que lors d'une nouvelle conquête. Ainsi,

1 Jiang Tingfu, *Recueil des documents diplomatiques de la Chine moderne* (Jindai zhongguo waijiaoshi ziliao jiyao), Imprimerie Shangwu, 1931, Collection de la République de Chine N° 27, Librairie Shanghai, p. 365.

2 Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. II, p. 1112.

l'armement se développe de façon discontinue. Par exemple, dans les Royaumes combattants, la technologie d'armement atteint déjà un niveau assez élevé: le «nu», une sorte d'arc mécanique dont le mécanisme ressemble à celui du fusil moderne, est utilisé dans presque tous les royaumes; le petit «nu» des Qin a une portée de cent mètres et le grand «nu», de neuf cents; le «nu» du royaume des Han a une portée de plus de six cent mètres, sa flèche à pointe de fer traverse facilement les vêtements de protection. Plus tard, on installe des «nu à multiples tirs» dans les voitures à cheval, cela procure une portée impressionnante³. Mais dès la fondation de la dynastie des Qin, le premier empereur des Qin ordonne de détruire toutes les constructions de défense entre les anciens royaumes et de confisquer les armes du peuple: dorénavant on ne connaîtra plus de guerre. Le savoir-faire militaire devient non seulement inutile, mais encore dangereux: il peut être utilisé par des gens ayant des intentions inavouées, d'où l'histoire de «brûler des livres», y compris les livres militaires.

Quand les soldats chinois sont terrifiés par les armes à feu des Occidentaux dans la guerre de l'opium, c'est qu'ils connaissent pour la première fois les armes à feu. Pourtant, dans son histoire, la Chine a manqué à plusieurs reprises l'occasion de développer les armes à feu (le «manque» est bien entendu rétrospectif; sans l'Occident, la Chine n'aurait pas connu ce manque). En réalité, la Chine connaît les armes à feu et les utilise bien des siècles avant sa rencontre avec l'Occident. Déjà sous les Song et les Yuan, on commence à fabriquer des armes à feu. Sous les Ming, la technologie s'améliore beaucoup avec l'introduction de certaines techniques étrangères. On fonde des fabriques d'armes à feu dans la capitale et dans certaines régions, les armes à feu tendent à remplacer les «armes froides» (épée par exemple). Au milieu des Ming, sur les cent mille soldats de la garnison impériale, 60% sont équipés d'armes à feu. A la frontière, on installe déjà les canons à balles de plomb. Dans la défense maritime, on construit des bateaux de combat équipés d'armes à feu. Mais cet armement s'explique aussi par le contexte: les Ming n'ont pas complètement détruit les forces mongoles qui, retournées dans leur pays d'origine, demeurent une menace pour le nouveau pouvoir; l'armement maritime, lui, est destiné à dissuader les pirates japonais. Même cet armement purement défensif ne connaît pas de suite. Au début des Qing, on recourt encore aux armes à feu

3 *Histoire des affaires militaires de la Chine* (Zhongguo junshishi), t. I, Pékin, Éditions Jiefangjun, 1985, p. 54.

pour réprimer les révoltes. Or, dès que le pays entre dans la période de paix, on n'a plus besoin de développer les armes à feu; d'ailleurs, l'ethnie des Man, peuple nomade, s'intéresse plutôt à la cavalerie. Peu à peu, on abandonne les armes à feu, on perd la technologie de fabrication et retourne à l'époque des «armes froides». Il faut alors attendre l'invasion occidentale pour redécouvrir les armes à feu.

L'invention de la poudre à canon et des armes à feu ne connaît pas de suite en Chine et tombe finalement dans l'oubli, tandis que l'introduction de ces inventions a produit des effets révolutionnaires en Europe. «Depuis le temps de Shakespeare, les historiens européens ont entendu, dans les premiers salves des bombardement du XIV^e siècle, sonner le glas pour le château, et donc pour la féodalité militaire et aristocratique occidentale. [...] En une seule année (1449), le train du roi de France, suivant le circuit des châteaux normands encore sous la tutelle anglaise, parvint à les abattre l'un après l'autre, au rythme de cinq par mois⁴.» Pourquoi ces inventions n'ont-elles pas produit les mêmes effets en Chine? Selon J. Needham, «comme il n'y avait pas de cavalerie lourde, ni de caste aristocratique, ni même de caste seigneuriale ou féodale, cette nouvelle arme vint simplement s'ajouter à celles qui étaient utilisées auparavant; elle ne produisit pas d'effet visible sur l'ancien appareil bureaucratique, civil et militaire...⁵». Needham a déjà touché un problème important, mais il n'a pas continué à chercher la raison des castes en Occident et la raison de l'absence des castes en Chine. Nous pensons que la structure sociale peut donner une explication: l'Occident se fonde sur la structure étatique et organise la vie sociale selon les classes-métiers, d'où l'aristocratie militaire; la Chine se fonde sur la structure clanique, il n'y a donc pas de caste au sens occidental du terme (c'est pour la même raison que l'Occident a connu l'esclavage, tandis que la Chine ne le connaît pas).

La Chine est le pays inventeur de la poudre à canon. Celle-ci, une fois introduite en Occident, a donné à ce dernier une impulsion inestimable, et plus tard elle sera utilisée contre son inventeur. Il n'y a pourtant rien à déplorer dans cette histoire; la stratégie politico-culturelle détermine l'usage de la poudre: limitée par le cadre clanique, la Chine ne l'a pas beaucoup utilisée à des fins militaires, mais surtout pour fabriquer les pétards dont les clans ont besoin pour exorciser les démons. Voici l'un des emplois de la

4 J. Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Seuil, 1969, p. 61.

5 *Ibid.*, p. 62.

poudre où la Chine excelle. Macartney, ambassadeur britannique, invité à une fête à la cour des Qing en 1793, est très surpris par les feux d'artifice: «Ils surpassaient tout ce que j'avais aperçu en ce genre. [...] Un immense réseau de feu, avec des cercles, des carrés, des hexagones, des octogones et des losanges, étincela de toutes les couleurs du prisme, avant une explosion de soleils, d'étoiles et de serpenteaux⁶.» Mais la splendeur des feux d'artifice ne peut cacher le côté arriéré de l'industrie militaire et civile, ni protéger la Chine de l'invasion occidentale.

Quand l'industrie navale progresse à pas de géant en Occident, la dynastie des Qing impose beaucoup de restrictions à la construction de bateaux. Lors de son voyage en Chine, Macartney trouve la navigation chinoise archaïque, alors que la Chine est le pays inventeur de la boussole. Il se pose une question, sans trouver de réponse: «Deux cent cinquante années se sont écoulées depuis que les Chinois ont aperçu les premiers bateaux européens. Ils ne cachent pas leur admiration pour notre art de naviguer. Et pourtant ils n'ont jamais imité nos constructions navales ou notre science maritime [...]. Cette inertie est d'autant plus incroyable, qu'il n'existe pas de pays où l'art de la navigation serait plus nécessaire⁷.» Cette surprise vient sûrement de la méconnaissance de la stratégie chinoise: s'il est vrai qu'à cette époque-là, les naufrages font beaucoup de victimes dans les rivières, les fleuves et les mers de Chine, ce n'est pourtant pas la faute du pouvoir qui aurait négligé la navigation, c'est que le bon fonctionnement de la politique consiste non dans un commerce généralisé qui nécessiterait le développement de la navigation, mais dans une économie quasi autarcique qui apprécie particulièrement l'ordre et l'harmonie. La technologie ne peut se développer indépendamment de la demande de la société. En fait, bien avant la guerre de l'opium, les diplomates occidentaux veulent intéresser la cour des Qing en lui présentant les nouvelles inventions, mais leur enthousiasme ne provoque pas de curiosité chez les Chinois. Macartney apporte lui-même un ballon à air chaud, une invention récente, en espérant que la cour lui permette d'en faire une démonstration. Mais dès qu'il en parle à un diplomate chinois, la proposition est déclinée. Dans une lettre du début de février 1796, adressée au roi d'Angleterre, quelques mots de Qionglong montrent bien ce mépris, au nom de la moralité, à l'égard des objets de curiosité de l'Occident: «Notre Céleste Dynastie, qui

6 A. Peyrefitte, *L'empire immobile ou le choc des mondes*, p. 217.

7 *Ibid.*, p. 56.

règne sur le vaste univers, n'attache aucune importance aux cadeaux coûteux que tu offres à Notre Cour; ce que nous apprécions, c'est l'esprit d'humilité dans lequel ces présents Nous sont offerts. Nous avons donné ordre à Notre vice-roi à Canton d'accepter ton tribut, afin que ta respectueuse soumission à Notre trône soit reconnue⁸.»

Ce n'est qu'après la guerre de l'opium que les Chinois commencent à réaliser l'importance de la technologie et des armes à feu. En fait, dire que les Chinois manquent d'intérêt pour les inventions de l'Occident n'a pas de sens, puisque la stratégie détermine l'orientation de l'intérêt et de la curiosité. Le sous-développement de la technologie militaire de la Chine est d'abord dû à sa stratégie politique.

B. L'armée dans l'éthico-stratégie

Comme les «armes froides» de la Chine ne résistent pas aux armes à feu de l'Occident, l'armée chinoise ne résiste pas non plus à l'armée professionnelle de l'Occident. Depuis l'antiquité, le pouvoir a compris que les armes et l'armée ne suffisent jamais pour gouverner le «monde entier». L'ordre règne non grâce à l'armée, mais grâce à la structure clanique et à ses règles du jeu. Dans ce cas, une armée professionnelle en grand nombre est financièrement impossible et militairement inutile. L'organisation militaire est en fait inséparable de la structure sociale.

Si à l'intérieur on recourt à la structure clanique et à la loi pour gouverner, assurer la sûreté à la frontière pose un problème. Selon Chao Cuo (200-154 av. J.-C.), les Qin ont envoyé des soldats à la frontière; mais les soldats ne sont pas habitués au climat, ils ont contracté des maladies et nombreux sont ceux qui en sont morts. Or les barbares sont des nomades d'une grande mobilité: quand les soldats chinois ne sont pas nombreux, ils passent la frontière et se livrent au pillage et au massacre; si le pouvoir central ne vient pas au secours, les frontaliers sont prêts à capituler; si les soldats de renfort sont peu nombreux, ils ne résoudre aucun problème; mais pour rassembler les soldats en grand nombre, il faut beaucoup de temps, et les barbares se sont enfuis bien avant l'arrivée des troupes. Au lieu de relever annuellement les soldats à la frontière, ainsi les soldats connaissent toujours peu les nomades, il vaudrait mieux que les gens s'y installent avec leur famille; ils y travaillent la terre et à saison morte ils

8 *Ibid.*, p. 433-434.

construisent des bourgs et des installations de défense. Mais comment peupler les régions frontalières? Chao conseille de gracier les gens condamnés aux travaux forcés, de recruter des domestiques et d'appeler des volontaires en leur accordant des titres de noblesse. Ainsi, les gens habitent ensemble, travaillent ensemble et défendent ensemble leurs intérêts⁹. La proposition de Chao est acceptée.

Chao est conscient de la structure clanique: le pouvoir ne peut maintenir une armée professionnelle en grand nombre; mais une armée professionnelle peu nombreuse ne s'avère pas efficace pour assurer la paix à la frontière. Sa proposition consiste à concilier l'agriculture et la défense frontalière; cette idée devient désormais un principe de l'organisation militaire. Sous les Tang, on invente le système militaire «fubin» qui s'inspire sans doute de l'idée de Chao: les enrôlés sont inscrits par l'établissement local; en temps normal, ils travaillent aux champs, à saison morte ils sont regroupés pour l'entraînement militaire; en cas de besoin, ils partent au service ou à la guerre avec leur arme et leur nourriture comme soldats. Ce système militaire se pratique sous des noms différents: garnison militaire, commerciale, populaire; mais l'essentiel consiste à combiner l'agriculture et la défense. L'inconvénient, c'est qu'avec le temps, ces soldats-paysans tendent à devenir de purs paysans, et le système de défense est laissé à l'abandon. A part la garnison impériale qui maintient l'ordre dans la capitale et les milices régionales, la dynastie ne dispose pas d'une armée professionnelle pour défendre ses frontières. Le dispositif «fubin» vise plutôt l'ordre intérieur et n'a pas vraiment la mission d'affronter l'extérieur. Quand la cour a un urgent besoin d'un grand nombre de soldats, elle se débrouille en procédant à une mobilisation forcée, et dans bien des cas elle n'hésite pas à se servir de prisonniers et de soldats d'autres ethnies.

Selon Lei Haizhong, de la dynastie des Han orientaux à l'époque moderne, la Chine n'a jamais vraiment résolu le problème des soldats. Se servir de soldats d'autres ethnies est pourtant une affaire à haut risque. D'après Lei, avant l'époque des Printemps-Automnes, les gens vivaient dans le régime de la grande famille: une véritable unité politico-économique ou en quelque sorte un petit État. Quand la conscience de la grande famille devint très forte, les gens n'accordèrent plus d'importance à la dynastie. Dans la période des Royaumes combattants, la politique légiste détruisit le système de la grande famille et favorisa la petite famille; ainsi

9 *Histoire des Han*, t. III, p. 1619-1621.

l'État-royaume recruta-t-il plus facilement des soldats en offrant des avantages économiques; et c'est dans cette période que les gens s'enrôlèrent plus volontiers. Or plus tard, le régime de la grande famille est restauré, et les gens ne veulent plus entrer dans l'armée. Ce n'est pas que les gens sont trop pacifistes pour faire la guerre: ils le font seulement quand il s'agit de défendre leur pays natal. Voici la conclusion de Lei: la faiblesse militaire de la Chine pendant deux millénaires est principalement due au manque de soldats, et cela est en rapport avec le régime de la grande famille¹⁰.

A notre avis, la différence entre la grande famille et la petite n'est guère importante, puisque toutes deux restent dans le cadre clanique. Tant que la structure clanique domine et que le pouvoir se fonde là-dessus, les gens n'ont qu'un sens civique peu développé, d'où la difficulté de recrutement. La proposition de Chao Cuo révèle déjà ce problème, puisqu'il conseille de faire appel aux prisonniers, aux domestiques et aux volontaires pour peupler les régions frontalières. En fait, au moins à partir des Qin, les prisonniers sont souvent graciés pour servir de soldats. En 208 av. J.-C., sous les Qin, les révoltés au nombre de quelques centaines de milliers s'approchent de la capitale, et le gouvernement central n'a pas le temps de faire appel à ses armées; un ministre conseille à l'empereur de gracier les condamnés aux travaux forcés qui travaillent aux alentours de la capitale; les condamnés partent en guerre et ont réprimé la révolte. En 196 av. J.-C., sous les Han, un feudataire se révolte, les prisonniers sont de nouveau graciés et sont utilisés pour réprimer la révolte.

Sous les Ming et les Qing, l'enrôlement forcé (chongjun) est une peine: le criminel est condamné à la corvée militaire dans les régions frontalières. La corvée à perpétuité se limite au condamné, la corvée à éternité s'étend aux descendants du condamné. Cette peine compte cinq ordres selon la gravité du crime: les deux premiers à plus de 4000 li, le troisième à 3000 li, le quatrième à 2500 li, le cinquième à 1000 li. Ici, nous voyons un cercle vicieux: vu la difficulté du recrutement dans l'espace clanique, le pouvoir est obligé de recourir aux prisonniers, mais plus il fait appel aux prisonniers, plus il discrimine les soldats et plus il lui est difficile de recruter. Un proverbe résume bien l'attitude des gens à l'égard des soldats: «un brave homme ne s'enrôle pas, comme on ne fait pas des clous avec du

10 Lei Haizhong, *La culture chinoise et les soldats chinois* (Zhongguo wenhua he zhongguo de bing), Librairie Longmen, 1940, p. 60-61.

fer de bonne qualité»¹¹. Ce mépris fait contraste avec l'Occident, où les soldats occupent un rang social plus élevé que les paysans: en Grèce antique, les soldats sont des nobles, au moins des citoyens, et les étrangers et les esclaves en sont exclus, les chevaliers médiévaux sont aussi des nobles.

Il est vrai que pendant plus de deux millénaires, la Chine est toujours plus ou moins menacée par quelques ethnies du nord. On peut penser qu'une telle menace permanente pourrait engendrer l'esprit de conquête ou conduire à une politique extérieure plus offensive, sans dire que la Chine est plus avancée que d'autres ethnies en matière de technologie. Mais l'éthico-stratégie ne peut pas concevoir une politique de conquête à l'occidentale, puisque les peuples nomades ne sont pas civilisables. Sauf quelques rares moments où la Chine lance des attaques, la plupart du temps elle adopte une politique défensive qui a pour seule mission de garantir la paix à l'intérieur du pays. Dans ce contexte, on n'a pas besoin d'inventer une nouvelle organisation militaire (quand Lei Haizhong dit que la Chine a manqué de soldats durant presque deux millénaires, c'est plutôt une opinion due aux conflits entre la Chine et l'Occident à l'époque moderne). Parfois, la stratégie défensive de la Chine peut aller très loin; la dynastie des Song offre un exemple typique: même en cas de crise, le pouvoir refuse de mobiliser la population et d'armer les régions, car les forces régionales risquent de devenir les armées privées des gouverneurs. Si l'armée impériale des Song est incapable d'affronter l'invasion étrangère, il existe pourtant une troupe qui fait trembler les ennemis, c'est l'armée du clan Yang dont la combativité vient sûrement du sentiment de fraternité clanique. On peut penser que l'armée de Yang doit avoir le soutien de la cour, car elle est capable non seulement de résister à l'invasion des ennemis, mais aussi de récupérer les territoires perdus; on peut penser qu'elle peut se développer sans problème tant qu'il y a la menace de l'extérieur. Malheureusement, ce n'est pas le cas: le chef militaire de l'armée de Yang est finalement inculpé, puis assassiné par ses adversaires qui voient en lui un redoutable révolté en puissance. Dans la crise, le pouvoir préfère se réconcilier avec les ennemis extérieurs que de recourir à la

11 Ce n'est qu'en Chine socialiste que les gens éprouvent une sympathie particulière pour l'Armée, un phénomène sans doute lié à la montée du sens civique. Surtout pendant la Révolution culturelle, l'Armée est le métier le plus envié des jeunes, mais cela dans un contexte particulier: quand les entreprises ne recrutent que très peu, l'absolue majorité des diplômés doit aller travailler la terre.

mobilisation générale. Ici, ce n'est pas que les soldats manquent, mais que le pouvoir ne veut pas faire appel à eux.

Les communistes chinois expliquent ce phénomène par le marxisme, notamment par la notion de classes. Le pouvoir féodal représente la classe des propriétaires fonciers et s'oppose aux classes pauvres; quand il est incapable de résister à l'agression extérieure, il préfère concilier avec l'ennemi extérieur au lieu de recourir à son propre peuple. La raison en est simple: le peuple peut profiter de cette occasion pour devenir un vrai concurrent, tandis que la force étrangère représente elle aussi la classe riche, d'où l'option de la réconciliation. Vu l'espace clanique et le fait que la société chinoise n'est pas organisée en classes-métiers, nous pensons que cette explication ne convient pas à la Chine. En fait, dans la structure clanique, le fils du Ciel représente officiellement le «monde entier», mais en réalité il représente avant tout son propre clan. Autrement dit, quand le clan impérial est assez puissant pour représenter le monde entier, il est son porte-parole, et à ce moment-là, les intérêts du clan impérial et ceux du monde entier se rejoignent. Mais quand il n'est plus assez puissant pour représenter le monde entier et que ses propres intérêts sont menacés, il sacrifie les intérêts du «monde entier» pour défendre ses propres intérêts, d'où la réconciliation avec les ennemis extérieurs¹².

Ici, on peut dire que l'éthico-politique pratique la stratégie de diviser pour régner. La défaite de la Chine dans la guerre de l'opium peut s'expliquer par beaucoup d'éléments, mais l'essentiel est d'ordre structurel: une structure sociale divisée en d'innombrables clans ne peut pas résister à une structure soudée en une seule unité, l'État-nation. Dans la guerre de l'opium, la Chine a 800'000 soldats, l'Angleterre n'en compte que 100'000. Au début de la guerre, l'Angleterre envoie en Chine 4000 soldats, puis le nombre augmente pour atteindre 150'000. Mais l'avantage numérique de la Chine est superficiel, puisque ces 800'000 soldats sont dispersés dans tout le pays, et beaucoup d'entre eux n'ont pas pour mission de combattre, mais sont chargés de différents services. Dans les quelques batailles importantes, les forces britanniques sont supérieures à celles de la Chine, sans parler de l'avantage des armes: à la bataille Dinghai, les Anglais sont 3000, les Chinois ne sont que 1000; à celle Zhenjiang, les Anglais sont 120'000, les

12 Nous distinguons deux cas: la capitulation forcée et la capitulation volontaire. La première désigne le cas où on a tout essayé, mais en vain; tandis que la seconde désigne le cas où on refuse tout essai, et le cas des Song est typique du genre.

Chinois, 2400¹³. La défaite de la Chine n'est évidemment pas une question de nombre de soldats, mais elle illustre le problème fondamental qu'est la structure sociale. Fondée sur les clans, la dynastie chinoise ne peut pas organiser la société selon la structure sociale occidentale, il est même difficile pour elle d'entraîner et d'armer la population en cas d'agression étrangère si la victoire n'est pas sûre. A cette raison s'ajoute une autre de circonstance: le fait que l'ethnie des Man peut gouverner tranquillement la Chine est essentiellement dû à la structure clanique; il est donc impossible que la dynastie des Qing puisse faire appel au peuple dont les Han constituent l'absolue majorité pour faire face à l'agression occidentale.

C. L'enseignement et le travail social dans l'éthico-stratégie

A part l'armée professionnelle, la structure étatique de l'Occident favorise aussi le travail social et l'organisation capitaliste du travail. Dans son étude du capitalisme, Weber insiste sur le lien éthique entre la Réforme et l'esprit du capitalisme. Ici, nous pensons qu'on peut encore exploiter un autre lien: au début du capitalisme, la vie en monastère, qui demande une meilleure organisation de la vie quotidienne pour orienter tous les efforts vers le salut, peut inspirer une organisation plus rationnelle du travail, d'où la rationalisation économique. En ce sens, le capitalisme n'est pas autre chose que le transfert d'une vie religieuse destinée à assurer le salut à une vie d'ici-bas destinée à assurer la réussite professionnelle. L'organisation rationnelle du travail capitaliste, l'armée professionnelle, l'éducation publique ou religieuse et tous les dispositifs de la bio-politique (asile, hôpital, prison...) sont structurellement liés.

Or l'espace clanique ne favorise pas l'organisation du travail capitaliste. La dispersion des clans rend également difficiles d'autres institutions sociales: hôpital, école, asile, etc. En Chine ancienne, seul l'enseignement ressemble à l'éducation moderne: il se répartit sur plusieurs niveaux, soit dynastique, provincial, cantonal jusqu'au clan-village, mais il ne joue pas le même rôle que l'éducation publique dans l'État-nation occidental. Le système de l'examen impérial en vue de recruter les fonctionnaires se pratique en Chine pendant 1300 ans, de la dynastie des Sui jusqu'en 1905 où l'enseignement moderne commence à se généraliser. Mais ce système de l'enseignement a plus pour mission d'attirer les hommes de talent dans le

13 Hao Xiajun et alii, *Chine et Occident en parallèle de cinq cents ans* (Zhongxi wubainian bijiao), Yunyang, Hubei, Éditions Zhongguo gongren, 1990, p. 272.

mécanisme du pouvoir que de les former et de les utiliser dans tous les domaines. Pour le pouvoir, ces gens peuvent constituer un danger s'ils se trouvent dispersés et désœuvrés. En voyant tout un défilé de lauréats qui ont réussi l'examen, l'empereur Taizong (Tang) s'exclame: «Les héros du monde entier se trouvent dans mes mains¹⁴.» L'exemple de Wu Zetian, unique impératrice de la Chine, exprime clairement le but de l'examen impérial: en 684, Xu Jingyè déclare la guerre à la cour; Luo Binwang, un lettré célèbre, rédige un pamphlet énumérant les crimes de Wu Zetian. Lisant le pamphlet si bien écrit, loin d'être en colère, Wu demande qui en est l'auteur; quand elle apprend que c'est Luo Binwang, elle soupire: «Si un homme aussi talentueux devient un rebelle, c'est la faute du premier ministre.» L'année suivante, Wu prend un décret: on peut désormais se présenter comme candidat aux fonctions publiques, ainsi espère-t-elle ne pas négliger les hommes de talent¹⁵.

L'examen impérial ouvrant le chemin menant au pouvoir, les lettrés sont invités à passer leur temps, leur vie même à étudier les anciens classiques. Bien que peu arrivent à leurs fins, leur exemple est assez attirant pour les autres. Le retard technologique de la Chine est sûrement lié à ce système d'enseignement: au lieu de diversifier et de développer les disciplines, de former des savants de tout genre, par exemple des ingénieurs pour améliorer la technique agricole, textile, artisanale ou médicale, il gaspille l'intelligence des lettrés dans un combat pour occuper un poste dans l'administration. Il arrive que des savants qui ont marqué la culture chinoise sont des ratés de l'enseignement: ne pouvant entrer dans l'administration, ils étudient autre chose. Si ce système d'enseignement et de recrutement des fonctionnaires par l'examen n'a pas apporté grand-chose à la Chine, il a plus tard inspiré l'Angleterre et la France dans le recrutement des fonctionnaires d'État, contribuant ainsi à rationaliser la politique et l'administration dans le cadre de l'État-nation. Cela montre que le bienfait que l'Angleterre et la France ont su tirer de l'examen chinois n'est pas une substance intrinsèque de l'examen lui-même, mais apparaît seulement dans certaines conditions.

A partir de l'espace social, on peut mieux évaluer la portée du travail des missionnaires occidentaux en Chine. Les premiers services au niveau social en dehors du clan — hôpital, école, asile, orphelinat — n'apparaissent en Chine qu'avec l'arrivée massive des missionnaires. Au début, ces

14 *Biographie complète des empereurs chinois*, p. 988.

15 *Ibid.*, p. 1045.

établissements sont réservés aux croyants, mais avec le temps, ils s'ouvrent à un plus large public. Selon les statistiques faites au début des années 1930, on compte 16 universités, 231 lycées, 6812 écoles primaires, 400 hôpitaux et d'autres établissements tels que asiles, orphelinats, écoles des sourds-muets, associations d'assistance aux femmes... qui sont créés par les églises¹⁶. Le christianisme déstructure l'espace clanique en arrachant les gens de leur clan, mais en même temps il crée des services pour les accueillir. On peut dire que la vraie contribution des missionnaires à la Chine consiste moins dans la christianisation que dans la déclanisation par la création des services sociaux. Pourquoi ceux-ci ne sont-ils pas possibles auparavant? Quand chaque clan, comme un petit État, s'occupe de tout chez ses membres, on n'a pas besoin des services sociaux. Lors de son voyage en Chine à la fin du 18^e siècle, John Barrow constate: «Il y a peu de charités publiques en Chine, et il n'est pas d'usage qu'on y demande l'aumône. Du moins n'ai-je pas vu un seul mendiant d'une extrémité de l'Empire à l'autre, si ce n'est dans les rues de Canton¹⁷.» En fait, dans l'histoire de la Chine, sauf dans la guerre et les catastrophes, en temps normal, quand le mécanisme clanique fonctionne, il y a peu de mendicité, ce qui est différent de l'Occident, où un individu sans ressources est obligé de s'adresser à la société ou aux charités religieuses. Par opposition à la cité-providence, à l'Église et à l'État-providence de l'Occident, il y a en Chine le clan-providence. La difficulté de recruter les soldats, le sous-développement des services sociaux, l'improbabilité du capitalisme, tout cela peut trouver une réponse dans la structure clanique.

D. La technologie dans l'éthico-stratégie

Nous revenons au problème de l'armement, mais cette fois-ci nous l'étudions du point de vue intellectuel. En Occident, la rationalité capitaliste, la gestion rationnelle de l'État-nation, l'armée professionnelle s'accompagnent du développement des sciences empiriques. Comme la dynastie clanique ne résiste pas à l'État-nation, le savoir chinois ne résiste pas à la science empirique de l'Occident. L'État-nation ne rassemble pas seulement les citoyens sous le même toit politique, il rassemble encore les

16 Wang Zhixin, *Précis des idées religieuses de la Chine* (Zhongguo zongjiao sixiangshi dagang), Librairie Zhonghua, 1933, Collection de la République de Chine, N° 11, p. 202, 204.

17 X. Walter, *John Barrow, Un Anglais en Chine au XVIII^e siècle*, p. 282.

savants au service de l'État¹⁸. Or, dans l'éthico-stratégie, la technologie n'a pas du tout une place aussi importante qu'en Occident. Ici, la technologie est toujours sous-estimée ou méprisée en faveur de la vertu morale. *La grande étude*, classique confucianiste, propose les grands principes pour tout le monde, c'est le grand Tao. Par rapport à ce savoir directeur, les autres savoirs, agriculture, médecine, etc., sont tous classés dans le petit Tao. Des trois grandes écoles philosophiques que nous avons présentées, seul le légisme adopte une attitude plus positive à l'égard de la technologie; le taoïsme préconise l'abandon de l'intelligence; le confucianisme insiste sur la moralité.

Pour illustrer l'attitude générale de l'éthico-stratégie à l'égard de la technologie, on peut citer un texte de Zhuangzi. Un jour, Zi Gong, un disciple de Confucius, voit un vieil homme arroser son potager: il descend dans un puits chercher de l'eau, en sort avec sa jarre pleine, puis la vide dans les rigoles du potager, descend de nouveau dans le puits, et ainsi de suite. Constatant que le travail est pénible et le résultat très mince, Zi Gong avance et lui fait savoir qu'il existe une machine qui arrose beaucoup plus efficacement, un mécanisme de pompage. Voici la réponse du vieillard: «J'ai appris de mon maître ceci: qui se sert de machines use de mécaniques et son esprit se mécanise. Qui a l'esprit mécanisé ne possède plus la pureté de l'innocence et perd ainsi la paix de l'âme. Le Tao ne soutient pas celui qui a perdu la paix de l'âme. Ce n'est pas que je ne connaisse pas les avantages de cette machine, mais j'aurais honte de m'en servir¹⁹.» Par cette histoire, l'auteur propage le taoïsme tout en ridiculisant le confucianisme. Malgré son accent taoïste, nous pensons que la réponse du vieillard pourrait être considérée comme l'attitude générale de la culture chinoise à l'égard de la technologie. Dans l'espace clanique, l'important n'est pas l'ingéniosité, mais la pureté de l'esprit moral pour le confucianisme, et l'innocence de l'âme pour le taoïsme; il faut donc bloquer toutes les astuces faisant valoir d'autres valeurs, d'où la difficulté de développer la technique.

18 La bombe atomique fut l'un des résultats de la Seconde Guerre mondiale; le spoutnik, le premier satellite, de la course d'armement pendant la guerre froide; Internet a d'abord été utilisé comme moyen de communication dans l'armée américaine avant d'entrer dans le domaine public. Malgré une tendance pacifiste dans le monde scientifique qui s'oppose au pouvoir politique au nom de la science, un fait reste pourtant indéniable: la modernité capitaliste ne résulte pas seulement de l'union entre l'État et le capital, mais aussi de l'union entre l'État et la science.

19 Tchouang-tseu, *Œuvre complète*, p. 106.

La relation entre le grand Tao et le petit Tao est sans équivoque: les savoirs en tant que simples techniques doivent se mettre au service de la cause morale. Sur ce point, la Révolution moderne s'inscrit dans cette tradition: le «rouge» importe plus que les connaissances proprement dites, l'idéologie marxiste importe plus que tout autre savoir. Bref, il y a dans le problème de l'armement une cause stratégique qui détermine quel savoir peut être favorisé, quel autre négligé; ainsi, on comprend mieux la raison de la faiblesse militaire de la Chine et de son sous-développement technologique par rapport à l'Occident au seuil de la modernité.

II. Du «savoir chinois pour fondement et le savoir occidental pour pratiques» à la rupture avec la tradition

L'éthico-stratégie se répète et se renouvelle pendant plus de deux millénaires. Cette identité culturelle se réaffirme une fois de plus quand la Chine a affaire, malgré elle, à l'Occident. Étudier la culture chinoise en elle-même permet de connaître ses caractéristiques, mais l'étudier dans ses conflits avec l'Occident peut fait ressortir davantage sa stratégie.

Avant la guerre de l'opium de 1840, les pays étrangers, qu'ils soient de l'Orient ou de l'Occident, représentent peu pour les dynasties des Ming et des Qing. A la fin des Ming déjà, les premiers Occidentaux débarquent en Chine et demandent le droit de commercer. Vu l'affaiblissement du pouvoir, ce droit leur est accordé — un geste de bienfaisance. Commence alors ce commerce de bienfaisance qui va durer presque deux siècles. Le capitalisme occidental se développe très vite, et le fossé entre la Chine et l'Occident ne cesse de se creuser. Pour l'Occident, le commerce extérieur est une affaire d'État, une source importante de revenus et un moyen indispensable d'accroître la force du pays; quant à la Chine, elle a d'autres soucis. Pendant une longue période sous les Qing, le commerce extérieur est laissé aux «treize firmes», une façon de montrer que le pouvoir ne s'intéresse pas à l'argent. La guerre de l'opium éclate en fait entre l'éthico-stratégie qui inscrit le commerce dans la morale et le capitalisme qui, refusant la faveur morale, considère que le commerce et la recherche du profit sont légitimes en soi. En 1842, après la défaite de la Chine, le «traité de Nankin» supprime le monopole des «treize firmes». Les Anglais peuvent désormais commercer librement dans les cinq villes côtières. L'Occident gagne la première bataille.

Face à l'Occident, la Chine peut envisager deux stratégies selon la tradition: chasser les Occidentaux par la force, ou se réconcilier avec eux. Puisque l'armée chinoise est incapable de remplir sa mission, il ne reste que la réconciliation. Plus tard, les demandes de l'Occident deviennent plus nombreuses et plus pressantes, et la Chine se sent menacée; il lui faut trouver une solution. Les réflexions conduisent dans les années 1860 à la fameuse thèse «le savoir chinois pour fondement et le savoir occidental pour pratiques». Par «fondement», on entend le système politique, juridique, économique de la Chine; par «pratiques», la technologie, la science et l'enseignement de l'Occident. Cette stratégie a pour but de rattraper le retard technologique et de refaire une Chine puissante. Cette thèse réaffirme la Chine comme pays de rites et définit l'Occident comme une culture matérialiste et technologique. Le «Mouvement des affaires étrangères» des années 1860 aux années 1890 a justement pour but d'introduire les technologies occidentales. Un nouvel enseignement se met en place avec la création d'instituts des langues étrangères, d'écoles spécialisées dans les études occidentales: mathématiques, dessin industriel, fabrication de bateaux et de machines. Une base industrielle est jetée avec la création du Département des machines, l'exploitation des mines de charbon, la construction des chemins de fer, la création de postes de télégraphe, l'installation de canons, l'achat de bateaux...

Pour bien connaître la technologie de l'Occident, le gouvernement envoie des adolescents étudier à l'étranger. Il fonde à Shanghai un établissement qui choisit d'abord les adolescents très doués des provinces, puis leur donne séparément les leçons chinoises et les leçons occidentales; plus tard ils sont envoyés à l'étranger. Après une quinzaine d'années d'étude, ils seront rappelés pour servir le pays. Pour que ces adolescents n'oublient pas leur culture d'origine, le gouvernement charge des fonctionnaires de les accompagner et de leur donner des cours de culture chinoise. Parmi les études chinoises, on compte notamment *Le classique de piété filiale*, *La petite école*, un manuel élémentaire de leçons morales, les cinq classiques confucianistes. Entre 1872 et 1875, cent vingt adolescents sont envoyés en Amérique, plus tard en Europe. En 1898, Zhang Zidong, partisan de la thèse «le savoir chinois pour fondement et le savoir occidental pour pratiques», publie *De l'encouragement aux études* qui contient tout un programme d'éducation: «Il faut à la fois faire des études anciennes et nouvelles. Les études anciennes: les quatre livres canoniques, les cinq classiques, l'histoire, la politique, la géographie de la Chine. Les

nouvelles études: la politique, les arts, l'histoire de l'Occident. Les anciennes études sont le fondement, les nouvelles études sont des pratiques, et il ne faut négliger ni les unes ni les autres.» Mais le rapport entre elles est sans équivoque: si un Chinois ne connaît pas le savoir chinois, c'est un homme sans nom, un cheval sans harnachement, un bateau sans gouvernail. Sans le guide du savoir chinois, mieux on connaît le savoir occidental, pires sont les conséquences. Le savoir occidental a pour seul rôle de compléter ce qui fait défaut dans la culture chinoise. Quant au savoir chinois, Zhang insiste surtout sur les principes moraux comme la suprématie du souverain sur le ministre, du père sur le fils, de l'époux sur l'épouse. «Ce sont les principes des cinq relations fondamentales, les principes de conduite; ces principes sont si évidents qu'ils sont pratiqués depuis des millénaires, ce sont ces principes qui font que les saints sont des saints, et que la Chine devient la Chine²⁰.»

Mais face aux crises de plus en plus graves, cette stratégie échoue; la preuve est que le «Mouvement des affaires étrangères» subit un échec cuisant dans la guerre contre le Japon en 1894, où la flotte chinoise «Océan du nord» est complètement détruite. La leçon montre que les armes à feu et les bateaux tout seuls n'arrivent pas à sauver la Chine. Les intellectuels commencent à réaliser que la culture occidentale ne se limite pas à quelques technologies, mais implique tout un système politique. On cherche désormais la solution du côté politique. Une force irrésistible entraîne la Chine dans un monde étrange et hostile, où elle perd peu à peu son identité culturelle.

L'année 1911 marque un tournant: la République de Chine est proclamée, la féodalité qui a duré si longtemps est enfin enterrée. Le mouvement du 4 mai 1919, un nouveau tournant, aboutit au «Mouvement de la nouvelle culture»: on se rend compte que la République ne signifie pas la disparition de la féodalité, qu'il faut faire une révolution culturelle, et que la modernité doit commencer par les idées. A cette époque, la culture occidentale se résume en deux mots: démocratie et science. Une attitude critique à l'égard de la tradition trouve de plus en plus d'écho dans la société; certains préconisent même d'enterrer le confucianisme et ses vertus, dont la piété filiale, de ne plus jamais lire les anciens classiques, bons à jeter. Sous la plume de Lu Xun, la culture traditionnelle est critiquée

20 Wang Bingzhao et alii, *Précis de l'histoire de l'enseignement en Chine* (Jianmin zhongguo jiaoyushi), Pékin, Éditions Beijing shifan daxue, 1985, p. 292-293.

comme une culture anthropophage (elle tue au nom des rites). En même temps, bon nombre d'œuvres philosophiques, politiques, littéraires de l'Occident sont traduites en chinois. Tout courant idéologique occidental trouve son écho en Chine: capitalisme, libéralisme, individualisme, réformisme, communisme. La critique aboutira à une thèse radicale: «occidentalisation complète».

La Chine se trouve alors dans une confusion totale. La féodalité est critiquée, mais le capitalisme national étouffé par les puissances occidentales n'est pas en mesure de sortir le pays de la crise. L'Occident n'apparaît pas non plus comme un modèle à suivre: il est frappé régulièrement par les crises économiques; les inégalités et injustices provoquent des troubles sociaux. Dans ce contexte, la Chine, qui ne connaît pas encore le capitalisme, commence déjà à lui tourner le dos. Il faut trouver d'autres solutions. Les idées révolutionnaires se propagent à grande vitesse. Tant de remèdes ayant échoué, les révolutionnaires croient maintenant avoir trouvé la panacée dans le socialisme, qui permet aux Chinois de se débarrasser aussi bien de la féodalité que du modèle capitaliste. Mao résume ce long apprentissage:

Depuis la défaite de la Chine dans la Guerre de l'Opium de 1840, les hommes de progrès chinois ont passé par d'innombrables épreuves alors qu'ils recherchaient la vérité auprès des pays occidentaux. [...] À l'époque, les Chinois aspirant au progrès lisaient n'importe quel livre, pourvu qu'il contînt les idées nouvelles de l'Occident. [...] Le seul moyen de sauver le pays était de le moderniser, et pour le moderniser il fallait se mettre à l'école des pays étrangers. Parmi les pays étrangers de l'époque, seuls les pays capitalistes occidentaux représentaient le progrès: ils avaient réussi à édifier des États bourgeois modernes. [...] L'agression impérialiste brisa les rêves des Chinois qui s'efforçaient de s'instruire auprès de l'Occident. Chose étonnante: pourquoi les maîtres commettaient-ils toujours des agressions contre leurs élèves? Les Chinois avaient appris beaucoup de choses de l'Occident, mais ils se heurtaient à la pratique, leurs idéaux ne se réalisaient toujours pas. [...] La situation du pays empira de jour en jour et la vie devint impossible. Des doutes naquirent, grandirent et se développèrent. La Première Guerre mondiale ébranla tout le globe. Les Russes firent la Révolution d'Octobre et créèrent le premier État socialiste du monde. [...] Alors, et alors seulement, une ère toute nouvelle apparut dans la pensée et la vie des Chinois. Ils découvrirent cette vérité universellement valable qu'est le marxisme-léninisme, et la physionomie de la Chine se mit à changer²¹.

21 Mao Tsé-toung, «De la dictature démocratique populaire», (30 juin 1949), *Œuvres choisies*, t. IV, Éditions en langues étrangères, p. 430-432.

La Chine doit absolument emprunter la voie russe. Avec le développement de la Révolution, on ne fait plus d'opposition entre ce qui est chinois et ce qui est occidental, on adopte une position de classe de type marxiste.

Ce qui se passe par la suite ne fait que confirmer cette rupture avec le passé. Pendant la Révolution culturelle, tout ce qui rappelle le passé est critiqué. La RC veut réaliser «deux ruptures complètes», soit avec la propriété privée et avec l'idéologie qui en découle. Ce message est bien reçu à Taiwan: la RC éclate en Chine en 1966; dès 1967, Taiwan se donne pour mission de combattre l'idéologie marxiste et de restaurer la culture traditionnelle, d'où la fondation du Comité de restauration de la culture chinoise. La réaction de Taiwan n'est qu'un exemple, elle montre pourtant que la RC est prise au pied de la lettre, c'est-à-dire comme marxiste et en train de détruire la culture chinoise. Selon Joseph R. Levenson, le triomphe des communistes en 1949 signifie la mort du confucianisme; les communistes propagent le slogan «être à la fois rouge et expert», «là où la science se propage, le confucianisme est enfermé dans la vitrine [...]. Les communistes vont enterrer Confucius et le mettre devant l'autel de sacrifice²²». Bref, aussi bien en Chine qu'à l'extérieur, le constat de rupture avec la tradition est unanime.

III. La Révolution socialiste et l'éthico-politique

En fait, la rupture avec la tradition est superficielle. A partir de la guerre de l'opium, la culture chinoise est arrachée de son milieu et abandonnée dans un autre monde: elle voit son territoire divisé et occupé par les puissances occidentales; en même temps, les idéologies occidentales débarquent en Chine aussi violemment que massivement. Les choses évoluent si vite qu'elle n'a pas le temps de bien réfléchir ni sur son héritage ni sur la culture occidentale: lors des conflits entre deux cultures, ce sont d'abord les forces militaires et économiques qui sont le plus fortement ressenties, les autres aspects sont négligés ou passent inaperçus. On n'arrive pas à réfléchir calmement à la stratégie culturelle, du fait qu'on a toujours des problèmes urgents à résoudre. Plus tard, tout au long de la guerre froide, la scène internationale a été dominée par les forces militaires et politico-idéologiques, et le fond culturel, éclipsé ou caché. Il est temps maintenant

22 Cité par Huang Guangguo, *Le confucianisme et la modernisation de l'Asie de l'Est* (Rujia sixiang yu dongya xiandaihua), Librairie Juliu, 1988, p. 15.

d'étudier la Révolution chinoise à partir des rapports de force de la politique chinoise.

A. L'introduction de la structure étatique dans la Chine

A partir de la structure clanique, on peut dire qu'après la guerre de l'opium, la modernisation de la Chine consiste à se débarrasser du cadre clanique et à construire un État-nation à l'occidentale; c'est le seul moyen pour affronter d'autres États-nations. La dynastie des Qing est renversée en 1911, moins à cause de sa féodalité du point de vue humaniste que de son incapacité à résister aux puissances occidentales. Le contact avec l'Occident est pour les Chinois une lente prise de conscience de la patrie et un long apprentissage du patriotisme, sentiment sous-développé dans le cadre clanique. Ce qu'on considère aujourd'hui comme le patriotisme de l'ancienne Chine est en grande partie un amour et une fidélité envers l'empereur plus qu'envers l'État.

Pour faire face aux puissances occidentales, il faut organiser les Chinois en leur inculquant la notion de patrie, le sens civique et établir un État à l'occidentale. Mais débarrasser les gens de leur cadre clanique n'est pas du tout une chose facile. Sun Yat-sen, le fondateur de la République de Chine, déplore: «400 millions de Chinois se trouvent dans un état de sable...». Il note le manque de solidarité, le manque d'intérêt pour les affaires politiques, l'absence de l'idée de patrie et il attribue tout cela au despotisme de la dynastie des Qing qui a interdit aux gens de se rassembler, de parler publiquement de la politique, de publier librement²³. Ces propos viennent effectivement des expériences personnelles de Sun: lors de son séjour aux États-Unis et au Japon, chaque fois qu'il faisait un discours sur le danger de la nation chinoise, sur la corruption du pouvoir des Qing, il ne recevait que peu d'écho de la communauté chinoise. Il a ainsi attribué l'état arriéré de la Chine à la désunion des Chinois et s'est donné pour mission de rassembler 400 millions de «sables désunis» en un État uni, et ce but a été réalisé avec la République de Chine, au moins en apparence.

Plus tard, Chiang Kai-shek a proposé un programme d'étatisation dans son ouvrage *Le destin de la Chine* (1943). Selon lui, le problème de la Chine, ce n'est pas le manque de liberté, mais c'est qu'il y a trop de liberté, ainsi les gens sont désunis entre eux; ce n'est pas le manque de démocratie,

23 Sun Yat-sen, *Projet de l'édification du pays* (Jianguo fanlüe), notes Mu Zhi et alii, Shenyang, Éditions Liaoning renmin, 1994, p. 270.

mais que les gens agissent sans se référer à la loi. Donc, il se rend compte lui aussi de l'«état de sable» des Chinois, d'où «trop de liberté». Mais quel est l'État idéal? Chiang a sûrement devant lui l'exemple de l'Occident où les gens ont un sens civique très fort et agissent selon la loi; mais il ne se rend pas du tout compte de la différence structurelle entre la Chine et l'Occident, puisqu'il admire l'organisation hiérarchique de la Chine antique qui va de l'individu, la famille, le clan, le village, le district, la province jusqu'à l'État. La plus grande contradiction de ce programme, c'est qu'il se réfère au clan-famille et au confucianisme pour créer un État-nation à l'occidentale.

En fait, l'«état de sable» est moins dû au despotisme du pouvoir qu'à l'espace clanique. Plus tard, pour pousser les gens à faire la Révolution, le Parti communiste et Mao rencontrent le même obstacle: l'indifférence ou la réticence des gens enfermés dans leur esprit de clan. C'est pour cette raison que Mao répète avec insistance que le problème le plus grave et le plus urgent est d'éduquer les paysans. Avec leur petit lopin de terre, leur individualisme et leur manque de discipline, les paysans présentent bien des défauts pour s'engager dans la Révolution. En politique, ces défauts peuvent aboutir au fractionnisme qui ne s'intéresse qu'aux intérêts du petit groupe et au scissionnisme qui risque de faire éclater l'union; et même à l'esprit de guérilla qui se contente d'occuper des montagnes sans idéal à long terme. Mais les paysans constituent la force majeure de la Révolution, leur éducation est donc indispensable. Il faut leur inculquer la notion de classe, le sentiment de classe, l'esprit de classe, la position de classe et le point de vue de classe. C'est ici qu'on évalue mieux le rôle du marxisme pour la Révolution chinoise: avec ses notions de classe, d'idéologie de classe, il est essentiellement utilisé pour combattre l'esprit de clan. En ce sens, la Révolution s'inscrit aussi dans un mouvement d'étatisation; la fondation de la République populaire de Chine marque la fin de cet apprentissage de l'étatisation.

B. L'éthico-politique dans la République populaire

La Révolution a triomphé, c'est qu'on a plus ou moins vaincu l'esprit clanique; pourtant les rapports de force n'ont pas radicalement changé. En conséquence, les mêmes rapports font adopter la même stratégie, affronter les mêmes problèmes, proposer les mêmes remèdes. Malgré la forme étatique à l'occidentale dont personne ne doute, une étude de fond sur le fonctionnement de la République, sur ses règles du jeu, sur ses rapports

humains, ne tarde pas à révéler la présence de l'éthico-politique avec ses caractéristiques historiques. Selon nous, la Révolution chinoise réalise une combinaison extraordinaire entre la République populaire (forme occidentale) et la politique clanique (contenu chinois). Tous les mouvements sous la République peuvent être attribués à cette combinaison. Autrement dit, la culture occidentale ne fournit à la Chine que des formes sociales (l'État, le Parti, la Constitution); mais sous ces formes se jouent des intrigues commandées par le scénario chinois. Seulement, les intrigues se jouent désormais dans le cadre de l'État-nation, cela explique à la fois les miracles impossibles ailleurs et les catastrophes inimaginables ailleurs.

Nous avons montré dans le chapitre précédent le caractère fermé de la politique chinoise. 1949 annonce un nouveau cycle: les impérialistes étrangers sont chassés, la souveraineté, regagnée, il est désormais question de purifier l'intérieur. La menace extérieure existe, comme la guerre de Corée le montre, mais l'essentiel consiste dans l'intérieur, d'où les mouvements politico-idéologiques qui peuvent être interprétés comme des signes de repli. Les caractères de l'éthico-politique réapparaissent peu à peu. L'histoire remplie de leçons est omniprésente. Voici un souci majeur pour le nouveau pouvoir: les «parents-fonctionnaires», serviteurs du peuple, risquent de devenir avec le temps des seigneurs du peuple. Ainsi, dès la République populaire, une série de mesures sont prises pour combattre les tendances à l'hédonisme, à l'individualisme, à l'immoralisme. Vu que la distance qui sépare les cadres des masses est souvent à l'origine de la bureaucratie, on invente des mesures garantissant le contact entre eux: «descente» régulière des cadres dans les unités de base; «trois ensemble», soit manger, loger et travailler ensemble avec les masses. Pendant la RC, on invente l'«École des cadres du 7 mai», célébrée comme une nouveauté socialiste destinée à combattre le révisionnisme, qui s'inscrit en fait dans l'éthico-politique. Ces mesures anticorruption consistent toutes à faire connaître la réalité, à faire passer de dures épreuves pour préserver la morale.

De même pour les masses: il faut leur inculquer un esprit révolutionnaire pur et dur; il faut qu'elles s'entraînent dans la lutte des classes, il faut qu'elles subissent des épreuves physiques dans le travail le plus dur pour ne pas tomber dans l'oisiveté. Depuis des millénaires, l'éthico-politique exige que les princes, surtout le prince héritier, connaissent le côté dur de la vie et mènent une vie simple. La Révolution socialiste invente à son tour des pratiques qui portent des noms modernes, comme le mouvement de

s'installer dans des régions montagneuses et rurales, mais dont le contenu s'inscrit dans la tradition. Pourquoi ce souci de moralité et cette peur de l'oisiveté? Il suffit de citer un fait historique souvent rappelé, surtout pendant la RC, pour connaître la raison: l'ethnie des Man avait conquis le monde chinois grâce à la cavalerie; pour garder cet avantage après la conquête, la cour exigea que les descendants des vétérans subissent un entraînement rigoureux dans la cavalerie, et ainsi, au début des Qing, le pouvoir disposait d'une armée assez puissante. Mais peu à peu, cette armée tomba dans une vie de loisir et perdit toute combativité. L'histoire des Qing est une bonne leçon pour la Chine socialiste.

La Révolution culturelle résulte de la lutte des classes, comme Mao l'affirme, et comme les gens l'interprètent. En fait, l'objectivité de la lutte des classes doit se comprendre dans le contexte chinois: on n'exploite pas partout la même objectivité. Nous recourons à un fait divers pour montrer deux sens de l'objectivité, l'un apparent, l'autre plus profond. Au début de la RC, Liu Shaoqi est critiqué comme chef de l'état-major bourgeois dans le Parti. Le 13 janvier 1967, Mao l'invite au Palais de l'Assemblée du peuple pour un entretien. Liu fait des autocritiques, propose même de démissionner et de rentrer dans son pays natal travailler la terre; ainsi espère-t-il qu'on termine au plus vite la RC, qui est en train de semer le chaos dans tout le pays. A la fin de l'entretien, Mao recommande à Liu de lire quelques livres, notamment *Le matérialisme mécaniste* d'un zoologiste allemand et *L'homme machine* de Diderot²⁴. Pourquoi ces deux livres en particulier? Quelle est l'intention de Mao? Personne ne le sait. Pourtant, il n'est pas difficile de deviner une explication à partir de la notion d'objectivité. D'après les titres, ces deux livres traitent les animaux et l'homme du point de vue mécanique. Pour Mao, matérialiste, les lois objectives du monde existent indépendamment de l'homme. En recommandant ces deux livres à Liu, Mao semble dire que le monde est gouverné par des lois objectives, que l'homme n'y peut rien; c'est même le destin à accepter. Ainsi Mao se justifie: en lançant la RC, il ne fait que suivre l'évolution des choses; les deux livres ont donc pour mission de donner à Liu une leçon sur l'objectivité des choses. Mais à un autre niveau, Mao se sert seulement du matérialisme pour accomplir un geste recommandé par l'éthico-politique: dix-sept ans après la Libération, bien

24 Il y a peut-être une erreur: plutôt que Diderot, c'est La Mettrie qui a écrit *L'homme machine*. Cf. Zhou Ming et alii, *L'histoire réfléchi ici — récits de 1966-1976* (Lishi zaizheli chensi — 1966-1976 nian jishi), t. I, Pékin, Éditions Huaxia, 1986, p. 14.

des cadres de tous les échelons ne répondent plus à l'évolution des choses au plan moral, et ces gens peuvent être utilisés par les forces réactionnaires pour restaurer l'ancien pouvoir. Pour écarter tous ces gens du pouvoir, il n'y a pas d'autre moyen que de lancer une grande opération. D'ailleurs, vu l'erreur de Mao dans le Grand Bond en avant, dans la lutte contre l'ancien ministre de la défense Peng Dehuai (il y a du mécontentement dans le Parti), Mao craint qu'après sa mort, il y ait un mouvement de démaoïsation. Liu Shaoqi, chef de l'État, qui a des idées un peu différentes de celles de Mao sur l'édification socialiste, devient ainsi pour Mao une cible idéale pour inculper toute la direction du Parti et du gouvernement. En réalité, la lutte des classes (objectivité apparente) n'est qu'un prétexte dont le but est de purifier l'esprit des gens, d'écarter du pouvoir tous ceux qui ne sont pas tout à fait d'accord avec la ligne de Mao (objectivité de l'éthico-politique).

Obsédée par la continuité, l'éthico-politique demande qu'on fasse constamment le bilan du passé, qu'on imagine le danger même en temps de paix. L'obsession de Mao avant la RC est de bloquer l'accès au pouvoir suprême de quelque Khrouchtchev chinois; et cela se voit déjà au milieu des années 1950 dans sa réaction face à la déstalinisation déclenchée par Khrouchtchev. En fait, Mao éprouve bien des rancunes à l'égard de Staline: pendant longtemps, Staline ne crut pas que Mao était marxiste; il désapprouva la guerre civile entre le Parti communiste et le Guomindang et proposa la réconciliation; même après 1949, Staline eut encore des demandes territoriales au sujet de bases militaires en Chine. Or, quand Khrouchtchev critique Staline, le Parti chinois réagit violemment en défendant Staline. Ce décalage a de nombreuses raisons, mais l'une des plus importantes est liée à la politique chinoise: Mao se met automatiquement à la place de Staline et craint instinctivement qu'un Khrouchtchev chinois fasse la même chose après sa mort. Il faut donc défendre l'orthodoxie (Staline) contre tout révisionniste comme Khrouchtchev.

C. Les rapports sauveur-sauvé

L'éthico-politique est fondée essentiellement sur un fait: nos parents nous ont mis au monde, cet acte le plus bienfaisant constitue une dette qu'aucun bénéficiaire ne peut jamais totalement rembourser, d'où la piété filiale, axe de la morale confucianiste. Il se passe exactement la même chose dans la politique: le grand mérite du nouveau fils du Ciel consiste, au risque de sa vie, à renverser l'ancien pouvoir corrompu et par là à sauver le peuple de la

tyrannie et de la misère. Toute dynastie s'est fondée sur cet acte de bienfaisance, qui est identique au don de la vie par les parents. De ce point de vue, «conquérir le monde entier» est en fait le processus de se rendre parents du peuple. C'est avec ce capital que le fils du Ciel gouverne et qu'il se fait obéir et adorer; l'exercice du pouvoir devient par conséquent le processus de la dépense du capital. Quand le pouvoir s'endort sur les lauriers des ancêtres sans accomplir de nouveaux exploits, il peut vite épuiser l'ancien capital, et il ne dure pas longtemps. Quant au peuple, avec une dette difficilement remboursable, il n'est pas question pour lui de droits, mais surtout de devoirs. Les droits du peuple, ce n'est pas au peuple de s'en occuper, ce sont plutôt les devoirs du souverain. Alors le peuple accepte ou supporte les fantaisies des parents-fonctionnaires jusqu'au remboursement total de la dette; ce n'est qu'après qu'il envisage la révolte en attendant un nouveau sauveur, et ainsi de suite.

C'est dans cet espace culturel qu'il faut situer la Révolution chinoise. En fait, les rapports entre le Parti, Mao et le peuple ne se fondent pas sur l'égalité: les premiers sont sauveurs, et le second, sauvé. Les premiers ont versé leur sang et subi des sacrifices pour sauver le peuple, ils ont naturellement droit à la reconnaissance et à l'obéissance du peuple. L'un des contenus de l'étude politique, surtout de l'éducation de classe, consiste à rappeler ces sacrifices: on n'insiste jamais trop sur les sacrifices du sauveur sur lesquels se fonde sa légitimité à gouverner. Du côté du peuple, son statut de sauvé détermine ses réactions à l'appel du sauveur. Par exemple, pour les paysans, la terre représente ce qu'il y a de plus cher; alors comment imaginer qu'ils adhèrent volontairement à la coopérative? Sans doute, il y a la mobilisation générale, les bons exemples, l'étude politique, etc.; mais l'élément le plus important, c'est que ce sont Mao et le Parti qui ont donné ces terres aux paysans; maintenant, le sauveur demande aux sauvés d'adhérer à la coopérative, les sauvés n'ont qu'à répondre favorablement, sans dire que cela est dans le seul intérêt des paysans. Bref, les sauvés doivent tout ce qu'ils possèdent au sauveur, aussi bien au plan matériel qu'au plan sentimental. Même si le sauveur ne demande pas aux sauvés de régler leurs comptes, les sauvés savent très bien qu'ils sont «endettés» moralement. En réalité, dans les rapports sauveur-sauvés, il n'est jamais question de compte explicite, le dicton «les bons comptes font les bons amis» ne s'applique pas; ces rapports agissent de manière implicite, et c'est là tout le charme de l'éthico-politique.

Le capital dont dispose le sauveur le rend fier de lui, confiant en lui, le fait se croire capable de tout, lui donne le droit de disposer des sauvés. Quant aux sauvés endettés matériellement et moralement, le fait d'être sauvés les rend modestes, humbles, disponibles; ils ont donc un devoir naturel de répondre à l'appel du sauveur, de se lancer dans n'importe quel combat, de subir n'importe quel sacrifice. Puisque en fin de compte ils doivent tout à leur sauveur, le service et le sacrifice consistent tout simplement à rendre le prêt au donneur. Voici un slogan des Gardes rouges: «on fait la Révolution auprès de Mao, on ose monter dans la montagne d'épées et descendre dans la mer de feu». D'où vient cette audace? Des rapports sauveur-sauvés. A partir de là, on entre dans le cœur de la politique chinoise et on comprend mieux son fonctionnement, ses exploits et ses risques de déraillement.

La violence de la Révolution peut aussi s'expliquer à partir des rapports sauveur-sauvés. En 1956, le Parti encourage les intellectuels à faire des propositions à l'égard de son travail. Mais les critiques violentes de certains surprennent le Parti. La contre-attaque est immédiate. Bilan: un demi-million d'intellectuels persécutés. Pourquoi cette violence? C'est que le sauveur est fâché: il voit dans ces critiques un acte de trahison de la part de ces intellectuels ingrats. Il mobilise alors les masses pour les dénoncer. La mobilisation est facile: il suffit, pour que le peuple se lance à l'attaque, de désigner un ennemi en disant que son but est de renverser le Parti, de restaurer le capitalisme, de faire revivre au peuple les malheurs du passé. Le même scénario se répète au début de la RC, il s'agit cette fois-ci de pousser les masses à critiquer la ligne révisionniste de Liu Shaoqi. On recourt au «rappel du passé douloureux comparé au présent heureux» pour rappeler les bienfaits du sauveur et la dette des sauvés. Après le rappel, les sauvés se lancent dans le mouvement.

L'éthique du sauveur consiste dans l'amour du peuple. Il ne pense qu'à l'intérêt du peuple, et il perd sa raison d'être sans cet intérêt. L'éthique des sauvés, c'est l'amour pour le sauveur. Pour ne pas oublier cet amour, il leur faut constamment se rappeler leur origine. Il n'est pas question pour eux d'exiger une amélioration des conditions de vie et de travail, car ce sont là les devoirs du sauveur. Les deux côtés ne parlent donc que de leurs devoirs réciproques. Le fait que Lei Feng, un produit de l'éthico-politique, est considéré comme le meilleur modèle n'est pas un hasard; son exemple répond exactement aux devoirs des deux côtés. Pour le sauveur, il faut acquérir son esprit de servir le peuple corps et âme, son esprit d'oubli de

soi, sa vocation de servir les autres comme sa propre raison d'être. Pour les sauvés, il faut apprendre son sentiment de reconnaissance envers son sauveur, sa façon de se rappeler constamment ce qu'il doit à son sauveur, être prêt à le suivre jusqu'au bout. Un excellent exemple aussi bien pour le sauveur que pour les sauvés.

Dans l'espace clanique, on distingue les membres du clan et les non-membres. Avec l'introduction de la notion de classe par la Révolution, les gens se définissent plutôt selon leur origine de classe. Sauf ce changement de nom, l'éthico-politique reste identique. Ainsi, la République populaire se donne pour but de protéger le peuple et d'exercer la dictature sur l'ennemi du peuple. Au sein du peuple, il s'agit d'une grande famille: l'armée est la grande famille pour les soldats, l'entreprise pour les ouvriers. Dans ce cadre, on est tous frères et sœurs. Amour, bonté, aide bénévole, altruisme, esprit d'oubli de soi, tous ces nobles actes se cristallisent dans l'esprit de Lei Feng. Mais une fois en dehors de la classe-clan, c'est un autre monde: dictature impitoyable, combat sans merci.

La nature de l'homme dépend des rapports de force sociaux; il en va de même de la presse, qui, au lieu de faire face aux citoyens à informer, s'adresse plutôt aux masses à éduquer. Ici, on distingue les informations positives des négatives. Les premières sont l'appel du Parti, la réponse enthousiaste des masses, les bonnes nouvelles de tous les métiers, les bons exemples, les secondes sont les mauvaises nouvelles, les mauvais exemples. Il faut absolument que les premières l'emportent sur les secondes. En 1957, répondant à l'appel du Parti à formuler des critiques à son égard, un journal de Shanghai publie beaucoup d'articles de nature critique; il est accusé par Mao pour sa «direction bourgeoise». En fait, le pouvoir a une attitude ambivalente à l'égard de la critique: trop d'opinions critiques signifient qu'il n'est pas digne de sa fonction; l'absence de critique n'est pas non plus bon signe: on dirait que le pouvoir est trop menaçant. Il faut laisser une place à la critique qui montre la générosité du pouvoir. Dans ce cas, la presse doit avoir une sensibilité très délicate: il ne s'agit pas d'interdire la critique, mais de savoir comment critiquer, de quel côté et dans quelle mesure. Quand on informe sur les catastrophes naturelles, il ne s'agit pas de chiffrer les dégâts matériels et les victimes humaines, mais avant tout de montrer le côté positif: comment les gens continuent à travailler dans les pires conditions. Le grand séisme de Tangshan en 1976 a fait quelque 250'000 victimes, mais aucun journal de l'époque n'a révélé des chiffres de victimes et de dégâts; la presse a tout juste publié quelques

reportages pour montrer comment les gens ont courageusement lutté contre le séisme. Alors, une mauvaise nouvelle remplit, à sa façon, une fonction éducative. L'extrême prudence du pouvoir à l'égard des catastrophes naturelles n'est pas gratuite. Toute l'histoire est là pour montrer que les catastrophes peuvent être utilisées par les gens hostiles, mal tourner et devenir l'occasion d'un changement de pouvoir. Cette sensibilité est sans doute en rapport avec l'éthico-politique, où les bienfaits s'attribuant aux parents, les maux tombent naturellement sur leurs épaules. Le fait qu'il y a moins de transparence, de liberté dans la presse chinoise ne doit pas être jugé seulement du point de vue des droits de l'homme, mais se comprendre surtout à partir des règles du jeu de l'éthico-politique. En Occident, les accidents et catastrophes sont des maux que toute la société assume; le pouvoir ne s'en attribue pas la responsabilité, et en conséquence il n'a pas intérêt à les cacher, d'où la liberté et la transparence de la presse.

La Révolution socialiste vue sous l'angle de l'éthico-politique n'a pas grand-chose à voir avec le marxisme. Pour découvrir le contenu de cette politique, il suffit de remplacer le clan-dynastie par le Parti, le sauveur-empereur par le sauveur-Mao, la piété filiale envers les parents par la fidélité, la loyauté à Mao, l'esprit de clan par l'esprit de Parti, le sentiment de clan par l'amour de classe, le sens du sacrifice en l'honneur du clan et des ancêtres par le sens du sacrifice à la gloire de la Révolution. Décors nouveaux, personnages nouveaux, même scénario. Dans le Grand Bond en avant et la RC, ce n'est pas l'État qui mobilise ses citoyens, mais le sauveur qui fait appel aux sauvés. Inversement, les gens répondent non à un État abstrait, mais à Mao, sauveur en chair et en os²⁵.

- 25 Dans l'histoire chinoise, la politique oscillait entre le confucianisme (bienfaisance et amour) et le légisme (loi et châtement). Dans la Révolution moderne, le confucianisme a été une cible de la critique. A maintes reprises, Mao a critiqué le confucianisme et a exprimé son admiration pour le légisme dont le premier empereur des Qin fut le représentant le plus connu: il unifia la Chine, créa un État centralisé, unifia l'écriture et le système de mesure et de poids; et Mao n'a pas hésité à se considérer comme le premier empereur des Qin de l'époque moderne. Mais du point de vue de l'éthico-politique dont le confucianisme et le légisme sont les deux principales composantes, l'opposition entre ces deux écoles doit être relativisée. Si fonder la République populaire de Chine par la lutte armée, lancer le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle, exercer une dictature prolétarienne sur l'ennemi du peuple... peuvent être classés parmi les actes légistes, les rapports sauveur-sauvé, l'éthique du sauveur et l'éthique du sauvé, la transformation idéologique, le «rappel du passé douloureux et la reconnaissance du présent heureux», le culte de la personnalité, le sentiment de reconnaissance... s'inscrivent sans aucun doute dans la tradition confucianiste.

On attribue généralement la responsabilité du Grand Bond en avant et de la RC à Mao (culte de la personnalité), au contexte de la guerre froide, aux influences féodales de l'ancienne Chine, au manque d'expérience de l'édification socialiste, etc. Or notre travail consiste à comprendre ces mouvements à partir de leurs conditions, dont la plus importante est la combinaison entre la forme étatique et le contenu de l'éthico-politique.

A notre avis, le plan, donné par *Les rituels des Zhou*, d'une société, contrôlée dans les moindres détails, depuis le pouvoir central jusqu'en bas de la société, n'est pas du tout réalisable dans l'espace clanique, et il exprime plutôt l'utopie que la réalité; de toute façon, les clans autarciques n'ont pas besoin d'une société aussi bien organisée. Or la Révolution moderne a réalisé une chose bouleversante — l'introduction de la structure étatique. Le plus grand mérite de Mao et du Parti n'est pas d'avoir fondé le régime socialiste, mais d'avoir réorganisé la société chinoise en unissant les gens dispersés auparavant dans l'espace étatique autour du Parti et de l'État. Seulement l'étatisation éblouissante cache les règles du jeu de l'éthico-politique, et cela à l'insu de Mao et du Parti. Ici, on peut dire que Mao est l'homme le plus puissant de toute l'histoire de la Chine depuis cinq mille ans: les plus grands empereurs de la Chine ancienne tels que le premier empereur des Qin, Wudi des Han, Taizong des Tang, étaient tous des héros de la société clanique, tandis que Mao est le premier héros de la société étatique. C'est à partir de cette nouveauté qu'on comprend mieux l'origine du Grand Bond en avant et de la RC. Il faut expliquer les exploits et les erreurs de Mao à partir des moyens dont il dispose: Parti docile, peuple reconnaissant, Armée fidèle, tout cela dans un État organisé à l'occidentale. Il suffit de citer quelques chiffres pour comprendre l'efficacité de ces moyens: en 1951, dans le mouvement d'alphabétisation à la campagne, on crée 250'000 écoles d'hiver, 150'000 écoles permanentes, fréquentées par 14 millions de personnes; les réalisations du Grand Bond en avant sont encore plus fantastiques: en septembre 1958, on mobilise 20 millions de personnes dans l'exploitation du charbon pour soutenir la production d'acier. A partir de ces moyens, nous disons que le Grand Bond en avant et la RC sont inévitables; autrement dit, n'importe qui à la place de Mao peut accomplir les mêmes exploits et commettre les mêmes erreurs.

Dans les conflits idéologiques au sujet des droits de l'homme entre la Chine et l'Occident, le vrai problème se trouve moins dans l'opposition qu'on fait généralement entre le socialisme et le capitalisme que dans l'opposition entre deux cultures politiques. Pour l'Occident, ces droits sont

universels; mais, originaires de la structure étatique, ils ont de la peine à s'implanter dans l'éthico-politique, où on n'a pas besoin d'affirmer la liberté pour faire valoir ses droits, puisque les parents-fonctionnaires sont là pour nourrir, éduquer et servir les enfants-peuple. Ici, c'est vraiment l'amour qui caractérise les relations entre les parents-fonctionnaires et les enfants-peuple; ce qui fait fonctionner le système, ce sont moins les droits que les devoirs des uns envers les autres. Selon François Mitterrand, président de la France de 1981 à 1995, il faut aimer le peuple français pour être président des Français; c'est là une coquetterie, car la politique occidentale est fondée sur les droits et non sur la vertu d'amour; de toute façon, l'amour politique n'est pas vraiment le point fort du modèle occidental²⁶.

D. L'éthico-politique au niveau international

Pendant des décennies, la diplomatie chinoise a été largement dominée par l'éthico-politique. Citons deux exemples pour en donner une idée. Les relations sino-vietnamiennes étaient fraternelles: tout au long de la guerre du Vietnam, la Chine a tout fait pour soutenir les Vietnamiens. Sans l'aide de la Chine, la guerre aurait eu une autre issue. Mais après la victoire, le Vietnam a pratiqué une politique hégémoniste dans le Sud-Est asiatique, ce qui n'a pas été du goût de la Chine. Les relations fraternelles se sont détériorées. En 1978, les autorités vietnamiennes ont commencé à expulser les Vietnamiens d'origine chinoise et ont lancé une campagne anti-chinoise; elles ont osé dire que l'aide de la Chine avait été conditionnelle, et que le but en était le profit. Cela a provoqué la colère des autorités chinoises. Le *Quotidien du Peuple* écrit dans son éditorial du 22 juillet 1978:

- 26 L'amour est l'un des thèmes les plus importants, pour ne pas dire le plus important, de la vie quotidienne en Occident: partout on le déclare, l'affiche, le jure... or, ces gestes répétés pourraient être interprétés, en un certain sens, comme la difficulté, voire l'impossibilité de l'amour, c'est-à-dire l'impossibilité de s'abandonner à l'amour pour l'individu-sujet, dont la liberté est le caractère inaliénable. Quand le sujet libre déclare son amour, ce n'est pas pour se fondre à l'objet de l'amour, ni pour renoncer à son individualité et à sa liberté, qui constituent les conditions de sa déclaration d'amour, mais justement pour confirmer son individualité (il y a ici une antinomie de l'amour: l'amour dit l'unité inséparable, mais il se fonde sur l'individualité inaliénable du sujet). En ce sens, la démonstration d'amour désigne moins l'unité indivisible que la liberté du sujet, qui peut, à chaque instant, interrompre l'amour promis, d'où la nécessité d'une démonstration incessante. Ici, le thème de l'amour, lié à l'individualisme, est révélateur de la structure sociale de l'Occident.

Que ce soit dans les années de guerre ou dans la période de l'édification, le Parti, le gouvernement et le peuple chinois étaient sincères et ont tout fait pour remplir pleinement leur devoir d'internationalisme prolétarien: ils se préoccupaient du sort du peuple vietnamien, de ses soucis et de ses besoins. Pour soutenir le Vietnam, le peuple chinois s'est sacrifié lui-même en économisant la nourriture et l'habillement; la somme totale d'aide a dépassé dix milliards de dollars américains; la plupart des aides était gratuites, seulement une petite partie était des prêts sans intérêts. La Chine a fourni au Vietnam des millions de fusils, des dizaines de milliers de canons, plus d'un milliard de balles, des dizaines de millions d'obus, sans compter d'autres matériaux militaires. A part tout cela, on compte des millions de tonnes de matériaux en série, des matériaux civils d'une valeur de dix milliard de yuans chinois dont des millions de tonnes de nourriture, des centaines de millions de mètres de tissus, des centaines de locomotives, des milliers de wagons, plus de 700 bateaux de tout genre et des dizaines de milliers de camions, etc. Pour les matériaux qui n'étaient pas suffisants pour la Chine, nous les avons d'abord fournis au Vietnam; certains équipements de haute technologie que nous ne pouvions pas produire, nous les avons achetés avec nos devises et les ont envoyés au Vietnam. Beaucoup d'usines ont arrêté leur production normale pour satisfaire les Vietnamiens; certaines armes que nous ne pouvions pas produire suffisamment, nous les avons réquisitionnées dans nos armées pour satisfaire les besoins urgents des Vietnamiens. Beaucoup de personnel qui travaillaient dans l'aide étrangère ont donné leur vie pour le Vietnam. Si ce n'est pas pour l'amour fraternel et pour l'internationalisme prolétarien, qui pourrait fait une chose pareille?

Il s'agit ici d'une parfaite démonstration de l'esprit d'oubli de soi, de la bienfaisance, mais au niveau international. Seulement quand on n'est plus amis, les relations normales entre les deux pays n'existent plus.

Nous rappelons que pendant la guerre de Corée, l'URSS a fourni à la Chine des armes et des équipements susceptibles d'armer 67 divisions de l'armée de terre et 22 divisions de l'armée de l'air; seuls les armements de 22 divisions de l'armée de terre et 375 avions de combat Mig 15 étaient une offre de Staline, les deux tiers étaient payants, sans compter les intérêts — une affaire que Mao a beaucoup déplorée. Dans l'esprit de Mao, dirigé par l'éthico-politique, on n'aurait pas du parler de l'argent entre frères; des centaines de milliers de volontaires chinois (peut-être un million) ont payé leur vie pour défendre le camp socialiste, or l'URSS a osé faire payer les armes qu'elle a fournies! La Chine n'a finalement remboursé ses dettes à l'URSS, y compris les intérêts, qu'à la fin de 1965.

Le 29 septembre 1972, le gouvernement chinois, ou plutôt le Parti chinois a accompli une chose qu'aucun pays occidental ne pourra imaginer: les relations sino-japonaises se normalisent, mais à quel prix! L'article 7 du communiqué conjoint stipule: «Le gouvernement de la République populaire de Chine annonce qu'il renonce à son droit à l'indemnisation des

dommages de guerre par le Japon, pour les relations amicales entre le peuple chinois et le peuple japonais.» Ici, la Chine oublie les règles internationales de la modernité: les pays vaincus doivent payer les dommages qu'ils ont causés dans la guerre. Après la guerre sino-japonaise de 1894, le gouvernement chinois a payé au Japon deux cent millions de tael (ce n'est pourtant pas la Chine qui a agressé le Japon, la guerre a été provoquée par l'attaque du Japon contre la flotte chinoise). Or, dans la guerre sino-japonaise (1937-1945), le nombre de victimes du côté chinois, y compris les blessés, s'élève à plus de 35 millions, les dommages sont estimés à plus de cent milliards de dollars américains; tout cela est simplement sacrifié pour les «relations amicales»²⁷.

C'est à partir de l'éthico-politique qu'on comprend mieux le langage diplomatique de la Chine: si un pays a fait du tort à la Chine, la protestation du gouvernement chinois ne manque pas de dire que l'acte a profondément blessé le sentiment du peuple chinois. Pourquoi le sentiment? Parce que l'éthico-politique fonctionne autour du sentiment: si le sentiment va, tout va bien; si le sentiment ne va pas, rien ne va plus. En fait, l'État chinois (un terme plus neutre) est plus ou moins superficiel, l'entité substantielle étant plutôt le Parti et l'idéologie qu'il incarne.

27 Selon les propos de Zhou Enlai, premier ministre, «nous avons renoncé au droit d'indemnisation, c'est que nous avons considéré les choses à partir des relations amicales entre nos deux pays et que nous ne voulons pas que le peuple japonais souffre à cause de l'indemnisation» (cf. Lian Wen, «L'origine du renoncement de la Chine à son droit à l'indemnisation des dommages de guerre par le Japon», *Xinhua wenzhai*, novembre 1995, p. 142-146). En apparence, il s'agit d'une position marxiste: le peuple chinois ne doit pas régler son compte au peuple japonais; mais au fond nous voyons dans ces propos une démonstration de l'éthico-politique: celle-ci exige que l'on ne parle pas du profit entre frères. Bien que la République populaire de Chine soit un État, elle n'a pas toujours agi comme un État: elle n'avait pas une idée claire des intérêts nationaux. Ce n'est qu'à partir des années 1980, avec la réforme, que la Chine ressemble un peu plus à un État au sens moderne du terme.

Par rapport au gouvernement chinois qui sacrifie facilement ses intérêts pour «amitié», les gouvernements occidentaux sont beaucoup plus matérialistes. Après la guerre froide, l'Allemagne a demandé à la Russie de lui rendre les œuvres d'art prises par l'Armée rouge; le Congrès mondial des Juifs a demandé au gouvernement et aux banques suisses de rendre l'argent aux Juifs victimes de la persécution nazie et à leurs descendants (or nazi, comptes en déshérence...). Toutes ces demandes sont sûrement incompréhensibles pour le gouvernement chinois. Mais pour les Occidentaux, les relations entre les États ne peuvent être vraiment amicales que lorsque le problème de l'argent a d'abord été réglé.

E. Les rapports entre le Parti et l'État

La République populaire est un État-nation construit selon le modèle occidental. Alors comment imaginer que les rapports entre l'État et les citoyens peuvent être remplacés par les rapports entre le Parti-sauveur et le peuple-sauvé? Il faut quitter le droit et partir de l'éthico-politique pour répondre à cette question. Selon la Constitution, l'Assemblée du peuple est le pouvoir suprême de l'État, mais pendant longtemps elle ne fait qu'entériner les décisions prises par le Parti et Mao. Dans le Grand Bond en avant, Mao se sert du Parti pour promouvoir le mouvement; ce qu'il y a de nouveau dans la RC, c'est qu'à un moment donné, le Parti n'est plus un outil docile pour Mao, qui lance alors la RC pour se débarrasser de son Parti, et cela à titre de grand sauveur. Ici, l'État n'existe pas, ou en tout cas ne joue pas le premier rôle.

L'absence de l'État se révèle clairement dans la fameuse thèse «extermination du Parti et de l'État», toujours évoquée dans les campagnes contre la corruption, qui énonce une causalité suivante: si on ne stoppe pas à temps la corruption dans le Parti, elle finira par détruire le Parti et donc par faire disparaître l'État. Quel parti au monde peut-il déclarer que son sort est le destin de l'État? que s'il tombe en panne, l'État aussi? que s'il disparaît, l'État également? Dans un État à l'occidentale, où des partis sont en concurrence permanente, même le parti au pouvoir ne peut pas s'identifier à l'État, les partis étant tous serviteurs de l'État. N'importe quel parti peut disparaître, mais l'État reste. Par contre, dans la politique chinoise, où le clan impérial représentait la dynastie, la chute du clan signifiait automatiquement la disparition de la dynastie; dans la Révolution, au lieu du clan impérial, c'est le Parti qui s'identifie à l'État. Pour nous, l'expression citée ci-dessus est très significative: elle montre une mentalité enracinée dans la politique clanique. Dans ce cas, la République ne peut être qu'une république à la chinoise²⁸.

28 Une anecdote de Liu Shaoqi montre clairement les rapports entre l'État et le Parti. Liu est élu président de la République en avril 1959; un jour, en voyant Lui entrer, le personnel de service le salue en appelant: «Bonjours, président Liu!» Liu corrige immédiatement: «Appelez-moi camarade Shaoqi, notre Parti n'a qu'un seul président, c'est le président Mao.» Su Xiaokang et alii, *Élégie de l'utopie — récit de la Réunion de Lushan* (Wutuobang ji — Lushan huiyi jishi). Éditions Qiushi, 1989, p. 37-38. Ici, Liu, président de la République, recule volontairement devant Mao, président du Parti. La politique clanique ne tolérât aucun pouvoir qui contrebalançât le pouvoir du souverain. Liu en est conscient, d'où sa précaution, bien qu'il soit chef de l'État.

Le Parti communiste est du côté du socialisme, le Guomindang, du côté du capitalisme. Selon ce raisonnement de la guerre froide, il n'y a pas de commune mesure entre eux. Mais du point de vue culturel, ils tiennent un discours relevant de la même mentalité. En 1943, Chiang kai-shek publie *Le destin de la Chine* dont voici un extrait:

Le Guomindang est l'organe général de l'édification du pays tout entier. Tant qu'il existe, l'État chinois existe. En Chine d'aujourd'hui, si le Guomindang disparaît, la Chine disparaît aussi. Si la révolution du Guomindang échoue, ce sera l'échec total de l'État chinois. Bref, le destin de la Chine repose totalement sur les épaules du Guomindang. Si le Guomindang disparaît ou échoue, l'État chinois n'aura aucun espoir; non seulement il ne se trouvera plus parmi les quatre puissances mondiales, mais il sera à la merci d'autres pays, et le nom de la République de Chine ne figurera plus sur l'atlas du monde²⁹.

Le Parti communiste réagit rapidement en publiant une série d'articles pour dénoncer les idées de Chiang. Dans l'éditorial intitulé «Sans Parti communiste chinois, il n'y pas de Chine» publié dans le journal *Libération* le 25 août 1943, l'auteur conclut en citant le texte de Chiang kai-shek cité ci-dessus en y remplaçant le Guomindang par le Parti communiste.

IV. L'aspect autarcique du socialisme

La Chine est un État socialiste, personne n'en doute, aussi bien en Chine qu'à l'étranger. Voici quelques images que l'Occident retient comme caractéristiques de l'État socialiste chinois: à l'école, les élèves en rangs sur le terrain de sport lèvent la main droite pour saluer le drapeau national qu'on est en train de hisser au son de l'hymne national, puis exécutent les mouvements de gymnastique selon les ordres du professeur de sport. A l'usine, les ouvriers en rangs font des exercices de gymnastique de relaxation à l'heure de la pause. A la caserne et dans la Commune populaire, on trouve partout des scènes similaires: les gens se réunissent, acclament une victoire, crient les slogans sur le même rythme. Quand le Parti ou l'État rendent publique une décision, les gens descendent dans la rue pour manifester leur soutien. Pendant la RC, la manifestation dans les grandes villes peut rassembler des millions de partisans. Lors des visites de chefs d'État socialistes étrangers, le gouvernement peut mobiliser plus d'un

29 Chiang kai-shek, *Le destin de la Chine* (Zhongguo zhi mingyun), Librairie Zhongzheng, p. 195-196.

million de personnes pour assurer un accueil chaleureux. Que peuvent signifier ces images? Elles indiquent le caractère étatique de la vie publique, le collectivisme et une discipline quasi militaire.

Si l'on se limite à ces manifestations, on risque de méconnaître la Chine. Sans aucun doute, c'est le point où l'on mesure le plus facilement l'apport de la modernité en Chine: dans le passé, le pouvoir observait la discrétion, et il aimait se cacher pour donner une image mystérieuse. Les hauts murs de la Cité interdite à Pékin étaient conçus pour créer une forte impression de mystère. On peut dire qu'en gros, l'ancien pouvoir était de caractère fermé, réservé, ce qui était compréhensible dans la structure clanique: s'il avait montré souvent son vrai visage, il aurait provoqué la convoitise et attiré le danger; il ne se sentait en sécurité que bien caché. La nouveauté de la Chine socialiste, c'est que le pouvoir devient beaucoup plus ostentatoire avec ses nombreuses manifestations publiques. Les Chinois et les Occidentaux se laissent facilement convaincre par le caractère étatique, en oubliant les rapports de force qui distinguent la Chine de l'Occident.

En fait, la manifestation n'a pas la même signification en Chine et en Occident. En Occident, le pouvoir fait face aux citoyens-individus; s'il tend à devenir absolu, l'individualisme constitue la force d'opposition. La manifestation moderne (grève, protestation publique) est un cri de révolte individualiste et elle a pour but de faire pression sur le pouvoir et de gagner le soutien de l'opinion publique. Or cette bipolarité entre pouvoir et individus n'existe pas en Chine. Dans le passé, le pouvoir n'avait pas affaire à l'individu, mais comptait sur les clans et le confucianisme pour gouverner. Par rapport à la Chine ancienne, la Chine socialiste présente bien des nouveautés, dont la manifestation publique, qui se produit pourtant dans les rapports de force spécifiques de la Chine, et ne peut avoir que des significations propres à elle. Dans la manifestation, on voit les individus, mais on oublie que ce sont les membres des nouveaux clans, les unités de travail. La manifestation n'a pas pour but de faire pression sur le pouvoir ni de gagner le soutien de l'opinion publique, elle est organisée par l'unité de travail pour manifester le soutien au pouvoir.

A. De nouvelles unités autarciques

Dès la République populaire, l'étatisation des entreprises, la collectivisation du commerce et de l'artisanat éblouissent tout le monde; personne ne doute de l'omniprésence de l'État et de la disparition de l'ancien clan. En réalité,

l'État omniprésent a seulement caché l'aspect autarcique. Par exemple, les entreprises d'État sont de nouvelles unités autarciques. Comment peuvent-elles être autarciques puisqu'elles sont dirigées par les ministères d'État? Que produire, en quelle quantité, tout est décidé par l'État. Nous disons qu'elles ont un aspect autarcique dans la mesure où elles reçoivent des matières premières de l'État, produisent selon le plan de l'État, remettent les produits à l'État sans s'occuper du marché, tout comme l'ancien clan qui recevait les terres de la dynastie et remettait une partie des produits au gouvernement sans passer par le marché non plus. L'aspect autarcique se manifeste plus clairement dans le fonctionnement des entreprises qui constituent une véritable minisociété avec tous leurs dispositifs: cantine, crèche, école, dispensaire ou hôpital, salon de coiffure, bains publics. De grands complexes industriels peuvent comprendre une ville entière: une véritable société avec tous les services. La direction de l'entreprise s'occupe absolument de tout chez ses employés jusque dans leur foyer: vie quotidienne, vieillesse, maladie, décès, transport, gaz, etc. La direction intervient également dans les conflits interpersonnels, familiaux même. Avant d'avoir affaire à la justice, on s'adresse d'abord à la direction de l'entreprise, et la plupart des problèmes sont résolus à ce niveau-là.

La Commune populaire, de propriété collective, est aussi une nouvelle unité autarcique. Aux yeux du Parti et de Mao, la petite économie paysanne compromet l'édification socialiste, d'où la nécessité de la collectivisation. En 1958, le Grand Bond en avant pousse presque la totalité des paysans à entrer dans la Commune, qui est aussi une minisociété avec cantine, crèche, asile de vieillards, dispensaire, école. Ce n'est qu'après l'échec du Grand Bond en avant qu'on dissout ces services et réorganise la Commune en trois niveaux (Commune, brigade de production, équipe de production), mais l'équipe de production constitue l'unité comptable. Malgré cette régression, le but ultime n'est jamais oublié: élever la base comptable jusqu'à la Commune pour finalement arriver au niveau du peuple entier, c'est-à-dire à la propriété étatique. Fascinés par la propriété étatique, Mao et ses partisans sont impatients de voir la Commune se transformer en propriété étatique; mais ils oublient qu'au fond la Commune, ou l'équipe de production, ne se distinguent pas de l'entreprise d'État; toutes sont des unités autarciques. Si on laisse tomber les étiquettes de propriété étatique ou de propriété collective pour examiner les choses à partir du dispositif et du fonctionnement de chaque unité, on constate leur caractère autarcique commun.

En 1960, Mao commente un manuel d'économie politique écrit par des Soviétiques. Selon ce manuel, «chaque pays peut concentrer ses forces humaines et financières pour développer les secteurs privilégiés du point de vue de ses conditions naturelles et financières, de ses expériences de production et de ses cadres, ainsi certains pays peuvent ne pas produire ce que d'autres pays peuvent leur fournir. Ainsi peut-on arriver à une meilleure spécialisation en série dans la production industrielle et à une meilleure division du travail dans l'agriculture et les matières premières.» Les auteurs imaginent sûrement une économie internationale (même limitée aux pays socialistes) où chaque pays développe ce qui lui est particulièrement favorable et peut ainsi améliorer sans cesse la technique et augmenter la production. Mais cette idée est étrangère à l'économie chinoise. Selon Mao, chaque pays doit développer tout ce qu'il peut; même au niveau national, Mao propose que chaque province investisse dans autant de domaines que possible³⁰. Ici, Mao est sans doute soucieux de l'autonomie de l'économie chinoise; mais l'essentiel, c'est que la Chine n'est pas du tout habituée à la coopération internationale préconisée par les économistes soviétiques.

En fait, selon la stratégie de Mao (la fameuse directive du 7 mai, voir ci-dessus p. 201-202), l'entreprise, l'institution, l'école, l'armée, toute unité de travail doit être non professionnalisée ni spécialisée, mais capable de répondre à ses propres besoins, et cela dans tous les domaines: production, étude, mouvement politique, entraînement militaire. Ainsi, toute unité peut fonctionner de façon autonome sans recourir à l'extérieur. Voici un chiffre très significatif: en 1953, il y a quelque neuf millions de «travailleurs individuels» dans le pays, qui jouent un rôle primordial dans l'économie du pays. En 1966, année de la Révolution culturelle, il n'en reste que 150'000, les autres étant incorporés dans les sociétés coopératives. On peut croire que si neuf millions de personnes offrent des services quotidiens, leur disparition va rendre la vie impossible! Mais en réalité, seuls quelques rares touristes étrangers peuvent sentir la rareté du secteur tertiaire; les Chinois, tous intégrés dans leur unité de travail, n'ont pas cette impression, puisque l'unité de travail dispose de tous les moyens pour assurer une autarcie totale ou partielle. C'est dans cette nouvelle autarcie divisée en unités-monades que le pouvoir central joue son rôle directeur et régulateur sans passer par autre chose, par exemple le marché.

30 Chen Jin, *Les notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. 1, p. 589-591.

Qui dit autarcie dit stagnation. Il y a plus de deux siècles, A. Smith a montré la relation entre le travail et la richesse du pays: le travail produit la richesse, qui, à son tour, demande plus de travail, et ce processus enchérit le travail, d'où la croissance. De ce point de vue, le capitalisme déclenche un processus irréversible: plus de travail crée plus de richesse, plus de salaires créent plus de services; en même temps, les métiers sont de plus en plus professionnalisés et socialisés. Par opposition à ce processus qui a marqué l'Occident, la stagnation de la Chine socialiste devient plus visible: bas salaires, bas prix, moins de services, unités de travail plus ou moins autarciques (c'est-à-dire sans rapport avec le marché ni avec la société); tout cela est sans doute lié à l'éthico-politique: les hauts salaires ne font qu'agrandir le fossé entre les gens, tandis que les bas salaires les rapprochent et préparent la disparition des salaires³¹.

B. Le système de protection et d'assurance

Le système de protection pratiqué en Chine est révélateur aussi de l'éthico-politique et du caractère autarcique. La nature et le fonctionnement du système, les rapports entre assureur et assurés, sont différents du système d'assurances du modèle occidental.

En 1950, le gouvernement publie les «Articles (projet) sur la protection du travail dans la République populaire de Chine», qui s'appliquent dès le 1^{er} mai 1951 aux chemins de fer, à la poste, au transport naval. La protection inclut l'accouchement, la vieillesse, la maladie, l'accident, l'invalidité, le décès. Dès 1953, le système s'élargit à l'industrie minière, au transport en commun et à la construction. En 1957, les ouvriers couverts sont 11,5 millions³². Mais ce système de protection est clairement marqué par l'éthico-politique: l'entreprise d'État en tant que parents-protecteurs a le devoir de résoudre les problèmes de ses membres. Dans les «Articles sur la protection du travail dans la République populaire de Chine», adoptés par le Conseil d'État le 23 février 1951, l'article 7 stipule ceci: les frais causés par un accident du travail sont totalement pris en charge par l'entreprise; en cas d'accident non dû au travail, les frais des soins médicaux,

31 Si aujourd'hui la Chine adopte le modèle capitaliste du développement, c'est qu'elle n'a pas le choix. Il ne faut pas non plus oublier que cela n'est possible que quand la direction du Parti et l'orientation du socialisme sont d'abord assurées.

32 Sun Jian, *L'histoire de l'économie de la République populaire de Chine de 1949 au début des années 90*, p. 199.

d'hospitalisation, de médicaments sont totalement pris en charge par l'entreprise; seuls les médicaments très chers, les frais de voyage et de nourriture sont pris en compte par les individus³³. A partir de juillet 1952, ce système s'élargit peu à peu à l'ensemble du personnel des institutions gouvernementales, des partis, du syndicat, de la Ligue de la jeunesse, de l'Association des femmes, ainsi qu'à tous ceux qui travaillent dans les secteurs non lucratifs et soutenus financièrement par l'État tels que la culture, l'enseignement, la santé...

Au lieu d'une relation de contrat entre assureur et assurés, il s'agit plutôt de rapports protecteurs-protégés. Ici, les assurés ne payent pas de cotisation, c'est une offre gratuite, comme le montre le «système médical aux frais publics», l'appellation de l'assurance maladie. A la place d'institutions sociales spécialisées, c'est l'unité de travail qui s'occupe de la protection. Pour la prévention, on recourt volontiers à l'éducation idéologique; par exemple, on lance régulièrement des campagnes de sécurité en décrétant tel mois «mois de la sécurité» où tout le monde est appelé à observer plus strictement les règles. Quand un accident se produit, on n'oublie pas de chercher une cause idéologique: l'accident n'est pas un événement naturel, il est dû à l'inattention, à l'erreur, à la négligence, et derrière ces erreurs il y a le manque de sens de la responsabilité ou une question de la conscience politique. Les domaines d'assurance sont limités, tout comme la capacité d'indemnisation. L'assurance collective de la Commune populaire dispose de moyens encore plus réduits, la protection concerne le strict minimum de la vie et de la santé. C'est ici qu'apparaît l'avantage de la Commune autarcique, car l'État ne peut pas être responsable des dommages chez des centaines de millions de paysans³⁴.

33 «Articles sur la protection du travail dans la République populaire de Chine» (23 février 1951), cf. *Recueil des documents importants de la République populaire de Chine*, t. II, p. 55.

34 A ce sujet, l'Occident peut servir de contre-exemple: les déficits des services publics de plus en plus lourds ont pour origine la structure étatique: l'État débiteur s'endette sans cesse pour stimuler la production et pour assurer les secteurs publics. Par contre, la Chine a été fière pendant longtemps de n'avoir de dette ni à l'intérieur ni à l'extérieur. Comment ce miracle est-il possible? La Commune autarcique est un élément capital (la santé des centaines de millions de paysans n'est pas prise en compte par l'État); tandis que le secteur public (entreprises d'État, institutions, écoles), dont le personnel bénéficie du système de protection, ne représente qu'une petite partie de la population. Si la Chine d'aujourd'hui adopte le système d'assurance à l'occidentale et qu'elle s'endette beaucoup plus volontiers, c'est qu'elle n'a pas non plus le choix.

L'État providence de l'Occident s'est développé dans un autre espace social. Dans le développement du bio-pouvoir, dont le thème central est l'accident, on s'attache à améliorer la qualité de la vie, à prévenir les accidents et à guérir les anomalies. C'est autour de l'accident que s'est formé peu à peu tout un système d'assurances, qui n'épargne aucun domaine: la vie, le travail, les loisirs, les catastrophes naturelles, les intempéries. L'union entre la structure étatique et le bio-pouvoir donne d'autres définitions de l'assurance et d'autres compréhensions de l'accident. Par exemple, l'assurance n'est pas un geste de charité, mais un rapport contractuel: les assurés payent une cotisation et les institutions offrent leurs services. L'accident n'est pas considéré comme un fait aléatoire lié à une erreur individuelle, il entre dans le champ de la régularité, il est mesurable, calculable dans les statistiques du gouvernement, et est étudié comme une question de probabilité. La structure étatique se concrétise en solidarité étatique: l'accident devient un mal dont toute la société est responsable, d'où l'universalité des droits, des devoirs et des risques. A l'aboutissement de ce processus, on arrive à une société assurantielle.

V. L'avenir de la Chine: l'éthico-politique (fondement chinois) plus la bio-politique (pratiques occidentales)

A. La réforme économique et la nouvelle leçon des Russes

La réforme économique des années 1980 se situe dans un contexte précis: la Révolution culturelle a entraîné la Chine dans une «guerre civile généralisée» durant dix ans et à la fin de la RC le pays est au bord de l'effondrement économique. Avec la politique d'assouplissement, on découvre les «quatre petits dragons est-asiatiques» et redécouvre l'Occident; le contraste avec la Chine est frappant. Une pression due à ce contraste et un appel au changement aboutissent à la réforme. Malgré le temps écoulé, le problème reste à peu près le même que 150 ans auparavant, quand la dynastie des Qing a dû faire face à l'Occident. Il n'est pas étonnant de voir la même réaction: sauvegarder l'essentiel tout en acceptant des concessions économiques.

Il y a un siècle et demi, la dynastie-clan n'arrive plus à affronter les puissances occidentales, d'où le mouvement d'étatisation, qui s'achève en 1949 par la création de la République populaire. Mais loin d'adhérer à la

communauté internationale ou au marché international (le contexte de la guerre froide en est une cause importante), la Chine se replie sur elle-même. Vu que l'unité de travail, une organisation quasi autarcique, empêche la professionnalisation du travail et de la vie, la réforme a pour mission de la conduire dans le marché: elle doit cesser d'être une minisociété s'occupant de tout. Par exemple, le système de protection doit être changé, le remède étant la socialisation. Il y a deux mouvements: par la socialisation, l'entreprise se décharge de ses nombreuses tâches, les services sociaux spécialisés prennent la relève; par l'individualisation, l'individu participe à l'assurance à titre privé, ainsi l'unité de travail n'est plus le protecteur omniprésent. Les règles du jeu se déplacent de l'unité de travail à la société, d'où un énorme travail d'édification législative dans tous les domaines: travail, assurance, faillite, concurrence commerciale, protection de la propriété intellectuelle, etc. L'idée de contrat, étrangère à l'éthico-politique, s'impose en Chine pour la première fois de façon aussi impétueuse: contrats entre les individus et l'entreprise, entre les individus et l'État, entre l'entreprise et l'État. L'homme se définit de plus en plus par ses droits et devoirs économiques. La propriété intellectuelle par exemple était une notion inconnue: toute invention était attribuée non à son auteur, mais à l'unité de travail et à toutes les personnes ayant apporté leur soutien. L'inventeur allait même dans d'autres entreprises et d'autres régions pour transmettre gratuitement son savoir-faire: il manifestait ainsi une conscience politique de haut niveau. Maintenant, toute propriété intellectuelle est protégée par la loi, et toute violation de cette propriété devient un délit.

Mais la réforme crée un nouveau problème. En matière d'économie, de protection sociale, de justice, tout citoyen doit se référer à la loi plutôt qu'à d'autres critères. Une économie de marché demande un État de droit et un esprit de citoyen. Vu le faible sens civique de la population, on commence à l'école l'éducation au civisme. Mais cela ne tarde pas à entrer en concurrence avec les dispositifs de l'éthico-politique qui a pour but de produire un homme de vertu, un homme équipé de l'esprit d'oubli de soi.

Dans la réforme et l'ouverture, les mauvaises influences extérieures pénètrent plus facilement, et l'entreprise politico-idéologique doit donc se renforcer. Au milieu des années 1980, le Mouvement «antipollution spirituelle» est un exercice d'épuration idéologique: tous, surtout les membres du Parti et les cadres du gouvernement doivent rester vigilants face à la pollution spirituelle. Selon le Parti, les idées pourries du

capitalisme rejoignent celles de la féodalité (idolâtrie de l'argent, ultra-libéralisme, mode de vie décadent). Si bon nombre de cadres tombent dans la corruption, c'est parce qu'ils relâchent leur travail politico-idéologique. Dans cette nouvelle lutte, on recourt toujours au même remède: établir une conception correcte du monde et de la vie, consolider l'idéal communiste, faire savoir qu'une vie glorieuse consiste à consacrer tout son talent à la société, puis remettre en valeur les bonnes traditions: servir le peuple de tout cœur, travailler dur et mener une vie simple. Il suffit de comparer ces discours à d'innombrables autres, produits depuis des millénaires, pour constater la continuité. Les analogies sont nombreuses: le danger à éviter, les causes de la corruption et de la décadence, les remèdes proposés, etc., tout est recommandé par l'éthico-politique.

Quand l'URSS cesse d'être, c'est un choc terrible pour la Chine, qui s'empresse d'étudier les causes de ces événements et d'en tirer la leçon. Voici l'avis de Deng Xiaoping au sujet de l'éclatement de l'URSS: «Les Partis communistes et Partis des ouvriers de l'Union soviétique et de l'Europe de l'Est ont tous connu le même processus: ils étaient tous soutenus et ovationnés par le peuple; mais finalement ils ont abandonné leur direction et ils ont été rejetés par le peuple; la leçon est très grave³⁵.» Selon Yu Sui, la chute de l'URSS est un «suicide» et non un «meurtre»: «Les Américains et l'OTAN n'arrivent pas à vaincre l'Union soviétique par la force. Le problème principal se trouve dans le Parti communiste au pouvoir, qui dirige la réforme, c'est-à-dire d'abord dans le comité central du Parti. Puisque la cause se trouve dans la direction du Parti, la majorité des membres et des cadres n'ont rien pu faire; le Parti s'écroule, l'État aussi³⁶.» Ce n'est pas n'importe quel bilan, ni n'importe quelle leçon; il faut partir de l'éthico-politique chinoise pour comprendre ces discours. En tant que parents-fonctionnaires, le Parti tire la leçon de l'échec soviétique, exactement comme les anciennes dynasties tiraient la leçon de la chute du pouvoir précédent. Le Parti soviétique, endormi sur ses lauriers, a négligé sa propre transformation, d'où sa chute finale. Ce raisonnement conduit inévitablement au renforcement du travail politico-idéologique en Chine.

35 Yu Sui, *L'avant et l'après de l'éclatement de l'Union soviétique* (Sulian jieti qianhou), Nanjing, Éditions Jiangsu renmin, 1995, p. 169.

36 *Ibid.*, p. 65.

B. La révolution d'en haut et la révolution d'en bas

Après la RC, la Chine se propose de se moderniser en vue de diminuer l'écart qui la sépare des pays développés. Si tout le monde accepte la modernisation, les avis sont divisés: quelle modernisation réaliser? Voici deux grandes thèses opposées. Pour le Parti, il s'agit de moderniser l'industrie, l'agriculture, la défense nationale et la science et, pour ce faire, d'introduire la technologie des pays développés; mais le marxisme, le socialisme et la direction du Parti sont intouchables. De l'autre côté, une opposition regroupe les thèses préconisant la réforme politique, la liberté de la presse, les élections, la privatisation, etc.

Aux alentours de 1989, ces propositions se cristallisent en deux tendances opposées: l'une consiste à renforcer le travail politico-idéologique, l'autre consiste à introduire le système politique de l'Occident. Après les tragiques événements de 1989, la réforme économique se ralentit. Pour fuir la persécution, certains s'exilent en Occident; quelques-uns d'entre eux, dont les idées se radicalisent, n'hésitent pas à proposer de renverser le pouvoir actuel. En Chine même, la priorité est redonnée à l'idéologie: on organise une campagne pour critiquer les idées telles que l'«occidentalisation complète». Si finalement la réforme économique s'avère irréversible, il n'est pourtant pas question de relâcher le travail idéologique. On tombe dans un dilemme: ou bien choisir le côté conservateur, ou bien le camp réformateur. A notre avis, ces deux thèses opposées relèvent toutes deux de la vision politico-juridique: le camp conservateur préconise de renforcer le travail idéologique, il s'agit de consolider le pouvoir. La thèse consistant à introduire le système de l'Occident en Chine s'inscrit dans la même stratégie: le changement doit commencer par le haut — l'idéologie et le système politique.

A part cette stratégie que nous appelons la révolution d'en haut, nous pensons qu'il existe encore une autre voie: la révolution d'en bas qui consiste à introduire des changements au niveau des rapports de force, et elle peut se référer à la bio-politique, un repère différent et qui peut être utilisé pour contrebalancer la vision politico-juridique. Mais la bio-politique est aussi occidentale, comment peut-elle être adoptée, même partiellement, par la Chine? Comme nous avons vu, après la guerre de l'opium, la Chine a choisi d'ouvrir ses cinq ports aux Occidentaux, c'est qu'elle était obligée de sauver ce qui lui était essentiel. Autrement dit,

quand elle fait un choix obligé, elle peut choisir ce qui est moins dangereux et la bio-politique répond justement à ce critère.

En fait, la modernité est moins marquée par la confrontation entre bourgeoisie et prolétariat en termes marxistes que par le changement épistémologique: de la conception de l'homme centrée sur le politico-juridique, on passe à une autre centrée sur les aspects physique, anatomique, physiologique, psychologique, et cela en même temps qu'apparaissent de nouvelles institutions, de nouveaux personnels, de nouveaux savoirs et de nouveaux domaines d'intervention politique. Ce n'est pas un changement traditionnel, dans lequel par exemple les vertueux chassent les corrompus, mais le changement de tout un champ épistémologique. Le contrôle social ne se fait plus selon la même norme ni au nom de la même raison. Par exemple, il n'est plus question de discuter éternellement de ce qui est bon et mauvais, mais de savoir ce qui est normal et ce qui est anormal. D'où la montée des sciences humaines et sociales qui ont pour mission de définir la norme, de corriger les déviations chez l'espèce humaine. Tout ce qu'on peut appeler l'acquis de la modernité, droits de l'homme, justice sociale, est inséparable de la médicalisation, du système de protection sociale, bref, des rapports de force de la bio-politique, et l'individu moderne s'est formé dans ce mouvement historique. De ce point de vue, la modernité occidentale débute non par le haut (appareil d'État, droit), mais par le bas, soit par l'introduction de nouveaux rapports de force d'ordre biologique.

Dans l'histoire de la Chine, des réformes sont nombreuses, par exemple celle de Wang Mang à la fin des Han occidentaux et celle de Wang Anshi sous les Song. Le premier essaye d'étatiser la terre, l'artisanat et le commerce, mais la dynastie s'effondre très vite. Le second entame une série de réformes dans l'agriculture, le commerce, l'impôt, les travaux hydrauliques, mais ses efforts se heurtent vite aux protestations d'en bas. Pourtant le premier est empereur, le second, le premier ministre ayant le soutien de l'empereur. L'empereur n'est-il pas souverain absolu et ses paroles, la loi? En fait, l'empereur n'est pas tout. Si réformateur soit-il, il finit toujours par reculer devant la force conservatrice d'en bas. Chaque fois que le centre veut uniformiser tout le pays, il se heurte à la disparité et à la divergence des régions. Dans la politique chinoise il existe toujours deux courants contradictoires: l'un centralisateur du haut, l'autre contre-centralisateur du bas. Sous les Han, le débat au sujet du monopole de l'État sur le commerce de sel et de fer se déroule en apparence au niveau

idéologique entre le légisme et le confucianisme; mais il s'agit en fait d'une lutte entre le centre et les régions. Seulement les régions s'opposent au monopole de l'État en évoquant le confucianisme. Finalement les régions l'emportent. Quelle leçon peut-on tirer de ces histoires? En voici une: le pouvoir et les règles du jeu de la politique viennent d'en bas, de la structure sociale par exemple. Pour changer la politique, il faut commencer non par le haut, mais par le bas. Tant que le bas n'a pas changé, aucune tentative réformatrice du haut ne peut aboutir.

Or, le défaut de la vision politico-juridique consiste à croire qu'il suffit de changer le système politique pour changer la société tout entière. Pour renverser un régime et en fonder un nouveau, il ne suffit pas de détruire l'ancien, il faut surtout introduire des nouveautés au niveau matériel, technologique..., sinon les choses ne peuvent que retourner à la tradition comme la Révolution chinoise le montre.

Vu la violence de la Révolution socialiste, Li Zehou et Liu Zhafu préconisent un *Adieu à la Révolution*, et ils se montrent sympathisants d'un réformisme modéré. Mais à notre avis, la Révolution chinoise n'est pas une révolution au niveau des rapports de force; elle s'inscrit dans la tradition millénaire: déjà dans le *Yijing*, on note que Tang des Shang et Wuwang des Zhou font la révolution en répondant à la volonté du Ciel et à l'aspiration du peuple, et leur révolution consiste à renverser le pouvoir corrompu et à en installer un nouveau qui puisse remplir les devoirs de parents-fonctionnaires. Or, ce genre de révolutions, si on compte à partir de Tang, se répète durant plus de 3600 ans. Puisque la Révolution moderne n'est pas une révolution au niveau épistémologique, il n'est pas question de lui dire adieu. La vraie révolution, qui reste encore à inventer en Chine, doit se débarrasser de celle de Tang et de Wuwang, et de Mao, et commencer par le bas au niveau des rapports de force.

Vu la différence des rapports de force, ce qui est révolutionnaire pour un pays ne l'est pas forcément pour un autre. Il n'y a pas de modèle valable pour tous les pays. Prenons l'invention de la poudre: elle n'a pas provoqué de changements structurels dans la société chinoise, mais elle a restructuré la société occidentale en rendant désuet le système de l'aristocratie militaire. Le problème n'est pas dans la poudre, mais dans les rapports de force de la politique chinoise où la poudre et l'ancien système pouvaient coexister. A l'époque des Lumières, le travail des jésuites en Chine a passionné les Européens, surtout les philosophes. L'exemple de la Chine a montré qu'un pays sans religion est tout à fait gouvernable, ce qui a préparé

le terrain pour la séparation de l'Église et de l'État. Mais, un État laïc n'est pas du tout quelque chose de nouveau en Chine. Inversement, ce qui est révolutionnaire pour l'Occident ne l'est pas forcément pour la Chine. La Révolution française est un événement capital en Europe, elle marque la montée en puissance du Tiers État, surtout celle de la bourgeoisie. Mais elle ne pouvait pas provoquer le même changement révolutionnaire en Chine, c'est parce que la structure sociale chinoise était différente. Nous rappelons que la Révolution de Mao se fait au nom du marxisme et se donne pour but d'établir un régime socialiste. Mais une fois que la Révolution réussit, les choses ne passent pas comme Marx les a prévues, et les discours-pratiques que nous avons étudiés montrent clairement que la Révolution socialiste est plutôt commandée par l'éthico-politique chinoise que par le marxisme. Pourtant, ce n'est pas la faute de Mao ou du Parti, c'est le contexte chinois qui en a décidé l'essentiel.

La vraie révolution est d'abord une coupure épistémologique. Ici, l'Occident est une bonne référence. Dans ses études sur l'histoire de la prison, Foucault remarque un fait: quand les rapports de force de la bio-stratégie forment peu à peu un nouveau système de surveillance dans la société, il y a une «disparition, progressive ou soudaine, des délits religieux; l'apparition de certains délits de types économiques ou professionnels»³⁷. Cela se passe malgré très peu de changement au niveau juridique. Si l'on part de la conception du pouvoir d'ordre politico-juridique, les choses semblent difficiles à expliquer; mais à partir des nouveaux rapports de force, les choses deviennent plus claires: quand la religion domine, ses rapports de force créent des hérésies religieuses à réprimer; alors quand la bio-politique monte sur la scène en créant de nouveaux délits, les anciens délits religieux tendent à disparaître. En fait, poursuivant ses buts, chaque société crée ses propres ennemis à condamner et à exclure. Quand une stratégie domine, les ennemis sont désignés; et tant que les rapports de force restent les mêmes, les ennemis sont condamnés à subsister, jusqu'à l'arrivée des nouveaux rapports de force qui créent de nouveaux ennemis. Toujours selon Foucault, l'ancien Régime n'est définitivement enterré que quand le bio-pouvoir (les mécanismes d'examens, de contrôle, de surveillance qui fonctionnent dans l'école, l'hôpital, la caserne, la prison) commence à se substituer au pouvoir monarchique: «c'est la mise en forme de ce nouveau pouvoir

37 M. Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, p. 48.

microscopique, capillaire qui a poussé le corps social à éjecter des éléments comme la cour, le personnage du roi³⁸.» Ici, au lieu de comprendre la modernité à partir d'événements comme la Révolution française, Foucault indique une piste du point de vue des rapports de force. Dans l'histoire, la charrue, la faucille et d'autres outils agricoles ont été utilisés pendant des millénaires, mais finalement ils sont remplacés; ce n'est pas qu'ils ne sont plus bons, mais des outils plus performants font leur apparition. L'histoire vue de cette façon devient un combat au niveau des rapports de force.

La vraie révolution en Chine commence par le bas; et la bio-politique (droit à la santé, au loisir, à la consommation...) est une option plausible: elle paraît plus neutre, mais son introduction n'en est pas moins révolutionnaire. Il y a en Occident une tendance d'opposer l'économie aux droits de l'homme; le commerce et la consommation sont des mots peu recommandables ou méprisables, tandis que la liberté et la démocratie sont des choses nobles. Cette préférence relève aussi de la vision politico-juridique. Or, du point de vu des rapports de force, la consommation n'est pas du tout négligeable. Concernant la Chine, la consommation pourrait s'avérer plus efficace que l'idée des droits de l'homme pour changer la société chinoise. Si l'éthico-politique peut fonctionner, c'est qu'elle est déterminée par les éléments tels qu'une agriculture autarcique, peu de produits, peu de besoins, peu de droits, peu de devoirs, peu de liberté... mais beaucoup de mesures visant à combattre la tendance à chercher le profit et le luxe. Or ces mesures ne seraient plus tellement nécessaires si on vivait dans une société de consommation. De nouvelles règles du jeu ne peuvent venir de la pauvreté où règne un système de rationnement. De la consommation pourrait naître une nouvelle idée de droit et de justice, un nouveau sens du service et de la responsabilité, une nouvelle notion d'individu, de la société, de la morale et de la politique...³⁹

38 M. Foucault, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», *Dits et écrits*, t. II, p. 742.

39 Le travail des prisonniers en Chine est souvent dénoncé par les dissidents chinois et la presse occidentale au nom des droits de l'homme. Dans les chapitres sur la Révolution socialiste, nous avons montré l'importance du travail dans l'entreprise de la transformation idéologique; ici, nous pouvons encore exploiter une autre raison: le sous-développement économique. Pour nous, le fait que les prisonniers occidentaux ne travaillent pas est moins une question des droits de l'homme qu'une question économique: la technologie avance chaque jour, l'industrie emploie toujours moins de monde, le chômage s'aggrave. Si les gens normaux n'ont pas de travail, et si en même temps les prisonniers doivent travailler, ce sera un vrai scandale! Or en Chine, tout le monde doit travailler pour gagner sa vie et pour ne pas tomber dans l'oisiveté;

L'homme est un produit des rapports de force, et dans ce cadre il n'est pas libre; mais dès qu'il se réfère à autres rapports de force, il quitte déjà un peu ses propres conditions, et cet acte s'appelle pour nous la liberté. Donc, la liberté n'est pas une propriété en soi, elle n'indique qu'une position ambivalente quand l'homme se réfère à l'autre en vue d'une révolution.

Introduire des éléments de la bio-politique dans l'éthico-politique ne signifie pas que la première est meilleure que la seconde. En fait, les stratégies ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes. Chacune produit ses héros et ses exclus. Dostoïevski a dit: «ce n'est pas en enfermant son voisin que l'on se convainc de son propre bon sens⁴⁰.» Mais toute société doit exclure pour protéger la norme. Quand l'Église persécutait les hérétiques, les fous et les vagabonds pouvaient circuler librement. La bio-politique pouvait être plus tolérante en matière de religion, mais elle enfermait les fous et les vagabonds, elle chassait les homosexuels, elle stérilisait des criminels sexuels. Ce qu'on appelle le progrès n'est en fait qu'un changement des rapports de force. Dans l'histoire de la Chine, les hérétiques religieux n'étaient pas condamnés au bûcher, ni les fous enfermés; pourtant ceux qui offensaient les parents étaient sévèrement punis, alors que ce n'était pas le cas en Occident. Alors pour la politique, la question n'est pas de réaliser un état sans exclusion; toute politique doit payer son prix: elle doit protéger et exclure. Le paradis promis par le christianisme ou le paradis promis par le communisme où tout le monde vivrait dans un état de bénédiction est une utopie. S'il est vrai que ce n'est pas en enfermant son voisin que l'on se convainc de son propre bon sens,

si les prisonniers peuvent rester sans rien faire, sans dire que cela est nuisible à leur transformation idéologique, ils deviennent même une classe privilégiée qui vit sur les épaules des autres, et ce sera un vrai scandale! Un diction de l'antiquité dit: «Un homme ne travaille pas la terre, des gens souffrent de faim, une femme ne tisse pas, des gens souffrent de froid» (cf. *Histoire des Han*, t. II, p. 786). Dès l'antiquité, le pouvoir se rendit compte que tout le monde devait travailler, cette prise de conscience était due moins au manque de l'idée des droits de l'homme qu'à la dure réalité économique. Tant que le sous-développement économique subsistera en Chine, le travail des prisonniers restera une nécessité. Par cet exemple, nous voulons dire une chose: quand l'idée des droits de l'homme devient le seul critère pour juger ce qui est bon ou mauvais, beaucoup de choses (la diversité politico-idéologique et économique) ont été oubliées; cela montre combien il est important de comprendre un phénomène social à partir de ses conditions sociales.

40 Cité par Christian Delacampagne, *Philosopher, interrogations contemporaines*, Paris, Fayard, 1980, p. 182.

mais c'est en voyant des gens enfermés que les autres se sentent en sécurité⁴¹.

La révolution d'en bas peut être appelée la troisième voie. Nous citons encore une fois l'exemple de l'Occident: après la Réforme, il y eut des luttes violentes entre catholiques et protestants; mais la démocratie ne se fonde pas sur la victoire des uns ou des autres, elle transcende les religions en inventant la République. Qu'on soit croyant ou pas, de quelque religion qu'on soit, tout le monde doit vivre sous l'ordre républicain. En ce sens, la démocratie est une victoire de la «troisième voie» dépassant les anciennes forces rivales. Dans le monde d'aujourd'hui, certains pays connaissent encore des conflits religieux; ce n'est pas que l'idée de démocratie ne marche pas, c'est plutôt parce que la «troisième voie» n'y arrive pas à s'imposer. Pour la Chine, la modernisation réside aussi dans la «troisième voie», c'est-à-dire dans la formation graduelle de nouvelles forces.

C. L'individu et l'individualisme

On peut recourir au thème de l'individu pour montrer le rôle décisif des rapports de force. Selon M. Weber, le manque d'individualisme dans la culture chinoise est dû au pouvoir centralisé. En fait, Weber est conscient du rôle clanique dans la politique chinoise, mais il est fasciné par l'administration centralisée. Or, comme l'expérience de l'Occident le montre, si vraiment la société chinoise s'organise en un tout comme la cité

41 En Occident, la drogue est un problème qui provoque souvent des débats: les uns préconisent une politique répressive, les autres préconisent la dépénalisation en dénonçant la répression. Le débat devient ainsi idéologique. Mais on peut discuter ce problème d'un autre point de vue: si l'on dépénalise la drogue, disparaît également toute une série d'institutions, d'associations qui constituent tout un réseau de surveillance dans toute la société. Or, après la disparition de ces institutions et de leur personnel, qui va jouer le rôle de garde-fou pour que la société puisse trouver un point de repère? On peut dire que la dépénalisation ne sera possible que quand la société trouvera un autre objet à interdire. Ici, on peut citer un autre exemple: après la chute du Mur de Berlin, vu la détente de la situation internationale, il y a en Suisse une initiative pour une Suisse sans armée. L'initiative est finalement rejetée. Les partisans de cette initiative ont certainement raison: le risque de guerre est presque nul après la guerre froide. Mais ils n'ont pas pensé à une chose: l'armée n'est pas une institution purement militaire, elle joue des rôles multiples: inculquer aux gens l'esprit de discipline, le sens civique; l'exercice militaire est un entraînement au sens le plus large; l'armée est aussi une industrie qui a ses employés, ses savoir-faire... Si l'on supprime l'armée, c'est un coup sûrement très joli du point de vue humanitaire, mais qui va jouer les rôles multiples de l'armée? Si un jour on supprime l'armée, c'est qu'on aura trouvé d'autres moyens pour entraîner les gens.

grecque ou l'Église, il ne peut pas manquer ni l'individu ni l'individualisme, car l'État et l'individu ne peuvent exister l'un sans l'autre. Selon nous, ce n'est pas le pouvoir centralisé qui écrase l'individu, c'est la structure clanique qui rend l'individu impossible.

Comment créer l'individu? Bien des savants continuent à opposer l'individu à la société en suivant le modèle occidental. Liu Xiaopo, l'un des dissidents intellectuels les plus connus, tombe dans la même routine. S'élevant contre une individualité abstraite qui fait un sujet rationnel, social, moral, et qui anéantit l'individu, Liu préconise une individualité sensuelle et plurielle⁴². En fait, l'individualité sensuelle a une très longue histoire en Chine: il s'agit toujours d'opposer un individu sensuel à la morale sociale. Cette opposition se trouve déjà dans la thèse taoïste de Yang Zhu. Beaucoup plus tard, sous la dynastie des Wei (220-265) et celle des Jin (265-420), en opposant un naturalisme à l'idéologie confucianiste, l'individu sensuel déclare la guerre au confucianisme jugé artificiel. Mais les cris de l'individu sensuel sont limités au milieu littéraire et incapables d'influencer la culture dominante, car la morale confucianiste s'enracine dans la structure clanique, d'où sa vitalité.

Quand les idées politiques de l'Occident pénètrent en Chine, on se réclame des idées de liberté et d'égalité pour revendiquer ses droits; seulement ces mots ne signifient pas la même chose ni ne jouent pas le même rôle en Chine qu'en Occident. Les communistes chinois ont eux aussi scandé les slogans de liberté et de démocratie. En 1940, Mao dit ceci: «De toute évidence, il y a encore bien des insuffisances en Chine, mais ce qui lui manque en premier lieu, c'est l'indépendance et la démocratie. Aussi longtemps que l'une de ces deux choses manquera à la Chine, celle-ci sera dans une piètre situation⁴³.» Au niveau des discours, Mao est un homme démocrate; mais une fois au pouvoir, la liberté et la démocratie que le Parti et Mao peuvent réaliser ne sont pas la même chose qu'en Occident: ici, la liberté et la démocratie ne font pas partie des droits de l'individu, il s'agit plutôt des devoirs du Parti et de Mao. Comme nous l'avons dit, au lieu de parler des droits de chacun, l'éthico-politique parle plutôt des devoirs des uns envers les autres. En l'occurrence, la Révolution consiste à conquérir la

42 Liu Xiaopo, *Critique du choix — dialogue avec Li Zehou, le leader intellectuel* (Xuanze de pipan — yu sixiang lingxiu Li Zehou duihua), Taibei, Éditions Fengyun shidai, 1989, p. 15-49.

43 Mao Tsé-toung, «Pour un gouvernement constitutionnel de démocratie nouvelle» (20 février 1940), *Œuvres choisies*, t. III, p. 205.

liberté et la démocratie pour le peuple; et de ce «pour» découlent naturellement toutes les conséquences dans la politique, dans l'économie, dans le droit et dans la morale. Pourtant, ce n'est ni le Parti ni Mao qui en décide ainsi: les rapports de force de l'éthico-politique déterminent la compréhension de la liberté et de la démocratie. Si en Occident on connaît d'autres interprétations de la démocratie, ce n'est pas dû aux mérites de quelques politiciens, mais aux rapports de force de la politique (bipolarité entre pouvoir et individus) et du bio-pouvoir: un individu ayant les droits de l'homme est abstrait, il ne devient vraiment individu au sens concret qu'une fois compris, étudié, analysé, géré, administré au plan physiologique, médical, administratif...

D. Avantages de la révolution d'en bas

Pour créer l'individu défini par ses droits, il faut d'abord créer des conditions concrètes qui vont dans ce sens. Aujourd'hui, le système de droit en Chine tend à créer un homme de droit plutôt qu'un homme de vertu, malgré la puissance de l'éthico-politique. Mais cet homme de droit, il faut lui donner de nouveaux attributs pour que ses droits ne restent pas de vains mots. Dans ce cas précis, une certaine biologisation s'avère susceptible de créer l'individu ayant droit à la vie, à la santé, à la consommation, au loisir, à la protection sociale..., c'est peut-être le seul moyen réaliste et pacifique pour réaliser les droits de l'homme en Chine.

Ce moyen est réaliste, parce que les conditions nécessaires sont réunies. Après la République populaire, vu que la Chine s'engage pleinement dans la guerre froide, l'homme ne peut se définir que politiquement. D'autre part, l'Occident est compris à travers son colonialisme, son impérialisme militariste; d'autres aspects de la modernité occidentale ont été cachés. C'est seulement après la guerre froide qu'une connaissance plus objective de l'Occident devient possible. En plus, la Révolution socialiste a montré tous ses côtés, tant miraculeux que tragiques; un rappel du passé récent permet de voir plus clairement ses côtés négatifs. Enfin, il n'y a plus d'homme charismatique comme Mao, et les nouveaux dirigeants ne peuvent gouverner qu'en recourant au système des droits. Quand la presse informe que les plus hauts dirigeants suivent des cours de droit, le message est tout à fait significatif.

D'autre part, la biologisation s'avère plus pacifique: dans la politique chinoise, l'attention, la vigilance, la sensibilité sont branchées sur le

pouvoir. Toute demande politique ne fait qu'attirer immédiatement le soupçon de la part du pouvoir; ainsi le changement de pouvoir se fait presque toujours dans le bain de sang et la destruction. Dans ce cas, de grands mots comme liberté et démocratie, de connotation si politisée, sont presque un appel à la révolte (surtout quand les partisans sont soupçonnés d'être soutenus par l'Occident). Ils ne peuvent pas ne pas provoquer la répression, ce qui ne fait que retarder la modernisation. En plus, si par chance une révolution préconisée par les dissidents réussit, la moralité du nouveau pouvoir n'est pas non plus garantie. La biologisation offre une option plus neutre qui pourrait éviter une confrontation directe avec le pouvoir; elle est aussi acceptable pour le pouvoir dans la mesure où elle est susceptible de renforcer le pouvoir (le slogan «enrichissez-vous» est une stratégie visant à donner des faveurs au peuple pour assurer le pouvoir). Il est sûr que le dispositif de moralisation ne va pas céder, mais dans le contexte d'après la guerre froide, le pouvoir se rend compte qu'il n'arrive plus à gouverner s'il ne satisfait pas des demandes matérielles de plus en plus pressantes des masses, d'où des conditions favorables à la biologisation.

En termes weberiens, le capitalisme est un processus de «désenchantement du monde»: le protestantisme s'élève contre les magies et les superstitions qu'il considère comme des obstacles pour la vraie foi. Martin Luther ne pense pas que le salut consiste dans les cérémonies religieuses; Calvin ne croit pas que le pain soit le corps de Jésus, ni le vin, son sang. On se débarrasse du monde magique et on entre dans le monde réel, ce qui crée une ambiance favorable à l'esprit du capitalisme: dans la production ou le commerce, il s'agit avant tout de connaître le mécanisme des choses, de s'en servir en dehors des considérations morales traditionnelles pour réaliser plus de gains grâce à des calculs méticuleux.

En fait, dans la réforme chinoise, on peut aussi constater un timide «désenchantement du monde» dans une désidéologisation marquée par un esprit réaliste. Par exemple, avant, on considérait le chômage comme un phénomène capitaliste; maintenant, on reconnaît plus franchement le problème. Avant, on considérait l'inflation comme une spécialité capitaliste, car le socialisme était caractérisé par la stabilité des prix; maintenant, on y recourt volontiers. Avec ce courant réaliste, on reconnaît que l'homme a des aspects biologiques et que le travail idéologique ne peut absolument pas tout régler. La même chose se produit dans le domaine intellectuel: on introduit ou réintroduit les théories des sciences humaines

de l'Occident. En sociologie, démographie, psychologie, science du comportement (disciplines qui n'avaient pas droit de cité pendant la Révolution culturelle), malgré quelques termes de résonance marxiste, une tendance générale est certaine: l'homme est de plus en plus étudié en dehors de la pure idéologie orthodoxe. Par exemple, dans l'étude du comportement, la gestion de l'entreprise, le marketing, on étudie des problèmes concrets à partir des motifs, du caractère, de la personnalité, de l'inconscient même; bref, la motivation n'est plus uniquement idéologique. Cette tendance est sans doute favorable à la biologisation de l'homme.

Dans l'éthico-stratégie, les rapports de force tendent à créer un homme de vertu, d'où le mouvement, étude, critique, qui constituent en fait le système de contrôle social. En Occident, on ne connaît pas le lavage de cerveau, c'est moins grâce à la liberté qu'à l'implantation d'un autre système de contrôle social: les Occidentaux étant gérés et contrôlés dans leurs activités quotidiennes (travail, loisirs, consommation...) par toute une série d'institutions (de gestion, de contrôle, de protection, d'assurance...), le contrôle idéologique à la chinoise devient superflu. Au lieu de considérer les choses à partir des droits de l'homme, il serait préférable d'établir d'abord un autre système de contrôle social, de créer un autre homme ayant d'autres désirs, d'autres volontés, d'autres intérêts et d'autres plaisirs. De toute façon, l'homme vit nécessairement sous un système de contrôle social. Quelque révolutionnaire ou anarchiste que l'homme puisse paraître, il est seulement question pour lui d'échapper à un certain contrôle, mais il se soumet alors à un autre; l'anarchiste absolu en dehors de tout contrôle social n'existe pas. De même, une révolution totale et une libération totale ne peuvent pas non plus exister.

Dans la politique, la question n'est pas de choisir le meilleur, mais d'éviter le pire. Pour la Chine, le problème est de trouver un moyen pour contrebalancer la suprématie de l'éthico-politique. C'est ici que la bio-politique offre un choix moins politisé. L'introduction de la bio-politique (ce qui est déjà commencé dans beaucoup de domaines tels que la santé, la protection sociale, la consommation...) a certainement ses inconvénients, mais elle s'avère moins dangereuse que des solutions politico-juridiques. Le dispositif de l'éthico-politique ne va pas céder, c'est le fond chinois à ne pas changer. L'avenir de la Chine le plus probable, c'est l'éthico-politique comme fondement plus la bio-politique pour ses pratiques.

E. L'impossible mutation à la russe

Le Mur de Berlin s'est écroulé, l'URSS a éclaté, les pays de l'ancien bloc de l'Est se sont tous engagés dans le capitalisme. Le bouleversement s'explique par bien des éléments: tous ces pays sont dotés d'une structure étatique, d'une église institutionnalisée, et ont connu une industrialisation et une urbanisation de niveau assez élevé. L'Église y a joué un rôle capital: même sous le communisme, l'Église interdite comme «opium du peuple» constituait pourtant un contre-pouvoir. La géographie a aussi été un élément non négligeable: ces pays étaient très influencés par le monde capitaliste, et même une politique rigoureuse n'arrivait pas à préserver la population de ces influences.

Sans aucun doute, la structure étatique a favorisé ce bouleversement. Selon le marxisme, la révolution prolétarienne consiste seulement à convertir le capitalisme en socialisme sans changer la structure étatique. Le capitalisme, le socialisme, le fascisme, toutes ces idéologies politiques résultent de la structure étatique, et la conversion de l'une à l'autre n'est pas d'ordre structurel. Notre siècle a vu bon nombre de conversions: avant la Seconde Guerre mondiale, le capitalisme allemand s'est converti en fascisme, puis après la guerre, il s'est reconverti en capitalisme libéral; la Révolution d'Octobre russe a réussi à convertir le militaro-capitalisme en militaro-socialisme, puis en socialisme stalinien, maintenant la Russie se reconvertit au capitalisme libéral. Le militaro-capitalisme japonais s'est converti en fascisme, puis reconverti en capitalisme libéral; la même chose s'est passée pour l'Italie. De ce point de vue, le changements spectaculaire produit en URSS et en Europe de l'Est n'est qu'un petit changement qui ne touche pas le fond des choses, d'où la facilité de la conversion.

Après la chute du Mur de Berlin, il est compréhensible que les gouvernements occidentaux espèrent le même changement dans les autres pays socialistes, notamment en Chine, d'où leurs critiques systématiques au sujet des droits de l'homme en Chine. La stratégie de l'Occident consiste à créer une pression internationale pour susciter une révolte en Chine. Mais cette stratégie, de nature politico-juridique, néglige ou oublie les rapports de force de la politique chinoise. En fait, la modernité occidentale a seulement implanté par la force tous ses conflits en Chine, mais le socialisme chinois n'est pas du tout la même chose que le socialisme occidental, de même que le capitalisme chinois (à Taiwan et à Hongkong) n'est pas non plus identique au capitalisme occidental.

En fait, depuis l'écroulement du Mur, le jeu international ne se joue plus tellement entre communisme et capitalisme, il se déplace désormais au niveau culturel. Quand l'Occident espère le changement en Chine à la manière de l'Est, il ignore ce déplacement. En termes de psychanalyse, des mots comme capitalisme et socialisme ne sont que des icebergs qui, à un moment donné, étaient le seul élément visible; la fin de la guerre froide a enfin révélé «l'inconscient» que sont les rapports de force de la politique chinoise. Voici quelques éléments qui empêchent un changement du type de l'ancien bloc de l'Est de se produire en Chine: la structure étatique a été introduite en Chine il y a peu, l'esprit de clan reste fort. La Chine se situe loin de l'Occident. Autre élément non négligeable: il n'y a pas en Chine de religion institutionnalisée qui puisse servir de refuge aux éléments hostiles. Avec la réforme économique au début des années 1980, la Commune populaire est dissoute, et quelques 800 millions de paysans retournent dans leurs foyers. Ici, on mesure mieux l'écart entre la Chine et l'Europe de l'Est: ce sont ces paysans majoritaires qui décident l'essentiel de la physionomie politico-économique de la Chine, un élément que l'Europe de l'Est ne connaît pas. Enfin, l'histoire de la Chine est omniprésente: le pouvoir est prêt à tout pour se préserver; la continuité a une signification capitale en politique. L'esprit de clan ou de Parti fait qu'on ne peut pas abandonner le pouvoir sans se battre jusqu'à la dernière goutte de sang. Et dans ce cas précis, ni les Américains, ni les Européens ne veulent sacrifier la vie de leurs soldats pour protéger les droits de l'homme en Chine. Alors, l'option de la bio-politique s'avère plus pacifique que des solutions politico-idéologiques. Enfin, la chute du Mur est davantage due à l'économie qu'au manque de liberté; il s'agit donc de s'attaquer à la base matérielle, ce qui va aussi dans le sens de la bio-politique.

VI. A propos des «quatre petits dragons» est-asiatiques

A l'époque de M. Weber, le capitalisme est un phénomène uniquement occidental: les autres cultures ne présentent pas les conditions nécessaires de la modernité capitaliste. Concernant la culture chinoise, Weber montre bien des handicaps: manque de chartes d'autonomie des villes, faible développement du commerce étranger, manque de législation rationnelle... En tous cas, la culture chinoise et le confucianisme n'arrivent pas à développer un capitalisme rationnel. C'est un verdict presque sans appel. Mais à partir des années 1980, le miracle économique des «quatre petits

dragons» pose de nouveau la question de la relation entre confucianisme et capitalisme, puisque les «dragons» vivent tous dans la sphère géo-culturelle marquée par le confucianisme (Taiwan prétend même être le vrai représentant de la culture chinoise). On commence alors à reconsidérer le confucianisme: au lieu de l'opposer radicalement à la modernité capitaliste, on voit en lui des éléments favorables à celle-ci. Par exemple, la famille peut jouer un rôle stimulateur en encourageant les enfants dans leur formation, d'où une motivation importante pour leur réussite professionnelle. En fait, il y a deux questions: le confucianisme est-il capable de conduire directement au capitalisme? Contient-il des éléments favorables au capitalisme? Weber a répondu à la première question par la négative; quant à la seconde, la réponse peut être affirmative dans certaines conditions. Selon Huang Guangguo, «la modernisation des pays d'Asie de l'Est résulte de l'interaction entre la tradition confucianiste et la civilisation occidentale, à la suite de la rencontre de l'Orient et de l'Occident. Sans stimulation de la culture extérieure, le confucianisme seul n'arrive pas à développer les éléments favorables à la modernité⁴⁴.»

Selon nous, le miracle des «dragons» est essentiellement dû au contexte de la guerre froide, ce n'est qu'ensuite qu'on peut parler d'un éventuel rôle du confucianisme.

Le statut des «dragons» est révélateur de leur miracle. A Hongkong, ancienne colonie britannique, le système politique et économique était typiquement occidental. Taiwan et la Corée du Sud faisaient partie de l'ancien bloc anticommuniste, résultat d'une guerre civile entre le socialisme et le capitalisme (une opposition occidentale importée en Chine et en Corée). Comme colonie, Hongkong était sous la tutelle britannique; dépourvu de souveraineté, il n'était pas une entité politique sur la scène internationale. Taiwan et la Corée du Sud étaient apparemment des pays ou régions souverains, mais politico-militairement, ils vivaient sous la protection des Américains. Seul Singapour jouissait d'une souveraineté plus importante, pourtant son économie était dépendante du marché occidental. Du côté des ressources naturelles, Hongkong et Singapour étaient des cités-États dépourvues de ressources naturelles; ce fut aussi le cas pour Taiwan. Cette situation politique et géo-économique a rendu impossible l'autarcie traditionnelle et a forcé ces pays à s'intégrer dans le marché capitaliste en

44 Huang Guangguo, *Le confucianisme et la modernisation de l'Asie de l'Est* (Rujia sixiang yu dongya xiandaihua), Librairie Juliu, 1988, p. 11.

important des matières premières et en exportant des produits finis ou semi-finis. C'est grâce à cette pression politique et économique qu'une économie de marché s'y est installée peu à peu avec une législation de plus en plus élaborée, d'où finalement le «miracle».

Vu le décalage économique entre la Chine et Taiwan, entre la Corée du Nord et la Corée du Sud, on attribue généralement l'insuccès des premières au socialisme, et le succès des seconds au capitalisme, une interprétation due à la mentalité de la guerre froide. En fait, si la Chine et la Corée n'avaient pas connu de guerre civile et étaient restées unies et indépendantes (qu'elles soient capitalistes ou non), une économie de marché n'aurait pas pu s'y installer aussi facilement que ce qui est réalisé à Taiwan et en Corée du Sud. On peut citer l'exemple de l'Inde, théoriquement le plus grand pays capitaliste au monde par sa population, mais dont l'état de développement ne permet pas de dire que le capitalisme y a vraiment triomphé. Les raisons en sont nombreuses, par exemple les conflits religieux, mais un fait est important: l'Inde, restée un peu en dehors de la guerre froide, n'a pas vraiment connu l'opposition entre socialisme et capitalisme (elle est le pays majeur du mouvement du non-alignement). Par contre, en Chine et en Corée, la guerre civile a divisé le pays, la partie se réclamant du capitalisme bénéficiant naturellement du soutien des Américains pour empêcher la progression du communisme. Ainsi le miracle apparaît plutôt comme un accident de la guerre froide que comme un produit direct de la culture originelle.

En outre, il faut relativiser la portée du miracle, essentiellement économique, car dans d'autres domaines, surtout dans les rapports humains, la tradition confucianiste joue un rôle capital aussi bien dans la famille qu'en dehors. On peut interpréter le miracle comme une nouvelle version de l'ancienne thèse «culture chinoise comme fondement et culture occidentale comme pratiques». Ainsi s'expliquent des pratiques non démocratiques (selon le critère occidental) telles que le parti unique, l'interdiction des partis d'opposition, la restriction de la liberté de la presse, etc. Taiwan, maintenant considéré par l'Occident comme un pays démocratique, n'a autorisé l'existence légale des partis d'opposition et une certaine liberté de la presse qu'à la fin des années 1980, longtemps après son miracle économique⁴⁵.

45 En mars 1996, la première élection présidentielle a lieu à Taiwan, événement salué par l'Occident comme une première en cinq millénaires d'histoire chinoise. L'intention de l'Occident est de montrer la valeur universelle de son système

Le modèle singapourien montre un bon exemple de ce que la politique clanique peut accomplir dans la cité-État: le parti au pouvoir ou l'État s'engage à garantir la vie matérielle du peuple; en revanche, celui-ci abandonne certains de ses droits, une pratique nommée «échange du pain contre la liberté». Le gouvernement se propose de fournir des maisons à bas loyer, d'aider les citoyens à en devenir peu à peu les propriétaires; il aide les ouvriers à créer des services lucratifs, mais ceux-ci doivent faire des concessions sur le plan salarial. Sauf dans quelques cas exceptionnels, la grève devient presque inexistante. C'est ainsi qu'on arrive à éviter le conflit éternel entre patronat et syndicat à l'occidentale, et cette stabilité sociale assure un développement rapide et continu⁴⁶.

On peut expliquer le miracle des «dragons» par une thèse de M. Weber pour voir plus clairement le rôle de la guerre froide. Selon Weber, le protestantisme joue un rôle favorable à l'esprit du capitalisme: Dieu a déjà fait son choix; mais l'homme ne peut pas accéder à la volonté de Dieu, et il n'a pas d'autre moyen que de compter sur lui-même pour prouver sa foi; l'angoisse religieuse se transforme alors en force motrice pour l'économie. On peut aussi trouver cette transformation dans le miracle des «dragons». Hongkong est un bon exemple: dépourvus de droits politiques à cause de la domination des Anglais, les Chinois de Hongkong n'avaient rien à espérer de la politique; une seule issue restait ouverte: réussir en affaires, d'où la rationalisation économique en dehors des soucis proprement politiques. Tout doit se calculer en termes de comptabilité, ce n'est pas un hasard si

politique, qui peut parfaitement s'implanter dans la culture confucianiste. Ainsi, le miracle de Taiwan n'est pas seulement économique, mais aussi politique. Pourtant, on tait une chose: les conditions de cette élection. Il semble que les universalistes ne s'intéressent qu'à la loi universelle sans tenir compte des conditions spécifiques, sans lesquelles, le miracle économique et l'élection politique sont impossibles. Parmi les conditions de l'élection, voici l'une des plus importantes: la Chine s'ouvre au monde, Hongkong allait retourner à la Chine, puis ce sera le tour de Macao; pour Taiwan, il n'y a pas d'autre issue que le retour à la Chine: ou bien attendre d'être réuni, ou bien essayer de garder son autonomie en s'approchant davantage du modèle occidental. Finalement, le deuxième choix l'emporte, d'où l'élection.

- 46 Le miracle économique japonais s'explique par beaucoup de raisons, mais les rapports humains de nature traditionnelle jouent un rôle primordial. Ici, on ne connaît pas non plus de conflit entre patronat et syndicat à l'occidentale: tout le monde s'engage dans une communauté avec un dévouement total. L'entreprise promet le travail à vie, l'augmentation des salaires et d'autres avantages; les ouvriers acceptent volontiers les sacrifices comme les heures supplémentaires. Ici, l'intérêt de l'entreprise et celui de l'individu ne se distinguent plus.

l'on qualifie l'homme de Hongkong d'«animal économique»⁴⁷. La même transformation se produisit à Taiwan et en Corée du Sud, sûrement à un autre degré: la protection américaine garantit leur statut politique, et il n'y a pas à discuter là-dessus; toute la politique consiste alors à réussir dans les affaires. Quant à Singapour, la même transformation s'est réalisée grâce à la prise de conscience de sa dépendance géo-économique à l'égard du marché extérieur, surtout capitaliste.

On peut ainsi expliquer le succès économique des Chinois d'outre-mer en Asie du Sud-Est, en Europe, en Amérique. Selon une étude, faite par l'East Asia Analytic Unit sous les auspices du ministère des Affaires étrangères et du Commerce extérieur australien, les Chinois d'outre-mer ne représentent que 10% de la population en Asie de l'Est, pourtant 86% des milliardaires de la région sont des Chinois de souche⁴⁸. Ce succès est attribué au travail dur, au réseau familial, à l'adaptation flexible de l'entreprise clanique sur le marché, etc. A notre avis, ces éléments sont sûrement non négligeables, mais une raison importante est plutôt la suivante: ces Chinois ont fui la Chine à cause de la guerre, de la famine; une fois à l'étranger, ils ont dû faire face aux sentiments et campagnes anti-chinois, à la politique discriminatoire, à la persécution, même aux massacres. Chinatown constitue souvent une société à part, un véritable État dans l'État, dont la formation est à la fois due à la position de minorité de ces Chinois et à la politique discriminatoire des pays d'accueil. Un seul fait historique suffit à donner une idée de la souffrance de ces Chinois: en 1850, l'esclavagisme fut aboli, et la traite des noirs interdite; mais à ce moment-là, les Chinois furent vendus comme des marchandises; l'histoire leur réserve un nom, les «coolies», les gens exécutant les travaux les plus pénibles. Face à toutes ces difficultés, ces Chinois sans protecteurs n'avaient à compter que sur leurs propres forces. L'issue politique leur fut bloquée: les demandes politiques ne faisaient qu'attirer le soupçon de la part du pouvoir autochtone; leur seul espoir fut de réussir en affaires. Ainsi démarre peu à peu leur développement économique.

47 Si la prospérité économique de Hongkong est principalement due à «l'absence politique» (sous la domination des Anglais, les gens de Hongkong n'avaient aucun droit de décider leur propre destin), on peut dire qu'après le retour de Hongkong à la Chine, le moyen le plus facile pour maintenir cette prospérité consiste à ne pas politiser Hongkong.

48 «Leçon chinoise pour les Australiens: un rapport officiel fait l'éloge des Chinois d'outre-mer», *Courrier international*, N° 257, du 5 au 11 octobre 1995, p. 31.

Le miracle des «dragons» peut donc s'expliquer par la combinaison suivante: le pouvoir joue toujours un rôle protecteur, mais sous la pression politique, militaire et économique, il doit d'abord satisfaire les besoins matériels du peuple en recourant à l'économie de marché; d'autre part, il recourt à la morale traditionnelle pour maintenir la cohésion sociale. A Singapour et à Taiwan, le confucianisme constitue un élément essentiel de l'éducation morale. A Hongkong, un enseignement colonial se met en place pour couper les liens avec la culture chinoise, pourtant les traditions et les religions populaires jouent un rôle primordial dans la stabilité sociale.

Si les «dragons» ont réussi, au moins économiquement, pourquoi la combinaison pratiquée en Chine n'a-t-elle pas produit l'effet désiré, puisqu'il s'agit dans les deux cas de la combinaison entre culture originelle et culture occidentale? Comme nous l'avons dit, le miracle des «dragons» est essentiellement dû à la pression politique et économique de la guerre froide. Sur ce point, la Chine socialiste ne se trouvait pas dans la même situation, ni ne subissait la même pression. D'abord, elle était héritière de la Chine ancienne sur le plan géographique: l'immensité territoriale lui permettait de se refermer sur elle-même. Pendant quelques décennies, ses échanges commerciaux se faisaient surtout avec les pays frères socialistes, à cause du blocus imposé par les Américains, d'où une semi-autarcie obligée. On peut supposer qu'au besoin, la Chine pouvait se refermer totalement sur elle-même, et que sa survie ne serait pas menacée. Contrairement aux «dragons» qui vivaient sous la protection des autres, dépendaient du marché des autres, et étaient forcés de s'intégrer dans le système économique occidental — d'où leur miracle économique —, la Chine en tant que pays souverain pouvait décider sa propre politique. Elle a aussi subi des pressions, mais qui étaient d'ordre politico-idéologique et qui produisirent un effet politico-idéologique — d'où les mouvements politico-idéologiques.

Dans ce chapitre, nous avons donné une explication de la défaite de la Chine dans la guerre de l'opium à partir de la structure clanique. Si plus tard la Révolution chinoise a introduit en Chine la structure étatique à l'occidentale, l'éthico-politique n'a pourtant pas disparu: elle agit toujours, seulement sous l'étiquette de l'État socialiste, cela notamment dans les rapports sauveur-sauvé et dans les rapports entre l'État et le Parti. La

réforme économique des années 1980 a introduit l'économie de marché, c'est que le pouvoir politique se rend compte qu'il doit suivre l'évolution du monde pour rester en place. Quant à l'union entre l'éthico-politique (fondement chinois) et la bio-politique (pratiques occidentales), ce n'est pas notre proposition, mais une constatation de fait. Il y a plus de 150 ans, le gouvernement des Qing dut faire des concessions économiques aux puissances occidentales pour rester en place; aujourd'hui, le gouvernement populaire doit aussi faire des concessions économiques (satisfaire des demandes matérielles de plus en plus pressantes de la population) pour se maintenir au pouvoir. De toute façon, que la Chine soit socialiste ou capitaliste (le capitalisme de Hongkong et de Taiwan n'est pas un capitalisme quelconque, il est nécessairement marqué par la culture chinoise), elle sera profondément marquée par la culture chinoise.

Jusqu'ici, nous avons étudié la Révolution chinoise, la Chine ancienne, l'impossibilité du capitalisme pour la Chine du point de vue de la structure clanique et de l'éthico-politique. La structure clanique et l'éthico-politique constituent sûrement l'axe de la culture chinoise, mais elles n'expliquent pas tout (comme la structure étatique de l'Occident n'explique pas tout non plus), il y a encore un autre élément capital, c'est l'esprit philosophique, et nous allons l'étudier dans le dernier chapitre.

1411

Chapitre III

Réflexions sur l'esprit philosophique de l'Occident et de la Chine en guise de conclusion

La Chine et l'Occident n'ont pas la même stratégie politico-culturelle, parce qu'ils ne connaissent pas les mêmes rapports de force. Parmi ceux-ci, nous voulons étudier deux éléments principaux : la structure sociale et l'esprit philosophique. La structure sociale répond à la question : comment la société est-elle organisée ? L'esprit philosophique répond à la question : vers quoi la société est-elle attirée ? Ce sont des données stratégiques dont les hommes politiques doivent tenir compte quand ils élaborent des projets. Dans les deux chapitres précédents, nous avons étudié l'impossibilité du capitalisme pour la Chine, la défaite de la Chine dans la guerre de l'opium et le socialisme chinois du point de vue de la structure clanique, de l'éthico-politique et la possibilité du capitalisme pour l'Occident du point de vue de la structure étatique ; dans ce chapitre, nous allons envisager la culture politique de la Chine et celle de l'Occident du point de vue de l'esprit philosophique.

Pour comprendre une personne, on étudie ses actes, mais aussi ses pensées ; de même, pour comprendre une culture politique, il faut étudier ses discours-pratiques, mais aussi son esprit philosophique. En fait, la colonisation romaine, l'évangélisation chrétienne, la commercialisation capitaliste, la conquête spatiale de la modernité, tout cela n'est pas possible sans la philosophie propre à l'Occident. De même, une alternance d'ordre et de chaos dans l'histoire de la Chine, la Grande Muraille, les méditations, l'acupuncture, l'art de la chambre à coucher, la Révolution culturelle..., tout cela n'est pas non plus possible sans la philosophie propre à la Chine. Le présent chapitre a pour but d'étudier deux esprits philosophiques et d'en déduire des conséquences pour la politique. Pour terminer, nous allons dresser un bilan philosophique de notre étude.

I. L'esprit ontologique et l'Occident apprenti sorcier

Nous essayons d'abord de tracer, de façon schématique bien entendu, le parcours philosophique de l'Occident. Nous commençons par l'Occident pour une raison simple: c'est à travers l'esprit philosophique et la politique de l'Occident qu'on comprend mieux ceux de la Chine.

Quelles sont les conditions de la vie sur notre planète? C'est une des questions fondamentales à laquelle la science de la vie doit répondre. Avant d'avoir des réponses concrètes, une chose est déjà sûre: notre planète se situe à une place idéale, soit ni trop près ni trop loin du Soleil. On dirait que les terriens ont de la chance de se trouver sur une bonne planète, sous une bonne étoile, à une juste distance. A un autre niveau infiniment plus réduit, soit à celui de l'humanité, il existe des centaines de cultures différentes, mais pourquoi la modernité capitaliste s'est-elle d'abord produite en Occident? On ne manque pas d'évoquer les raisons du genre de la «bonne étoile»: on a par chance connu la Renaissance, la Réforme, la Révolution industrielle, la Révolution française; on a par chance le sens du commerce, le sens de l'efficacité (la rationalité au sens wébérien); on a toujours par chance les villes dotées d'une loi autonome, le marché, le système monétaire... Dès qu'il s'agit d'expliquer ce qui se passe dans le reste du monde, par contre, on ne peut que déplorer le «manque» de ces éléments. Il n'est pas question pour nous de contester l'importance de ces éléments, mais nous pensons qu'ils ne jouent un rôle favorable au capitalisme que dans des conditions politico-culturelles précises, dont la structure sociale et l'esprit philosophique propres à l'Occident.

La culture occidentale est une entreprise immense, difficile à résumer en quelques points; pourtant les tentatives de schématisation sont nombreuses. Paul Valéry retient trois points: les institutions et le système juridique de l'Empire romain; le christianisme; la «discipline de l'esprit» de la Grèce ancienne: «Partout où les noms de César, de Caïus, de Trajan et de Virgile, partout où les noms de Moïse et de saint Paul, partout où les noms d'Aristote, de Platon et d'Euclide ont eu une signification et une autorité simultanées, là est l'Europe. Toute terre et toute race qui a été successivement romanisée, christianisée et soumise, quant à l'esprit, à la discipline des Grecs est absolument européenne¹.» Pour nous, ces trois éléments peuvent être réduits à l'esprit philosophique de l'Occident que

1 Cité par Claude Liauzu, *Race et civilisation*, p. 50.

nous nommons esprit ontologique: la Grèce antique fonde la rationalité pour tous les êtres doués de raison, l'Empire romain établit un système de droit pour tous les citoyens, le christianisme crée un Dieu unique pour tous les croyants.

A. Trois phases d'ontologisation

Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être [...]. Et puisque nous cherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre².

Ces quelques mots d'Aristote ont pour but de désigner la tâche de la métaphysique ou de la philosophie première. Puisqu'on et ontos désignent l'être, et l'ontologie, la science de l'être, nous appelons ontologie toute philosophie qui a pour mission d'étudier la cause et la fin de l'être; et ontologisation, tout effort de chercher ces principes premiers et ces causes les plus élevées et toute tentative de recourir à eux pour expliquer le reste.

Dans la première phase, l'ontologisation est d'abord matérielle: chez Thalès, elle consiste à affirmer que l'eau constitue le principe de toute chose, en inaugurant ainsi une recherche opiniâtre du principe, de la cause première du monde. Empédocle avance quatre éléments comme composantes de l'univers: feu, air, eau, terre. Démocrite soutient qu'une infinité d'éléments invisibles appelés «atomes» ainsi que le vide constituent l'univers. Pour Anaximandre, c'est l'«apeiron», une matière infinie, éternelle et divine, qui est à l'origine de tout, alors que Pythagore pense que c'est le nombre. Avec l'«apeiron» et le nombre, l'ontologisation devient abstraite. Xénophane pose le fameux problème de l'Un, qui désigne l'Être absolu, éternel et immuable, et qui devient plus tard le thème central chez Parménide.

Avec Platon, la philosophie entre dans une nouvelle dimension; l'ontologisation consiste à dépasser le sensible pour trouver la réalité.

Si un homme reconnaît qu'il y a de belles choses, mais ne croit pas à l'existence de la beauté en soi et se montre incapable de suivre celui qui voudrait lui en donner la connaissance, crois-tu qu'il vive réellement, ou que sa vie ne soit qu'un rêve? [...] C'est ce que j'appelle rêver. Au contraire, celui qui reconnaît l'existence de la beauté

2 Aristote, *Métaphysique*, par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1974, IV, 1003a 20-25.

absolue et qui est capable d'apercevoir à la fois cette beauté et les choses qui en participent, sans confondre ces choses avec le beau ni le beau avec les choses, sa vie te semble-t-elle une réalité ou un rêve? [...] c'est une réalité³.

Les êtres se répartissent alors en deux parties de nature différente: les belles choses (monde sensible) et la beauté en soi (monde des idées); et la philosophie consiste à connaître la beauté en soi. L'ontologisation aboutit chez Aristote à la métaphysique qui a pour but de transcender le sensible pour atteindre le premier moteur, acte pur, cause première des êtres.

Ces efforts d'ontologisation montrent une mentalité ascendante qui tente de dépasser le sensible. Un être qui change dans le temps et bouge dans l'espace, un être qui naît et disparaît, cet être ne peut pas constituer l'objet ontologique premier, car il peut ne pas être. Or l'Être est ce qui ne peut pas ne pas être. D'où une série de distinctions entre le monde sensible, mobile, changeant et le monde intelligible, immobile et éternel. Si le monde sensible constitue le point de départ, le but est d'atteindre l'Être. De même, sur le plan épistémologique, on distingue la connaissance qui porte sur les êtres et celle sur l'Être qui a évidemment une valeur supérieure, car il s'agit de la pensée du nécessaire. Ainsi, Parménide cherche la vérité par la raison et non les croyances ou opinions des sens. Le mythe de la caverne chez Platon a aussi pour but de distinguer deux mondes et deux connaissances. Le réel change, toute connaissance sur lui s'effondre avec le changement, il faut donc trouver quelque chose de solide et de permanent qui transcende le sensible. Tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, les savants, philosophes, théologiens ne cessent de chercher la cause première du monde, c'est cet effort ou obsession de ramener toutes choses à l'Un en tant que cause suprême, spirituel ou matériel, que nous appelons esprit ontologique.

Dans la deuxième phase, l'ontologisation est marquée par la théologie. Le christianisme n'est pas tombé du Ciel: sur le plan intellectuel, tous les ingrédients sont réunis pour créer un Dieu qui possède toutes les qualités de l'Un: Créateur de tout, perfection, éternité..., avec pourtant un changement: l'Un impersonnel se personnifie en Dieu. La tradition ontologique continue: elle change seulement de maître, et les procédés philosophiques se mettent au service de Dieu. L'ancienne distinction entre le monde sensible et le monde intelligible se situe désormais entre le monde mortel et le monde

3 Platon, *République*, V, 476c-d.

immortel, et le but philosophique d'atteindre l'Etre se transforme en la recherche du salut éternel.

Entre l'étude de l'Un, de l'Idée et les recherches théologiques, les liens sont manifestes. La philosophie d'Aristote peut montrer ces liens: le monde est rempli d'une infinité d'êtres, qui ont chacun leur propre cause et poursuivent chacun leur propre but; une chose est en mouvement parce qu'elle est mise en mouvement par une autre et ainsi de suite; d'un objet à l'autre, d'une cause efficiente à une cause finale, on peut établir toute une hiérarchie de causalités; pour finir, on arrive au premier moteur mouvant, à la cause première. Les recherches théologiques recourent à ce raisonnement pour prouver l'existence de Dieu. Selon Thomas d'Aquin, par exemple, à partir du mouvement, on arrive au Mouvant non mu; à partir des causalités, à la Cause; à partir du contingent, au Nécessaire; à partir des degrés inférieurs de perfection, au Parfait; à partir du monde finalisé, à la Fin qui ne peut être que Dieu. Ou bien on affirme que Dieu est parfait; s'il lui manquait l'existence, il ne serait pas parfait, donc il existe. C'est la fameuse preuve ontologique chez Anselme. Ici, la théologie rejoint la philosophie d'Aristote du point de vue de l'esprit ontologique.

Selon Leibniz, pour qu'une proposition soit vraie, il faut que le prédicat soit contenu dans le sujet. Mais J. S. Mill montre que le syllogisme n'arrive pas à fournir de nouvelles connaissances: la connaissance que «les hommes sont mortels» contient déjà la connaissance que «Socrate est mortel». On peut considérer l'ontologisation théologique comme un syllogisme suivant: toutes choses ont été créées et voulues par Dieu (majeure), telle chose est une des créatures de Dieu (mineure), telle chose s'explique par la volonté de Dieu (conclusion). Autrement dit, quand la volonté divine devient le recours ultime de tout, elle empêche la révolution, car toute tentative de recourir à autre chose que la volonté divine serait considéré comme hérésie. Si l'Occident avait continué dans cette ontologisation, il aurait été condamné à stagner. Dans ce cas, la seule solution pour sortir de la stagnation consiste à se débarrasser de la majeure de nature divine. Heureusement, le fameux rasoir d'Ockham a effectivement joué ce rôle: à une époque où la science a pour objet l'universel ou la réalité et où l'objet sensible ne peut pas devenir objet de la science, Ockham affirme que les

universaux ne sont que des noms, il libère ainsi les choses particulières. La voie vers l'empirisme est désormais ouverte⁴.

Commence alors la science expérimentale qui marque la troisième phase de l'ontologisation qui a pour objet la Nature. Giordano Bruno affirme que la Nature se meut par son propre mécanisme. Les recherches ontologiques changent de champ de bataille: le combat ne se situe plus entre le Parfait et ses dérivés, mais entre l'homme de raison et l'homme de sens: l'homme de raison affirme la raison comme source de vérité, l'homme de sens donne la priorité aux sens, source de vérité. Pour Locke, il n'y a pas d'idées innées, l'esprit de l'enfant est une *tabula rasa*, l'homme n'acquiert les idées qu'à partir des sens.

L'ancienne métaphysique ne se justifie plus devant les nouvelles connaissances empiriques; il faut trouver un nouveau chemin pour aborder des sujets comme Dieu, la raison pratique, et c'est dans ce contexte que Kant arrive: son criticisme a pour but de déterminer les conditions de la connaissance et de montrer ce que peut la raison et ce qu'elle ne peut pas. Si la connaissance scientifique n'est qu'une question d'habitude comme Hume l'affirme, elle n'est ni nécessaire ni universelle. La connaissance vient de l'expérience, mais ne devient possible et surtout nécessaire que grâce aux formes *a priori* de l'entendement qui précèdent l'expérience. L'empirisme est passif dans la mesure où l'homme ne fait que recevoir les informations de l'extérieur, alors que l'idéalisme kantien rétablit la souveraineté de l'homme qui impose sa loi à la nature; l'ancienne métaphysique doit aussi être abandonnée, car elle prétend connaître les choses en soi qui sont en fait inaccessibles pour la raison. Kant préserve ainsi Dieu, la chose en soi face aux attaques de l'empirisme. Cette

4 Ici nous pouvons développer notre raisonnement à propos de l'ontologisation chrétienne. Dans l'histoire chrétienne, il y a plusieurs arguments pour prouver l'existence de Dieu: l'argument ontologique, l'argument cosmologique et l'argument téléologique. Il ne nous est pas question de donner raison ou tort à ces arguments, mais seulement de comprendre leurs conditions. A notre avis, l'esprit ontologique constitue la «majeure» de ces arguments: le Créateur est parfait; il est derrière toutes ses créatures. L'argumentation est artificielle dans la mesure où l'esprit philosophique décide à la fois les questions qu'on peut se poser et les réponses qu'on peut trouver. Si l'esprit philosophique est «majeure» d'un syllogisme, on peut dire que la stratégie politique l'est aussi. Dans une stratégie politique donnée, à partir des rapports de force (majeure), les conclusions qu'on peut en tirer sont bien déterminées, et notre étude consiste justement à montrer dans quelle mesure les discours-pratiques politiques ont été déterminés par la stratégie et les rapports de force de la politique.

ontologisation idéaliste atteint un niveau inégalé dans l'idéalisme hégélien: tout être est création de l'Esprit; l'idée d'un monde en soi, les formes transcendantes sont à abandonner, désormais tout doit être compris comme un mouvement dialectique de l'Esprit.

Avec Schopenhauer, l'esprit ontologique se débarrasse de la Raison et de l'Esprit pour s'accrocher au vouloir-vivre comme essence de l'existence, le monde devient *Volonté et Représentation*. Mais cette Volonté est dénuée de sens, elle ne donne que la souffrance. Rejetant ce pessimisme, Nietzsche crie la volonté de puissance et en appelle au surhomme qui dépasse le bien et le mal. Une ontologie de la Volonté remplace celle de la Raison-Esprit. S'écartant radicalement de l'idéalisme hégélien, Feuerbach, puis Marx développent un matérialisme ontologique: la matière existe indépendamment de l'esprit; le temps, l'espace, le mouvement sont des formes de l'existence de la matière; le monde, l'homme, la connaissance trouvent un nouveau fondement dans la matière: l'esprit n'est qu'une fonction de la matière-cerveau.

Plus le monde humain évolue, plus les disciplines se divisent, plus les ontologisations sont nombreuses. A un moment donné, un courant scientifique domine: la science devient la valeur absolue, elle est censée être capable de tout connaître et sa méthode doit servir de modèle pour toute recherche. A un autre moment, un courant évolutionniste met tout dans un processus d'évolution, y compris la société humaine, d'où le darwinisme social. Une nouvelle époque commence avec Freud, qui trouve une autre source ontologique en l'homme: l'esprit-conscience n'est qu'un iceberg, l'inconscient libidinal en constitue le fond immense. Opposé à l'Esprit hégélien, Kierkegaard exploite une nouvelle source de l'homme dans les sentiments tels que la solitude et l'angoisse; il ouvre une voie directe au courant existentialiste.

Vu que le psychologisme fonde la logique sur la forme de l'esprit et n'arrive pas à la généralité, Husserl essaye de fonder une science des essences. La connaissance limitée par les structures transcendantales de la raison ne peut atteindre l'en-soi (Kant); le psychologisme se limite au contenu psychique sans faire attention au sujet; Husserl introduit alors l'idée d'intentionnalité: il n'y a pas d'une part le sujet pensant, et de l'autre l'objet de pensée, car la conscience est conscience de quelque chose. La méthode phénoménologique a pour but d'arriver à une connaissance transcendante, donatrice de sens; l'homme peut ainsi saisir l'essence de l'objet. La phénoménologie fournit une nouvelle méthode à Heidegger pour

aborder l'ontologie: l'ontologie aristotélicienne prétend traiter l'être en tant qu'être, mais se limite en réalité à l'étant et à ses propriétés, l'être est oublié; d'où l'idée de Heidegger de fonder une ontologie dite fondamentale qui traite directement de l'être. Il s'agit avant tout d'analyser l'être de l'homme, le seul être au monde capable de questionner l'être; c'est à travers l'homme qu'apparaissent l'être et les étants. L'être de l'homme est être dans le monde, être-auprès, être-avec. L'homme est avant tout un projet. L'homme questionne l'être dont il est pourtant dépourvu, d'où son état existentiel angoissant.

Chez Sartre, l'ontologie de l'être de l'homme trouve une base plus fondamentale: Descartes a proposé son cogito comme le fondement irréfutable de toute connaissance, seulement le cogito indique un sujet pensant, il est donc réflexif; or dans la réalité, par exemple quand je compte des cigarettes sur la table, je ne me connais pas «comptant». Autrement dit, «toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même. [...] c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito préreflexif qui est la condition du cogito cartésien⁵.» Du coup, l'être de l'homme et l'être-objet est à redéfinir: l'être en soi est plein, intemporel, il a une essence faite une fois pour toutes; par contre, l'homme est un être pour-soi, il est vide ou néant. Au lieu d'être, l'homme existe, ou se projette hors de lui-même, car le cogito non-réflexif vise non un objet précis, mais le monde. Ainsi l'homme est-il condamné à la liberté; n'ayant pas d'essence qui lui est propre, il est condamné à se diriger vers le dehors. En tant que néant, l'homme tente de devenir l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire dieu; mais ses efforts sont voués à l'échec: sauf la mort qui achève ce combat existentiel, l'homme est condamné à être ce qu'il n'est pas, ou à n'être pas ce qu'il est. Bref, de Husserl à Sartre, la question de l'être devient une étude non des êtres, mais de l'être de l'homme; non des principes aristotéliciens de l'être, mais de l'état existentiel de l'homme comme jeté-dans, projeté-vers, et c'est finalement cet état qui fait apparaître tout un monde de sens.

B. L'esprit ontologique et le progrès

Dans l'esprit ontologique, il y a une impulsion qui pousse à chercher le premier principe du monde, de l'homme, de la connaissance et ne s'arrête

5 J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 19-20.

que quand elle le trouve. Pourquoi ontologique? Parce qu'il s'agit de chercher le premier principe (la science empirique moderne s'oppose à l'ontologie, une sorte de métaphysique à rejeter; elle s'inscrit pourtant dans l'entreprise ontologique dans la mesure où elle réduit le monde, la société et l'homme au mécanisme et aux régularités de la matière). C'est cet esprit qui traverse les recherches ontologiques de Platon jusqu'à Sartre. Dans cette course à l'ontologisation, chacun essaye de faire une ontologie plus fondamentale, en cherchant des éléments plus fondamentaux, en tentant des démarches plus originales pour arriver à des résultats plus concluants. De ce point de vue, l'essentiel de la philosophie occidentale consiste à construire, à détruire et à reconstruire la «philosophie première». L'objet d'ontologisation diffère d'une époque à l'autre, l'esprit ontologique reste le même.

Ce parcours ontologique est d'autant plus significatif qu'il commence par l'eau (Thalès), puis l'être (Aristote) et se termine (temporairement bien sûr) par le néant (Sartre), c'est-à-dire qu'il commence par chercher quelque chose de permanent derrière les êtres, et arrive finalement au néant par où l'homme commence à avoir affaire aux étants et à l'être. Ce parcours manifeste clairement l'ambivalence de l'être humain qui oscille sans cesse entre l'en-soi et le pour-soi. En termes sartriens, l'être de l'homme n'est pas un en-soi ayant une essence, mais un néant voulant s'accrocher à quelque chose de transcendant. Ainsi, l'esprit ontologique pousse l'homme à se lancer toujours dans l'entreprise de destruction et de reconstruction. Aristote questionne l'être, les théologiens médiévaux questionnent Dieu et l'âme, Descartes et Kant questionnent la raison, à notre époque on questionne le fondement de la science et du monde signifiant. A. Comte résume bien ce parcours ontologique dans l'histoire en distinguant trois stades dans le développement de l'humanité: stade théologique, stade métaphysique et enfin stade positif. D'un stade à l'autre, on change de champ épistémologique et on fait face chaque fois à un nouvel objet. L'esprit ontologique pousse l'homme toujours dans de nouvelles aventures, d'où le progrès⁶.

- 6 Quand nous disons que l'esprit ontologique constitue ce qu'il y a de permanent dans l'histoire de la philosophie occidentale, ce n'est pas pour nier le progrès ou la création. Socrate, Platon, Jésus, Copernic, Marx... sont tous des créateurs qui ont introduit, chacun à sa façon, des ruptures, mais cela n'empêche pas de dire qu'il peut y avoir quelque chose de commun entre eux au niveau de l'esprit philosophique. Pour nous, l'esprit ontologique en tant que guide spirituel de l'Occident et les notions de création et de progrès sont non seulement compatibles, mais inséparables.

L'aventure ontologique de l'Occident nous rappelle un personnage, Don Juan, qui peut être considéré comme le représentant de la culture occidentale: son refus du mariage pourrait être interprété comme un refus de tomber dans l'en-soi, d'où son désir insatiable et ses aventures interminables. Si la sincérité désigne une attitude fidèle à quelque chose, la culture occidentale manque de «sincérité»: elle rejette constamment l'ancienne idole et en adopte une nouvelle. A partir de son cogito non-réflexif, Sartre démontre l'impossibilité de la sincérité: «Que signifie... l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens même est en contradiction avec la structure de ma conscience⁷.» Comme Don Juan qui trouve son seul plaisir non dans la possession de l'objet d'amour, mais dans l'aventure amoureuse (si Don Juan se marie et reste fidèle à son épouse, il n'y aura plus de nouvelles aventures pour lui), la culture occidentale n'est fidèle à aucune idole, ou elle n'est fidèle qu'à l'esprit ontologique. Elle s'accroche toujours à une transcendance, mais dès qu'elle trouve une nouvelle transcendance, elle n'hésite pas à rompre avec l'ancienne; elle est donc révolutionnaire. Elle est insatiable, comme la rationalité capitaliste qui cherche le profit, mais qui ne se contente jamais du résultat; on dirait qu'elle cherche plutôt à se prouver elle-même; ou comme le pêcheur qui prend plaisir non au butin, le poisson, mais à la pêche elle-même. Une phrase de Joseph Schumpeter au sujet la politique internationale va dans le même sens: il y a impérialisme pour autant «qu'un État manifeste une disposition, dépourvue d'objectif, à l'expansion par la force, au-delà de toute limite définissable»; autrement dit la conquête s'exprime «sans être vraiment le moyen d'aucune fin autre que celle qui est impliquée dans son exercice même⁸». Cette disposition dépourvue d'objectif est lié à l'esprit ontologique qui est toujours prêt à de nouvelles aventures. Les réalisations économiques et scientifiques de l'Occident ne sont que des manifestations de son esprit ontologique.

Un esprit qui cherche à se dépasser est un esprit révolutionnaire; une culture qui cherche à se dépasser est une culture progressiste et conquérante, car ne pas se contenter de soi-même, c'est se projeter vers l'autre. C'est pour cette raison qu'une ontologie de l'homme commence par constituer l'ego-sujet, mais elle doit encore traiter l'autre ego-sujet: l'homme doté de l'esprit ontologique rencontre nécessairement dans son aventure

7 J.-P. Sartre, *op. cit.*, p. 102.

8 Cité par Marc Ferro, dans *Histoire des colonisations — des conquêtes aux indépendances XIII^e -XX^e siècle*, p. 29.

d'autres hommes, d'où la morale. Pourquoi les autres sont-ils inévitables? Pas parce que l'espace est limité, mais parce que l'ego équipé de l'esprit ontologique déborde. De même au niveau culturel, c'est toujours la culture la plus apte à se dépasser qui va à la rencontre de l'autre, et c'est elle qui se sent dotée d'une mission civilisatrice⁹.

C. L'esprit ontologique et l'esprit conquérant

Nous citons quelques discours qui, traitant de sujets différents, se comprennent néanmoins du point de vue de l'esprit ontologique.

Dans la Bible, Jésus ressuscité recommande à ses douze disciples: «Allez, faites de toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit...¹⁰». Sans aucun doute, les auteurs de la Bible et Jésus ainsi décrit sont guidés par l'esprit ontologique: Dieu doit être unique pour tous les hommes. Les croisades, les guerres religieuses dans l'histoire de l'Occident avaient pour but d'éliminer les hérésies et d'unifier la foi.

A l'égard du christianisme, Nietzsche formule des critiques virulentes: les sentiments moraux sont des symptômes de décadence, car au lieu d'affronter la vie, ils permettent de la fuir sous prétexte de l'amour; c'est une morale d'esclave à rejeter. Mais il oublie que le christianisme est conquérant et expansionniste. L'amour et la charité chrétiens ne sont pas des molles paroles, mais des armes. Le fait que le christianisme s'est propagé partout dans le monde et continue à se répandre dans le tiers monde d'aujourd'hui longtemps après la colonisation prouve bien l'efficacité de l'amour comme arme.

9 A ce sujet, la Chine est un contre-exemple: les premiers Occidentaux — les Portugais — débarquent en Chine en 1517, suivis par les Espagnols, les Hollandais, les Anglais, les Russes, les Français, les Prussiens, les Américains. Face aux demandes incessantes des Occidentaux au sujet du commerce, le gouvernement chinois ne se pose jamais la question de savoir pourquoi ces gens, qui habitent les confins du monde, viennent sans arrêt le déranger, le harceler, même au risque de leur vie, et cela toujours en vue du profit du commerce. Cela ne fait peut-être que confirmer le caractère cupide des Barbares, selon les critères de l'éthico-politique; ainsi la Chine ne peut absolument pas se rendre compte du motif philosophique à travers la cupidité commerciale. On peut dire que la Chine est déjà vaincue, bien avant la guerre de l'opium, non militairement, mais philosophiquement: repliée sur elle-même, elle n'a pas de mandat civilisateur.

10 Matthieu 28, 19.

Le langage de Hegel est plus philosophique, mais non moins conquérant: l'esprit, l'idée, l'histoire, la religion, tout se développe de façon dialectique, c'est-à-dire en passant de la thèse (affirmation de soi) à l'antithèse (processus d'aliénation), et enfin à la synthèse (solution par le dépassement des contraires). Contrairement à ceux qui décrivent l'esprit comme existence passive, Hegel le décrit comme activité conquérante:

Dans l'âme s'éveille la conscience, qui se pose comme raison; celle-ci s'est éveillée immédiatement comme raison qui se sait; par son activité, elle se libère pour l'objectivité, pour la conscience de sa notion. [...] La méthode psychologique commune indique, sous forme d'énumération, ce qu'est l'esprit ou l'âme, ce qui lui arrive, ce qu'elle fait, — de sorte que l'âme est présumée sujet fini en lequel ces déterminations n'apparaissent que comme *extériorisations*, et elles doivent faire connaître ce qu'elle est, ce dont elle dispose comme facultés et forces, — sans se rendre compte que la *manifestation* de ce qu'elle est, pose cette même chose pour elle dans la notion; et qu'elle a atteint ainsi une destination plus haute. [...] Dans la conception philosophique de l'esprit, on le considère comme se formant et s'élevant lui-même en sa notion et l'on en considère les manifestations comme les moments de sa production de lui-même, de son union avec soi, par lesquels il devient vraiment esprit¹¹.

Ici, Hegel montre clairement ce qu'est l'homme occidental: un homme qui se cherche, s'objective dans toute sorte de création et de conquête pour se dépasser ou se réunir avec lui-même.

Hegel est idéaliste, Marx est matérialiste. Cette opposition philosophique n'a pas empêché Marx d'admirer Hegel: «L'immense mérite de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste tout d'abord en ceci: Hegel conçoit l'homme, l'autocréation comme un processus, l'objectification comme négation de l'objectification, comme aliénation et suppression de cette aliénation...¹²». L'homme marxiste est également conquérant et civilisateur; pour lui, seule la culture qui se crée, s'invente a une histoire; celle qui ne se crée pas n'a pas d'histoire:

L'Inde ne pouvait donc échapper à la fatalité d'être conquise et tout son passé historique, pour autant qu'elle en possède un, se réduit à celui des conquêtes successives qu'elle a subies. Quant à la société indienne, elle n'a aucune histoire, à tout le moins pas d'histoire connue. Ce que nous appelons ainsi n'est que l'histoire des envahisseurs successifs qui fondèrent leurs empires sur la base inerte de cette société passive et immuable. Aussi, la question n'est-elle pas de savoir si l'Angleterre

11 Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 219.

12 Karl Marx, *Ébauche d'une critique de l'économie politique*, dans *Œuvres*, Économie II, p. 125-126.

avait un droit à la conquête de l'Inde, mais de choisir s'il était préférable que le Turc, le Persen ou le Russe la conquière à sa place.

L'Angleterre doit accomplir une double mission en Inde, l'une de destruction, l'autre de régénération — faire disparaître la vieille société asiatique et jeter les fondements matériels de la société occidentale en Asie. Les Arabes, les Turcs, les Tatars, les Mongols qui ont envahi l'Inde tour à tour ne tardèrent pas à «s'hindouiser» selon cette loi éternelle de l'histoire qui veut que les conquérants barbares soient eux-mêmes conquis par la civilisation supérieure de leurs sujets. Les Anglais étaient les premiers conquérants se trouvant à un stade supérieur, et par conséquent inaccessibles à la civilisation hindoue. Ils la détruisirent en brisant les communautés natives, en déracinant les métiers indigènes et en nivelant tout ce qui était grand et noble dans la société indigène¹³.

Quant à la justification de cette conquête, ce n'est pas un problème: puisque ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel, toute réalité, dont la conquête, doit avoir une raison. Hegel justifie ainsi la guerre:

La paix éternelle est souvent réclamée comme un idéal dont l'humanité doit s'approcher. Kant a ainsi proposé une alliance des princes pour régler les différends des États [...]. Mais l'État est l'individu et l'individualité contient essentiellement la négation. Donc, même lorsqu'un certain nombre d'États forment une famille, une telle union en tant qu'individualité doit se créer un opposé et engendrer un ennemi. Des guerres, non seulement les peuples sortent renforcés, mais des nations qui sont divisées en elles-mêmes conquièrent par la guerre au dehors la tranquillité au dedans. Il est vrai que la guerre apporte de l'insécurité aux propriétés, mais cette insécurité n'est que le mouvement nécessaire¹⁴.

La guerre et la conquête sont nécessaires, parce qu'elles correspondent à la nature de l'Esprit qui est de se dépasser.

Quant à Marx, il justifie la conquête au nom de la loi de l'histoire:

Certes, l'Angleterre, en suscitant une révolution sociale en Hidoustan, était mue uniquement par les plus sordides intérêts et sa manière de les imposer était stupide. Mais là n'est pas la question. La question est de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie. Sinon, quels qu'aient été ses crimes, l'Angleterre a été l'instrument inconscient de l'histoire en menant à bien cette révolution. C'est pourquoi, quelque amertume personnelle que nous puissions éprouver devant le spectacle de la ruine d'un monde ancien, nous avons le droit, en fait d'histoire, de nous exclamer avec Goethe: puisque le mal est à l'origine du plaisir, à quoi bon se lamenter du mal?¹⁵

13 Karl Marx, «Les conséquences futures de la domination britannique en Inde», dans *Œuvres IV, Politique I*, p. 730-731.

14 Hegel, *Philosophie du droit*, dans *Morceaux choisis*, p. 277.

15 Karl Marx, «La domination britannique aux Indes», dans *Œuvres IV, Politique I*, p. 720, 1499.

Dans le monde politique, la conquête est un moment de dépassement. L'histoire de l'Allemagne moderne illustre bien cet effort de dépassement vers un stade supérieur. A l'époque de Hegel, l'Empire allemand comptait environ 1800 petits États presque autonomes, et ainsi Hegel déplore que l'Allemagne ne soit pas un État: «Dans l'Empire allemand, le pouvoir de l'universel, en tant que source de tout droit, a disparu, car il s'est fragmenté, il est passé au stade du particulier. C'est pourquoi l'universel n'existe plus en tant que réalité, mais seulement en tant que pensée¹⁶.» Quand le pays en tant qu'unité politique est tellement divisé, non seulement il n'est pas capable de répondre à la demande de l'Esprit de se dépasser, mais il risque de vivre à la merci des autres conquérants. Quand les affaires publiques ne sont pas réglées par un pouvoir central, mais par chaque État, chaque cité, chaque maison, chaque corporation, «l'État n'a rien d'autre à faire que de constater que le pouvoir lui a été soustrait; par suite, si l'État perd toute autorité et que cependant la propriété individuelle repose sur elle, il en résulte inévitablement une très grande précarité pour la propriété des gens qui n'ont d'autre protection que le pouvoir d'État, lequel est égal à zéro¹⁷.» Quand le pays est divisé, l'armée ne peut pas non plus remplir sa mission: «Malgré le nombre de ses habitants, leur valeur guerrière, l'empressement des hommes à verser leur sang [...], il n'y a pas de pays plus désarmé, plus incapable, non pas de conquérir, mais seulement de se défendre, que l'Allemagne. On n'y trouve pas même l'essai de se défendre, car l'effort, à lui seul, est déjà tout à fait honorable¹⁸.» Dans ce sens, Hegel peut être considéré comme fondateur de l'Allemagne moderne: l'histoire de l'Allemagne moderne est un effort constant de rassemblement et l'Empire fondé par Bismarck ou le II^e Reich (1871-1918) et le régime nazi ou le III^e Reich (1933-1945) sont des réalisations politiques de l'Esprit hégélien.

Le fascisme peut aussi s'expliquer par cet Esprit. Pour Mussolini, «l'État fasciste est volonté de puissance et de domination. [...] Dans la doctrine du fascisme, l'empire n'est pas seulement un concept territorial, militaire ou mercantile, mais spirituel et moral [...]. Pour le fascisme, l'aspiration à l'empire, c'est-à-dire à l'expansion de la Nation, est l'expression de la vitalité. Son contraire, l'esprit casanier, est un signe de décadence¹⁹.» Hitler

16 Hegel, *La constitution de l'Allemagne*, dans *Écrits politiques*, p. 23.

17 *Ibid.*, p. 37.

18 *Ibid.*, p. 55.

19 Hagen Schulze, *État et nation dans l'histoire de l'Europe*, Paris, Seuil, 1996, p. 334.

exprime la même idée: «Chaque être aspire à l'expansion, chaque peuple à la domination du monde. Seul celui qui garde en vue cet objectif ultime est sur le droit chemin²⁰.» Mussolini et Hitler généralisent à partir de l'esprit ontologique typiquement occidental; en fait, tous les peuples n'éprouvent pas cette volonté de puissance. Choisir l'expansion ou l'esprit casanier ne dépend pas de la seule volonté des dirigeants (cela dit non pour innocenter Mussolini et Hitler, qui sont eux-mêmes des produits de la culture occidentale), mais essentiellement des rapports de force de la politique dont l'esprit ontologique.

L'esprit ontologique à travers l'exploit de l'Esprit hégélien peut s'exprimer par l'expansion commerciale, chrétienne, industrielle, militaire pour conquérir des marchés, des croyants, des territoires, peut aussi se concrétiser dans la production du savoir. Non seulement les plus forts gouvernent les faibles, ce processus s'accompagne d'un autre: les plus forts étudient les faibles, constituent leur vérité, puis la leur imposent. Quand Napoléon conquiert l'Égypte, les savants français créent en même temps une nouvelle discipline, l'égyptologie. De même, ce sont les premiers missionnaires occidentaux envoyés en Chine qui jettent les bases de la sinologie. Conquête coloniale et savoir scientifique progressent en même temps²¹.

20 *Ibid.*, p. 336.

21 Quand nous montrons des liens philosophiques entre l'Esprit hégélien et le fascisme, cela peut choquer certaines personnes. On pourrait objecter que Hegel a été un homme libéral et il n'a absolument rien à voir avec le fascisme ultérieur. C'est également le cas de Nietzsche: sa philosophie a été déformée (notamment au sujet de la volonté de puissance). Nous pensons qu'il est important de faire une distinction: la philosophie de Hegel et celle de Nietzsche s'inscrivent dans l'esprit ontologique de l'Occident (notre travail consiste à étudier les conditions des discours philosophiques de l'Occident), c'est une chose. Quant à l'application de leurs idées philosophiques dans la politique, même de façon déformée, en est une autre. Nous rappelons que nous avons déjà donné une explication similaire au sujet de la structure étatique: Platon et Aristote veulent limiter l'étendue de la cité en s'opposant à l'annexion et à l'expansionnisme, c'est une chose; mais leurs idées de la cité, une communauté organisée selon les métiers et les classes, présentent une condition importante pour l'expansion, c'est une autre chose. Quant à savoir pourquoi nous avons cité ces discours conquérants (il doit y avoir des discours pacifistes dans la culture occidentale et nous n'en doutons pas), c'est que nous sommes réalistes: ces discours ont effectivement provoqué des bouleversements dans la réalité. Au moins depuis l'époque de Colomb, l'histoire de la modernité est essentiellement une histoire de conquête de l'Occident. Peut-être peut-on trouver aussi des discours conquérants dans la culture chinoise, mais ils n'ont pas abouti, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas

D. Le fascisme, un produit de l'esprit ontologique et de la bio-politique

Après la Seconde Guerre mondiale, réfléchissant sur l'origine du fascisme, les intellectuels occidentaux commencent à critiquer les idées irrationnelles, racistes, nihilistes. On oppose la raison à l'irrationalisme, la grande famille humaine au racisme, les valeurs universelles au nihilisme; on réaffirme les droits de l'homme dans la Charte de l'ONU. Mais ces oppositions sont plus ou moins superficielles, car l'irrationnel n'est pas une substance en soi, il est inséparable de la raison. En fait, au lieu de critiquer le fascisme du point de vue des droits de l'homme, il est beaucoup plus important de l'étudier à partir de ses conditions. Selon nous, le fascisme résulte essentiellement de l'union entre l'esprit ontologique et la bio-politique: les États-nations modernes se sont engagés dans une lutte sans merci, c'est pour conquérir plus d'espace vital. Hitler a clairement exprimé le mariage entre l'esprit conquérant et la bio-politique: «Les grandes migrations sont parties de l'Est. Avec nous, commence le mouvement de reflux, de l'Ouest vers l'Est. Cela est conforme aux lois de la nature. [...] La loi de sélection justifie cette lutte incessante en vue de permettre aux meilleurs de survivre²².»

Opposer la raison à l'irrationnel est impossible dans la mesure où l'on n'arrive pas à distinguer clairement la raison de la non-raison. L'anthropologie est à cet égard un bon exemple. Au début, elle compare les différentes cultures pour saisir l'universalité de l'humanité, elle n'est donc pas raciste. Mais s'engageant de plus en plus dans la cause coloniale, elle a pour mission de coordonner et de rationaliser la politique coloniale. Une tendance biologique se développe, qui consiste à étudier les autres peuples surtout du point de vue physiologique: on commence à peser le cerveau d'autres peuples pour déterminer leur niveau intellectuel, d'où une discipline appelée «craniologie». Une autre direction étudie le sang; voici un texte scientifique du 19^e siècle: «D'après les physiologistes, le sang des Noirs serait plus épais, moins rouge que celui des Blancs; il se coagule plus vite et bat plus lentement. Le Noir, de même que le Jaune d'Asie, a la sensibilité plus obtuse que celle de l'Européen; il souffre moins des opérations chirurgicales et ne court pas le même danger de fièvres traumatiques; sa vie nerveuse est moins intense, il ne vibre pas comme le

provoqué des bouleversements dans le monde, ainsi ils n'entrent pas dans le champ de notre considération.

22 A. Hitler, *Libres propos sur la guerre et la paix*, t. I, Paris, Flammarion, 1952, p. 51.

Blanc²³.» Avec ces études, l'universalisme de l'espèce humaine cède peu à peu la place à la différence radicale. Cette constatation provoque une panique chez les Européens, le métissage est vivement ressenti comme une menace. La conclusion rationnelle ne se fait pas attendre. Voici une recommandation scientifique, rationnelle, de Charles Richet, prix Nobel, au début du 20^e siècle: «Avant tout, il faut éviter tout mélange des races supérieures avec les races humaines inférieures. [...] Je ne crois pas du tout à l'égalité des races humaines²⁴.» Le métissage a provoqué dans l'histoire la chute des empires, il peut conduire à une défiguration du corps et à une décadence de l'âme. Pour ne pas tomber dans la dégénérescence, il faut garder la pureté de la race supérieure: la voie vers le racisme est ouverte. Le mythe du peuple aryen et plus tard le génocide sont des conséquences de ces approches anthropologiques d'ordre biologique.

Qu'y a-t-il d'irrationnel dans cette histoire? L'anthropologie est une discipline rationnelle comme les autres: elle définit et classifie selon l'espèce et le genre, note les différences et fait les hypothèses sur les conséquences du métissage. La purification ethnique est une mesure rationnelle pour se protéger. Quand l'anthropologie est universaliste, ce n'est pas qu'elle est humaniste, c'est qu'elle est étonnée de la diversité de l'espèce humaine et veut la saisir dans son ensemble. Quand quelques-unes de ses approches conduisent vers le racisme, ce n'est pas qu'elle devienne réactionnaire et irrationnelle, c'est qu'elle étudie d'autres peuples à partir de leur physionomie, de leur morphologie..., ce qui provoque la crainte de la dégénérescence et la politique discriminatoire. Quand finalement elle critique le racisme, ce n'est pas qu'elle redevient humaniste et rationnelle, mais qu'elle se rend compte après les catastrophes, le génocide des Juifs par exemple, que la politique discriminatoire mène à la destruction de l'humanité entière; la supériorité raciale est relative: parmi les Européens, il y a des dégénérés à éliminer (handicapés de tout genre), de même il y a des éléments à éliminer parmi le seul élu, soit le peuple aryen, ainsi de suite jusqu'à l'élite de ce peuple.

Au lieu d'opposer l'irrationnel au rationnel, on peut étudier le fascisme à partir de ses conditions dont la structure étatique, l'esprit ontologique et la référence scientifique d'ordre biologique. Pour Hitler, l'élimination du peuple juif se justifie par l'ordre naturel:

23 Cité par Claude Liauzu, *Race et civilisation*, p. 124.

24 *Ibid.*, p. 225.

La paix ne peut résulter que d'un ordre naturel. La condition de cet ordre, c'est que parmi les nations il existe une hiérarchie. Les nations les plus capables doivent nécessairement prendre la tête. [...] C'est la juiverie qui toujours détruit cet ordre. Elle suscite constamment la révolte du faible contre le fort, de la bestialité contre l'intelligence, de la quantité contre la qualité. [...] Plus nous mettrons le Juif hors d'état de nuire, et plus nous nous mettrons à l'abri de ce danger. Le Juif joue dans le mal le rôle d'un élément catalyseur. Un peuple débarrassé de ses Juifs revient spontanément à l'ordre naturel²⁵.

- 25 A. Hitler, *op. cit.*, t. 1, p. 304. Si le fascisme hitlérien a été extrêmement agressif et conquérant, l'extrême droite en Europe d'aujourd'hui est plutôt défensive. Citons le Front national en France. Depuis quelques décennies, il a brandi le drapeau du nationalisme et a tenu un langage xénophobe en inventant un mythe de la source française identique à elle-même au cours de l'histoire (ce qui n'est pas du tout possible pour une culture conquérante; la Chine peut vraiment dire qu'elle a une source pure, mais cette pureté signifie le repli sur soi et la stagnation). Sous les apparences d'une agressivité gratuite de l'extrême droite, se cache peut-être une tendance à se replier sur soi, puisque l'essentiel de l'Occident est la conquête et l'expansion. Le Front national semble contredire l'esprit conquérant de l'Occident. En fait, il n'y a pas de contradiction, et cet esprit est toujours là, seulement il n'est pas du côté du Front national. Le nationalisme est plutôt une arme des faibles et non une arme des conquérants.

Depuis le début du capitalisme ou l'époque coloniale des temps modernes jusqu'à aujourd'hui, c'est la culture occidentale qui domine le monde: les deux premières guerres mondiales et la guerre froide ne sont pas autre chose qu'une affaire intérieure de la culture occidentale, aucune autre culture n'étant capable de les provoquer (quant au Japon fasciste, ce n'est qu'un «bon» élève de l'impérialisme occidental). Et la culture conquérante est toujours universaliste, c'est elle qui se croit investie d'une mission civilisatrice. Maintenant, l'Occident brandit le drapeau des droits de l'homme et prétend incarner les valeurs universelles, voilà l'esprit conquérant de l'Occident d'aujourd'hui. Tant que l'Occident demeure la culture dominante (économie, science, armes, etc.) et universaliste dans le monde d'aujourd'hui, le Front national avec son nationalisme ne peut devenir une force majeure en Occident: cela non parce qu'il est mauvais en soi, mais qu'il ne correspond pas à l'aspect universaliste de l'esprit ontologique. Mais, l'histoire peut nous réserver des surprises.

Une précision: le nationalisme n'est pas incompatible avec l'esprit conquérant ni avec l'universalisme. A l'époque coloniale, le nationalisme européen, lié à la structure étatique, était à la fois conquérant et universaliste: en conquérant le monde, les puissances européennes, qui se croyaient toutes investies d'une mission civilisatrice, sont finalement entrées en conflits. La conquête coloniale occidentale a engendré partout dans le monde un mouvement d'étatisation et un courant nationaliste. Si aujourd'hui l'Occident a choisi les droits de l'homme pour mieux réaliser sa mission civilisatrice, c'est que le courant nationaliste qu'il a provoqué ne favorise pas sa domination dans le monde, sans dire que le nationalisme peut provoquer des conflits entre les pays occidentaux.

E. L'esprit ontologique et la maximalisation

Paul Valéry attribue le triomphe de l'Occident à l'esprit européen: «Partout où l'Esprit européen domine, on voit apparaître le maximum de *besoins*, le maximum de *travail*, le maximum de *capital*, le maximum de *rendement*, le maximum d'*ambition*, le maximum de *puissance*, le maximum de *modification de la nature extérieure*, le maximum de *relations* et d'*échanges*²⁶.» C'est sûrement par opposition à l'immobilisme du reste du monde qu'il parle de cette tendance à la maximalisation, qui consiste à aller toujours vers l'extrémité²⁷.

L'Idée de Platon, le premier moteur d'Aristote, l'Esprit de Hegel sont des notions inventées dans le combat ontologique pour désigner la transcendance — ordre suprême; autrement dit, ils résultent de la maximalisation. Si l'on quitte la tour d'ivoire des philosophes pour entrer dans des faits sociaux de notre époque, on ne manque pas de remarquer cette tendance. En fait, aussi bien les inventions scientifiques, les exploits culturels, que des problèmes sociaux tels que la drogue, la pornographie, la violence, le suicide... peuvent s'expliquer, au moins en partie, par la maximalisation: le côté positif et le côté négatif sont tous deux maximalisés.

En matière de maximalisation, le drogué vaut autant que Platon: leurs efforts tendent tous vers un monde supérieur (le drogué oublie la réalité une fois que la drogue fait son effet et Platon, le monde sensible dès qu'il fait face au monde des idées), seulement le drogué par la drogue et Platon, par la recherche philosophique. Cette maximalisation existe également dans les arts de l'Occident, notamment dans le film dont la violence et le sexe constituent deux thèmes majeurs. Quand les moralistes dénoncent les

26 Claude Liauzu, *op. cit.*, p. 51.

27 Dans la culture occidentale, la vertu de tempérance et de modération est souvent recommandée aussi bien pour la vie quotidienne que pour la politique. Pour Platon, la tempérance est l'une des quatre vertus de l'État, car l'excès est la cause principale du changement de régime politique. C'est dans le même sens qu'Aristote préconise que la cité doit être gouvernée par la classe moyenne qui incarne la raison et le juste milieu, tandis que la classe riche et la classe pauvre tendent à l'excès, car «l'excès de beauté, de force, de noblesse ou de richesse, ou bien à l'opposé, l'excès de pauvreté ou de faiblesse ou une très grande indignité rend difficile la soumission à la raison...» (Aristote, *Politique*, IV, 11, 1295a4). Mais ces recommandations de tempérance et de modération, qui s'opposent à la maximalisation, ne sont pas l'essentiel de la culture occidentale: leur place se situe plutôt dans l'entreprise ontologique, l'axe de la culture occidentale qui pousse à aller vers l'extrémité.

conséquences néfastes de ces sujets pour la société, ils oublient une chose: avant il y avait la colonisation et la guerre qui absorbèrent une bonne partie de l'esprit ontologique; maintenant dans la période de paix, qu'est-ce qui peut absorber l'esprit ontologique qui s'impatiente? Le sexe et la violence satisfont, au moins par la fiction, l'esprit ontologique par leur intensité et leur stimulation. La violence dans le sport, la violence des jeunes (criminalité juvénile, violence urbaine...) peuvent aussi s'expliquer par la soif de maximalisation: puisque la réalité n'offre rien de stimulant, on va créer, artificiellement, quelque chose de stimulant.

Le suicide est aussi un combat ontologique: le fait qu'il constitue un thème philosophique en Occident a sûrement un rapport avec l'esprit ontologique. Le suicide fut déjà un thème philosophique en Grèce antique. Plus tard, saint Thomas d'Aquin, Érasme, Montaigne, Montesquieu, Voltaire, Rousseau ont tous étudié le suicide. Rien d'étonnant si on entend dire à notre époque qu'il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux, le suicide (Albert Camus). Pourquoi le suicide peut-il provoquer tant d'intérêt et devenir un problème si grave surtout depuis la modernité? On peut trouver une réponse du point de vue de l'esprit ontologique et de la structure étatique. L'esprit ontologique pousse à la recherche de la cause première, à la conquête, à la gloire, à l'expansion, au dépassement de soi-même, bref, à la maximalisation; seulement les combats ne finissent pas toujours par la victoire; alors la déception est tout à fait proportionnelle à l'envie et aux désirs. Au milieu du 19^e siècle, Brière de Boismont a mentionné quelques causes modernes du suicide: «L'idée démocratique, c'est-à-dire la croyance générale à la possibilité de parvenir à tout et les déceptions cruelles qui en résultent, l'exagération de la doctrine des intérêts matériels, les catastrophes inséparables de la concurrence illimitée, les excitations effrénées du luxe...²⁸». Vu l'incompatibilité avec la réalité, l'homme peut, par le suicide, tenter le dernier coup pour atteindre la transcendance ou pour abandonner le combat ontologique. L'autre explication du suicide est liée à la structure étatique: l'individu défini par ses droits et ses devoirs politiques ne se sent bien dans sa peau que s'il s'intègre pleinement dans la société; sinon il se sent abandonné, et la solitude peut provoquer le suicide. Émile Durkheim a raison d'étudier le suicide du point de vue de l'intégration sociale²⁹.

28 *L'Histoire*, N° 189, juin, 1995, p. 31.

29 Le suicide en Occident a sans doute un rapport avec l'esprit ontologique et la structure étatique; le fait qu'il y a moins de suicides en Chine peut s'expliquer par

L'esprit ontologique n'est ni bon ni mauvais en lui-même; il peut faire des miracles, il peut aussi provoquer des catastrophes. Toute la question est de savoir quelle est l'orientation de l'esprit ontologique et quelle est la direction de la maximalisation. Au Moyen Age, ils s'orientaient vers la religion, la foi fut maximalisée; pour purifier la foi, l'Église ne toléra pas les moindres hérésies, d'où la persécution. A l'époque coloniale, ils s'orientaient vers la conquête commerciale et militaire, les pays occidentaux se précipitèrent pour occuper des marchés et des territoires partout dans le monde, et au 20^e siècle, cette tendance à la maximalisation est allée jusqu'à provoquer les deux premières guerres mondiales. Après la Seconde Guerre mondiale, un demi-siècle de paix règne en Europe, paix moins due à la victoire de la démocratie qu'à la nouvelle orientation de l'esprit ontologique vers l'édification de la société de consommation, l'amélioration des conditions de vie, l'invention de nouveaux loisirs, la conquête scientifique, avec pour résultat le triomphe de la bio-politique. Ce que Foucault a décrit, dans son travail sur la folie, la sexualité... comme les indices de la bio-politique n'est qu'un début; l'apogée se trouve dans la réalisation de la société de consommation. Quand Foucault a critiqué la bio-politique et ses excès, il a eu raison; seulement il n'a pas remarqué qu'une politique n'est pas bonne ou mauvaise en soi. Ici, nous pouvons dire que la bio-politique a aussi ses côtés positifs: elle a réussi à absorber l'esprit ontologique en entraînant les gens dans la consommation, dans la recherche des loisirs et des comforts, ainsi la paix peut-elle régner. Sinon, personne ne peut dire

l'esprit philosophique (l'esprit de yin-yang que nous allons bientôt étudier) et par l'espace clanique de la Chine. Par son ampleur, la Révolution culturelle est une catastrophe jamais vue dans l'histoire de l'humanité. Si cet événement s'était passé en Occident, il aurait sûrement provoqué beaucoup plus de suicides, mais en Chine, il en a fait beaucoup moins, parce que les gens sont équipés de la philosophie de yin-yang: le désespoir, l'angoisse sont des moments temporaires; avec la patience et la persévérance, on arrive à surmonter les difficultés. Le cas de Deng Xiaoping est un bon exemple: il a été destitué deux fois, mais il remonte la troisième fois. Voici ce qu'il raconte en 1984: «Le pire moment de ma vie est bien sûr la Révolution culturelle. Même à ce moment-là, j'ai toujours cru que le problème serait résolu. Il y a quelques années, des amis étrangers m'ont demandé comment j'avais passé cette période-là, j'ai dit que je n'avais pas d'autre truc que l'optimisme» (*Œuvres choisies de Deng Xiaoping*, t. III, p. 54-55). Selon nous, la conviction de Deng est liée à l'esprit de yin-yang. D'autre part, dans le cadre clanique, l'intégration du membre dans le clan-famille est plus facile que dans la structure étatique; quand la solidarité familiale règne, il est plus difficile à un membre de la famille de se donner la mort, même s'il a de bonnes raisons de le faire, car le scandale que le suicide provoque peut nuire à la réputation familiale.

quelle horreur l'esprit ontologique pourrait provoquer! Seulement, chaque médaille a son revers: la crise écologique est le prix à payer pour la paix³⁰.

La fin de l'époque coloniale peut aussi s'expliquer par le changement d'orientation de l'esprit ontologique: les anciens pays colonisateurs se sont heurtés à la révolte des pays colonisés, et s'ils se sont retirés de leurs colonies (surtout en Afrique, car en Asie, par exemple au Vietnam, les Français et les Américains ont été chassés), c'est parce qu'ils se sont rendu compte que la concurrence s'engage désormais dans l'édification de la société de consommation, un nouvel emploi s'offre donc à l'esprit ontologique. On peut supposer que la paix mondiale n'est pas tellement une question de droits de l'homme, l'important est d'abord de savoir comment l'Occident utilise son l'esprit ontologique: dans quel domaine, en vue de quelle maximalisation...

F. L'esprit ontologique et l'aventure de la modernité

Guidé par l'esprit ontologique, l'Occident ressemble à Tantale, qui ne peut ni boire de l'eau ni atteindre le fruit, et vise ainsi toujours son but en gardant une soif conquérante. A travers ses aventures d'une ontologisation à l'autre, l'Occident semble la seule culture qui remplit les conditions de l'apprenti sorcier. Apprenti, parce qu'il est toujours attiré par l'inconnu et la nouveauté; sorcier, parce qu'il n'arrive pas toujours à maîtriser ses inventions, d'où les catastrophes de toute sorte.

L'aventure capitaliste révèle bien ce caractère d'apprenti sorcier. Le capitalisme est une société industrielle, de grande production, de consommation de masse. Pour arriver là, il faut vraiment avoir le courage exceptionnel de faire table rase des structures, mœurs et coutumes, institutions et savoir-faire anciens, et d'inventer de nouveaux systèmes dont on ne connaît pas encore les conséquences ni ne sait où ils vont mener. Par exemple, par les «enclosures», les Anglais n'hésitèrent pas à détruire l'ancienne structure agricole. On produisit par la force d'innombrables prolétaires qui, une fois privés leur terre et de leur savoir-faire, ne

30 Dans le chapitre précédent, nous avons dit que l'introduction de la bio-politique serait utile pour la Chine, notre raisonnement est le suivant: pour contrebalancer la suprématie de l'éthico-politique, la bio-politique (consommation, sécurité sociale, santé...) est un moyen pour absorber l'énergie de l'éthico-politique; la société de consommation va sûrement détériorer l'environnement, mais c'est le moindre mal et c'est le prix à payer pour que la Chine ne connaisse plus les mouvements tels que le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle.

pouvaient vivre que du marché industriel qui restait peu connu. Mais personne ne s'est posé la question: si le marché s'effondre, que faire de tous ces prolétaires? Le retour à la terre est impossible. Malgré l'incertitude, le capitalisme s'est développé en se débrouillant. Le chômage est un problème typique du capitalisme: la course au profit, la concurrence, l'amélioration technologique menacent constamment les ouvriers. Force est d'inventer de nouvelles technologies, de nouveaux besoins, de nouveaux goûts, de nouveaux produits, de nouveaux modes de vie pour créer de nouveaux emplois³¹.

Cette marche sans retour se manifeste également dans d'autres domaines, par exemple, dans l'environnement. La révolution industrielle n'a pas été possible sans l'énergie du charbon. L'industrie s'est développée avec une exploitation acharnée, pourtant personne n'a songé à ce qui va arriver si un jour on ne trouvait plus de charbon. Heureusement, avant l'épuisement du charbon, on emploie largement le pétrole. Mais celui-ci n'est pas non plus inépuisable. Alors on s'aventure dans l'exploitation de l'énergie nucléaire que l'homme ne contrôle pas tout à fait. De même, avec une urbanisation forcenée, les terres cultivables et les forêts diminuent de jour en jour; une fois transformée en chaussée goudronnée, en béton armé, la terre n'est plus cultivable.

La société de consommation invente chaque jour des nouveautés et crée un monde de plus en plus artificiel. Pourtant l'abondance ne peut cacher une angoisse existentielle, comme si l'homme sait par intuition que cela ne peut éternellement durer; d'où des institutions d'assurance qui ne procurent pourtant qu'une garantie superficielle. Le mouvement écologique ne peut

31 L'un des secrets de la puissance occidentale consiste à innover sans cesse. Sur ce point, l'Occident est très mal placé pour critiquer la Chine, quand celle-ci introduit un peu l'économie de marché au Tibet, un geste considéré comme un génocide culturel. En fait, l'histoire récente de l'Occident montre que celui-ci s'acharne à détruire chaque jour sa propre tradition; c'est ainsi que ses innovations sont devenues possibles et qu'il maintient jusqu'à présent sa suprématie face aux autres cultures. Un seul exemple suffit à le montrer: dans la campagne française, les prêtres deviennent une espèce en voie de disparition, et cela dans un pays historiquement catholique; pourtant, jamais personne n'emploie le terme «génocide religieux» pour dénoncer ce genre de phénomène. Si l'économie de marché est en train de ruiner le Tibet qui n'a que quelques millions d'habitants, le déclin du christianisme depuis la modernité en faveur de la bio-politique et de la société de consommation doit être une catastrophe mondiale. En fait, la seule leçon que l'Occident a donnée au reste du monde depuis la modernité, c'est de se rénover sans cesse, même au prix d'une rupture avec la tradition.

pas empêcher cette marche forcée, tout au plus la ralentir, mais à condition que l'humanité se trouve devant une catastrophe apocalyptique. Il n'est pas nécessaire de demander aux voyants ce que l'avenir réserve à l'humanité, tout est déjà programmé dans l'esprit ontologique de l'Occident; l'homme n'a plus d'autre choix que de s'aventurer dans le jeu ontologique: trouver de nouvelles recettes pour de nouvelles industries. La vitalité de l'Occident réside dans son esprit ontologique, dont l'essentiel est de ne jamais rester à la même place, d'où l'esprit conquérant et l'expansion. Quand l'Occident introduit sa modernité partout dans le monde, le reste du monde ne peut que suivre cet apprenti sorcier dans une aventure toujours incertaine.

II. L'esprit de yin-yang et la Chine conservatrice

Par opposition à l'esprit ontologique de l'Occident, l'âme philosophique de la culture chinoise est l'esprit de yin-yang. Dans l'esprit ontologique, c'est l'Un, unique et suprême, qui compte; dans l'esprit de yin-yang, c'est le deux qui domine. L'image de l'esprit ontologique apparaît clairement dans la Création biblique: «Au commencement Dieu créa le ciel et la terre», puis la lumière, les eaux, les végétaux, les oiseaux, les poissons, les animaux, et enfin l'homme. Dieu est la source unique de tout, et l'ontologie a pour tâche de révéler cette source. La culture occidentale se caractérise en fait par ce fameux «Commencement», la manière de commencer détermine la suite. Or, le commencement dont l'Occident s'inspire constamment pour créer ses constructions ontologiques n'occupe pas une place aussi honorable dans la culture chinoise. Voici l'une des histoires de création de la mythologie chinoise: au commencement, le ciel et la terre ne se distinguent pas, il n'y a qu'un bloc flou appelé chaos ou Tao. Un homme nommé Pan Gu est conçu dans ce bloc. Un jour Pan Gu éclate, et en même temps qu'il grandit, le ciel monte et la terre descend, mais ils restent encore liés par de hautes montagnes, ainsi leur nature ne se réalise pas, et le monde végétal et animal étouffe dans le chaos. Pan Gu travaille à les séparer avec une hache magique. Lors de la séparation, ce qui monte devient le ciel, et ce qui descend, la terre; enfin le souffle de yin et le souffle de yang se rencontrent, ce qui donne la vie à toute la nature. Dans cette histoire, Pan Gu n'est qu'un créateur apparent, yin et yang sont les vrais créateurs de la nature et de la vie.

A. La conception de yin-yang

Yin désigne au début le côté nord de la montagne, et yang, le côté sud. Le côté nord se situe à l'opposé du soleil, et le côté sud s'expose au soleil. Peu à peu, au sens figuré, ce qui est à l'opposé du soleil évoque le froid, ce qui s'expose au soleil évoque le chaud. Ces deux termes finissent par devenir les deux termes les plus importants de la philosophie chinoise, ils désignent les deux contraires dans la même unité inséparable. Quand l'Occident cherche obstinément l'Un en fondant l'ontologie, la Chine étudie la transformation des deux contraires en fondant la théorie de yin-yang. Dans l'ontologie, il s'agit de révéler l'Un et ses substances; dans la théorie de yin-yang, de révéler les fonctions de yin et de yang ainsi que leurs corrélations, interactions et transformations réciproques.

La théorie de yin-yang se trouve le plus explicitement dans le *Yijing*, le classique le plus ancien et le plus important de la philosophie chinoise; au cours des millénaires, plus de mille commentaires en sont faits. Le *Yijing* ramène tout objet et tout changement à une combinatoire entre yin et yang, les deux éléments les plus fondamentaux de l'univers. Tout le *Yijing* se fonde sur deux signes: «- -» représente le yin, et «—», le yang. Par «substance», la philosophie occidentale distingue ce qui est essentiel et permanent de ce qui ne l'est pas. Or yin et yang ne sont pas des substances qui subsistent à travers le changement, mais plutôt des rapports, ils sont plus relationnels que substantiels. La combinaison de yin «- -» avec yang «—» constitue l'unité de base appelée «yao», et la combinaison de trois yao constitue un «gua» (trigramme). Il y a huit gua, soit huit unités élémentaires qui désignent le ciel, la terre..., puis on multiplie huit gua entre eux, on obtient 64 gua. Le monde est l'ensemble de combinaisons de yao; chaque yao se définit non par lui-même, mais par ses multiples combinaisons avec d'autres. D'où un monde en perpétuelle mutation due aux changements de position entre yin et yang³².

32 L'esprit ontologique consiste avant tout à trouver l'Un, immobile et éternel. L'Un ou Dieu est incompatible avec la transformation. Voici le raisonnement de Platon: «Si un être sort de sa forme, ne faut-il pas ou qu'il se transforme lui-même ou qu'il soit transformé par un autre? [...] Mais les choses les mieux constituées ne sont-elles pas les moins sujettes à être transformées et changées par une cause étrangère? [...] Et s'il s'agit de l'âme, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus sensée qui est la moins troublée et altérée par les accidents extérieurs? [...] Donc tout être parfait, qu'il tienne sa perfection de la nature, ou de l'art, ou de l'une et l'autre, est le moins exposé à un changement venu du dehors. [...] Mais Dieu, avec tout ce qui tient à sa nature, est absolument parfait [...] Et par là le moins susceptible de recevoir plusieurs

Le *Yijing* donne lui aussi une image de la création: au début il y a «taiji», un état chaotique; viennent ensuite le ciel et la terre, les quatre saisons, «huit gua». Dans cette histoire de création, «taiji» n'est pas non plus le dieu créateur, il marque tout simplement le temps avant le commencement, les vrais créateurs sont le ciel (yang) et la terre (yin): à partir de l'union entre le ciel et la terre, la suite est un processus de multiplication. Du fait qu'au commencement il n'y a pas Un, mais deux (yin et yang), et que le processus de la vie n'est pas autre chose que le mouvement de la combinaison de différents éléments, nous appelons cette façon de penser esprit de yin-yang.

La direction de la philosophie chinoise est ainsi décidée: ce n'est pas la substance de l'objet ni son origine qui compte, mais ses rôles, fonctions et relations avec d'autres objets. La répercussion de cette conception est si considérable que toute la culture chinoise en est imprégnée: philosophie, politique, morale, religion, art militaire, médecine, art et littérature... On trouve partout les traces de yin-yang: univers, société, dynastie, clan, individu, tout est unité de yin-yang. Cette conception est aussi en rapport avec l'espace clanique: la société vient de l'union entre yin (femelle) et yang (mâle). Dans l'histoire de création que nous venons de citer, Pan Gu est conçu dans un état imaginé comme un œuf. L'image de l'œuf est très significative: l'œuf est une unité close qui n'implique pas le dehors; alors tout se fait, se défait, se refait dans l'œuf, comme le clan fonctionne de façon autonome. De l'image de l'œuf et de la conception de yin-yang, résulte la stratégie conservatrice de la Chine: puisque l'œuf constitue déjà un monde clos, il n'y a plus besoin d'aller chercher au dehors quelque chose de plus fondamental. Or dans la création biblique, Dieu crée l'univers, mais Lui-même est en dehors de l'univers qu'il a créé; ainsi l'ontologisation consiste à s'approcher du Créateur, car la créature-homme ne peut se comprendre qu'à travers la volonté de son Créateur. C'est cet effort poussant à aller au dehors pour trouver l'origine de la Création qui donne une stratégie conquérante à l'Occident.

formes. [...] Si vraiment il change [...], c'est nécessairement en pis; car nous n'avons garde de dire qu'il manque à Dieu aucun degré de beauté ou de vertu» (Platon, *République*, II, 380d, e et 381a-c). Ce texte illustre l'esprit ontologique: on suppose dès le début la Perfection de Dieu, on déduit logiquement l'immutabilité de Dieu. C'est cette croyance en l'Un parfait qui a poussé les savants occidentaux dans leurs recherches ontologiques durant plus de deux millénaires. Or, avec la conception de yin-yang, les anciens Chinois ne purent que constater que tout est condamné aux transformations, et c'est cette constatation de mutations qui a poussé les anciens Chinois à étudier les règles de transformation durant plus de deux millénaires.

B. L'esprit de yin-yang et la stratégie de conservation

Pour donner une idée du rôle primordial de la conception de yin-yang, nous montrons quelques-unes de ses implications politiques notées dans le *Yijing* qui, avec ses images, ses nombres, donne une dimension philosophique à l'éthico-politique.

Des images de yin-yang, de ciel-terre, on déduit directement des leçons politiques: «En haut le ciel, en bas le lac: figure de la MARCHE. Ainsi l'homme noble distingue le haut et le bas et affermit par là l'esprit du peuple³³.» La politique s'inspire de la place du ciel et de la terre et réfléchit sur ce que doit être l'ordre social: «Le ciel est en haut, la terre est en bas; ainsi sont déterminés le créateur et le réceptif. Conformément à cette différence entre le bas et le haut, des places supérieures et inférieures sont établies³⁴.» Quant à la définition du haut et du bas, la politique clanique joue un rôle décisif: l'homme est le ciel qui est en haut, la femme est la terre qui est en bas. Concernant le gouvernement, l'éthico-politique se manifeste clairement: «Au pied de la montagne souffle le vent: image de la CORRUPTION. Ainsi l'homme noble remue le peuple et fortifie son esprit³⁵.» «Le feu haut dans le ciel: image du GRAND AVOIR. Ainsi l'homme noble réprime le mal et favorise le bien et il obéit de la sorte à la bienveillante volonté du ciel³⁶.» Ici, le souverain joue le rôle du feu: il éclaire le monde en distinguant le bien et le mal, c'est-à-dire établit les bons modèles pour le peuple et avertit le peuple avec les mauvais éléments.

Selon l'esprit ontologique, il faut connaître l'Idée pour dire qu'on connaît, tandis que selon l'esprit de yin-yang, il faut connaître la loi de la mutation pour devenir le sage dont voici un portrait: «Sa sagesse embrasse toutes choses, et sa VOIE ordonne le monde entier. C'est pourquoi il ne commet pas de fautes. Il agit en tous lieux, mais nulle part ne se laisse emporter. Il trouve sa joie dans le ciel et connaît le destin. [...] En lui sont les figures et les domaines de toutes les formes du ciel et de la terre, si bien que rien ne lui échappe. En lui toutes choses reçoivent partout leur accomplissement, si bien que rien ne leur manque³⁷.» Il s'agit de connaître la loi de la mutation pour tout connaître: «Les transformations éclairent le

33 *Yi king, le livre des transformations*, p. 65.

34 *Ibid.*, p. 319.

35 *Ibid.*, p. 99.

36 *Ibid.*, p. 82.

37 *Ibid.*, p. 334-335.

passé et expliquent l'avenir. Elles montrent ce qui est caché et ouvrent ce qui est obscur³⁸.»

La stratégie conservatrice de la politique chinoise est sans doute liée à la connaissance de la loi de la mutation. Voici quelques corrélations entre les gua: le ciel et la terre engendrent toute la nature, l'homme et la femme; la société est constituée, l'ordre social est établi. Les relations entre époux et épouse doivent être éternelles, d'où le gua appelé «éternité»; mais les choses évoluent inévitablement, ainsi le gua suivant est le «déclin»; mais les choses ne peuvent pas se trouver toujours en déclin, alors il y a le «grand développement»; mais le grand développement ne peut pas toujours continuer, alors il y a le «petit progrès», et ainsi de suite. L'essentiel de la théorie de yin-yang, c'est qu'on peut numéroté le yin et le yang dans l'ordre de petit, moyen, grand, extrême, ensuite commence un autre cycle. Avec cette leçon philosophique, la politique consiste à prévenir le moindre signe du mal; au lieu de créer, de développer, la politique chinoise limite ses ambitions, retient ses désirs, propage la modestie; elle est méticuleuse, elle se met en garde devant le moindre danger en imaginant la pire conséquence. Voici quelques images du *Yijing* dont le gouvernant peut tirer des leçons politiques. «La montagne repose sur la terre: image de L'ÉCLATEMENT³⁹.» La montagne est le pouvoir, et la terre, le peuple; pour que la montagne ne s'effondre pas, il faut qu'elle se fonde sur des terres solides. En voyant cette image, le gouvernant doit examiner s'il se familiarise avec le peuple en lui donnant des faveurs. «L'homme noble obtient un char. La maison de l'homme vulgaire vole en éclats⁴⁰.» Quand les nobles prennent des chars somptueux et que les pauvres logent dans des logis en ruine, c'est mauvais signe: les chars sont les fardeaux du peuple, les choses ne peuvent pas continuer longtemps de la sorte; en voyant cette image, le gouvernant doit retenir ses désirs et rester modeste. «Le lac s'élève au-dessus des arbres: Image de la PRÉPONDÉRANCE DU GRAND⁴¹.» Le lac peut signifier l'eau, et l'arbre, le bateau; si le bateau est trop lourd, il risque d'être renversé; en voyant cette image, l'homme de bien se décharge de ses nombreuses ambitions, de ses nombreux désirs en adoptant la simplicité. De ces exemples, on peut conclure que l'essentiel du *Yijing* consiste à donner une leçon de la stratégie de conservation.

38 *Ibid.*, p. 381.

39 *Ibid.*, p. 119.

40 *Ibid.*, p. 121.

41 *Ibid.*, p. 139.

C. L'esprit de yin-yang et la politique chinoise

Avec l'esprit de yin-yang comme guide philosophique, le but stratégique de la politique chinoise ne peut qu'être modeste: tout est mis en œuvre pour procurer une durée aussi longue que possible. Si chaque dynastie veut durer éternellement, le destin de la mutation refuse toute éternité. C'est sans doute le conflit entre la volonté d'éternité et la prise de conscience de la mutation qui fait naître les idées d'équilibre, d'harmonie..., autant de mots clés de la politique.

En fait, toute dynastie connaît une relative prospérité caractérisée par l'équilibre entre yin et yang: le clan impérial (yang) domine les régions (yin), le royaume domine ses dignitaires, le chef de clan domine ses membres. Mais la conception de yin-yang ne signifie pas seulement le moment d'équilibre, mais encore la rivalité entre yin et yang, surtout la transformation: yang n'est pas toujours yang, sous certaines conditions il peut devenir yin; de même, ministres, gouverneurs, généraux (yin), tôt ou tard l'un d'entre eux devient yang (empereur), tout comme le fils (yin) devient tôt ou tard père de famille, tandis que le père (yang) s'affaiblit, vieillit et finit par disparaître (yin). Bref, la chute de toute dynastie est déjà expliquée au niveau philosophique par la conception de yin-yang.

A part l'idée de yin-yang qu'on peut qualifier de relationnelle, une autre idée importante de la philosophie chinoise est celle des «cinq éléments»: bois, feu, terre, métal et eau, qui se trouvent aussi dans un mouvement permanent. Ils s'engendrent et se vainquent l'un l'autre: le bois engendre le feu, le feu engendre la terre, la terre, le métal, le métal, l'eau, et l'eau réengendre le bois; en même temps le bois vainc la terre, la terre, l'eau, l'eau, le feu, le feu, le métal, le métal, le bois. L'essentiel de cette idée est toujours le yin-yang: chaque élément engendre et est engendré, vainc et est vaincu. La politique chinoise n'est qu'un laboratoire de la conception de yin-yang et des cinq éléments. Zou Yan (environ 305-240 av. J.-C.), de l'école de yin-yang, applique la conception des cinq éléments à la politique: par le «cycle alternatif des cinq vertus» (wude shizhong), il explique la succession des dynasties par le mouvement des cinq éléments: les Zhou (feu) vainquent les Shang (métal), les Shang vainquent les Xia (bois).

La plus grande contradiction de la politique chinoise se trouve entre l'aspiration à l'éternité et la prise de conscience d'une mutation inévitable. Le premier empereur des Qin veut que ses descendants perpétuent le trône jusqu'à l'éternité; mais en même temps il adopte la vertu de l'eau comme

symbole de sa dynastie. S'il se justifie par la vertu de l'eau en répondant à la volonté du Ciel, comment peut-il encore croire à une durée infinie? Il aurait dû penser qu'une dynastie ayant la vertu de la terre va remplacer la sienne. Loin d'embarrasser les hommes politiques, cette contradiction produit un autre effet: plus on est conscient de la mutation, plus on est obsédé par la durée, d'où la nécessité de tirer constamment la leçon du passé, de voir dans le moindre indice de corruption les pires conséquences. Si les vertus de modestie, de simplicité, de non-vouloir ne sont pas du tout à la hauteur de l'éternité, elles peuvent néanmoins prolonger la vie d'une dynastie dont la chute est aussi inévitable que l'arrivée d'un nouveau pouvoir.

Tout change; cette vérité est si évidente qu'on n'a pas besoin de la prouver: si la dynastie précédente avait vraiment eu la vocation éternelle de servir le Ciel, elle aurait été protégée par le Ciel; le seul fait qu'elle a été renversée montre bien qu'elle n'avait pas de mandat éternel. Cette philosophie a au moins deux conséquences. En prétendant d'avoir reçu le mandat du Ciel, le pouvoir se donne un caractère sacré; mais il est tout à fait conscient que ce mandat n'est pas éternel, et il doit appliquer la stratégie de conservation afin de durer plus longtemps. Pour les gens d'en bas, ils en tirent la conclusion du changement qui arrive tôt ou tard, d'où une sorte de désacralisation du pouvoir politique. Quand Chen Sheng se révolte contre les Qin, il encourage ses copains à se lancer dans une entreprise qui passera à la postérité en leur posant la question: «le roi, le feudataire, le général et le premier ministre sont-ils vraiment prédestinés?⁴²» Sous les Qin, un cortège somptueux passe avec au milieu le premier empereur des Qin; parmi les spectateurs, un homme emporté par l'admiration mêlée de convoitise se dit instinctivement: «on pourrait prendre son trône et le remplacer⁴³» (cet homme s'appelle Xiang Yu, il enterre plus tard la dynastie des Qin). En fait, ce ne sont pas des propos exceptionnels; tous ceux qui connaissent un peu la théorie de yin-yang ou des cinq éléments arrivent facilement à cette conclusion: le souverain n'arrive pas à garder toujours son trône, «car le Ciel ne confie pas pour toujours le pouvoir souverain à une famille⁴⁴». Selon Mencius, «l'influence d'un prince sage cesse après cinq générations⁴⁵». Un proverbe résume très bien cette philosophie: «La roue du destin tourne 30 ans du côté Est de la

42 Sima Qian, *Mémoires historiques*, t. II, p. 1845-1846.

43 *Ibid.*, t. I, p. 268.

44 *Meng Tzeu*, livre IV, chap. I, p. 469.

45 *Ibid.*, livre IV, chap. II, p. 494.

rivière, puis 30 ans du côté Ouest.» Ici, les Anciens Chinois ont une conception de l'histoire mouvante qui a sans aucun doute pour base philosophique la conception de yin-yang.

L'histoire chinoise est circulaire, parce que sa philosophie est circulaire. Chaque dynastie accomplit exactement le même parcours: après la conquête, elle est aussi forte sur le plan militaire que vertueuse sur le plan moral (yang), puis elle finit irrésistiblement par tomber dans l'affaiblissement et la décadence (yin). Au début, on se met en garde de façon acharnée devant des exemples négatifs du passé (yang), mais avec le temps, on se relâche (yin). De même, sur le plan économique, l'empereur est officiellement le propriétaire du monde entier (yang), mais le processus d'affaiblissement conduit irrésistiblement à la vente de ses propriétés (yin). Ainsi commence le célèbre roman historique *Histoire des trois royaumes* (Sanguo yanyi): «Voici la tendance générale du monde entier: la division de longue durée ramène à la réunion, l'union de longue durée conduit à la division.» Le changement arrive inmanquablement quand les choses arrivent à leur extrémité, voilà la leçon de mutation du *Yijing*.

En accord avec l'esprit ontologique, le christianisme décrit un seul processus: paradis, chute, rachat et salut final, d'où un parcours sans retour. Les pouvoirs temporels se succèdent comme les pouvoirs spirituels, mais ils sont attirés par la même Finalité. On trouve l'idée de non-retour chez de nombreux historiens et philosophes occidentaux. J. A. Condorcet divise l'histoire de l'humanité en dix périodes depuis l'époque de la pêche et de la chasse jusqu'à l'après-Révolution française. Selon Hegel, l'histoire commence en Orient, elle passe par la Grèce et Rome pour se terminer à l'époque germanique. Par opposition à cette histoire unidimensionnelle, la culture chinoise trace d'innombrables cercles, avec le même commencement et la même fin. La culture chrétienne est apparemment pessimiste avec ses histoires de péché originel et de chute, mais en fait profondément optimiste avec la certitude du salut où l'on se retrouve aux côtés du Créateur. La culture chinoise est apparemment optimiste: sans péché ni chute, mais elle est foncièrement pessimiste avec son idée de yin-yang. C'est peut-être ici qu'on doit évaluer le rôle du bouddhisme: il apporte une grande contribution à la culture chinoise dans la mesure où il fournit un moyen de quitter le cercle de yin-yang, car le travail du bouddhiste consiste à se débarrasser de la réincarnation perpétuelle et à trouver le bonheur éternel; ainsi le bouddhisme contrebalance la conception de yin-yang.

D. L'esprit de yin-yang et la médecine

Tout homme est mortel, sans espoir de salut, pourtant un entraînement adéquat retarde la mort; d'où l'importance de la stratégie de conservation. Celle-ci influence profondément la culture chinoise; par exemple, c'est à partir d'elle qu'on comprend mieux l'art de la chambre à coucher (la sexologie chinoise), une discipline qui enseigne non le plaisir, mais à mieux se conserver, à se fortifier et à obtenir la longévité par un bon usage du sexe. Le sexe n'est pas le but, mais un moyen pour l'homme de se conserver. En faisant l'amour, au lieu de s'abandonner au désir, l'auteur doit au contraire se concentrer pour acquérir le souffle ou l'énergie vitale de son partenaire afin de renforcer son propre souffle. Ainsi, cet art enseigne les méthodes d'auto-contrôle, explique que telle position a tel effet fortifiant, curatif ou thérapeutique contre telle maladie, propose de faire l'amour avec de jeunes partenaires, mais sans céder à l'envie d'éjaculation. La logique est simple: plus la partenaire est jeune et forte, plus son souffle vital est fortifiant, et plus elle est profitable pour l'homme. Cet art a sans doute un rapport avec la polygamie chinoise: l'homme n'a qu'une femme officielle, mais peut avoir plusieurs concubines; avec l'enseignement de cet art, il peut garder sa vitalité et satisfaire toutes ses partenaires⁴⁶. En effet, la situation démographique chinoise s'explique en grande partie par deux éléments, soit l'espace clanique et la stratégie de conservation: le confucianisme nataliste (la piété filiale, le culte ancestral, la polygamie) associé à l'art de la chambre à coucher assure une descendance nombreuse⁴⁷.

La médecine chinoise est largement envahie par la conception de yin-yang et des cinq éléments. Ici, l'homme est l'unité inséparable de corps-âme et vit dans son espace à la fois social et naturel. Ainsi, le diagnostic, la prescription de médicaments, la prévention doivent prendre en considération tous ces environnements. Comme toute chose, l'homme est un univers complexe dont les éléments sont regroupés en deux forces rivales et complémentaires, yin et yang. Quand ces deux forces se trouvent

46 Il faut préciser que cet art est surtout profitable à l'homme, mais n'est pas sexiste lui-même, puisque les femmes vieilles ou affaiblies peuvent également acquérir le souffle des jeunes hommes en s'abstenant de jouir elles-mêmes.

47 Quand Montesquieu affirme que «le climat de la Chine est tel, qu'il favorise prodigieusement la propagation de l'espèce humaine. Les femmes y sont d'une fécondité si grande, que l'on ne voit rien de pareil sur la terre» (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, p. 259), il ne se rend pas du tout compte du rôle déterminant de l'espace clanique ni de la stratégie de conservation de la culture chinoise.

en harmonie entre elles et avec l'environnement, l'homme est en bonne santé. L'équilibre ne désigne pas un moment statique, mais un processus dynamique, puisque la vie est mouvement. Les souffles yin et yang traversent le corps et animent la vie, en constante interaction. Leur relation est multiple. Interdépendance: l'un ne peut exister sans l'autre, la disparition de l'un entraîne la fin de l'autre. Corrélation: l'affaiblissement de l'un affaiblit l'autre, la montée en puissance de l'un renforce l'autre. Rivalité: ils s'excluent l'un l'autre. Du côté yin comme du côté yang, on peut encore distinguer deux souffles selon leur rôle: l'un bénéfique et l'autre maléfique. Le diagnostic consiste à analyser tous ces éléments, car la maladie n'est qu'un moment de déséquilibre dont il s'agit de trouver les causes. Le remède, multiple, se fait selon l'analyse des rapports de force: on peut renforcer le côté faible ou affaiblir le côté trop puissant afin de rétablir l'équilibre. Voici les huit principes de diagnostic: yin et yang, extérieur et intérieur, froid et chaud, affaiblissement et excitation. Yin et yang restent les principes directeurs, puisque extérieur, chaud, excitation sont classés du côté des symptômes yang; intérieur, froid, affaiblissement sont des symptômes yin. Pour faire un diagnostic juste et saisir la nature de la maladie, il faut d'abord déterminer de quel côté sont classés les symptômes.

La pharmacie chinoise étudie et classe les médicaments également selon le critère de yin-yang. Les médicaments sont examinés selon leur essence, odeur, effet d'ascension et effet de descente, effet de propagation et effet d'atténuation, etc. Dans l'essence, on distingue «quatre souffles»: froid, chaud, tiède, refroidissement (moins froid que le froid). Froid et refroidissement relèvent du yin, et les médicaments susceptibles de diminuer ou de faire disparaître les symptômes «chaud» acquièrent leur essence de «froid». Tiède et chaud relèvent du yang, et les médicaments susceptibles de diminuer ou de faire disparaître les symptômes «froid» acquièrent leur essence de tiède ou de chaud.

La médecine est avant tout un art de conservation destiné à harmoniser les rapports et à prolonger la vie. Comme la vie est un processus de dépense d'énergie vitale, la meilleure stratégie pour la prolonger est de dépenser le moins d'énergie possible, de la fortifier autant que possible. La médecine ne consiste pas seulement à guérir, ce qui est un aveu d'échec; elle a une mission plus importante qui est la prévention⁴⁸. C'est à partir de cette

48 Les meilleurs médecins chinois sont ceux qui excellent si bien en prévention qu'ils n'ont pas de patients. Selon Platon, les meilleurs médecins sont «ceux qui, débutant de bonne heure dans la carrière, joindraient à la connaissance de l'art la plus grande

stratégie de prévention qu'on comprend mieux la manie des Chinois pour les plantes fortifiantes, dont la fameuse racine de ginseng⁴⁹.

E. L'esprit de yin-yang — un handicap pour la science

Selon J. Needham, «au cours des vingt siècles précédents, hormis les sommets atteints par les Grecs, le niveau scientifique et technologique avait toujours été plus élevé en Chine qu'en Europe, et souvent de beaucoup⁵⁰.» Jusqu'au 16^e siècle, parmi 300 grandes inventions technologiques dans le monde avant la dynastie des Ming, 175 sont réalisées en Chine⁵¹. «Les Chinois surent produire des aciers dès le II^e siècle avant notre ère, alors qu'il faudra attendre la fin du Moyen Age en Europe pour assister aux premiers essais de fonte de fer, et plus longtemps encore pour l'acier⁵².» Il n'est donc pas question de nier les exploits technologiques de la Chine ancienne ni le rôle primordial de l'esprit de yin-yang en tant que guide philosophique dans ces exploits.

L'Occident pouvait être arriéré dans bien des domaines jusqu'au 16^e siècle, mais son esprit ontologique millénaire et son espace étatique ont rempli des conditions principales pour réaliser un grand bond en avant. La Chine était par contre encore très avancée jusqu'au 16^e siècle, mais son

expérience des affections corporelles et qui, étant eux-mêmes d'une complexion malsaine, auraient eu toutes les maladies». Ce qui importe, c'est la connaissance, la guérison et l'expérience de la maladie. De même, les meilleurs juges chinois sont ceux qui font régner l'ordre si bien qu'il n'y a pas de procès. Toujours selon Platon, les meilleurs juges sont ceux dont l'âme est «restée pendant la jeunesse innocente et pure de vice, si l'on veut qu'elle juge sainement, grâce à sa propre honnêteté, de ce qui est juste» (Platon, *République*, III, 408d-e, 409a). Ce qui importe, c'est l'âme qui sait discerner le bien du mal. La stratégie de la Chine insiste particulièrement sur la prévention, et celle de l'Occident, plutôt sur l'art du traitement.

49 La cuisine chinoise s'inscrit aussi dans cette stratégie. Les nids d'hirondelles (salanganes), ailes de poisson (faits avec des nageoires dorsales, pectorales, caudales de grands et moyens requins), concombres de mer, la trionys... sont tous des mets recherchés des Chinois, non pas pour leur goût spécial, mais pour leur valeur fortifiante. En fait, les concombres de mer se trouvent dans beaucoup de pays, mais seuls les Chinois leur accordent une valeur spéciale. Il s'agit donc moins de chercher une essence fortifiante en soi des concombres de mer que de la comprendre à partir de la stratégie de conservation de la culture chinoise.

50 J. Needham, *Dialogue des civilisations, Chine-Occident*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, p. 320.

51 Hao Xiajun et alii, *Chine et Occident — 500 ans en parallèle* (Zhongxi wubainian bijiao), Yongyang, Hubei, Éditions Zhongguo gongren, 1990, p. 9.

52 J. Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 67.

esprit de yin-yang présentait un handicap pour la science moderne: quand il ramenait tout objet à deux forces rivales et complémentaires, il lui était difficile d'entrer dans l'objet. Une des conditions primordiales de la science moderne (à part la structure sociale), c'est de trouver l'objet et de l'étudier en dehors des considérations métaphysiques. Au lieu de chercher la Cause des causes, le Principe des principes, la Fin des fins, la science moderne se contente d'étudier le mécanisme et les régularités de l'objet. Mais la science moderne est toujours guidée par l'esprit ontologique: si en Grèce antique, l'essentiel était l'Idée de Platon, au seuil de la modernité, c'est le mécanisme de l'objet lui-même. Par rapport à l'esprit ontologique qui s'accroche à l'Un-objet, la théorie des yin-yang et de cinq éléments présente un défaut: du fait qu'elle s'oriente dès le début dans une chaîne de rapports, il lui est difficile de se concentrer sur l'objet lui-même. Par exemple, le fait que la médecine moderne a commencé par l'anatomie n'est pas un hasard: il faut localiser, identifier et étudier chaque organe en lui-même sans rapport avec son entourage. Or, jusqu'à la rencontre avec l'Occident, la médecine chinoise était toujours prisonnière de l'esprit de yin-yang sans pouvoir entrer dans l'anatomie et la physiologie modernes pour étudier séparément la fonction de chaque organe. Dans la mesure où l'esprit de yin-yang étudie essentiellement les relations des organes, il n'y a pas d'objet positiviste, et il n'y a donc pas de médecine moderne. En ce sens, on pourrait dire que la science chinoise était «précoce» (du point de vue rétrospectif et par rapport à l'Occident): avant d'étudier l'un (objet) de façon approfondie, elle s'attache surtout à étudier le deux (relations).

J. Needham a bien remarqué quelques caractéristiques technologiques de la Chine. Selon lui, l'optique, l'acoustique et le magnétisme étaient particulièrement développés dans la Chine ancienne et médiévale, alors que les phénomènes magnétiques étaient presque inconnus en Occident. «La physique chinoise fut fidèle à une théorie du prototype ondulatoire et s'opposa constamment à l'atome⁵³.» Le magnétisme évoque les relations, le prototype ondulatoire évoque un mouvement alternatif; il n'est pas difficile de constater ici le rôle directeur de l'esprit de yin-yang. On pourrait ainsi expliquer la différence technologique entre la Chine et l'Occident du point de vue de l'esprit philosophique: l'esprit ontologique cherche l'Un, d'où l'Idée, l'Être, l'atome (Démocrite); l'esprit de yin-yang étudie surtout les relations, d'où le *Yijing*, le yin et le yang, la mutation, le magnétisme...

53 J. Needham, *La science chinoise et l'Occident*, Paris, Seuil, 1973, p. 16.

Bien entendu, quand nous considérons l'esprit de yin-yang comme un handicap pour le début de la science moderne, c'est uniquement dans la mesure où il lui était difficile d'entrer dans l'objet, sans pourtant nier son importance pour la technologie de la Chine ancienne et pour les recherches scientifiques d'aujourd'hui.

F. L'esprit de yin-yang et la Révolution socialiste

L'esprit de yin-yang, la stratégie de conservation et de prévention, ce sont des mots clés pour comprendre la Révolution culturelle.

Dans une réunion du comité central du Parti en 1967, Mao recommande un article de Liu Xiang pour faire comprendre le but de la Révolution culturelle: à l'époque des Royaumes combattants, les Qin vont attaquer les Zhao, ceux-ci demandent de l'aide aux Qi. Mais les Qi exigent que les Zhao leur mettent le fils héritier en gage. L'affaire est bloquée: la reine ne veut pour rien au monde accepter cette condition. Finalement, un conseiller réussit à convaincre la reine en lui rappelant l'histoire des Zhao: il est normal que les parents adorent leurs enfants, mais il faut penser à leur avenir à long terme. L'histoire est là: il faut juste le temps de quelques générations pour que les enfants des anciens dignitaires perdent les uns après les autres l'héritage de leurs parents. Quelle en est la cause? Les descendants des anciens dignitaires occupent de hautes fonctions, touchent de hauts salaires sans pourtant avoir réalisé des mérites. Voici le commentaire de Mao:

Cet article montre la redistribution des biens et des pouvoirs à l'intérieur de la classe des propriétaires fonciers au début de la victoire du système féodal sur l'esclavage. Ce genre de distribution se fait continuellement, c'est cela le sens de l'ancien dicton «les faveurs d'un homme de bien s'arrêtent dès la cinquième génération». Nous ne sommes pas représentants des classes exploiteuses, mais du prolétariat et des masses travailleuses; si nous ne restons pas exigeants à l'égard de nos enfants, ils peuvent aussi dégénérer, alors le capitalisme sera restauré et les biens et les pouvoirs du prolétariat seront repris par la bourgeoisie⁵⁴.

Derrière les termes de référence plutôt occidentale tels que l'esclavage, le système féodal, le prolétariat et la bourgeoisie... se cache en fait le scénario chinois: la reine des Zhao est d'accord pour envoyer son fils aux Qi comme otage, c'est pour que son fils mérite plus tard le trône des Zhao; maintenant, le socialisme vient de remplacer le capitalisme, les enfants du

54 Chen Jin, *Les notes de lecture analysées de Mao Zedong*, t. II, p. 971.

Parti et du peuple risquent de dégénérer dans une vie oisive si l'on ne les pousse pas à s'entraîner dans la lutte des classes, et ils vont perdre le pouvoir faute de mérites.

En 1975, le destin fatal de Mao approche, mais il n'est toujours pas confiant en l'avenir et il lance encore un mouvement: il s'agit de réévaluer le *Roman des bords de l'eau* (Shuihuzhuan). Le *Roman* raconte une révolte paysanne sous les Song du nord. Song Jiang, un petit fonctionnaire des Song, a rejoint les rebelles parce qu'il a commis involontairement un meurtre. Devenu chef des rebelles, Song a finalement trahi le but de la révolte: il est réintégré au pouvoir. En tant que révolté, Mao est particulièrement sensible à la trahison de Song Jiang, ainsi il découvre une signification du *Roman*: «L'un des avantages du *Roman des bords de l'eau* consiste à faire comprendre ce qu'est la capitulation; on peut en faire un manuel négatif pour faire connaître les capitulationnistes au peuple. [...] Song Jiang a capitulé en pratiquant une ligne révisionniste [...], il a finalement été récupéré par le pouvoir⁵⁵.» Après la Révolution culturelle, on inculpe la «Bande des quatre» d'avoir déformé l'avis de Mao au sujet du *Roman*: «Quand Mao parle du *Roman des bords de l'eau*, il s'agit d'une discussion purement académique⁵⁶.» Ainsi, le mouvement devient une intrigue de la «Bande des quatre». Mais du point de vue du souci permanent de Mao pour la continuité de la Révolution, nous pouvons dire que le mouvement est de l'avis de Mao: il consiste à rappeler au Parti et au peuple le but initial de la Révolution, et à faire remarquer le danger d'une dégénérescence de la Révolution.

Dans l'histoire, le pouvoir pouvait pratiquer le taoïsme pour mieux se conserver; or dans la Révolution culturelle Mao semble oublier la leçon taoïste en lançant sans arrêt des mouvements et des campagnes: un taoïste dirait que l'agitation de Mao ne fait que dépenser plus d'énergie. Pourtant, malgré la violence et les slogans révolutionnaires, la révolution socialiste n'a pas changé la politique chinoise, puisque le but stratégique de la Révolution culturelle reste la conservation; seulement, quand les gens ont été éblouis par les slogans marxistes et révolutionnaires, ils ont oublié la stratégie de conservation.

L'esprit de yin-yang influence aussi largement l'interprétation du marxisme en Chine. Dans la philosophie occidentale, il existe un côté qui

55 *Ibid.*, t. II, p. 1374.

56 «Qu'est-ce que le mouvement de la réévaluation du *Roman des bords de l'eau*?», *Quotidien du peuple* le 11 août 1978, p. 3.

est très proche de la conception de yin-yang, c'est le côté dialectique. Selon Héraclite, tout change, et l'origine de l'univers ne se trouve pas dans l'Un immobile, mais dans le conflit perpétuel des contraires. Cette idée est développée par Hegel: tout est dans le mouvement «thèse, antithèse et synthèse». Le marxisme reprend la dialectique hégélienne en la fondant sur la matière: ce n'est plus l'Esprit, mais le monde matériel qui se trouve dans un mouvement dialectique, d'où le conflit, le changement et le progrès.

Vu que la dialectique marxiste étudie les choses du point de vue des contraires, elle s'accorde avec la conception de yin-yang: c'est pour cette raison qu'elle est le mieux étudiée en Chine socialiste, et l'apport de Mao au marxisme concerne surtout la dialectique. Dans «De la contradiction», Mao réaffirme après Lénine que la loi de l'unité contradictoire est la loi fondamentale de l'univers. La contradiction existe partout, il faut analyser les choses à partir de leurs contradictions, trouver le côté essentiel quand on fait face à une multitude de contradictions. La thèse de Mao est considérée comme une grande contribution au marxisme. Mais on oublie que l'essentiel de ses idées philosophiques s'inspire de la conception de yin-yang.

Citons quelques notes de lecture de Mao pour le montrer. Dans le *Précis du dictionnaire de la philosophie*, les Soviétiques écrivent sous le terme «identité»: «La guerre et la paix, la bourgeoisie et le prolétariat, la vie et la mort ne peuvent pas être identiques, car ils s'opposent et s'excluent radicalement.» Mao commente:

Selon eux, la guerre est la guerre, la paix est la paix, les deux choses s'excluent, et il n'y a aucune relation entre elles; la guerre ne peut pas se transformer en paix, ni la paix en guerre [...]. La guerre et la paix s'excluent l'une l'autre, mais se lient l'une avec l'autre, et elles se transforment réciproquement sous certaines conditions. Si la période de paix ne comporte pas d'éléments de guerre, comment la guerre peut-elle surgir tout à coup? Si la guerre n'a rien à voir avec la paix, comment la paix peut-elle tomber tout à coup? Si la vie et la mort ne se transforment pas mutuellement, d'où viennent les êtres vivants? [...] Si la bourgeoisie et le prolétariat ne peuvent se transformer réciproquement, alors pourquoi à travers la révolution le prolétariat devient-il gouvernant et la bourgeoisie, gouvernée? La lutte et l'unité des contraires, Staline n'arrive pas à les considérer ensemble⁵⁷.

Quand les Soviétiques affirment l'identité d'une chose, c'est qu'ils ont une vision ontologique (le marxisme est une ontologie matérialiste); quand Mao commente ce texte, c'est qu'il est guidé par l'esprit de yin-yang: au lieu de

57 Chen Jin, *op. cit.*, t. II, p. 865-866.

s'intéresser à l'identité, Mao insiste surtout sur la transformation réciproque des choses.

Il y a trois règles dans la dialectique marxiste, soit l'unité contradictoire, la négation de la négation et la transformation réciproque qualité-quantité. Mais selon Mao: «L'unité contradictoire est l'axe de la dialectique, d'autres règles telles que transformation réciproque de qualité-quantité, négation de la négation [...] peuvent être expliquées du point de vue de l'axe⁵⁸.» La contestation de Mao à l'égard de l'orthodoxie marxiste n'est pas difficile à comprendre: trois règles dialectiques signifient trois axes, ce qui est impensable pour l'esprit de yin-yang. L'unité contradictoire, c'est l'unité yin-yang.

Hegel donne la légitimité aux contraires, à la lutte, ce qui réjouit les communistes chinois; seulement il ne faut pas oublier que les contraires et la lutte ne sont pas le but en soi, ils sont au service de l'Esprit. C'est dans ce raisonnement que Hegel soutient que le monde germanique, après les mondes oriental, grec et romain, incarne la perfection de l'histoire. Le communisme a certainement un sens de la fin de l'histoire qui supprime l'opposition des contraires ou l'aliénation. Mais tout cela est impensable pour Mao qui, guidé par l'esprit de yin-yang, n'arrive pas à concevoir la disparition des contraires.

Le communisme est le but final de la Révolution, mais il n'est pas la fin de l'histoire; il est aussi une unité contradictoire, seulement il connaîtra des contradictions spécifiques. En 1956, Mao dit ceci dans une réunion du Parti: «Si un jour les impérialistes sont renversés dans le monde entier, et les classes n'existent plus, selon vous, y aura-t-il encore la révolution? Je pense que oui. Le système social reste encore à réformer [...]. Peut-on dire que dans le communisme, rien ne change plus, tout est condamné à une <durée éternelle?>⁵⁹» En 1964, dans un entretien au sujet de la philosophie, Mao cite la science moderne pour soutenir sa thèse de l'omniprésence de la contradiction dans l'univers macroscopique et microscopique: l'atome représentait pendant longtemps l'unité la plus petite de l'univers, mais finalement il a été divisé en noyau et en électrons; les particules élémentaires (proton, électron, neutron...) sont-elles encore divisibles ou représentent-elles la fin de la division puisqu'il s'agit cette fois-ci de particules dites élémentaires? Mao prétend qu'elles sont également

58 *Ibid.*, t. II, p. 942.

59 *Ibid.*, t. I, p. 360, 362.

divisibles; il cite un savant japonais qui affirme que l'électron peut être divisé (plus tard, dans une conférence de physique moléculaire, un savant propose de nommer la partie supposée de la matière le «maon» à la mémoire du défunt Mao, car celui-ci soutenait l'existence de l'élément toujours plus petit)⁶⁰. Derrière l'affirmation de Mao, se cache en fait l'idée de yin-yang qui est peu compatible avec l'idée de la Fin: puisqu'il existe toujours deux éléments en conflit, comment peut-on encore parler de la Fin? Donc, les particules élémentaires devraient être divisibles.

L'histoire n'a pas de fin, et des contradictions existent toujours. Voici un extrait de l'éditorial du *Quotidien du Peuple* du 2 juin 1966: «Dire qu'il y a pas de contradictions dans la société socialiste, c'est faux, cela ne correspond ni au marxisme-léninisme, ni à la dialectique. Comment se peut-il qu'il n'y ait plus de contradictions? Dans mille, dix mille ans, dans cent millions d'années, il y aura toujours des contradictions; même quand la terre n'existera plus et que le soleil se sera éteint, il existera toujours des contradictions dans l'univers⁶¹.» Qu'est-ce qui permet d'affirmer aussi catégoriquement l'existence des contradictions? C'est moins la dialectique marxiste que l'esprit de yin-yang. En fait, l'esprit de yin-yang est partout présent dans la Révolution, seulement caché sous le langage de la dialectique marxiste: on en trouve par exemple des traces dans la théorie de la guérilla, la tactique du mouvement, l'idée de la lutte des classes, etc. La Révolution culturelle s'explique parfaitement par la conception de yin-yang: tout pouvoir tend vers le déclin après l'apogée, il faut donc sans cesse purifier les rangs révolutionnaires en chassant tout élément corrompu. En ce sens, la Révolution culturelle s'inscrit fidèlement dans la stratégie de conservation.

Dans le premier chapitre de cette partie, nous avons étudié l'impossibilité du capitalisme pour la Chine du point de vue de la structure clanique, ici nous pouvons dire que l'esprit de yin-yang constitue un autre obstacle majeur pour le capitalisme. Par sa nature, le capitalisme est un mouvement d'expansion, de conquête à l'échelle mondiale, et la mondialisation que le monde connaît aujourd'hui n'est qu'une conséquence logique de cette expansion. Or, la Chine guidée par l'esprit de yin-yang et obsédée par sa propre conservation n'était pas du tout capable de provoquer un tel mouvement. Puisqu'elle n'était pas capable de pratiquer une politique

60 *Ibid.*, t. II, p. 913-915, 924.

61 «Une grande révolution qui touche l'âme la plus profonde de l'homme», éditorial du *Quotidien du peuple* du 2 juin 1966, cf. Ding Wang, *op. cit.*, t. I, p. 93.

expansionniste et n'avait pas une vision mondiale, elle ne pouvait pas connaître elle-même le capitalisme. Même après l'introduction de la structure étatique de l'Occident par la Révolution, la Chine socialiste a toujours été obsédée par sa propre conservation dont la Révolution culturelle n'est qu'un exemple.

A partir de cette idée obsessionnelle de conservation ou de la stratégie de conservation, on pourrait réfuter une thèse avancée par Samuel P. Huntington, politologue américain, au sujet de la menace de la Chine pour la paix mondiale dans le monde d'après guerre froide. Huntington a publié en 1996 son ouvrage *Le choc des civilisations*. Selon lui, après la guerre froide, ce n'est plus l'idéologie ni les éléments politico-économiques, mais la culture qui divise le monde. Il a prévu qu'au 21^e siècle, les cultures non occidentales continueront à se développer, des conflits pouvant éclater entre la culture occidentale et la culture non occidentale. Coca-Cola, MacDo, jeans ne sont que des apparences d'une domination occidentale. En réalité, la culture occidentale se heurte de plus en plus aux résistances des cultures non occidentales: les pays musulmans qui connaissent une croissance démographique sans précédent et le décollage économique de l'Asie de l'Est sont en train de changer la physionomie politique du monde. Il a prévu que la montée de la Chine pourrait donner lieu à une grande guerre intercivilisationnelle au niveau mondial. Dans la passé, «la Grande-Bretagne et la France, l'Allemagne et le Japon, les États-Unis et l'Union soviétique se sont engagés sur la voie de l'expansion extérieure, de l'affirmation et de l'impérialisme alors même ou peu après qu'ils ont connu une industrialisation rapide ou de forts taux de croissance. Il n'y a pas de raison de penser que la puissance économique et militaire de la Chine ne produira pas les mêmes effets⁶².»

Ici, Huntington a oublié les différences culturelles qui sont pourtant la clé de son ouvrage en mettant les pays occidentaux et la Chine dans le même sac. Le développement économique de la Chine ne dit pas forcément que la Chine va pratiquer une politique expansionniste et hégémoniste. Huntington ne connaît pas la stratégie politique de la Chine ni l'histoire de la Chine. Il a ainsi compris la Chine à partir de la stratégie de l'Occident, ou il a jugé la Chine à partir de l'esprit conquérant de l'Occident: tout pays tendrait à conquérir des territoires, à dominer les autres, à pratiquer une

62 Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, p. 252-253.

politique hégémoniste. Or, toute culture n'a pas la chance de connaître l'esprit ontologique de l'Occident. Les fameux «cinq principes» de la diplomatie chinoise (adoptés en 1953) peuvent donner une idée de la politique étrangère de la Chine socialiste: respect mutuel de la souveraineté territoriale, non-agression mutuelle, non-ingérence mutuelle dans les affaires intérieures, égalité et avantages réciproques, coexistence pacifique. A notre avis, cette politique s'inscrit parfaitement dans la stratégie défensive de la politique chinoise: pourvu que les autres la respectent, la Chine n'a pas à se mêler des affaires des autres. La Charte du Parti de 1969 stipule, en suivant l'avis de Mao, que la Chine ne prétend jamais à l'hégémonisme, un geste incompréhensible pour l'Occident armé de l'esprit ontologique.

En fait, la prévision de Huntington a trahit plutôt les soucis de l'Occident: le souci de voir monter en puissance des pays non occidentaux, le souci de voir menacée l'hégémonie de l'Occident. Pourtant, ces soucis ne sont pas fondés: ils viennent principalement des statistiques démographiques. Or la démographie n'est pas un élément décisif de la politique internationale. La démographie chinoise a dépassé depuis longtemps celle de l'actuelle Union européenne, les États-Unis, le Canada, la Russie réunis, mais cela ne signifie pas que la Chine prétend à dominer le monde. Il semble que Huntington ne connaît pas l'avis d'Aristote à ce sujet: «Il convient effectivement, selon l'opinion de la plupart des gens, que la Cité heureuse soit une grande Cité; mais, même si c'est la vérité, ils ne savent pas ce qui caractérise un grand État et un petit; c'est, en effet, d'après l'importance du nombre de ses habitants qu'ils jugent de la grandeur d'un État, alors qu'il faut considérer moins le nombre que la puissance⁶³.» D'où vient la puissance de l'Occident? Elle vient de la structure étatique et de l'esprit ontologique, que la Chine ne connaît pas (la structure étatique introduite en Chine par la Révolution est seulement utilisée pour faire de l'éthico-politique, d'où la Révolution culturelle). Dire que la Chine constitue une menace pour la paix mondiale est une grosse erreur.

III. La culture chinoise et le «manque» de transcendance

L'objet de l'ontologie est l'être; dans la philosophie chinoise, le terme qui correspond à peu près à l'être est le «tao», principe premier de l'univers.

63 Aristote, *Politique*, VII, 4, 1325b4-5.

Mais le tao défini comme néant, ou état chaotique, ne peut devenir objet d'une science dans la mesure où il est indéfinissable, sans attribut ni substance. En fait, le tao en tant qu'origine de l'univers évoque plutôt la cosmologie, une partie de la métaphysique occidentale. Dans les écrits philosophiques chinois, on évoque le tao surtout pour montrer le processus génétique du cosmos. Par exemple, dans la carte génétiste cosmique de Zhou Dunyi (sous les Song du Nord): le yin et le yang, les cinq éléments et la nature sous toutes ses formes sont originaires du mouvement d'agitation et de calme dans une sorte d'entité dite «taiji», qui vient de «wuji» (néant absolu). Zhou Dunyi parle de «wuji» au lieu de tao, mais les deux termes signifient la même chose: l'état avant le commencement de l'univers.

La Chine et l'Occident se distinguent du point de vue de l'esprit philosophique. La philosophie chinoise arrive très tôt à deux éléments contradictoires et complémentaires dans chaque objet; tandis que la philosophie occidentale insiste obstinément qu'il y a quelque chose de permanent derrière les changements, et l'ontologie consiste à trouver le permanent. La Chine n'a donc pas d'ontologie. La théorie de yin-yang est-elle une ontologie dualiste? Du fait qu'elle consiste à chercher non l'Un, mais le deux, à étudier non la matière, la forme, la finalité des choses pour atteindre l'Un, mais les relations, elle n'est pas une ontologie proprement dite.

Un philosophe chinois a essayé d'expliquer l'absence d'ontologie du point de vue linguistique⁶⁴. A notre avis, au moins trois éléments empêchent l'ontologie en Chine: la langue, l'esprit de yin-yang et l'espace clanique. Par contre, la structure étatique qui rassemble tous les citoyens dans une seule unité politico-juridique, l'esprit ontologique qui cherche l'Un, la condition linguistique de l'Occident sont favorables à la construction ontologique. Nous expliquons un peu l'élément linguistique de l'Occident, les deux autres éléments ayant déjà été largement étudiés. Le fait que l'être peut devenir l'objet de l'ontologie, la langue est un élément non négligeable. Une des caractéristiques des langues occidentales (grec, latin et langues qui en dérivent) est la transformation morphologique: par le changement du verbe, on exprime le temps, la personne, le nombre et le mode. Si chaque verbe se transforme selon les circonstances, toutes ses variations proviennent de l'infinitif comme archétype permanent. Le verbe

64 Yu Xuanmeng, *Réflexion sur la transcendance dans la philosophie occidentale moderne — la philosophie de Heidegger* (Xiandai xifang de chaoyue sikao — Haidegger de zhexue), Shanghai, Éditions Shanghai renmin, 1989, introduction 2, 4.

à l'infinitif peut encore s'employer comme substantif, il passe ainsi de l'action particulière à l'acte pur, ou à une chose en soi. Et parmi les verbes, «être» semble le plus abstrait, mais le plus important: les actions, les attributs, les qualités, les substances des substantifs doivent avoir pour condition préalable l'existence. Donc, l'Etre doit être à l'origine de tous les êtres.

Or l'écriture du chinois est idéographique. Les caractères chinois n'ont pas de changement morphologique: leur signification grammaticale (personne, nombre, temps...) est exprimée par l'ordre des combinaisons des mots. Chaque mot est une unité indépendante, dont le sens dépend des mots en combinaison. Selon des linguistes chinois, il n'existait pas un mot qui signifie exactement «être» en chinois jusqu'à la dynastie des Qin (220 av. J.-C.), la copule «être» n'apparaissant qu'aux alentours du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne. Pour nous, l'impossibilité de l'ontologie n'est pas uniquement un problème de langue. L'obstacle principal se trouve plutôt dans l'esprit de yin-yang: si tout s'explique par yin-yang, à quoi bon se creuser la tête pour chercher l'Un?

A. Le «manque» de transcendance et la politique chinoise

Par «transcendance», un produit de l'ontologisation, nous entendons Etre, non seulement supérieur à l'homme, mais différent par nature. L'Un de Parménide, l'Idée de Platon, Dieu, la loi de la nature..., ce sont tous des formes historiques de la transcendance occidentale.

La politique occidentale est inséparable de la transcendance: quand les philosophes cherchent l'Un, ils cherchent en même temps un fondement de la politique, du droit et de la morale. Pourquoi Platon préconise-t-il l'idée du «roi-philosophe»? Parce que les hommes de la rue sont prisonniers de leur vision de la caverne; seul le philosophe peut transcender le monde sensible pour contempler le monde des Idées. Ainsi le philosophe doit gouverner, tout comme le monde intelligible gouverne le monde sensible, l'âme gouverne le corps. «Si les philosophes sont ceux qui sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable, et s'il faut refuser ce titre à ceux qui en sont incapables et qui s'égarent dans ce qui est multiple et changeant, lesquels des deux faut-il mettre à la tête de l'État?⁶⁵» La question n'a pas vraiment besoin de réponse. L'arrivée du christianisme

65 Platon, *La République*, VI, 484b.

donne une autre version de la transcendance: le pouvoir spirituel doit commander au pouvoir temporel, alors les rois sont bénis, couronnés par l'Église.

La Renaissance apporte l'humanisme et l'idée des droits fondamentaux de l'homme. Dans les œuvres datant de cette époque, un homme de sensualité, de passion, de volupté lutte courageusement contre les dogmes dominants. Comment cela est-il possible? Le secret est que cet homme de sensualité est soutenu par la nouvelle transcendance qu'est la Nature, ainsi rechercher le plaisir fait partie de la nature de l'homme. Pourtant le Dieu transcendance n'a pas disparu; la déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique se réfère à Lui: «Nous tenons ces vérités évidentes par elles-mêmes, que tous les hommes naissent égaux, que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté...⁶⁶». Plus tard, la même référence se retrouve dans la fameuse déclaration des droits de l'homme qui «déclare [...] en présence et sous les auspices de l'Être suprême les droits suivants de l'homme». Qu'est-ce que l'Être suprême? Peu importe qu'il soit divin ou naturel, il est de toute façon la transcendance.

Weber remarque le rôle décisif du protestantisme dans le développement du capitalisme. Du point de vue de la transcendance, nous disons que le capitalisme n'aurait pas été possible sans l'Être suprême. La recommandation d'une vie simple et puritaine fait appel à la transcendance: «La prospérité matérielle d'un individu se réclamant de la foi chrétienne est la preuve de son salut et de sa bénédiction.» «Produisez, mais consommez le moins possible⁶⁷.» Pourquoi cet ordre? C'est pour mettre la production et le commerce sous la protection divine. Ainsi le commerce mal aimé ou méprisé se justifie-t-il moralement. La démocratie moderne n'aurait pas non plus été possible sans l'idée de transcendance. Selon Rousseau, père de la démocratie moderne, «puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes⁶⁸». Le mérite de Rousseau est de remplacer la volonté divine par les conventions des hommes, et la volonté générale ou la souveraineté populaire deviennent une sorte de transcendance.

66 Cité par Jean-Pierre Graber, *Périls totalitaires en Occident*, Paris, La pensée universelle, 1983, p. 85.

67 *Ibid.*, p. 76.

68 J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, p. 66.

Le recours à la transcendance est manifeste dans la fameuse Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. La transcendance peut être envisagée de plusieurs points de vue. D'abord, il s'agit d'affirmer le caractère naturel, inaliénable et sacré des droits de l'homme, l'oubli et le mépris de ces droits étant les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements. Ensuite, la société constituée d'individus libres porte le nom de la nation; selon l'article 3, «le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation, nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément». La nation devient ainsi une sorte de transcendance. Enfin, la loi républicaine joue aussi un rôle de transcendance. Selon l'article 10, «nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi». Si les différentes opinions politiques, surtout religieuses, peuvent cohabiter, c'est que la loi républicaine les transcende. Au début de la démocratie parlementaire en France, la loi républicaine a effectivement joué ce rôle: dans la salle de l'ancien parlement au château de Versailles, l'inscription «Loi» figure sur le plafond au dessus de la tribune. Si à cette époque-là, les représentants de gauche et de droite pouvaient s'exprimer librement, c'est qu'ils durent tous obéir à la «Loi», sans laquelle la coexistence de différents partis n'aurait pas été possible.

La philosophie chinoise ne connaît pas de transcendance, la politique chinoise non plus. Ici, nous essayons de comprendre les conséquences politiques du point de vue de ce «manque». Nous commençons par l'actualité, toujours révélatrice de l'histoire. A la fin des années 1980, il souffle dans le milieu politique et intellectuel un courant dit «néo-autoritarisme». Avec la réforme, le pouvoir central accorde plus d'autonomie aux régions, surtout à quelques régions côtières qui bénéficient d'une politique spéciale. Les régions montent peu à peu en puissance, commencent à hausser le ton et demandent toujours plus d'autonomie; le centre craint de ne plus pouvoir commander comme avant, d'où le «néo-autoritarisme» qui insiste sur la nécessité de l'autorité centrale. En février 1989, lors d'un entretien avec le président américain George Bush, Deng Xiaoping exprime son souci:

Le plus important des problèmes de la Chine est la stabilité sociale, sans laquelle on ne peut rien accomplir, et même ce qui est acquis va se perdre. [...] La Chine se trouve dans un processus où elle doit concentrer ses efforts pour développer l'économie; si l'on recherche la démocratie superficielle, le résultat sera le désordre

dans le pays, et la démocratie ne se réalisera pas, ni l'économie ne se développera [...]. Nous allons améliorer la démocratie socialiste, mais cela ne se fait pas à la hâte, le système de l'Occident ne nous convient absolument pas. Nous avons plus d'un milliard d'habitants, si l'on procède à l'élection multipartite, il apparaîtra la «guerre civile généralisée» que nous avons connue dans la Révolution culturelle⁶⁹.

Après les événements de la place Tiananmen, l'autorité du centre devient un problème primordial, Deng Xiaoping dit en septembre 1989: «Récemment, j'ai proposé de renforcer l'autorité du comité central du Parti. Selon Chen Yun, maintenant les rois-feudataires sont nombreux, on passe le temps à discuter sans prendre de décisions, ou l'on prend des décisions sans application, chacun suit son propre système⁷⁰.»

Pourquoi un tel souci de l'autorité et de l'ordre? L'Occident ne fait que critiquer l'autoritarisme et le manque de démocratie en Chine sans jamais se donner la peine d'essayer de comprendre les rapports de force de la politique chinoise. En fait, la politique chinoise ne résulte pas de purs caprices de ses dirigeants. Pourquoi le pluralisme ne convient-il pas à la Chine? On peut au moins trouver une réponse dans le «manque» de transcendance. En Grèce antique, seuls les citoyens de la cité étaient libres; la liberté était donc liée au statut politique. Or, le christianisme a réalisé un grand progrès en rendant la liberté à tout le monde. Comment cela était-il possible? C'est grâce à Dieu-Transcendance, comme Hegel l'a remarqué: «Dans la religion chrétienne s'établit le dogme que tous les hommes sont libres devant Dieu, que Christ a délivré les hommes, les a rendus égaux devant Dieu, les a libérés en vue de la liberté chrétienne⁷¹.» Montesquieu a parlé de la séparation des trois pouvoirs; l'une des conditions de cette séparation dans la politique moderne est l'État-nation (transcendance): quand l'État-nation se situe au-dessus de tout, la division entre les pouvoirs politiques devient possible. Il faut encore préciser que, même avec la constitution et l'État-nation, le pluralisme et la démocratie ne se sont réalisés en Occident qu'à travers des luttes.

Or en Chine socialiste, rien ne peut se situer au-dessus du Parti-grand sauveur. Bien que le Parti incarne officiellement l'État-nation, son statut de sauveur du peuple l'empêche de considérer l'homme sans distinction de classes (on a critiqué pendant des décennies la thèse de la «nature humaine des propriétaires fonciers et de la bourgeoisie» qui consiste à considérer

69 *Œuvres choisies de Deng Xiaoping*, t. III, p. 284.

70 *Ibid.*, p. 319.

71 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 63.

l'homme sans distinction de classes). Alors les gens sont divisés en deux parties: peuple et l'ennemi du peuple. A l'intérieur du peuple, la liberté et l'égalité sont bien peu de choses puisqu'on a réalisé beaucoup plus: c'est l'amour qui règne. Mais à l'égard de l'ennemi du peuple, il n'est pas question de le laisser dire et faire ce qu'il veut; il ne faut pas être bienfaisant à son égard, car la charité à leur égard est en même temps un crime à l'égard du peuple. Donc, dire qu'il n'y a pas de liberté ni d'égalité en Chine, ce n'est pas vrai, puisqu'elles existent au sein du peuple; dire que la dictature règne en Chine ne signifie pas grand-chose non plus, puisque la dictature s'applique uniquement à l'ennemi du peuple. Pour que les droits de l'homme à l'occidentale deviennent possibles en Chine, il faut que quelque chose se situe au dessus de tous, y compris Mao et le Parti. Comme nous avons vu dans notre analyse des rapports entre le Parti et l'État, l'État chinois n'arrive pas à jouer le rôle de transcendance; et du coup, la séparation des pouvoirs n'est pas possible, mais la direction unifiée du Parti — un pilier indiscutable de la politique chinoise — est inévitable.

Selon le marxisme, la religion est l'opium du peuple; en fait le marxisme a seulement rejeté la transcendance chrétienne, mais il croit en la transcendance — la loi de la matière et de l'histoire. Les fondateurs du marxisme n'auraient pas été aussi convaincus de la disparition inévitable du capitalisme et de la réalisation inévitable du communisme sans cette croyance. Or, en interprétant le marxisme, les communistes chinois insistent particulièrement sur la lutte des classes, sans donner assez de place à la transcendance⁷². Cet intérêt pour la lutte est sans doute lié à l'esprit de yin-yang. Une fois le marxisme résumé par la lutte des classes, la transcendance du marxisme (la loi de la matière) cède la place à deux (yin-yang).

La Révolution a triomphé en 1949; dans le mouvement de la Commune populaire, les gens étaient enthousiastes de l'arrivée très prochaine du communisme. Mais cet enthousiasme fut de courte durée; après l'échec du Grand Bond en avant, les mouvements politico-idéologiques n'ont plus

72 Dans un entretien avec un journaliste américain en 1936, Mao rappelle qu'au début de sa carrière révolutionnaire, trois livres l'initient au marxisme: le *Manifeste du Parti communiste*, *La lutte des classes*, *Histoire du socialisme*. De ces livres, «je n'ai appris qu'un seul mot: la lutte des classes». «En été 1920, en théorie, et en un certain sens au niveau de l'action, je deviens marxiste, et je me considère depuis lors comme marxiste» (cf. Chen Jin, *op. cit.*, t. I, p. 241-242). Mao ne devient pas marxiste n'importe comment, mais à partir de la conception de yin-yang ou de la lutte des contraires.

jamais cessé, et la lutte des classes a atteint son apogée dans la Révolution culturelle. Pourquoi ces luttes? On peut donner une explication à partir de l'esprit de yin-yang: la victoire de la Révolution n'est jamais définitive, l'évolution des choses est inévitable et le pouvoir risque de perdre sa place. Une expression de la Révolution culturelle est significative: quand quelqu'un a été révélé réactionnaire, les Gardes rouges ont crié le slogan suivant: «A bas telle personne (le nom de la personne en question), mettons notre pied sur elle, et qu'elle ne puisse plus jamais se retourner!» Ici, les communistes ou les Gardes rouges se trouvent dans la même situation embarrassante que les anciens empereurs: on veut gouverner pour l'éternité, mais l'évolution des choses ou le renversement de situation est inévitable (l'esprit de yin-yang), alors le slogan cité ci-dessus tente de réconcilier ces deux choses inconciliables, au moins sur le plan psychologique et pour un moment. Selon Marx, le communisme sera réalisé, car il répond à la loi de l'histoire (transcendance); mais les communistes chinois ne sont pas aussi confiants, vu l'évolution des choses; d'où la nécessité de la lutte des classes.

B. Le «manque» de transcendance et la difficulté du gouvernement

On peut discuter ici un problème: entre l'autoritarisme et la démocratie, sous quel régime est-il plus facile de gouverner? Du point de vue de l'Occident, on pense généralement qu'il est plus difficile de gouverner sous la démocratie, puisque le pouvoir se heurte toujours à l'individualisme et aux initiatives de toute sorte, tandis que sous l'autoritarisme, le pouvoir écrase l'opposition par la force et il est donc plus facile de gouverner. En fait, la question n'a pas de sens quand les rapports de force ne sont pas pris en considération.

Il y a plus de quatre siècles, Étienne de La Boétie a étudié ce sujet de la culture politique qu'est la servitude de l'homme: «Je ne voudrais sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'on lui donne; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon qu'ils ont pouvoir de l'endurer; qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux le souffrir que lui contredire⁷³.» D'où vient cette servitude? Pour La Boétie, la force n'est pas une raison suffisante, alors il a deviné une autre raison en écrivant son *Discours sur la servitude volontaire*: si les gens

73 Étienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983, p. 132.

obéissent à un tyran, c'est qu'ils le font volontairement. Ici, La Boétie a donné une explication de la servitude du point de vue psychologique: il y a dans la servitude une croyance à la puissance de l'Un, car le Tout est plus puissant que les parties.

Dans l'histoire de l'Occident, beaucoup de philosophes ont voulu révéler le secret de la servitude humaine. Aristote a étudié ce problème du point de vue géographique: «Les peuples des régions froides et ceux de l'Europe sont pleins de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habileté [...]. Les peuples de l'Asie, au contraire, sont dotés d'une nature intelligente et de capacité technique, mais ils manquent de courage, ainsi demeurent-ils dans une soumission et un esclavage perpétuels⁷⁴.» Plus tard, cette thèse sera systématiquement exploitée par Montesquieu pour expliquer la servitude des Asiatiques: «La puissance doit donc être toujours despotique en Asie. Car, si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir. [...] Il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée; et dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre: on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude⁷⁵.»

Quant à Hegel, il a beaucoup vanté l'esprit libéral de l'Occident par opposition à l'esprit servile des Orientaux. La liberté est l'essence de tout homme. «Néanmoins l'esclavage a existé chez nombre de peuples et existe encore en partie; et les peuples ne s'en plaignent pas. Les Orientaux, par exemple, sont des hommes et libres, en soi, comme tels; ils ne le sont pourtant pas, parce qu'ils n'ont pas conscience de la liberté et acceptent tout despotisme religieux ou politique. [...] L'Européen se sait, il est pour lui-même objet; la détermination qu'il sait, c'est la liberté⁷⁶.» A un autre endroit, Hegel a distingué trois sortes de liberté: «En Orient un seul est libre (le despote), en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique tous sont libres, [...] nous ajoutons seulement que si en Orient un seul doit être libre, cet homme ne peut cependant pas l'être parce qu'il faut pour cela que les autres soient pour lui également libres. Ainsi ne trouve-t-on en Orient que le désir, l'arbitraire et celui-ci est fini, aucunement libre...⁷⁷.» Pour Hegel, la liberté est aussi une question d'individualité: dans le monde grec et germanique «l'individu existe pour soi et doit se conserver dans cet

74 Aristote, *Politique*, VII, 7, 1327b2.

75 Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, p. 431.

76 Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p. 98-99.

77 *Ibid.*, p. 208.

état d'être pour soi», tandis que dans le monde oriental, l'individualité n'étant pas une personne, le sujet «est destiné à s'évanouir dans l'objet⁷⁸». Ici, Hegel a expliqué le despotisme et la servitude des Orientaux par le manque de conscience de la liberté et de l'individualité.

Pour nous, ces explications du point de vue de la géographie et de la conscience ne disent pas grand-chose, car l'essentiel s'explique par les rapports de force d'une culture politique donnée dont la structure sociale et l'esprit philosophique. A partir des rapports de force concrets de la Chine et de l'Occident, nous arrivons à une autre conclusion au sujet de la servitude, de la liberté et de l'individualité. Dans la société chinoise à la structure clanique, l'individu n'avait pas de place, il n'y avait pas non plus de liberté individuelle, l'ordre clanique étant inviolable. Dans ce cas, la servitude était d'ordre clanique. Mais vu que la culture chinoise ne connaissait pas de transcendance, ni de religion institutionnalisée, ni de société policée contraignante, l'homme chinois était libre d'agir sans être obligé à se référer constamment à l'Idée, à Dieu et au système juridique de l'État (l'État et la loi comptaient très peu pour lui, et c'est dans ce sens que Chiang kai-shek a dit que les Chinois ont trop de liberté). Quant à l'empereur soi-disant fils du Ciel, il n'incarnait pas la transcendance (le mandat du Ciel n'était qu'un prétexte), il était un être mortel comme tout le monde.

Dans la Révolution moderne, le confucianisme a toujours été critiqué comme idéologie conservatrice qui avait pour but de défendre l'ancien système et de s'opposer au progrès social. Si le confucianisme s'opposait vraiment à toute révolution, on peut poser une question: comment pouvait-il être pratiqué pendant plus de deux millénaires s'il ne contenait aucun élément révolutionnaire? En critiquant le conservatisme du confucianisme, les communistes ont complètement oublié l'aspect révolutionnaire du confucianisme (il ne s'agit bien entendu pas de la révolution que l'Occident a connue, mais de la révolution déterminée par les rapports de force de la politique chinoise).

En fait, le confucianisme contient aussi un aspect révolutionnaire. Mencius a apporté une grande contribution au confucianisme en insistant sur cet aspect. En citant une phrase de Confucius «il n'y a que deux voies: la voie de la vertu et la voie du vice», Mencius poursuit: «si un prince opprime violemment ses sujets, il périt de mort violente et son royaume est perdu pour sa race. S'il ne les opprime pas violemment, sa personne est en

78 *Ibid.*, p. 337, 201.

danger et son royaume est diminué⁷⁹.» Ici, la mort violente n'est pas une punition divine, mais humaine. C'est-à-dire quand le prince s'écarte de la vertu, il devient ennemi public, et tout le monde peut le tuer au nom du ciel. Le roi-feudataire des Qi demande à Mencius s'il était certain que Tang eût exilé Jie (le dernier empereur des Xia), et que Wuwang eût attaqué Zhou (le dernier empereur des Shang). Mencius dit que les annales le racontent. Le roi ne comprend pas et demande: est-il permis à un sujet de tuer son prince? Mencius répond: «Celui qui viole la vertu d'humanité, s'appelle malfaiteur; celui qui viole la justice, s'appelle scélérat. Un malfaiteur, un scélérat (eût-il le titre de roi) n'est qu'un simple particulier. J'ai entendu dire que Wuwang punit de mort Zhou (qui devait être traité comme) un simple particulier; je n'ai pas entendu dire qu'il eût tué son prince⁸⁰.» Ces propos de Mencius montrent que le confucianisme n'enseigne pas seulement le respect pour un ordre patriarcal, il lance aussi l'appel à la révolte quand l'empereur a trahi le peuple. Dans la politique chinoise, tout empereur doit apprendre la leçon des rapports entre le pouvoir et la vertu. Dans les *Annales de la Chine*, Yiyi, ministre, recommande ainsi au jeune empereur: «Ce n'est pas que le ciel ait eu une affection particulière pour notre maison de Chang (Shang); le ciel a donné sa faveur à la vertu pure. Ce n'est pas que le prince de Chang ait sollicité la soumission des peuples; mais les peuples se sont soumis à la vertu pure⁸¹.» Quand l'empereur est conscient que le ciel n'est qu'une garantie superficielle et que sa dynastie risque d'être renversée à tout moment, il est naturel qu'il soit pris de stupeur, d'où d'innombrables recommandations de prudence. De son côté, l'esprit de yin-yang justifie aussi le changement et condamne la politique à une révolution alternative. Pour nous, ces recommandations de prudence sont un signe de «manque» de l'idée de transcendance: si vraiment l'empereur est soutenu par le ciel, il ne doit pas avoir peur de gouverner. Du point de vue de ce «manque» ou de la prédominance de l'esprit de yin-yang, l'histoire chinoise n'est pas seulement une histoire de conservation confucianiste, mais aussi une histoire de révolution confucianiste. Des centaines de révoltes de grande envergure (on n'en trouve autant nulle part ailleurs) et des dizaines de dynasties successives pendant plus de deux millénaires sont là pour témoigner de l'insoumission et de la révolte. Ici, ce n'est pas la servitude qui

79 *Meng Tzeu*, livre IV, chap. I, p. 465.

80 *Meng Tzeu*, livre I, chap. II, p. 341.

81 *Annales de la Chine*, part. III, chap. VI, p. 129.

règne, le problème, c'est que tout le monde peut convoiter le mandat du ciel tout en sachant que celui-ci n'est jamais la propriété de personne⁸².

Ici, la Révolution moderne nous fournit un bon exemple. Mao et le Parti ont conquis le pouvoir et ont fondé un État socialiste, le Parti compte plus de membres que tout autre parti au monde (1'210'000 lors du 7^e congrès en 1945, 10'730'000 lors du 8^e congrès en 1956, 28'000'000 lors du 10^e congrès en 1973, 40'000'000 lors du 12^e congrès en 1982), l'Armée compte des millions d'hommes, la cause du communisme répond à la loi de l'histoire (transcendance) révélée par le marxisme..., ce sont autant d'atouts pour le pouvoir. Mais Mao et le Parti n'arrivent pas à gouverner tranquillement, étant obsédés par l'idée d'un retour de l'ancien pouvoir et de la corruption du nouveau pouvoir. Éduqués par l'esprit de yin-yang, ils n'arrivent à pas oublier que yang peut devenir yin. Pour éviter que yang (socialisme) ne redevienne yin (capitalisme), Mao et le Parti sont obligés de lancer sans arrêt des mouvements politico-idéologiques pour inculquer les idées communistes. Mais cela n'arrive pas non plus à faire accepter l'idée de la fin de l'histoire (communisme) par les gens eux aussi marqués par l'esprit de yin-yang qui croient plutôt en un changement alternatif entre yin et yang. Pour nous, le mouvement de la lutte des classes, la transformation idéologique... révèlent le manque de confiance en communisme (transcendance) aussi bien pour Mao que pour les gens ordinaires et la difficulté de gouverner les gens qui n'ont pas l'idée de transcendance.

En Occident, la structure sociale est étatique, et l'individu fait face directement au pouvoir; il y a par conséquent la prise de conscience de l'individualité et de la liberté. Mais cette conscience ne vient pas toute seule: elle se réfère essentiellement au système juridique de l'État. En Grèce antique, les citoyens libres se définissaient par opposition aux étrangers et aux esclaves; la liberté était d'ordre juridique, autrement dit, la liberté n'existait pas en dehors de la loi. Ici, le sens de l'individualité et le sens de

82 Citons un exemple significatif. En 1969, la Révolution culturelle a réalisé son but initial, à savoir écarter les personnes douteuses de la direction du Parti, du gouvernement et de l'Armée. Après l'épuration, il s'agit d'élire la nouvelle direction. Une chose impensable se produit: la nouvelle Charte du Parti stipule que Lin Biao est désigné successeur de Mao. Comment cela est-il possible dans la République populaire? On peut au moins donner une réponse à partir du «manque» de transcendance: dans l'histoire, le pouvoir était toujours empressé de désigner le prince héritier, ainsi personne d'autre ne pouvait plus convoiter le trône; la désignation de Lin Biao comme héritier de Mao s'inscrit dans cette tradition, et cela malgré le contexte moderne de la Révolution culturelle.

la liberté signifient en même temps la soumission ou la servitude vis-à-vis de l'État. Ensuite, la culture occidentale croit en la transcendance: l'homme occidental n'était pas libre au niveau de la religion, sous peine de tomber dans l'hérésie à éliminer sans pitié. Ainsi, quand Hegel dit que les Orientaux ne connaissent pas la liberté ou que l'individu n'existe, ces propos ne sont signifiants que pour l'Occident; mais ils ne sont pas signifiants pour les peuples orientaux qui, vivant dans d'autres espaces sociaux, ne connaissent pas l'individu et la liberté à l'occidentale; ils connaissent pourtant d'autres libertés et d'autres individualités.

C'est seulement en tenant compte des rapports de force d'une culture donnée qu'on peut parler de la facilité ou de la difficulté de gouverner. Du point de vue de la transcendance, qui est un atout de l'Occident, on peut dire qu'il est plus facile de gouverner en Occident qu'en Chine: quand les gens croient en la transcendance, ils acceptent plus facilement ce qui leur arrive. Autrement dit, quand les gens croient en la transcendance, ils croient au destin, à la fatalité; ils peuvent accepter la domination d'un seul. Or en Chine, il est plus difficile de gouverner faute de transcendance (le Ciel est superficiel et l'esprit de yin-yang empêche la formation de transcendance). Gouverner sans transcendance semble impossible: le pouvoir doit s'épuiser en surveillant tout le temps, c'est ici qu'il faut comprendre le rôle de l'autonomie clanique et l'importance du confucianisme et du taoïsme.

En fait, la culture chinoise et la culture occidentale ont chacune son atout et ses difficultés: il est plus facile de gouverner dans le cadre clanique, il est plus difficile de gouverner sans transcendance. Il est plus difficile de gouverner dans le cadre de la cité qui fait face à une multitude d'individus, il est pourtant plus facile de gouverner grâce à l'autorité absolue de la transcendance (la loi et la religion de la cité).

C. L'homme à la place de transcendance

La transcendance est-elle vraiment absente en Chine? La morale et le droit ne peuvent-ils pas servir de transcendance? Dans la mesure où c'est l'homme qui réalise la morale (sans la moralité de l'homme, la morale ne fonctionne pas), la morale ne peut pas vraiment jouer le rôle de transcendance. Quant au droit, bien des savants chinois de notre époque constatent que la culture chinoise se caractérise par le «règne de l'homme», et la culture occidentale, par le «règne du droit». Cette remarque est juste, mais il faut préciser que le «règne du droit» se réfère essentiellement à la

transcendance. Or, sous le règne de l'homme, tout dépend de l'homme en place, ainsi la politique disparaît avec l'homme initiateur. Concernant le système juridique, l'empereur Kanxi des Qing résume bien ce problème: «il ne suffit pas d'avoir le système des lois pour gouverner, l'essentiel est d'avoir des hommes capables de gouverner⁸³.» Selon le légisme, avec la loi et les règles administratives, un roi peut régner sans rien faire, ou un roi médiocre peut gouverner facilement grâce à la loi. Seulement la loi ne peut pas fonctionner toute seule, il faut des hommes. Vu la priorité de l'homme, le droit ne peut pas non plus jouer le rôle de transcendance. La célèbre phrase de Protagoras: «l'homme est la mesure de toutes choses» n'est vraiment réalisée qu'en Chine où l'homme est le vrai maître, faute de transcendance.

La religion est une transcendance incontestable, cela est vrai pour l'Occident, mais pas pour la Chine. Du fait que les rapports de force politiques sont différents d'une culture à l'autre, la religion n'occupe pas partout la même place, ni ne joue partout le même rôle, ni ne s'adresse partout aux mêmes individus. En Chine, le bouddhisme, le taoïsme (religion) ne jouent qu'un rôle secondaire dans la politique. Pour connaître les différences entre le bouddhisme et le christianisme, il suffit de comparer ce qu'on fait dans le temple bouddhiste avec ce qu'on fait dans l'église chrétienne. Dans le temple, les pratiquants sont des individus non institutionnalisés, ils font face chacun à leur dieu, font leur prière pour leurs raisons particulières. Et puisque leurs demandes sont différentes les unes des autres, leurs dieux doivent être très nombreux pour répondre à leurs besoins multiples. Le contenu des prières est clairement marqué par la structure clanique: les enfants souhaitent que le dieu protège leurs vieux parents, guérissent leurs parents malades; les parents, que dieu protège la famille; les couples sans enfants viennent prier la déesse Guanyin de leur accorder des enfants, afin que le feu de la famille ne s'éteigne pas; les commerçants viennent prier le dieu de la richesse de leur procurer la prospérité; les paysans prient dans le temple du dragon pour une bonne récolte... Bref, chacun a son dieu, ses difficultés et ses prières. Or, en Occident, l'Église chrétienne est une institution, et les adeptes, des croyants institutionnalisés: leur foi constitue l'une de leurs identités les plus essentielles. Ici, on vient participer à une activité collective: entendre la voix de Dieu par l'intermédiaire des ecclésiastiques, se rappeler le péché

83 Su Jin et alii, *Histoire des idées juridiques de la Chine*, p. 379.

originel, demander pardon à Dieu; devant la grâce et la miséricorde de Dieu, les croyants profondément touchés chantent la gloire de Dieu. Ici, une seule voix, une seule prière, une seule demande. La foi des chrétiens vise le salut après la mort, alors que les bouddhistes chinois font leur prière plutôt pour la vie d'ici-bas. Pourquoi les chrétiens sont-ils si humbles? Ils sont tous pécheurs, alors que les bouddhistes non pécheurs sont des demandeurs de grâce. Vu la prédominance de l'espace clanique et l'esprit de yin-yang, le bouddhisme chinois ne joue pas non plus le rôle de transcendance⁸⁴.

En fait, dans la mesure où l'éthico-stratégie chinoise insiste plutôt sur l'action humaine que sur quelque chose de transcendant, dans la mesure où l'esprit de yin-yang préconise que le yin peut devenir yang et vice versa, la culture chinoise ne conçoit pas une opposition entre Créateur et créatures à l'occidentale. Quant à l'opposition entre homme de vertu et homme sans, il ne s'agit pas de deux sortes d'hommes de différente nature. Selon Mencius, tout homme peut devenir saint tel que Yao et Shun, il lui suffit de se perfectionner sur le plan moral⁸⁵; car les saints se distinguent des hommes de la rue non par leur nature, mais par leur niveau de moralité. Le bouddhisme chinois s'inscrit dans cette tradition (l'appellation de «Mahayana» qui signifie le grand véhicule est très significative); il consiste à aider les hommes à se débarrasser de leur destin de réincarnation et à les

84 Ici nous pouvons continuer la discussion sur la liberté et la servitude: du point de vue du péché originel, l'homme occidental est né «esclave» (Montesquieu et Rousseau ont aussi tenu de pareils propos), car sa vie obsédée par le péché est tout entière tournée vers le salut. En fait, le péché originel est un véritable atout pour l'Église: c'est en rendant l'homme coupable que l'Église arrive facilement à le manipuler et en disposer; ceux qui refusent d'obéir renoncent automatiquement à leur salut. Dans ce sens, il est plus facile de gouverner un homme pécheur. Par contre, la culture chinoise croit qu'il existe chez tout homme des bourgeons de bonté, et il lui suffit de les développer pour connaître l'ordre universel. Dans la mesure où l'homme ne connaît ni péché originel, ni rachat, ni salut, il est donc plus libre ou moins servile: il peut disposer de sa vie sans obéir à une religion; mais gouverner un homme sans péché est plus difficile.

La dynamique et l'esprit conquérant de l'Occident sont peut-être liés au péché originel: l'homme accablé par le péché originel n'a pas de liberté, étant condamné à servir Dieu et à obéir à l'Église pour assurer son salut; le péché rend le pécheur plus motivé et plus disponible. Quand une société de pécheurs s'engage dans une lutte contre d'autres religions hérétiques, elle peut être extrêmement conquérante: c'est une bonne occasion pour le pécheur de montrer sa foi et de glorifier Dieu. Alors que dans la culture chinoise, l'homme sans péché est moins motivé pour une cause qui dépasse le clan, et son esprit de conquête est moins fort.

85 *Meng Tzeu*, livre VI, chap. II, p. 583-584.

transporter dans l'au-delà appelé Nirvana. Selon la secte Huayan, un est tout, tout est un, un instant comprend l'éternité; ainsi enseigne-t-elle comment devenir bouddha, étape par étape. Selon la secte Mi (secret), le bouddha se trouve dans chaque individu, il s'agit alors d'appliquer des méthodes adéquates pour devenir bouddha. En se débarrassant des méthodes compliquées, la secte Chan (connue en Occident sous le nom de Zen) propose une méthode plus simple: le bouddha n'est pas dans l'au-delà, mais ici-bas, ainsi il n'y a pas besoin de le chercher ailleurs, il suffit à chacun de travailler sur la conscience pour devenir bouddha instantanément. Nous pouvons donc dire que le bouddha n'est pas transcendant dans la mesure où l'homme peut le devenir; ce qui est complètement différent du christianisme où l'homme le plus vertueux reste toujours une pauvre créature, et où il n'est jamais question pour lui de devenir Christ, sauf en cas de psychose comme la schizophrénie ou la paranoïa.

Nous avons évoqué la querelle des rituels entre jésuites et dominicains ainsi que ses conséquences (voir ci-dessus p. 489 sq.). Après un voyage en Chine, John Barrow publie en 1804 *Voyage en Chine*, qui va complètement changer l'opinion publique sur la Chine. Dans ce livre, l'auteur déplore l'erreur colossale des missionnaires dominicains: «Les jésuites n'avaient qu'un obstacle à vaincre: la loi qui enjoit aux Chinois de faire des offrandes aux mânes de leurs ancêtres. En tolérant cette coutume — ils l'auraient fait, s'ils n'avaient été entravés par la rigueur dominicaine —, ils seraient venus à bout de faire du christianisme la religion dominante et de la substituer à celle apportée de l'Inde⁸⁶.» L'intolérance des dominicains est vraiment impardonnable, sans elle la Chine serait chrétienne! Du point de vue d'aujourd'hui, si on arrive à faire entrer dans le monde chrétien les Chinois représentant à eux seuls presque un quart de la population mondiale, il ne reste plus beaucoup de place pour d'autres religions. En fait, il n'y a rien à déplorer: ni la tolérance des jésuites, ni l'intolérance des dominicains, ni la décision du Vatican (quelle qu'elle soit) ne peuvent changer le cours des choses. Le christianisme ne peut pas devenir la religion de l'État chinois, ce n'est pas la faute des dominicains ou du Vatican; les principaux ennemis du christianisme furent plutôt la structure clanique qui enfermait les gens dans leur clan et l'esprit de yin-yang qui avait de la peine d'accepter l'idée de transcendance.

86 Xavier Walter, *John Barrow, un Anglais en Chine au XVIII^e siècle*, p. 309.

La politique chinoise est marquée par le «manque» de transcendance. La politique occidentale est dirigée par l'esprit ontologique, elle obéit à la transcendance, que celle-ci soit Dieu, État-nation ou volonté du peuple. Alors que la politique chinoise ne croit pas en la transcendance; pour elle, la Constitution est un outil, l'État-nation, un espace qui dépend de ceux qui le gouvernent, le peuple promu à la place du maître du pays n'est qu'un pauvre sauvé. Et c'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la révolution socialiste. Durant le Grand Bond en avant, un slogan résonne partout: «l'homme vaincra le ciel». Pourvu que l'homme soit équipé d'une conscience de haut niveau, il peut réaliser n'importe quel miracle. Sans transcendance, tout tombe naturellement sur les épaules du Parti qui joue à la fois le rôle de gouverneur, de législateur, de juge, d'éducateur, et les choses ne peuvent pas se passer autrement. Si un jour l'État chinois deviendra vraiment une sorte de transcendance, c'est à ce moment-là que la concurrence pacifique entre les partis sera envisageable.

IV. Le bilan philosophique de notre étude

On n'enferme pas partout les fous, on ne produit pas partout le même discours sur le sexe, on ne traite pas les criminels partout de la même façon. Bref, on ne gouverne, ni n'est gouverné partout pareillement, voilà un fait observable. Or cela peut poser un problème à la science politique. S'il n'y a qu'une physique pour le monde physique, une chimie pour le monde chimique, il ne peut pas y avoir une seule science politique pour le monde politique. Une seule physique et chimie: c'est parce qu'on étudie partout le même objet en constatant les mêmes lois, ou qu'on utilise partout le même langage pour décrire les mêmes phénomènes. Mais dès qu'il s'agit de la vie sociale de l'homme, de la politique, on a tout de suite des tas d'étiquettes politico-idéologiques opposées les unes aux autres. La divergence vient du fait qu'on ne vit pas partout dans le même espace social, on n'a pas affaire partout au même individu, on ne produit pas partout le même savoir-faire, ni ne poursuit le même but, ni n'emploie le même langage. Bref, on ne conçoit ni ne pratique partout la même politique.

Nous faisons une distinction entre la loi de la gravitation universelle et les droits de l'homme prétendus inaliénables: au moins sur notre planète, aussi bien pour les Anciens que pour les Modernes, quelle que soit leur nation ou culture, quiconque ne croit pas à la loi de la gravitation n'a qu'à se jeter par la fenêtre pour recevoir une leçon de cette loi qui agit

indépendamment de l'homme; or, partout dans le monde, les droits inaliénables sont plus ou moins aliénés, et cela en toute impunité. Dans l'histoire de l'Occident, les esclaves n'avaient pas de droits, ce n'est pas qu'ils aliénèrent leurs droits inaliénables, c'est le système politique qui les priva de tout droit⁸⁷.

Nous distinguons deux démarches philosophiques: l'une ontologique, l'autre épistémologique. Dans la mesure où l'ontologie a pour objet d'étude l'être, et se donne pour mission de révéler la nature en soi, la fin en soi des choses, nous appelons démarche ontologique toute étude qui s'accroche à l'objet, qui a pour but de révéler, d'affirmer, de prouver l'essence ou la nature en soi de l'objet, ou de réfuter telle nature en proposant une autre. Par démarche épistémologique, nous entendons toute étude qui, au lieu de s'attaquer à l'objet, à l'essence en soi de l'objet, se donne plutôt la tâche de montrer les conditions de l'objet, de son essence prétendue telle. Voici quelques oppositions entre ces deux démarches. L'ontologique tourne autour de l'objet, veut pénétrer toujours plus dans l'objet et révéler une nature toujours plus fondamentale de l'objet, elle est donc centripète. Par contre, l'épistémologique s'éloigne de l'objet et s'intéresse plutôt aux conditions extérieures de l'objet qui s'écrivent en termes de stratégie, de technologie, d'institution, de personnel... que nous appelons «rapports de force»; elle est donc centrifuge. Dans l'étude ontologique, l'Etre est là dès le commencement, c'est Lui qui donne naissance aux êtres; le parcours de l'Etre aux êtres est un processus de dérivation, dans les termes du christianisme, c'est la chute d'Adam du paradis à la terre; pour expliquer les êtres, il faut recourir à l'Etre. Or, dans l'étude épistémologique, l'objet et son essence ne sont pas là dès le début, ils se forment au fur et à mesure comme aboutissement des mouvements des rapports de force. Autrement dit, l'ontologique a pour but de constituer l'objet et son essence, alors que l'épistémologique les dissout dans leurs conditions.

Avant la modernité, la démarche ontologique a été le moyen le plus commode pour connaître l'Etre. Mais la modernité apporte bien des changements: l'homme considéré essentiellement au niveau politico-juridique et religieux a reculé, il est devenu de plus en plus objet de

87 La loi de la nature et les droits naturels de l'homme sont de nature différente, on pourrait dire que la première relève plutôt du jugement de fait, ou du jugement explicatif qui concerne uniquement la constatation de faits, tandis que les seconds relèvent plutôt du jugement de valeur ou du discours normatif qui consiste à déterminer la valeur d'un fait par rapport à une fin, à un idéal politique ou moral.

nouvelles interventions psychiatriques, médicales, policières, scolaires..., pour finir, il a acquis une nouvelle essence, et la politique comme art de gouverner a également changé de contenu. Ce bouleversement montre l'apparition de l'homme moderne et indique une piste épistémologique pour étudier l'homme: au lieu de s'intéresser à révéler ce qu'il y a d'éternel chez lui, elle l'étudie dans l'apparition de nouvelles interventions sociales, dans la naissance de nouvelles technologies et de nouveau personnel. Bref, l'ontologie de l'homme essaye de révéler la nature de l'homme en recourant à l'Etre, l'épistémologie de l'homme essaye de l'expliquer en recourant aux rapports de force qui le façonnent à une époque donnée.

Les sciences humaines étudient les faits humains tels qu'ils sont dans la société, l'ambition de révéler ce qu'est un fait manifeste sans doute une visée ontologique. Pourtant, si la science politique étudie les faits politiques, et ainsi de suite pour la sociologie à l'égard des faits sociaux, la psychologie à l'égard des faits psychiques, la science de l'action à l'égard du comportement de l'homme, la sexologie à l'égard du comportement sexuel, la psychiatrie à l'égard de la folie, la criminologie à l'égard du crime, la médecine à l'égard du phénomène pathologique; on ne tarde pas à remarquer qu'on ne s'adresse pas partout au même objet si l'on prend en considération l'espace social qui diffère d'une culture à l'autre. Ce qui est différent des sciences naturelles où l'on sous-entend les mêmes faits situés dans les mêmes conditions. Pour les sciences humaines, il ne s'agit donc pas seulement de dire ce qu'est l'objet, mais encore de montrer les conditions qui amènent à l'objet.

L'ambiguïté, c'est que l'individu, le comportement, la sexualité... comme point de départ font penser qu'on est comme le physicien face à l'atome, donc face à un être en soi; il est alors question de révéler ce qu'il est en soi. Il est incontestable que les sciences humaines, surtout à leur début, sont plus ou moins tentées par la démarche ontologique. On ne se contente pas toujours d'une étude dite fonctionnelle comme *Le suicide* de Durkheim qui montre que le taux de suicide varie selon l'état civil (les célibataires se suicident plus que les mariés), la religion (les catholiques se suicident moins que les protestants), ainsi le suicide devient un problème d'intégration sociale, et la conclusion limitée à la société étudiée n'a pas une portée universelle. Mais quand la sexologie veut révéler ce qu'est le sexe, la psychiatrie et la psychanalyse, ce qu'est la folie, la criminologie, ce qu'est le crime, elles s'identifient aux sciences naturelles. Si les sciences humaines d'aujourd'hui limitent leur ambition et se contentent de noter les régularités,

leurs conclusions risquent toujours de glisser dans l'ordre de la nature. Dans ce cas, elles devraient être au moins complétées par leur propre épistémologie qui consiste à montrer le processus de formation de leur objet.

La science politique doit aussi être complétée par une épistémologie qui montre l'individu non comme objet naturel, mais comme résultat d'autres choses. On pourrait objecter ceci: les individus n'existent-ils pas partout comme éléments irréductibles de la politique et de la science politique? N'ont-ils pas leur essence telle que les droits naturels de l'homme? Du point de vue épistémologique, ce ne sont que des résultats, et une étude épistémologique s'attache à les considérer dans leur processus d'apparition. Dans notre étude sur la politique chinoise, il s'agit de montrer comment l'homme a été compris, étudié, traité, formé dans tel ou tel espace social. Ici, l'homme n'a pas une essence en soi, il se forme et se comprend à partir de ses conditions.

La démarche ontologique s'accroche à l'objet, ainsi les discussions ontologiques peuvent facilement tomber dans l'impasse. Pourtant les divergences résultent souvent du fait que les gens ne se trouvent pas dans les mêmes conditions. Si on ne voit pas la même chose, cela concerne moins l'objet que le point de vue de l'observateur. Pendant longtemps, le géocentrisme a dominé en Occident, mais avec Copernic on a passé à l'héliocentrisme. L'affaire n'a pourtant rien à voir avec le système solaire lui-même, et ces deux systèmes n'ont leur valeur scientifique que dans leurs propres conditions que sont les instruments d'observation, les concepts, etc. Avec des instruments plus performants, l'héliocentrisme a évincé le géocentrisme, mais il n'a sa valeur qu'à l'intérieur du système solaire, alors qu'avec des instruments beaucoup plus sophistiqués, les astrophysiciens d'aujourd'hui ne s'intéressent plus à situer le centre de l'univers.

Les rapports de force, une idée centrale de notre travail, se trouvent partout. Tout objet se forme à partir de ses rapports de force. Hegel est très conscient de la différence, de la lutte quand il affirme que l'histoire commence là où deux consciences entrent en confrontation. Dans son analyse du rapport entre maître et esclave, celui qui cède pour sauver sa vie devient esclave, l'autre, plus courageux, devient maître, d'où la naissance de la société et de l'histoire. Les rapports de force impliquent les inégalités et les différences. Sans disparités rien n'est possible, comme dans la philosophie chinoise, sans yin et yang, le Tao lui-même n'est absolument rien. Du fait que les choses se forment dans leurs rapports multiples et

s'engagent dans leurs interactions, vient notre idée d'étudier la politique à partir de ses rapports de force.

L'astronomie moderne invente le mythe du Big Bang (une proposition ontologique): on affirme qu'avant le Big Bang il n'y a rien, ni le temps ni l'espace, l'univers est né d'un vide absolu. Si le vide est vraiment absolu, comment le Big Bang est-il possible, puisque le Big Bang est une explosion, qui, par définition, implique des relations opposées (matière chargée d'énergie et de tension)? S'il n'y a ni le temps ni l'espace, où se situe cette matière chargée d'énergie? Bref, l'état avant le Big Bang ne devrait pas être un état sans rapports de force, c'est-à-dire un vide absolu. Ainsi nous proposons notre principe de départ à la manière de Descartes: je me trouve dans les rapports de force, donc je suis⁸⁸.

En matière de politique et de morale, le but de l'homme est de mener une vie parfaite selon Aristote, et cette vie ne s'actualise que dans la cité qui réalise la justice. Ici, nous rencontrons une série de concepts abstraits comme le but de la vie, le bonheur, la justice. La démarche aristotélicienne est ontologique dans la mesure où elle consiste à révéler ce qu'est l'homme et ce qu'il doit faire pour être heureux. Si l'on applique cette démarche à l'étude du bonheur, du plaisir, de la justice, il s'agit de révéler ce qu'est le bonheur, le plaisir, la justice ainsi que les moyens d'y parvenir. Par contre, la démarche épistémologique essaye plutôt de montrer ce que peut signifier le bonheur, le plaisir, la justice dans un espace social donné. Au niveau épistémologique, on n'éprouve pas partout le même désir, ni ne cherche partout le même plaisir ou bonheur, ni n'essaye partout de réaliser la même justice. Au lieu de poser une question ontologique: ce qu'est l'homme, le bonheur, la justice, nous posons une question épistémologique: pourquoi en Occident a-t-on telle idée du bonheur et de la justice, telle façon de gouverner, telle esthétique, alors qu'en Chine on a une autre idée du bonheur et de la justice, une autre façon de gouverner et une autre esthétique? Il faut partir des rapports de force concrets de chaque culture. Par exemple, dans la deuxième partie de notre travail sur la Révolution chinoise, nous avons parlé des concepts de contradiction, de causalité, de modèle, de moralité...; en fait, ces concepts existent dans toutes les cultures, mais ce ne sont que de l'«eau» (en termes de l'éthico-politique), leur forme,

88 Quand Descartes a trouvé dans le cogito un sujet pensant, un sujet pur comme le point de départ pour la réflexion philosophique, il s'est inscrit dans la démarche ontologique: une étude épistémologique consiste à montrer les conditions de possibilité du cogito et du sujet pensant.

c'est-à-dire leur application dans tel domaine, entre tels sujets, en vue de tel but... est déterminée par le «réceptif» que sont les rapports de force. Par exemple, la relation causale se trouve partout, mais dans la Révolution chinoise, surtout dans la Révolution culturelle, son emploi est déterminé par les rapports de force chinois: ainsi on cherche soigneusement l'origine idéologique supposée cachée derrière un incident ou un crime, tandis que dans le bio-pouvoir on cherche des éléments biologiques, et cette orientation est déterminée par des rapports de force de la bio-politique⁸⁹.

Dans les recherches de l'histoire, de la politique et de la philosophie, il y a une tendance à insister excessivement sur la personnalité de grands hommes, hommes politiques et philosophes, sur les idées de progrès, de justice, des droits de l'homme..., comme si le cours de l'histoire en dépendait uniquement ou pour une large part. Il y a donc un oubli des sources culturelles. La personnalité d'éminents hommes politiques et les idées d'éminents philosophes sont sûrement importantes, mais elles ne sont pas quelque chose de supraculturel; bien au contraire, elles ne sont compréhensibles qu'à partir de la stratégie et des rapports de force d'une culture politique donnée. En fait, les hommes politiques ne fond de la politique qu'à partir de la stratégie politique et les philosophes ne philosophent qu'à partir de l'esprit philosophique d'une culture donnée. Ici, se révèle le sens de notre travail: il s'agit de rappeler l'importance ou le rôle déterminant de la stratégie et des rapports de force de la culture politique, et de montrer par là une autre façon d'étudier l'histoire, la politique et la philosophie.

89 Selon Montesquieu, il y a trois régimes politiques: la république se caractérise par la vertu, la monarchie, par l'honneur, et le gouvernement despotique, par la crainte. «La Chine est un État despotique, dont le principe est la crainte.» La vertu ne doit donc pas être un principe du gouvernement chinois. Mais Montesquieu reconnaît la difficulté: «Nos missionnaires nous parlent du vaste empire de la Chine, comme d'un gouvernement admirable, qui mêle ensemble, dans son principe, la crainte, l'honneur et la vertu. J'ai donc posé une distinction vaine, lorsque j'ai établi les principes des trois gouvernements. J'ignore ce que cet honneur dont on parle, chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâton» (cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t. I, p. 260-261, 258). Montesquieu étudie la Chine à partir des principes de l'Occident, et il n'est donc pas étonnant qu'il rencontre des faits inexplicables. En fait, la vertu et l'honneur doivent exister dans toutes les politiques, seulement ils n'ont pas forcément le même contenu. Quand on se pose la question de savoir quelle vertu, pour qui, en vue de quoi, alors on se rend compte que la vertu se différencie d'une politique à l'autre.

Voici un bref rappel de ce que nous avons accompli dans notre travail. Concernant la Révolution chinoise, nous avons présenté quelques discours-pratiques, mais notre attention porte sur les rapports de force qui se jouent dans la Révolution, ainsi avons-nous montré ce qu'a été (épistémologiquement parlant) la Révolution chinoise, surtout le Grand Bond en avant et la Révolution culturelle, et nous avons conclu à une éthico-stratégie, ce qui est différent des thèses marxistes. Nous avons montré schématiquement le long processus de la formation de l'éthico-stratégie, afin de faire ressortir la continuité entre la Révolution moderne et la tradition. Par l'éthico-stratégie, nous voulons apporter une nouvelle explication à la «stagnation» de la culture chinoise, ainsi qu'à l'impossibilité du capitalisme en Chine. Toutes ces questions sont en effet liées les unes aux autres, la réponse à une question pouvant servir pour une autre. Par exemple, l'improbabilité du capitalisme dans l'éthico-stratégie peut expliquer la possibilité de la Révolution culturelle. Concernant la culture politique de l'Occident, nous avons commencé par le travail de M. Foucault en vue de montrer la modernité caractérisée par la bio-stratégie; pourtant cette modernité n'est pas un hasard et nous avons voulu la comprendre dans l'ensemble de la culture occidentale. Des rapports de force chinois, nous avons extrait deux éléments importants, soit la structure clanique et l'esprit de yin-yang; des rapports de force occidentaux, nous en avons également extrait deux, soit la structure étatique et l'esprit ontologique, dont le christianisme et la bio-stratégie ne sont que des produits historiques, tout comme la Révolution culturelle est un produit moderne de l'éthico-politique et de l'esprit de yin-yang.

Si notre étude comparée de la politique de la Chine et de celle de l'Occident fait remarquer des différences plutôt que des points communs qui sont sûrement nombreux, cela est dû à notre démarche épistémologique qui part non d'une idée universelle, mais des rapports de force différents. Notre étude consiste à réécrire la politique chinoise, surtout à briser le monopole des idéologies qui se sont cristallisées en deux polarisations opposées tout au long de la guerre froide: le socialisme et le capitalisme, qui ont affirmé détenir la vérité de l'histoire: le premier prétend être au service de la loi de l'histoire (communisme); le second déclare qu'il travaille pour la réalisation de la nature de l'homme caractérisé par ses droits fondamentaux. Ainsi, tout personnage, événement, phénomène social doit être expliqué et compris en référence à ces deux idéologies occidentales. Les autres cultures, avec leurs propres sources spécifiques,

sont réduites à quelques notions abstraites telles qu'exploitation, révolution, démocratie populaire d'une part, ou individu, liberté, élection démocratique de l'autre. Le reste est oublié ou négligé délibérément.

Après la guerre froide, le monde semble uniformisé dans une économie de marché à l'échelle mondiale⁹⁰. En fait, derrière cette uniformisation économique, les identités culturelles réapparaissent: une fois libérés de la mentalité de la guerre froide, les pays non occidentaux peuvent enfin parler de leur propre identité culturelle. Ce bouleversement primordial pour notre étude nous a permis d'étudier la Révolution chinoise à partir de l'espace social chinois, et de découvrir ainsi, sous le drapeau marxiste (référence à l'Occident), des gènes de la culture chinoise. Au lieu de rompre avec la tradition, la Révolution moderne reste dans la lignée de l'éthico-politique.

A partir de tout cela, on peut espérer aller vers une stratégologie de la culture politique: déterminer la stratégie politique d'une culture; définir la stratégie d'une période donnée (par exemple, en Occident, la bio-stratégie de la modernité est différente de celle de l'Antiquité et de celle du Moyen Age), ou aller vers une stratégologie comparée: comparer deux stratégies, dont notre travail présente un essai⁹¹. La stratégologie est multidisciplinaire

90 L'économie de marché est en train de s'imposer dans le monde d'aujourd'hui, on peut craindre que désormais c'est la loi du marché qui dicte la loi à l'humanité, et pour finir, l'homme deviendra esclave de la rentabilité, de la loi d'offre et de demande... Nous comprenons ce genre de souci, mais ne le partageons pas. En effet, depuis les temps modernes, en recourant à ses forces technologiques, l'Occident a fait du monde entier la proie de ses conquêtes militaires et économiques, le reste du monde a été obligé d'adopter les technologies de l'Occident pour se défendre. Or, le fait que les autres pays adoptent la science moderne, marquée par la culture occidentale, ne signifie pas qu'ils ont été occidentalisés. C'est-à-dire, les autres pays peuvent adopter la science occidentale tout en gardant leur propre culture. Si un jour tous les pays adoptent l'économie de marché et qu'ils sont économiquement unidimensionnels, les peuples resteront culturellement multidimensionnels: même sous le règne de l'économie de marché, on ne vit pas partout pareillement, ni ne poursuit partout le même but dans la vie, ni adopte partout la même philosophie, ni ne voit les choses avec le même point de vue esthétique...

91 Nous avons étudié la stratégie de la culture chinoise à travers la structure clanique et l'esprit de yin-yang par opposition à la structure étatique et à l'esprit ontologique de l'Occident, ainsi avons-nous donné une réponse à la «stagnation» de la culture chinoise et à l'impossibilité du capitalisme pour la Chine au seuil de la modernité. Par rapport à la Chine, la culture islamique est très proche de la culture occidentale avec sa structure étatique (théocratie), sa croyance en la transcendance (Allah est le seul Dieu, vrai et unique), son esprit conquérant et son sens missionnaire (islam a conquis beaucoup de peuples d'Asie et d'Afrique)... Or, la modernité capitaliste n'a pas été non plus apparue d'abord dans la culture islamique; une étude comparative entre la culture islamique et la culture chrétienne s'avère nécessaire.

dans la mesure où elle embrasse les domaines politiques et parapolitiques; elle recourt aux sources culturelles pour expliquer la stratégie politique. Une telle étude est tout à fait d'actualité dans le contexte international d'aujourd'hui: dans le contexte d'après-guerre froide, les anciennes idéologies reculent (le camp socialiste disparu, le camp capitaliste perd aussi un peu son rôle en tant que centre d'attraction); la culture devient un élément de plus en plus important sur la scène internationale, comme bien des signes le montrent⁹². Dans ce cas, il est important d'étudier les grandes cultures en tant que stratégies ayant chacune ses propres rapports de force, ses mouvements, ses directions, ses trajectoires; non seulement cela aide à mieux comprendre le passé et le présent, mais surtout à prévenir les dangers pour l'avenir, et une paix mondiale ne peut se fonder que sur une compréhension mutuelle des cultures.

A. Peyrefitte a écrit *L'empire immobile ou le choc des mondes* pour décrire le choc entre la Chine et l'Occident dans les siècles passés; S. P. Huntington a écrit *Le choc des civilisations* pour raconter les conflits actuels et prévoir les guerres entre les différentes civilisations. Pourtant, à

92 Dans de nombreuses occasions d'après la guerre froide, la stratégie conquérante de l'Occident, sous le drapeau des droits de l'homme, se heurte aux valeurs culturelles asiatiques. Voici ce qu'un journaliste occidental constate: «L'Occident se rassure de penser la fin de la guerre froide et l'effondrement des régimes communistes comme le triomphe de la démocratie et de l'économie de marché. Ses propres valeurs (libéralisme, individualisme, droits de l'homme) s'imposeraient désormais comme allant de soi. Certes, l'intégrisme islamique les conteste, mais, par son extrémisme, il conforte plutôt les certitudes. Une autre remise en cause, qui tend à substituer un autre modèle de modernité à celui de l'Occident, est en train de poindre dans l'«Asie battante» («Petits Dragons» et Asie du Nord-Est): de Singapour à Kuala Lumpur, en passant par Tokyo, Séoul ou Pékin, on trouve, sous des formes différentes, mais toujours comme refus, explicite ou non, de l'hégémonie du modèle occidental, une revendication d'identité asiatique» (cf. «Vers un nouvel asiatisme», *Le Monde*, 2 décembre 1994, p. 1). A notre avis, la guerre froide a entraîné, par les forces politiques et militaires de l'Occident, le reste du monde dans deux polarisations occidentales (communisme et capitalisme), les autres cultures ont été éclipsées; il est normal qu'on retourne aux sources culturelles après la guerre froide. Mais ce retour est une menace pour l'hégémonie de l'Occident, d'où l'offensive de l'Occident au sujet des droits de l'homme pour défendre l'universalisme de son système politique. Selon la logique de l'Occident toujours dirigé par l'esprit ontologique, le monde, avec lui en tête, ne sera en paix qu'à une seule condition: que tout le monde vive sous le régime démocratique de modèle occidental. On peut dire qu'au siècle prochain, l'un des sujets majeurs de la politique internationale consistera dans les droits de l'homme: ce n'est pas que les droits de l'homme sont vraiment importants; l'enjeu pour l'Occident est de défendre son hégémonie et son système politique, l'enjeu pour les pays non occidentaux est d'affirmer leur identité culturelle.

notre avis, l'important n'est pas seulement de décrire des chocs entre les différentes cultures ou civilisations, mais encore de faire une philosophie de culture ou de civilisation qui a pour tâche de montrer le parcours, la personnalité, le tempérament de chaque civilisation, ainsi on comprendra non seulement le choc lui-même, mais aussi l'origine du choc. En ce sens, notre travail peut être considéré comme un essai pour une philosophie des civilisations.

1411

Index des noms

A

Adam

625

Alexandre

478

Alexandre VII

490

Anaximandre

569

Andersen

286

Anselme

571

Aristote

5; 22; 29; 73; 440 (11); 459;
460; 462; 463; 568-571;
575; 581 (21); 585; 608; 616;
628

B

Ban Gu

338

Barrow (John)

517; 623

Bentham (Jeremy)

59-61; 64; 103; 182

Bernstein (B.)

178; 190

Bethune (Norman)

302

Bismarck

580

Boismont (Brière de)

586

Bosch (Jérôme)

48

Bruno (Giordana)

572

Burke (Edmund)

434

Bush (George)

612

C

Cai Zheng

232 (25)

Caius

568

Calvin

556

Camus (Albert)

586

Cao Cao

378

Caton l'Ancien

463

César

467; 478; 568

Champlain (Samuel de)

458

Chao Cuo

411; 483; 510-512

- Charcot (Jean-Martin)
 39; 44; 45
 Charlemagne
 478
 Chen Boda
 196; 352 (61)
 Chengwang
 322; 349; 356
 Chen Sheng
 596
 Chen Yi
 428
 Chen Yonggui
 148
 Chen Yun
 307
 Chiang Kai-shek
 524; 525; 538; 617
 Chi You
 341
 Clément IX
 490
 Clément XI
 490
 Colomb (Christophe)
 434; 435; 447; 448; 458; 581
 (21)
 Colombier (Jean)
 52
 Comte (Auguste)
 92; 575
 Condorcet (J. A.)
 597
 Confucius
 131 (43); 136; 176; 244; 318;
 320-324; 326; 328; 331; 334;
 337; 339; 345; 352; 353; 357-
 362 (85); 364; 367; 369; 371;
 375; 379; 384; 397-399; 409;
 413; 421; 427 (92); 444 (20);
 466 (62); 478; 486 (101); 490;
 494; 498; 523; 617
 Copernic
 575; 627
 D
 Daignan (Guillaume)
 54; 83; 84
 Dai Qing
 269
 Delamare
 80; 81; 84
 De Lange
 443
 Delenze (Gilles)
 27
 Démocrite
 569; 601
 Deng Xiaoping
 297 (42); 546; 587 (29); 612;
 613
 Descartes
 49; 574; 575; 628
 Diderot
 50; 527
 Diku
 340
 Dong Zhongshu
 317; 338; 369; 380; 439 (10)
 Don Juan
 576
 Dostoïevski
 552

Doublet (François)

52; 54

Durkheim (Émile)

586; 626

E

Élisabeth I^{re}

435

Empédocle

569

Engels

75; 106; 115; 195; 218; 285;

475

Érasme

586

Euclide

568

F

Feuerbach (L.)

190; 573

Foucault (M.)

1; 8; 9; 12-14 (13); 15-22; 25-

30; 33; 35-40; 45-47; 55-57;

61; 63; 65; 68-70; 73; 75-79

(72); 85; 86; 88-90; 92; 100;

103; 104; 159; 209; 210; 222;

294; 308; 313; 474; 550; 551;

587; 630

Franklin (Benjamin)

499

Frédéric II

436

Freud

6; 7; 12; 35; 36; 42; 69; 93;

257; 573

Fuxi

339; 340; 488

Fu Yi

487; 488

Fu Zhufu

502

G

Gao Yao

343; 344; 394, 398

Gaozhong

357

Gaozi

337

George III

456

George (Henri)

244

Goethe

579

Gong Yixiu

439 (10)

Gong Yu

441

Gu Sou

350

Guanyin

621

Guan Zhong

327; 328; 335

Guo Moruo

160; 501

H

Hai Rui

112; 113; 139; 219; 220; 282

Han Fei
 327-329; 330; 337; 362 (85);
 414 (68); 466 (62)
 Han Yu
 345; 371
 Hegel
 65; 313; 578-581 (21); 585;
 597; 604; 605; 613; 616; 617;
 620; 627
 Heidegger
 573; 574
 He Long
 237
 Héraclite
 604
 Hitler
 580-583
 Hobbes
 5; 7; 209; 294; 328 (24); 373
 Hong Xiuquan
 384
 Hou Ji
 480
 Huangdi
 340; 341; 408; 477 (87)
 Huang Guanguo
 560
 Huang Zhongxi
 385
 Hu Feng
 138
 Hughes
 437
 Hume
 572

Huntington (Samuel P.)
 607; 608; 632
 Husserl
 573; 574
 I
 Innocent X
 490
 J
 Jean-Paul II
 99
 Jefferson
 246
 Jésus
 333; 470; 471; 556; 575 (6);
 577
 Jiajing
 447; 451; 452
 Jiang Qing
 112
 Jia Shan
 414
 Jia Sheng
 413
 Jia Yi
 415; 482
 Jie
 344; 348; 618
 Jin Sikai
 107
 Jingdi
 411-413; 429; 483
 Ji Pingzi
 320

- Joseph
470
- K
- Kang Sheng
113 (17); 174
- Kang Youwei
194
- Kangxi
244; 449-451; 490; 621
- Kant
16; 65; 572; 573; 575; 579
- Khrouchtchev
109; 111; 113; 115; 117; 170;
177; 218; 374 (4); 528
- Kierkegaard
573
- L
- Labas
62
- La Boétie (Etienne de)
615; 616
- Laboucarié
70
- Lacan
35
- La Mettrie
527 (24)
- Lange (M. de)
443
- Laozi
331-333; 335; 367; 376
- Lefèbvre (Henri)
11
- Lei Feng
130; 146; 212; 213 (5); 214;
216; 255; 271-273; 285; 306;
530; 531
- Lei Haizhong
511-513
- Lénine
7; 106; 108; 115; 169; 180;
190; 191; 212 (3); 218; 285;
309; 604
- Levenson (Joseph R.)
523
- Liang Shumin
358 (78); 469 (71)
- Liao Zhongkai
244
- Li Chong
401
- Li Hongzhang
506
- Li Kui
335; 386; 389
- Lingwang
359
- Lin Piao
127; 150; 201; 204; 285; 293;
294; 619 (82)
- Li Shu
268
- Li Si
445
- Liu Ban
374; 385 (18); 391
- Liu Qingshan
165

Liu Shaoqi
 110; 113; 114; 140; 193; 196;
 220; 221; 241; 274; 277; 278;
 293; 302; 527; 528; 530; 537
 (28)
 Liu Xiang
 409; 412-414 (68); 426; 427;
 602
 Liu Xiaopo
 554
 Liu Zhafu
 549
 Li Zehou
 289; 547
 Li Zhicheng
 160-163
 Locke
 5; 209; 294; 328 (24); 373;
 572
 Lorenz (Konrad)
 95
 Louis XIV
 636
 Louis XVI
 21
 Lu Dingyi
 268
 Lu Jia
 411
 Luo Binwang
 516
 Luther
 492; 556
 Lu Xun
 128; 216; 521

M
 Macartney
 509
 Magellan (Fernand de)
 434; 435
 Maginot
 481
 Magnan
 97
 Ma Huiting
 301
 Malthus
 243; 244; 247; 248
 Mao Zedong
 105-109; 111-124; 126; 128;
 130; 136; 137; 139; 140; 142;
 143; 146-151; 153; 159; 160;
 162-164; 166-180; 183; 185-
 188 (52); 189; 191; 192; 194-
 201; 203-205; 207; 212 (3);
 214-222; 231-237 (33); 239-
 241; 246; 248; 249; 252; 253;
 257-259; 262; 265-280; 282-
 292; 295-297; 299 (43); 301
 (46); 302-304; 308; 312; 314;
 318 (2); 326; 348 (53); 352
 (61); 358 (78); 360; 386; 425
 (89); 501-503; 505; 522; 525;
 527-533; 535; 537; 540; 541;
 550; 554; 555; 602-606; 608;
 614; 619
 Marc-Aurèle
 468
 Marcuse
 12

Marie
 470
 Marshall
 476
 Marx (K.)
 7; 9; 12; 75; 90; 106; 115;
 180; 190; 191; 204-206; 218;
 244-246; 285; 308; 309; 373;
 455; 475; 479; 500; 550; 573;
 575 (6); 578; 579
 Ma Yinchu
 241-243; 246-250; 254; 257
 Ma Zhou
 419
 Mei Chen
 172
 Mencius
 319; 322; 324-326; 337; 338;
 345; 347; 348; 353; 354; 356;
 357; 364; 365; 371; 375; 376;
 394; 398; 444 (20); 466; 494;
 498; 596; 617; 618; 622
 Mill (J. S.)
 571
 Mitterrand (François)
 534
 Moïse
 568
 Montaigne
 586
 Montesquieu
 459; 586; 598 (47); 613; 616;
 622 (84); 629 (89)
 Mozi
 363; 364; 366

Mussolini
 580; 581
 N
 Napoléon
 372; 478; 581
 Naville (Pierre)
 94
 Needham (Joseph)
 479; 493 (107); 508; 600; 601
 Nietzsche
 73; 573; 577; 581 (21)
 O
 Ockham
 571
 P
 Pan Gu
 590; 592
 Parménide
 569; 570; 610
 Paul (Saint)
 568
 Peng Dehuai
 106; 111; 112; 138-140; 150;
 219; 220; 282; 528
 Peng Zheng
 140
 Peyrefitte (Alain)
 478; 632
 Pierre le Grand
 478
 Pinel (Philippe)
 51; 52 (25)

Platon
5; 23; 91; 459; 462; 465; 568-
570; 575; 581 (21); 585; 591
(32); 599 (48); 601; 610

Polo (Marco)
458; 500

Protagoras
621

Proudhon
90

Puyi
182-185; 257

Pythagore
569

Q

Qian Mu
353

Qianlong
251; 378; 450; 452; 463; 509

R

Reich (Wilhem)
10; 34; 35; 96

Ricci (Mattéo)
489; 490

Richet (Charles)
583

Richelieu
58

Rivière (Pierre)
71

Rousseau
5; 209; 294; 328 (24); 373;
397 (44); 469; 472; 586; 611;
622 (84)

S

Saint-Simon (C.-H)
90; 91

Samuel
61

Sang Hongyang
438; 480

Sartre
12; 25; 574-576

Schopenhauer
573

Schulze (Hagen)
478

Schumpeter (Joseph)
576

Shang Yang
326; 327; 329; 330; 335; 340
(40); 361; 362; 372; 373; 376;
380; 386; 388; 394; 401; 439

Shakespeare
508

Shao Zhengmao
427 (92)

Shen Buhai
330

Shen Dao
330

Shen Jiahen
388 (22); 389 (23)

Shengzong
408

Shennong
340; 341

Shi Zhongquan
204

Shun

322; 323; 340; 341; 343; 345;
347; 350; 353; 354; 367; 369;
371; 381; 387; 394; 398; 399;
444 (20); 477 (87); 622

Sima Guang

360; 361; 408; 409

Sima Qian

341; 394; 408

Skinner (B.F.)

95

Smith (A.)

481; 500; 542

Socrate

122; 427 (92); 466; 571; 575
(6)

Song Jiang

603

Spinoza

5

Staline

106; 111; 113; 115; 177; 191;
217; 218; 285; 528; 535; 604

Suiren

340

Sun Bin

142; 143; 145

Sun Yat-sen

244; 524

Sun Wukong

274 (15)

Sunzi 1

25; 142; 182; 349 (55)

T

Taijia

346

Taikang

344

Taizong

416-425; 488; 489; 495; 516;
533

Tang

322; 345; 346; 359; 411; 480;
549; 618

Tantale

588

Taoguang

452

Taylor

64

Tenon

83

Thalès

569; 575

Thiers

189; 190

Thomas d'Aquin

440 (11); 571; 586

Tian Ji

141

Tite-Live

464

Tongzi

453

Topinard (Paul)

94



- Trajan
568
- Tuke
52
- Turquet
80
- V
- Valéry (Paul)
568; 585
- Vidocq
66
- Virgile
568
- Voltaire
586
- W
- Wang Anshi
548
- Wang Fuzi
385
- Wang Hongwen
148
- Wang Jingxi
148
- Wang Jian
485
- Wang Mang
381; 548
- Wang Yanan
248
- Wang Ziqing
234
- Washington
246
- Waston (John B.)
95
- Watt (James)
88
- Weber (Max)
46; 211 (1) 433; 455; 472;
473 (84); 478; 479; 492; 493;
495; 497; 499; 504; 515; 553;
559; 560; 562; 611
- Wei Zhen
417-421; 423; 424; 426; 427
(92)
- Wendi
387; 394; 411-415; 419; 429;
482
- Wenwang
322; 345; 354; 357; 359; 373;
394; 444 (20)
- Wudi
317; 337; 369; 380; 391; 408;
422; 445; 533
- Wu Han
139
- Wu Ji
409
- Wu Lengxi
219
- Wu Qi
182
- Wu Sangui
161
- Wuwang
322; 346; 349; 356; 359; 549;
618
- Wu Zetian
516

X

Xénophane
569
Xianfeng
452; 453; 506
Xiang
350
Xiang Yu
596
Xiao Taochen
495
Xiao Yu
488
Xuandi
398
Xu Jianhua
218
Xu Jingyè
516
Xunzi
337; 338
Y
Yandi
340 (39); 341
Yan Hui
334; 335
Yangdi
416; 418-420
Yang Guang
423
Yang Hu
494
Yang Jian
423
Yang Xianzhen
192

Yang Yong
423

Yang Zhu
365; 366; 368; 554
Yao 322; 323; 328; 334; 340;
341; 345; 347; 350; 353; 354;
356; 367; 369; 371; 381; 387;
411; 466; 477 (87); 622

Yao Wenyuan
112

Ying Zheng 3
54; 478 (soit Qin Shihuangdi)

Yiyi
346; 480; 618

Yongzeng
490
Yu
322; 323; 341; 343-345; 359;
365; 369; 479; 480

Yuandi
441

Yu Pingbo
259

Yu Sui
546

Yu Xi
360

Z

Zeng Sheng
237; 238

Zengzi
136 (46); 351

Zhang Cunqiao
152

Zhang Liang
485

Zhang Lu	Zhou Muwang
299 (43)	359
Zhang Zai	Zhuangzi
383	331; 334; 367; 518
Zhang Zidong	Zhuanxu
520; 521	340
Zhang Zishan	Zhu Di
165	447; 448
Zhao Pu	Zhuge Liang
409	467 (67)
Zheng Dekun	Zhujia
486	357
Zheng He	Zhuyi
446; 447; 458	346; 348; 349
Zhezong	Zhu Yuanzhang
428	374
Zhi	Zi Chan
341	335
Zhou	Zi Gong
346; 348; 618	427; 518
Zhou Dunyi	Zi Lou
609	364
Zhou Enlai	Zola (Emile)
148; 163; 200; 536 (27)	96
Zhougong	Zou Yan
319; 321; 322; 349; 354; 356	595

Bibliographie

1. Occident ancien

Platon, La République, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

Platon, Les Lois, livres VII-X, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Aristote, Politique, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960 — 1986.

2. Études modernes sur l'Occident ancien

Fustel de Coulanges, La cité antique, Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome, Paris, Hachette, 1924.

M. Michaux et R. Loonbeek, L'antiquité—Rome, Belgique, Casterman, 1966.

3. Chine ancienne (ouvrages en français)

Yi king, le livre des transformations, version allemande de Richard Wilhelm, préfacée et traduite en français par Étienne Perrot, Paris, Médicis, 1986.

Annales de la Chine par S. Couvreur S. J., Paris, Les Belles Lettres, 1950. Cheu King par S. Couvreur S. J., Sien Hien, 1934.

Entretiens de Confucius trad. Anne Cheng, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

Shang Yang, Le livre du prince Shang, trad. Jean Lévi, Paris, Flammarion, 1981.

Lao-tseu, Tao tō king, traduit par Liou Kia-hway, préface d'Etiemble, Paris, Gallimard, 1967.

Tchouang-tseu, L'Œuvre complète, traduction, préface et notes Liou kia-hway, Paris, Gallimard, 1969.

Sun Tzu, L'art de la guerre, préface et introduction par Samuel B. Griffith, traduit de l'anglais par Francis Wang, Paris, Flammarion, 1972.

La Grande Étude, L'invariable milieu, Entretiens de Confucius, Meng Tzeu (Mencius), dans Les quatre livres par S. Cuvreur S. J., Taiwan, Éditions Guangqi, 1972.

4. Chine ancienne (ouvrages en chinois)

Han Feizi, t. I, II, trad. Zhang Jue, Guiyang, Éditions Guizhou renmin, 1992.

Guanzi, t. I, II, trad. Zhao Shouzheng, Nanning, Éditions Guangxi renmin, 1982, 1987.

Recueil des rites (Liji), Rites des Zhou (Zhouli), Chronique de Gongyang (Gongyang zhuan), Le classique de l'amour filial (Xiaojing), dans Treize classiques en chinois d'aujourd'hui (Pingxihen baihua shisanjing), sous la direction de Wang Ning, Éditions Beijing guangbo xueyuan, 1992.

Sima Qian, Mémoires historiques (Shiji), préface de Wu Shuping, trad. Wu Shuping et al., t. I — III, Tianjin, Éditions Tianjin guji, 1995.

Huan Kuan, Discussions sur le sel et le fer (Yantielun), notes Ma Feibai, Pékin, Éditions Zhonghua shuju, 1984.

Ban Gu, Histoire des Han (Hanshu), notes Shi Ding, t. I — IV, Xian, Éditions Sanqin, 1994.

Ban Gu, Compte rendu du débat sur des classiques tenu dans le temple du tigre blanc (Baifu tongyi), Shanghai, Éditions Guji, 1992.

Wu Jing, L'essentiel de la politique dans la période de Zhenguan (Zhenguan zhengyao yizhu), trad. Yè Guangda et al., Éditions Sichuan renmin, 1987.

Sima Guang, Le Miroir complet pour l'illustration du gouvernement (Zizhitongjian), trad. Zhang Hongru, Pékin, Éditions Gaige, 1991.

Liu Xiang, Histoire de la cour (*Shuoyuan*), trad. Wang Yin et al., Éditions Guizhou renmin, 1992.

Recueil des «Livres sur l'agriculture et le commerce» des anciennes dynasties (*Zhongguo lidai «shihuo» huibian jiangzhu*), trad. Wang Ziyang, t. I — III, Pékin, 1985, 1986, 1987.

Feng Menglong, Sagesse (*Zhinang*), trad. Zhu Weiqi et al., Éditions Dongnan daxue, 1991.

Wu Tan, Les sources du code des Qing («*Daqing lüli tongkao*» jiaozhu), notes et corrections Ma Jianshi et al., Pékin, Éditions Zhongguo zhengfa daxue, 1992.

5. Études modernes sur la Chine ancienne

Wu Tingyu, Histoire des systèmes fonciers en Chine ancienne (*Zhongguo lidai tudi zhidu shigang*), t. I, II, Éditions Jiling daxue, 1987.

Fu Zhufu, Introduction à l'histoire économique de la Chine ancienne (*Zhongguo gudai jingjishi gailun*), Éditions Zhongguo shehui kexue, 1981.

Ni Zhengmao et al., La jurisprudence chinoise pendant quatre mille ans (*Zhonghua fayuan siqiannian*), Pékin, Éditions Qunzhong, 1987.

Li Jin, Histoire des idées juridiques de la Chine (*Zhongguo falü sixiangshi*), Haerbin, Éditions Helongjiang renmin, 1983.

Shen Jiaben, Une étude sur les sources des codes des anciennes dynasties (*Lidai xingfa kao*), t. I — IV, notes Deng Jingyuan et al., Pékin, Éditions Zhonghua shuju, 1985.

Che Jiexin et al., Biographie complète des empereurs chinois (*Zhongguo huangdi quanzhang*), Jinan, Éditions Shandong jiaoyu, 1991.

Xiao Zhizhi et al., Chronique des relations sino-occidentales d'avant la guerre de l'opium (*Yapian zhanzheng qian zhongxi guanxi jishi*), Éditions Hubei renmin, 1986.

Yang Gongsu, Histoire diplomatique de la fin des Qing (*Wanqing waijiaoshi*), Pékin, Éditions Beijing daxue, 1991.

6. Occident moderne

Montesquieu, De l'esprit des lois, t. I, II, Paris, Flammarion, 1979.

J.-J. Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique, Paris, Bordas, 1972.

A. Smith, Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations, t. I, II, Paris, Flammarion, 1991.

J. Bentham, Le panoptique, précédé de L'œil du pouvoir, entretien avec M. Foucault, Paris, Belfond, 1977.

Hegel, Morceaux choisis, traduction et introduction par Henri Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, 1939.

Hegel, Écrits politiques, Paris, Éditions Champ Libre, 1977.

Hegel, Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1952.

Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Paris, Gallimard, 1954.

Karl Marx, Œuvres, Économie I, II, Gallimard, 1965, 1968, Œuvres IV, Politique I, Gallimard, 1994.

Marx/Engels, La Chine, Union générale d'Éditions, 1973.

M. Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme, préface de Jacques Le Goff, Paris, Édition du Club France Loisir, 1990.

Wilhelm Reich, La Révolution sexuelle, pour une autonomie caractérielle de l'homme, Paris, Plon, 1974.

Enfermer ou Guérir, discours sur la folie à la fin du dix-huitième siècle, Textes choisis et présentés par Claude Wacjman, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.

Alain Peyrefitte, L'empire immobile ou le choc des mondes, Paris, Fayard, 1989.

Xavier Walter, John Barrow, Un Anglais en Chine au XVIII^e siècle, Paris, Payot, 1994.

Marc Ferro, Histoire des colonisations — des conquêtes aux indépendances, VIII^e-XX^e siècle, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Louis Rougier, Le génie de l'Occident, Paris, Robert Laffont et Compagnie Française de Librairie, 1969.

Claude Liauzu, Race et civilisation, L'autre dans la culture occidentale, Anthologie historique, Paris, Syros/Alternatives, 1992.

7. Ouvrages de Michel Foucault

Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963.

Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971.

Surveiller et punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

La volonté de savoir, L'histoire de la sexualité, t. I, Paris, Gallimard, 1976.

Résumé des cours 1970-1982, conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1989.

Dits et écrits, 1954-1988, t. I — IV, Paris, Gallimard, 1994.

8. Chine moderne (ouvrages en français)

Mao Tsé-toung, Œuvres choisies, t. I (1926-1937), II (1937-1938), III (1939-1941), IV (1941-1945), Paris, Éditions sociales, 1955, 1956, 1959.

Mao Tsé-toung, Œuvres choisies, t. IV, Pékin, Éditions en langues étrangères, 1962.

9. Chine moderne (ouvrages en chinois)

Mao Zedong, Œuvres choisies (Mao Zedong xuanji), t. V, Pékin, Éditions Renmin, 1977.

Les citations du président Mao (*Maozhuxi yulu*), Pékin, Département politique de l'Armée de Libération du peuple chinois, 1967.

Vive la pensée de Mao Zedong (*Mao Zedong sixiang wansui*), Hongkong, 1969.

Chen Jin, Les notes de lecture analysées de Mao Zedong (*Mao Zedong dushu biji jiexi*), t. I, II, Guangzhou, Éditions Guangdong renmin, 1996.

Dong Bian et al., Mao Zedong et son secrétaire — Tian Jiaying (*Mao Zedong he tade mishu Tian Jiaying*), Pékin, Éditions Zhongyang wenxian, 1990.

Zhang Zhanbin et al., Chine — la nouvelle vague de Mao Zedong (*Zhongguo Mao Zedong re*), Taiyuan, Éditions Beiyue wenyi, 1991.

Xiao Yanzhong et al., La vieillesse de Mao Zedong (*Wannian Mao Zedong*), Pékin, Éditions Chunqiu, 1989.

Chen Guangsheng et al., L'histoire de Lei Feng (*Lei Feng de gushi*), Pékin, Éditions Jiefangjun wenyi, 1973.

Ding Wang, Recueil des discours de la grande Révolution culturelle du Parti communiste chinois (*Zhonggong wenhua dageming ziliao*), t. I — V, Hongkong, Éditions Mingbao, 1967 — 1970.

Sun Jian, L'histoire de l'économie de la République populaire de Chine de 1949 au début des années 1990 (*Zhonghua renmin gongheguo jingjishi, 1949-1990 niandaichu*), Pékin, Éditions Zhongguo renmin daxue, 1992.

Chronique de l'enseignement de la République populaire de Chine de 1949 à 1982 (*Zhonghua renmin gongheguo jiaoyu dashiji 1949-1982*), Pékin, Éditions Jiaoyu kexue, 1983.

Yu Hui, Histoire inédite des Gardes rouges (*Hongweibin milu*), Pékin, Éditions Tuanjie, 1993.

Mi Hedu, La génération des Gardes rouges (*Hongweibin zheyidai*), Hongkong, Éditions Sanlian shudian, 1993.

Du Honglin, Histoire de monter en montagne et de descendre en campagne de 1955 à 1979 (*Fengchao dangluo — 1955-1979, zhongguo zhishi qingnian shangshanxiaxiang yudongshi*), Shenzhen, Éditions de Haitian, 1993.

- Œuvres choisies de Deng Xiaoping*, t. III, Pékin, Éditions Renmin, 1993.
- Wang Yanan, La théorie marxiste de la population et le problème de la démographie chinoise (*Makesizhuyi de renkou lilun yu zhongguo renkou wenti*), Éditions Kexue, 1956.
- Musée de la Grande Révolution culturelle (*Wenhua dageming bowuguan*), Hongkong, Éditions Dongfang et Éditions Tiandi tushu, 1995.
- Jin Cunming, Les pratiques et les expressions bizarres de la Révolution culturelle («Wenge» shiqi guaiishi guaiyu), Pékin, Éditions Qiushi, 1989.
- Jing Shan, Grand dictionnaire du Parti communiste chinois (*Zhongguo gongchandang dacidian*), Pékin, Éditions Zhongguo guoji guangbo, 1991.
- Ma Yinchu, Une nouvelle théorie de la population (*Xin renkou lun*), Éditions Pékin, 1979.
- Recueil des documents importants de la République populaire de Chine (*Jianguo yilai zhongyao wenxian xuanbian*), t. I — VI, Pékin, Éditions Zhongyan wenxian, 1992, 1993.
- Documents choisis du comité central du Parti communiste chinois (*Zhonggong zhongyan wenjian xuanji*), t. XIV, XV, XVIII, La documentation centrale, Pékin, Éditions Zhonggong zhongyan dangjiao, 1991, 1992.
- Luo Guojie, Recueil des idées humanistes (*Rendao zhuyi sixiang lunku*), Éditions Huaxia, Pékin, 1993.

Qu'est-ce que la Révolution chinoise et la fameuse Révolution culturelle en particulier? Quelles sont les conditions du capitalisme occidental? D'où vient l'esprit conquérant, l'agressivité et la puissance de l'Occident? A la place de chercher une réponse du côté des événements et des personnalités historiques, cette étude essaie de détecter une stratégie de la politique chinoise (éthico-stratégie) et une stratégie politique de l'Occident moderne (bio-stratégie) et d'en montrer les conditions sociales et philosophiques.

Du point de vue de la stratégie de la culture politique chinoise et de celle de l'Occident, les conflits sino-occidentaux ne sont pas seulement politiques ou idéologiques, mais avant tout stratégiques. Ainsi, le rapport entre différentes cultures n'est pas tellement une lutte entre le bien et le mal: il dépend tout d'abord de l'orientation des stratégies des cultures politiques.

Dans les recherches historiques, politiques et philosophiques, il y a une tendance à insister sur la personnalité d'éminents hommes politiques, sur les idées de progrès et de justice, comme si le cours de l'histoire en dépendait uniquement ou pour une large part. Le présent ouvrage se donne pour but de rappeler l'importance ou le rôle déterminant des sources de la culture politique et de montrer par là une autre façon d'étudier l'histoire, la politique et la philosophie.

Pan Peiqing, spécialiste en langue et littérature françaises (Université de Fudan, Shanghai, Chine) a travaillé de nombreuses années dans l'Institut de philosophie (section étrangère) de l'Académie des sciences sociales de Shanghai, avant de venir à Neuchâtel (Suisse), pour faire un bilan de la culture politique de la Chine par rapport à celle de l'Occident.