

Jérôme RAVENET

Le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère - De quelle philosophie le rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise est-il le nom ?

Thèse présentée et soutenue publiquement le 11 janvier 2022
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie
de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de Emmanuel Renault (Université Paris Nanterre)

Jury :

Rapporteur :	M. Claude GAUTIER	Professeur des universités ENS Lyon
Rapporteur :	M. Yves SINTOMER	Professeur des universités Université Paris 8 Vincennes-St-Denis
Examinatrice :	Mme Barbara STIEGLER	Professeure des universités Université Bordeaux-Montaigne
Examineur :	M. Stéphane FEUILLAS	Professeur des universités Université de Paris
Examineur :	M. Franck FISCHBACH	Professeur des universités Université de Strasbourg
Directeur de thèse :	M. Emmanuel RENAULT	Professeur des universités Université Paris-Nanterre

Avec mes remerciements les plus sincères au professeur Emmanuel Renault pour avoir cru à l'intérêt de cette recherche, pour la précision de ses remarques et la bienveillance de son accompagnement assidu.

A Sandrine, Amélie, Lilian pour votre présence lumineuse, merci,

Aux heures sombres de la vie qui n'attendent que d'être transmutées...

« Seul, on est vulnérable ; ensemble, on est difficile à briser.

单则易折 众则难摧, *dan ze yizhe, zhong ze nancui* »

Wei Shou, 魏收 (507-572), cité par Xi Jinping, dans « Construire ensemble une
Communauté de destin pour l'humanité », *op.cit.*, t.2, p.675

« Le point de départ de la philosophie, c'est la conscience que nous avons de notre
faiblesse et de notre incapacité dans le domaine de ce qui est le plus nécessaire. »

Épictète, *Entretiens*, II, 11, 1, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, p. 906.

SOMMAIRE

SOMMAIRE

INTRODUCTION

I. LE TRAVAIL DU REVE CHINOIS OU LA STRUCTURE DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE

- A. HISTOIRE NOUVELLE DU SOCIALISME, DU SOCIALISME A LA CHINOISE, ET DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE
- B. CONCEPTS STRUCTURANTS DU SOCIALISME A LA CHINOISE : SOUVERAINETE, DEMOCRATIE SOCIALISTE
- C. COMMUNAUTE DE DESTIN POUR L'HUMANITE

II. LA REALISATION EN COURS DU REVE CHINOIS OU LE FONCTIONNEMENT DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE

- A. L'ÉTAT DE DROIT SOCIALISTE
- B. LE MODELE CHINOIS DE LA NOUVELLE NORMALITE ECONOMIQUE
- C. PHILOSOPHIE D'UNE ANTI-GEOPOLITIQUE

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITS DE XI JINPING ET REFERENCES PHILOSOPHIQUES
SUR LA CHINE CONTEMPORAINE
AUTRES SOURCES CITEES

INDEX

TABLE DES MATIERES

RESUME

Introduction

Que signifie le « socialisme à la chinoise de la nouvelle ère » (新时代的中国特色社会主义, *xin shidai de zhongguotese shehuizhuyi*) ? Ce concept constitutionnalisé le 24 octobre 2017 comme « pensée (du président) Xi » (习近平思想, *Xi sixiang*) et porté au-devant du public sous le syntagme du « rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise » (中华民族伟大复兴的中国梦, *zhongguo weida fuxing de zhongguo meng*) peut s'analyser à partir des perspectives spécifiques (juridique, économique, sociale, géopolitique, etc.), mais nous voudrions toutefois tenter d'en proposer une analyse philosophique globale en interrogeant ses racines marxistes et confucéennes, contestées mais toujours revendiquées. Nous voudrions interroger le sens d'une doctrine de la « démocratie à la chinoise », saturée de références philosophiques dont il faudra déterminer la fonction, en faisant apparaître les problématiques qui la travaillent. Les concepts de démocratie ou de philosophie sont « essentiellement contestés »¹. Nous prendrons acte de cette absence de consensus à leur sujet. Nous ne supposons pas qu'il existe un sens non-idéologique du concept de philosophie permettant de censurer ou récuser les autres. Il s'agira seulement de prendre la doctrine Xi pour objet d'une expérience de pensée, d'examiner la consistance de ses chaînes de raisons, non de la condamner. Il ne s'agira pas non plus d'en faire éloge : même si des formules imprudentes pouvaient sembler relever d'un jugement approbateur, nous récusons par avance tout parti-pris apologétique.

Il importe cependant de rappeler que l'apologie n'est pas incompatible avec la philosophie² et qu'on ne pourra pas plus invoquer contre les prétentions philosophiques de Xi Jinping ses hommages au marxisme, qu'on ne saurait invoquer un parti-pris chrétien pour

¹ On se réfère ici au concept de « concept essentiellement contesté » de Walter Bryce Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-56, n° 56, pp. 167-198 ; *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books, 1968, pp. 157-191, et son commentaire par Capdevila Nestor, « Les concepts essentiellement contestés et la critique interne : le christianisme et la démocratie comme idées dominantes », *Philosophie*, 2014/3 (N° 122), p. 34-52, URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2014-3-page-34.htm>. Sur ce concept, voir également la discussion ci-après en I.B.3. f « De la rivalité des modèles démocratiques... ».

² Hélène Bouchilloux a montré que l'intention apologétique de Pascal n'exclut pas l'exercice d'une raison philosophique, « Apologie et théologie dans Les Pensées de Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/1, Tome 127, p. 3-19, URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2002-1-page-3.htm>

condamner celles de Pascal. Que les mots de « philosophe » ou de « philosophie » aient des usages sociaux et politiques, servent *aussi* comme instrument de légitimation, et que Xi Jinping puisse instrumentaliser la philosophie pour siniser les sciences humaines et sociales dans le cadre d'un projet à forte connotation identitaire³, n'interdit donc pas en soi de chercher à caractériser la dimension philosophique à laquelle semble prétendre la doctrine Xi.

Ce qui motive cette entreprise, ce ne sont donc pas nos préférences ou nos engagements politiques, mais c'est d'abord le fait que, plus de huit ans après l'élection de Xi Jinping à la présidence de la République Populaire de Chine (en abrégé : RPC), la discussion critique des savoirs sinologiques dominants n'est conduite pour ainsi dire qu'en Chine et par les intellectuels chinois⁴, et n'a guère de place dans le paysage intellectuel occidental⁵. Alors que les moindres décisions états-uniennes sont universellement commentées, un silence assourdissant entoure en Europe les propositions de la puissance socialiste chinoise : certes les jugements sur l'idéologie chinoise abondent, mais ils sont aveugles à leur propre caractère idéologique⁶ et nous regrettons avec John Garrick et Yang Chang Bennet que « les grandes ambitions [de la doctrine Xi] (...) n'aient pas fait l'objet d'un examen critique suffisant en

³ Xi Jinping écrit en effet : « 要按照立足中国借鉴国外, 挖掘历史, 把握当代, 关怀人类, 面向未来的思路, 着力构建中国特色哲学社会科学, 在指导思想科学体系, 学术体系, 语言体系等方面充分体现中国特色, 中国风格, 中国气派, 它 faut partir du principe “prendre racine en Chine et s'inspirer de l'étranger”, revisiter l'histoire, maîtriser la modernité, s'occuper de l'humanité et se tourner vers l'avenir, et déployer nos efforts dans la construction d'une philosophie des sciences sociales à la chinoise qui, sur le plan des idées techniques, académiques, terminologiques manifestera des caractéristiques chinoises, un style chinois, la marque chinoise » « 加快构建中国特色哲学社会科学 », « Accélérer la construction d'une philosophie des sciences sociales à la chinoise », 17 mai 2016, 谈治国理政, *La Gouvernance de la Chine*, Beijing, 外文出版社, éd. en langues étrangères, 2017, t.2, p.338. Nous discutons notamment cette sinisation en I.A.1.b « Miroir... ».

⁴ Le site *Reading the China dream*, de Timothy Cheek, Joshua A. Fogel et David Ownby, rassemble toutefois déjà un matériel initial, une collection d'articles chinois écrits par les commentateurs chinois de la politique chinoise, *pro et contra*, traduits en anglais : <https://www.readingthechinadream.com/about.html>.

⁵ Toutefois, en 2020, Guo Yingjie, professeur à l'Université de Sidney, qui s'était tout d'abord consacré à l'analyse marxiste, s'est orienté vers l'examen des relations entre marxisme et confucianisme dans la doctrine socialiste à la chinoise de la nouvelle ère. Guo Y., « From Destruction to Reconstruction : China's Confucian Heritage, Nationalism, and National Identity », dans : Carol Ludwig, Yi-Wen Wang and Linda Walton (Eds.), *The Heritage Turn in China : The Reinvention, Dissemination and Consumption of Heritage*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2020, 314 p., pp. 89-110. Depuis *Unequal China, the political economy and cultural politics of inequality* (2013), London, Routledge, 264 p., son approche consiste à discuter la cohérence des prétentions philosophiques marxistes ou confucéens du socialisme à la chinoise sur le plan de l'argumentaire économique et sociologique.

⁶ Nous généralisons le constat de Mobo Gao au sujet de Ringen : « Quelle est l'idéologie de Xi, selon Ringen ? Le “rêve chinois” qui concerne la grande nation chinoise mais pas le peuple chinois. Ce qui est amusant, c'est que Ringen ne semble pas conscient qu'à formuler de telles affirmations, il se comporte lui-même en idéologue », *La Fabrique de la Chine, déconstruction d'un discours occidental*, Paris, éd. critiques, 2021, p.290. Mobo Gao appelle « orientalisme », l'idéologie d'une production du savoir dominant non-chinois sur la Chine.

dehors des théoriciens marxistes de la Chine continentale (...) »⁷. On s'étonnera donc de ce quasi-consensus de silence qu'on peut expliquer par des raisons immédiates : et d'abord par l'étrangeté radicale qui rend si impénétrable la culture chinoise aux intellectuels non-asiatiques. En France par exemple⁸, l'étude de l'histoire chinoise millénaire, complexe, est largement absente des formations universitaires académiques des historiens, philosophes, juristes, etc. et semble réservée à des spécialistes. Même si elle est la première langue maternelle du monde en termes de locuteurs natifs, la langue chinoise est non-alphabétique, réputée difficile et présentée comme rare⁹ – un qualificatif qui, si on s'en tient au sens littéral du mot « rare », tient d'une étonnante discrimination. On peut s'expliquer les réserves du monde universitaire par la méfiance qu'inspirent, au sujet de la Chine et l'Orient en général, les projections de fantasmes contradictoires allant de l'admiration irrationnelle pour ses mystiques de l'ineffable à la crainte récurrente du « péril jaune »¹⁰. Parmi les raisons de méconnaître la Chine, les raisons idéologiques ne manquent pas, transformant la

⁷ John Garrick et Yan Chang Bennett s'étonnent de cette carence dans « La pensée de Xi Jinping », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2, p.105, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>.

⁸ Élargissant nos recherches, nous n'avons trouvé dans les productions universitaires francophones ou anglophones, aucune étude philosophique scientifique sur la doctrine de Xi Jinping, intéressée à la discussion philosophique de la cohérence de son système de notions et de son inspiration morale pratique. Nous n'avons trouvé aucun philosophe francophone ou anglophone étudiant la pensée de Xi Jinping, ou même plus généralement la pensée du socialisme à la chinoise comme système philosophique, mais seulement des approches disciplinaires ou pluridisciplinaires partielles, d'un point de vue économique, historique, sociologique, ou du point de vue des sciences politiques. Évoquons la collection d'un matériel de réflexion des canadiens Joshua Fogel, Timothy Cheek et David Onwnby, ou dans une certaine mesure Vincent Goossaert et David Palmer. La méthode de Giovanni Arrighi, dans *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, 2007, 418 p., aurait pu constituer le début d'une exception puisque l'économiste italien amorce une réflexion sur les fondements philosophiques de du socialisme à la chinoise, mais il le limite à l'économie (et nous l'analyserons en II.B) et décède, hélas, en 2009. Pour combler cette lacune, le monde des publications universitaires anglophone dispose d'une foule d'études politiques ou économiques ponctuées de concept philosophiques, mais pas de discussion philosophique en règle. Ce qui caractérise ces publications, c'est leur caractère fragmentaire, et pour une immense majorité d'entre eux, leur caractère idéologique. En faire la liste exhaustive serait sans doute ennuyeux ; on ne citera qu'un exemple de ce curieux phénomène universitaire (qu'on a choisi au hasard, tant il en abonde) : George Magnus, Université Yale, New Heaven, fonde son analyse sur le « péril » dans lequel se trouverait la peuple chinois dirigé par une élite qui ne répondrait pas à ses « aspirations », affirmation qui constitue la thèse générale de *Red flags : Why Xi's China is in jeopardy*, New Heaven, Yale University Press, 2018, 236 p., etc.

⁹ Ainsi sur ce document d'inscription à l'IEP d'Aix-en-Provence, datant de 2019, mentionnant : « Possibilité de commencer une langue rare en 1^{re} année (arabe, chinois, japonais ou russe) », URL : https://www.sciencespo-aix.fr/wp-content/uploads/2014/11/Infos_web2018-2019.pdf.

¹⁰ Traduite de l'allemand *gelbe Gefahr*, l'expression apparaît en 1895 en France après la publication, dans *Le Monde illustré*, d'un article relatif à une reproduction d'un dessin allégorique du peintre allemand Hermann Knackfuss, *Die gelbe Gefahr*, voir Régis Poulet, *L'Orient : généalogie d'une illusion*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 53. Mais comme on le rappellera plus bas, cette sinophobie est aussi vieille que la rencontre de l'Occident avec l'Orient et s'exprimait déjà dans les discours du Vatican sur la Querelle des Rites dont Etiemble rend compte dans ses deux tomes sur *L'Europe chinoise, t.2, De la sinophilie à la sinophobie*, Paris, Gallimard, 1989. Voir I.C.d : « L'irénisme chinois et l'hommage à la Chine ».

méconnaissance en malentendu. La sinologie de langue anglaise ne se préoccupe pas davantage de la doctrine Xi. Alors que les sciences politiques ou l'économie ne se mêlent guère de sa dimension philosophique, nous ne trouvons en anglais ni en français aucune étude de type philosophique, systématique et intégrale : seulement des articles qui résument la doctrine Xi sous tel ou tel angle partiel, et volontiers polémique¹¹.

La Chine n'est pas simplement un objet d'étude qui pourrait offrir un accès privilégié aux impensés de la philosophie occidentale¹², mais elle est aussi une force politique qui rebute et effraie autant qu'elle fascine. Si l'impensé, oublié ou inaperçu, est un en-deçà de la conscience, la Chine socialiste est plutôt de l'ordre d'un impensable, suscitant refus qui va de l'ironie mordante et l'indignation à la condamnation exaspérée, aussi bien chez les décideurs politiques que dans l'université¹³. Elle excède ou horripile, et sans doute pourrait-on commencer par le reconnaître afin d'entamer un diagnostic des malentendus. Il implique un examen de la fabrique des images de la Chine, non pour nous ériger à notre tour en tribunal de ces jugements sur la Chine, mais parce que comprendre la Chine implique nécessairement

¹¹ Un exemple, pour l'illustrer, avec Michael A. Peters (2017) qui écrit par exemple : « The difference between Xi and Rorty is that where Xi turns to the historical trace of humiliation as a spur to future nation building, Rorty returns to a narrative strategy of 'national pride', democracy and pragmatic self-improvement », or nous verrons que la lecture des discours de Xi révèle une stratégie motivationnelle bien plus complexe, et que la doctrine Xi est loin d'être étrangère à un débat sur la démocratie. Prétendre le contraire, comme le fait ici M.A. Peters, c'est ne pas l'avoir lu ou ne pas vouloir le lire, cf. « The Chinese Dream : Xi Jinping thought on Socialism with Chinese characteristics for a new era », dans *Educational Philosophy and Theory*, 49 : 14, 1299-1304, URL : <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1407578>.

¹² Ce détour chinois qui vise à donner accès aux impensés de notre culture était le point de vue sinologique de François Jullien – duquel nous bifurquons. Cette question méthodologique est discutée en détail dans *Dépayser la pensée : Dialogue hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, éd. Les Empêcheurs de penser en rond, 2003.

¹³ Parmi les élites dirigeantes, citons Barak Obama ou Donald Trump ; et parmi nos intellectuels : Anne Cheng (Collège de France) et son ironie sur la réhabilitation « néo autoritaire » de Confucius dans *Confucius revisité, textes anciens, nouveaux discours*, 2008, Histoire intellectuelle de la Chine, p.777 ; on notera que pour elle, un exemple « suffira » à résumer « l'instrumentalisation » de Confucius : celui de « la cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin en août 2008, orchestrée par le cinéaste mondialement connu Zhang Yimou [où] on a vu un tableau dans lequel certains aphorismes tirés des *Entretiens* étaient scandés à la manière de slogan par des soldats de l'Armée Populaire de Libération déguisés en lettrés confucéens » (p.779) ; plus bas, elle formule l'idée que ce nouveau confucianisme, réduit [par Yu Dan] à « un bouillon de poulet pour l'âme », est « amplement conforme au mot d'ordre officiel de la société d'harmonie » (p.780) prônée par Hu Jintao, etc. Anne Cheng accumule les expressions littéraires mais péjoratives, constituant un pamphlet à charge contre les tentatives politiques modernes de réhabilitation de Confucius ; elle les dénonce comme une entreprise de mystification, mondiale, savamment organisée, mais vidée de toute substance philosophique ou spirituelle. Ajoutons que Anne Cheng déconstruit le renouveau confucéen qu'elle résume comme une « *instrumentalisation politique [au service du] despotisme oriental aussi imprévisible qu'inquiétant* », cf. page web de présentation des conférences/débats d'Anne Cheng, dans le *Cycle Civilisation et Barbarie* (2020), URL : <https://www.mucem.org/programme/cycle-civilisation-et-barbarie-anne-cheng> On lira aussi la présentation de son Séminaire sur *l'Histoire Intellectuelle de la Chine* au Collège de France, Séminaire, p.787, URL : https://www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf.

de comprendre en même temps la perspective sous laquelle on la considère : ce qu'on en voit dépend de l'angle sous laquelle on la regarde. Dans ce dialogue complexe, deux constructions nous intéresseront particulièrement : l'image que la Chine propose d'elle-même à travers les discours de Xi Jinping, et son image réfléchi dans la pensée savante, politique ou universitaire, chinoise¹⁴ ou non-chinoise. Ce qui caractérise le point de vue de la pensée savante sur la doctrine Xi, c'est la rareté des commentaires attestant d'une lecture minimale du texte de la doctrine. L'abondance relative des analyses et jugements produits sur la Chine dans le champ de l'économie, des sciences politiques, de la sinologie, etc., ne la compense pas. Un rideau de fer pèserait-il sur la philosophie savante sans qu'aucune censure officielle n'ait eu besoin de s'exercer ? Nous éprouvons le besoin de surmonter la sidération produite par le constat d'une cécité universitaire qui a esquivé les termes du débat dans lesquels Xi Jinping pose la question du politique ! Collège de France, INALCO, Université Paris VII, IFRI, etc. : nous ne trouvons actuellement nul lieu pour un questionnement philosophique systématique sur les concepts contemporains de la démocratie socialiste à la chinoise (ou pour ceux de la démocratie socialiste à la chinoise de la nouvelle ère¹⁵) qui sont au cœur de la doctrine du rêve chinois, mais tout au plus des éléments de réflexion ponctuels, partiels et dispersés. En Chine, ce questionnement se poursuit dans les débats universitaires (et sans doute au PCC), mais hors de Chine, il n'y a pas de lieu consacré à son étude philosophique, alors même qu'une révolution politique majeure de la gouvernance mondiale impulsée par la Chine est pourtant déjà largement engagée, alors même et surtout que la doctrine socialiste de Xi se déploie comme la traduction politique d'un ensemble d'influences philosophiques chinoises et non-chinoises. Contournant les commentaires dominants contemporains qui

¹⁴ En corps et de texte ou dans les notes de bas de page apparaîtront aussi les points de vue des politologues et universitaires chinois qui divergent de la doctrine Xi ; cf. panorama du blog de David Ownby, *Reading the China Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinping-a-centennial-revival.html>.

¹⁵ Etienne Balibar lui-même, en 2015, résumait la Chine socialiste à sa tendance « hégémonique » dans une mise en garde dont le prétexte lui a été donné par l'invitation à rédiger l'introduction à la nouvelle édition chinoise des œuvres complètes de Louis Althusser, reconnaissant que nous avons encore à « comprendre à la fois son histoire réelle et l'image qui en a été perçue à l'étranger (en particulier par des philosophes et des théoriciens de la « révolution » et de la « lutte des classes »), pour faire la différence entre les deux et instituer de nouveaux concepts, mais aussi de nouvelles images ». « Althusser et Mao », Paris, 22 mars 2015, URL : <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9NK8HIuMVa0J:revueperiode.net/althusser-et-mao/+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=fr>. Nous ne comprenons pas en quoi pour Etienne Balibar, « la communication au public chinois des œuvres d'Althusser, accompagnée d'une connaissance aussi précise que possible de leur contexte, fait partie (même modestement) de cette compréhension », car Althusser n'est pas un marxiste chinois. Cependant, nous essaierons de montrer en effet (en I.B.3.a « Dictature démocratique populaire ... ») que la compréhension althussérienne du marxisme peut nous aider à saisir un aspect particulier du marxisme sinisé, notamment l'importance qu'il accorde à l'orthodoxie.

s'inscrivent dans le paradigme critique du « despotisme oriental » construit par Montesquieu, nous proposons d'en revenir à l'explication des textes de Xi Jinping.

Comment décrire la Chine, sans s'enfermer (trop vite ?) dans les accusations de totalitarisme qui visent son socialisme et les auteurs de son corpus de références¹⁶ ? Hannah Arendt a peut-être exploré et proposé les principes d'une méthode utile à cette fin, en repartant d'une critique de commentateurs qui ne donnent pas la parole aux doctrines qu'ils critiquent : « les sources parlent, et ce qu'elles révèlent est la manière dont se comprennent et s'interprètent des gens qui agissent et pensent savoir ce qu'ils font. Si nous leur refusons cette compétence et prétendons posséder un savoir supérieur et être en mesure de leur dire quels sont leurs “mobiles” réels et de quelles “tendances” ils sont les représentants objectifs, indépendamment de ce qu'ils pensent être, nous les privons de la faculté même de la parole, puisque cette dernière est supposée faire sens (...) la compréhension que les agents ont d'eux-mêmes et l'interprétation qu'ils donnent de leur action constituent le fondement de toute analyse et de toute compréhension »¹⁷. Suivant Hannah Arendt, nous proposons de désamorcer la charge affective qui risque toujours de biaiser les commentaires en commençant par rendre la parole aux auteurs-mêmes des doctrines et à leur pratique réelle du pouvoir. L'objectif est de définir le socialisme à caractéristiques chinoises en commençant par examiner le discours manifeste du « rêve chinois » exprimé dans les allocutions de Xi Jinping. Son herméneutique est complexe parce qu'elle concerne aussi tout non-chinois : ce n'est pas seulement le rêve d'un peuple qui se trouve à l'autre bout du continent eurasiatique, mais le rêve d'un acteur majeur de la mondialisation et s'adressant à tous dans la doctrine d'une communauté de destin pour l'humanité. Il est *aussi* notre rêve. Il nous concerne de la même manière qu'un analyste auquel l'analysé a raconté le sien : le transfert, c'est-à-dire les projections imaginaires du narrateur (Xi Jinping/PCC) et des innombrables analystes, fait lui-même partie intégrante du débat sur son interprétation.

Il ne pouvait donc s'agir pour nous de reprendre une question en cours. Il fallait plutôt inaugurer l'usage d'une méthode connue sur un objet qui l'était moins. Il fallait recommencer les études sur le socialisme chinois en tentant de diffracter dans le discours du rêve chinois un faisceau de sens possibles, caractérisant un possible *point de vue du socialiste chinois*. Cette

¹⁶ On pense par exemple à Han Feizi, et aux accusations de totalitarisme que Jean Lévi porte contre le légisme, dans Introduction à *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Lévi, Seuil, 1999, p.13-66. Ce point sera analysé plus bas en II.A.1.a « L'inspiration légiste... ».

¹⁷ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, p.35-36.

méthode consiste en un diagnostic des hétérotopies¹⁸ sémantiques, c'est-à-dire une interrogation sur les concepts qui apparaissent dans un contexte étranger où ils semblent être devenus des anomalies. Ces ressemblances dissemblantes sont des effets d'étrangeté produits par l'usage décalé¹⁹ de concepts apparemment connus : ainsi par exemple, des concepts chinois de démocratie, de droit, de liberté, etc. que Xi Jinping assortit toujours de compléments ou d'adjectifs qui peuvent sembler inutilement compliqués²⁰ : parler de socialisme *à la chinoise* (plutôt que socialisme tout court), de démocratie *socialiste* (plutôt que de démocratie tout court), ou d'État de droit *socialiste* (plutôt que d'État de droit tout court), revient-il à pratiquer une langue de bois, une novlangue, ou nous invite-t-il à redéfinir les concepts ?

L'entrée de la RPC sur la scène internationale après sa nomination comme membre permanent de l'ONU depuis sa substitution à la République de Chine (Taïwan) en 1971, la place croissante qu'elle y occupe depuis son ouverture à la logique du marché économique en 1978 et son intégration à l'OMC en 2001, aurait dû nous la rendre peu à peu plus familière. Pourtant ce n'est pas ce qui s'est passé. Il ne s'agira pas de prendre parti dans la polémique qui grandit à son sujet mais de s'attacher à saisir le sens du rêve chinois en repartant d'un

¹⁸ On appelle hétérotopie, en dentisterie, une anomalie concernant la situation d'un organe ou d'un tissu qui se trouve à un endroit du corps où il ne devrait pas être. Le terme est médicalement à peu près synonyme de choristome, ou d'ectopie, et renvoie à l'idée d'un décalage, d'un déplacement anormal, d'une étrangeté, d'une anomalie ; il ne doit pas être entendu ici au sens que Michel Foucault lui donnait dans une conférence de 1967 où le terme désignait des utopies réalisées, à la fois « hors de tout lieu » et « effectivement localisables », même si la doctrine Xi, parce qu'elle vise la réalisation historiquement et géographiquement localisable d'un rêve chinois, parce qu'elle réussit à inscrire ses propres intérêts et réaliser ses propres institutions dans les vides d'un ancien maillage institutionnel déliquescant, est aussi une hétérotopie au sens foucauldien du terme ; voir *Des espaces autres* (1967), dans *Dits et Écrits* (1984).

¹⁹ On aurait peut-être pu parler ici de « déplacement », au sens freudien du terme. Nuançons toutefois, car dans la *Traumdeutung*, Freud considère que, dans le travail du rêve, le déplacement participe d'une stratégie de déguisement du désir. Si nous suivons plutôt les voies de la méthode jungienne, c'est parce que Jung considère que le rêve ne ment nullement, et qu'avec ses matériaux rapportés, avec son répertoire d'images disponibles, il dit au contraire ce qu'il a à dire aussi adéquatement que possible : « les rêves sont nature qui ne recèlent pas la moindre intention trompeuse et qui dit ce qu'elle a à dire aussi bien qu'elle le peut », *Ma Vie, op. cit.*, p.189.

²⁰ On peut se demander s'il n'y a pas dans la doctrine du « rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise » une allusion au procédé littéraire chinois du « composé en rêve », apparu au début de la dynastie Song, chez des auteurs comme Ou Yangxiu. Ce dernier fait partie du répertoire de citations des discours officiels de Xi Jinping ; voir par exemple le propos de Ou Yangxiu extrait du 集古录, *Ji Gu Lu* (Collection d'œuvres anciennes) rapporté dans *La Gouvernance de la Chine*, t.2, p.140, note 2. Pour un éclairage historico-littéraire sur ce procédé, voir Stéphane Feuillas, « Composé en rêve... Enquête sur l'émergence et les valeurs d'un motif poétique du début de la dynastie des Song à la pratique de Su Shi (1037-1101), “夢中作” : 試論宋初至蘇軾 (1037-1101) 詩歌實踐中的一個動機的出現及其價值 », *Revue Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2020, URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/930> ; Su Dongpo, *Un ermite reclus dans l'alcool et autres rhapsodies* (1037-1101), trad. Stéphane Feuillas, Éditions Caractères, 2004, 174 p., Su Shi (bilingue) (trad. du chinois par Stéphane Feuillas), *Commémorations*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2010, 700 p.

effort de définition de son socialisme propre. Sur ce point, entre l'immense majorité des universitaires qui ne parlent tout simplement pas de la Chine (par crainte peut-être de ne pas en maîtriser l'histoire²¹ et la langue), ceux qui n'en parlent que sous l'angle limité d'une spécialité (économie, sciences politiques, sinologie classique, etc.) et ceux qui ont choisi d'en instruire le procès²², tout est à faire. Il nous semble qu'un champ de questions devrait plutôt s'ouvrir, au moins pour nous épargner la fébrilité qui contamine le champs des études chinoises contemporaines et des relations diplomatiques, toujours plus contagieuse depuis que le vocabulaire de la « guerre » contre la Chine est sorti de la bouche de Trump, en 2018, et que Bruxelles, lui emboitant le pas en 2019, a cru devoir définir la Chine comme « rival systémique »²³, publiant la même année une résolution qui condamne, en les rabattant l'un sur l'autre, le nazisme et le communisme²⁴. Contre ces dangers intellectuels et politiques majeurs, notre projet est de tenter avec Spinoza un type de discours où il ne s'agit plus de « rire, [ni de] pleurer, encore moins [de] maudire, mais seulement [de] comprendre »²⁵.

Nous entreprendrons de mener l'examen de la cohérence interne de la doctrine socialiste chinoise simultanément à deux niveaux. On s'attachera prioritairement à la cohérence *formelle* de la doctrine Xi, c'est-à-dire à la structure logique de son architecture de concept, aux contradictions qu'elle supporte et à la manière dont elle les intègre ou les

²¹ Ce « tout » concerne jusqu'à la jeunesse à laquelle « Mon quotidien » de juin 2020 s'adressait en dessin par sa Une : « Je n'ai pas envie d'être chinois et de faire comme eux : torturer des gens, les emprisonner et les faire travailler de force... ». Le Ministère de l'Éducation Nationale n'a pas condamné, et le site Breizh-info moque la pétition lancée contre « Mon quotidien » comme « insolite » et irrecevable « sans rire » l'accusation de racisme antichinois, URL : <https://www.breizh-info.com/2021/07/05/167113/insolite-mon-quotidien-accuse-de-racisme-anti-chinois/>.

²² Ainsi on a pu voir des sinologues pro-taïwanais des IEP de Paris ou Lyon, Stéphane Corcuff notamment, ramener la question des relations sino-taïwanaises à la théorie d'un « pullulement » de filles chinoises « mandatées par la Chine pour séduire les militaires et nos marins » du « port de Brest ». URL : <https://www.youtube.com/watch?v=ElystnbG9T0>.

²³ Journal *Le Monde*, 20 mars 2019, « La Commission européenne appelle enfin un chat un chat et la Chine un rival systémique », URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/03/20/la-commission-europeenne-appelle-enfin-un-chat-un-chat-et-la-chine-un-rival-systemique_5438531_3232.html. En 2021, le parlement de l'Union Européenne demande à tous ses pays membres de boycotter les JO Pékin 2022, URL : https://www.challenges.fr/monde/europe/le-parlement-europeen-appelle-l-ue-a-refuser-les-invitations-de-pekinaux-jo-2022_772868.

²⁴ *Résolution du Parlement européen du 19 septembre 2019 sur l'importance de la mémoire européenne pour l'avenir de l'Europe*, URL : https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_FR.html. Ces résolutions, prévues par l'article 88-4 de la Constitution, n'ont pas de valeur juridique contraignante et leur portée est exclusivement politique. Ce texte met en avant le pacte de non-agression du 23 août 1939, sans mentionner les offensives du chef d'État-major russe Gueorgui Joukov devant qui les allemands ont capitulé le 8 mai 1945. Ce texte évoque en outre le communisme au singulier, rapprochant les formules « victime *du communisme* » [nous soulignons] et « régimes communistes totalitaires », sans juger utile de distinguer le totalitarisme stalinien avec d'autres formes de communisme.

²⁵ Spinoza, *Traité Politique*, I, 2, Paris, PUF, Épiméthée, 2005, « *Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere* », pp.90-91.

contient. Mais on ne manquera pas de s'intéresser aussi à sa cohérence *matérielle*, c'est-à-dire à l'examen de son adéquation relative avec les faits ou avec les actes posés par le gouvernement chinois, comme on le verra par exemple au détour de la question des paradis fiscaux ou du problème religieux, ou plus généralement avec la question des « Cinq poisons »²⁶, c'est-à-dire les dossiers épineux de Taïwan, de Hong-Kong, de Tibet, du Xinjiang et de la secte Falun Gong. Si l'examen d'une cohérence formelle relève des démarches classiques de la discipline philosophique, l'étude de la cohérence matérielle suppose la mobilisation de données empruntées à différentes approches disciplinaires (sciences politiques, économie et sociologie, etc.), et place le philosophe dans la position inconfortable d'avoir à discuter des données empiriques controversées sans disposer de l'expertise suffisante pour trancher. La nature de notre objet nous impose d'accepter cet inconfort.

La compréhension adéquate d'une Chine qui veut s'intégrer dans la mondialisation sans s'y dissoudre, qui souhaite partager une politique du libre-échange et de paix mondiale²⁷ sans renoncer à suivre sa voie propre, oblige les intellectuels non-chinois à cet exercice logique, comme un préalable à toute évaluation de ses politiques, sous peine de se perdre en procès d'intention et en dialogues de sourds. Il ne s'agit pas de nier toutes les défiances que peut inspirer la politique chinoise, mais de les suspendre le temps d'un examen, de pratiquer une *époque* provisoire, afin de préciser les définitions et les enjeux. L'exercice de la pensée critique ne consiste pas à légitimer ou à condamner la politique chinoise, mais à penser et comprendre la rationalité propre du son paradigme politique. Telle est la première condition, difficile à mettre en œuvre pour progresser dans l'exploration des malentendus. Fallait-il que la Chine semi-colonisée d'hier ne devienne un partenaire politique aujourd'hui qu'à condition de se soumettre de son plein gré aux valeurs qu'on avait échoué à lui imposer par l'humiliation des défaites militaires et des Traités Inégaux (1842 et 1860) ? D'où ce qui pourrait être la contribution éthico-politique d'une étude philosophique intégrale aux biais cognitifs induits par cette lourde histoire commune.

Notre objet est de sortir du biais postcolonial d'un discours dominant sur la Chine et la méthode que nous proposons est une dialectique du centrage et du décentrement. Pas plus

²⁶ Expression employée non par Xi Jinping mais Jiang Zemin, 江泽民, Président de la RPC, 1993-2003.

²⁷ Voir *tous* les discours des chapitres des chapitres XIV, XV et XVII du t.2 de *La Gouvernance de la Chine*.

de sympathie²⁸ que d'antipathie donc, mais un effort rationnel d'*empathie*, étymologiquement parlant : il s'agit de comprendre une pensée *de l'intérieur*. Et comme la doctrine Xi prétend justement à cette rationalité dans le but proclamé de construire par des accords gagnant-gagnant²⁹ une Communauté de destin pour l'humanité, nous devrions pouvoir interroger la logique de son architecture intégrale de concepts, sans nous situer nous-même avec elle dans un rapport de pouvoir ou de domination. Est-ce là le parti-pris d'un défenseur, alors suspect ? Ou la naïveté d'un philosophe éthéré et coupable d'un bavardage futile ? Acceptons la question et proposons pour y répondre d'en reposer une autre : la naïveté ne serait-elle pas plutôt de croire que les rapports politiques se réduisent à des rapports de force ? Et cette croyance ne pourrait-elle pas nous avoir empêchés jusqu'ici de comprendre la politique chinoise ? Mais si l'efficacité politique ne consiste pas seulement à l'emporter sur les autres, à prendre le pouvoir sur eux, ou si, pour le dire autrement, la politique n'a pas seulement à voir avec le pouvoir (compris comme rapport de domination³⁰), alors en quoi peut-elle encore consister ? De la réponse à cette question, qui passe par une définition de la puissance (vs. pouvoir), dépend peut-être la résolution d'un aspect du malentendu que nous avons à démêler. C'est pour nourrir cette hypothèse que nous tenterons de mobiliser Spinoza³¹.

Nous partirons donc de l'analyse du contexte historique interne et des concepts chinois eux-mêmes dont l'essentiel est consigné dans la *Constitution* chinoise de 1982 et les discours officiels de Xi Jinping depuis 2012. Les termes péjoratifs de « dictature »,

²⁸ C'est ce biais colonial que critique Daniel A. Bell dans *The China Model*, Princeton, Princeton University Press, 2016, 336 p., un texte où il discute la spécificité du modèle méritocratique de la démocratie chinois, contre le modèle de la démocratie électorale, pour les raisons ainsi résumées : « is political meritocracy really so bad? I've provided a full defense in my book "The China Model," and let me summarize the arguments here. First, the fact that political meritocracy has deep roots in China means it will likely be relatively stable in a Chinese context compared to political alternatives, including electoral democracy. Second, political surveys show consistent support for political meritocracy in China. Third, a large country with responsibilities for future generations and the rest of the world needs to select and promote experienced and informed leaders who should not simply be held accountable to the current generation of citizens. Fourth, rapid technological innovations and sudden financial shocks and natural disasters may require effective responses by relatively unconstrained leaders with a proven record of sound political judgment. And lastly, political meritocracy is compatible with basic human rights and a wide array of democratic values and practices, including electoral democracy at lower levels of government and various mechanisms for improved consultation, transparency, participation and deliberation », dans « Western critics of China need to avoid a colonial mindset », *Huffpost*, 6 décembre 2017, URL : https://www.huffpost.com/entry/china-critics-colonial_b_11893860. L'auteur, d'origine canadienne, enseigne à l'université Qinghua (Tsinghua, Beijing), et défend le projet d'une « constitution confucéenne ».

²⁹ Tout le chapitre XV du t.2 de *La Gouvernance de la Chine* rassemble les discours donnés par Xi Jinping sur tous les continents, dans cet objectif d'accord gagnant-gagnant (合作共赢).

³⁰ Sur cette conception du pouvoir, opposée à la puissance, voir I.B.2.c « Puissance et pouvoir ».

³¹ Sur Spinoza, voir I.B.2.c « Puissance et/ou pouvoir », I.B.3.c « Spectre de Spinoza... ».

« absolutisme », « démocrature »³², etc., fréquemment utilisés pour disqualifier le régime chinois, devront être redéfinis, sans supposer que les penseurs occidentaux, classiques et contemporains, ont produit un savoir plus légitime sur la démocratie³³ et la Chine, mais en nous inspirant d'eux pour donner au lecteur occidental une approximation intelligible du socialisme chinois de la nouvelle ère. Des contributeurs chinois ont parfois donné directement en anglais des repères historiques, sociologiques et même philosophiques mais, outre leur extrême rareté³⁴, leurs contributions sont sommaires : elles invitent seulement à dépassionner la réception du discours sur le socialisme chinois (vs. discours idéologiques hostiles) et, en contextualisant les débats, elles aident à dépasser les généralisations marxisantes des maoïstes occidentaux (l'essentialisation du socialisme, de la démocratie, etc.³⁵). Nous les tenons pour le point de départ d'une réflexion critique sur ces *formes dépayssantes, mixées* des concepts chinois, que nous aurions tort de penser connaître ou comprendre parce que nous en maîtrisons les définitions. C'est ce point de départ que nous prolongeons : il fonde l'analyse du malentendu sur une critique du primat de la définition³⁶.

Cette critique impose de repartir prudemment de la doctrine Xi, plutôt que d'un corpus de définitions générales empruntées au marxisme ou aux discussions théoriques ayant lieu en occident sur les concepts généraux de démocratie, socialisme de marché, etc. Pour définir les spécificités de la doctrine Xi, on devra donc suivre le conseil d'Hannah Arendt et se demander d'abord ce que dit *littéralement* cette doctrine : on ne peut le savoir qu'en l'écoutant ou en la lisant attentivement. C'est de là seulement que nous pourrions investiguer les équivocités de sens des notions employées, cherchant dans les problématiques classiques (de la philosophie chinoise ou européenne), les termes réitérés dans ce contexte chinois

³² Jean-Philippe Béja, « *La Chine de Xi Jinping : en marche vers un fascisme à la chinoise ?* », *Pouvoirs*, 2019/2 (N° 169), p. 117-128, URL : <https://www.cairn.info/revue-pouvoirs-2019-2-page-117.htm>.

³³ C'est bien sans adjectif particulier, et en les essentialisant, que Alain Badiou par exemple, discute la démocratie, le communisme – ce que ne fait *jamais* le discours politique officiel chinois de Mao Zedong à Xi Jinping pour des raisons stratégiques fortes. Alain Badiou, *L'hypothèse communiste, Circonstances 5*, Nouvelles éditions Lignes, 2009, 205 p. Slavoj Žižek ne se penche pas davantage sur cette question rhétorique majeure que nous analyserons en I.B.2.f : « Inclusivité... ». Žižek S., dans « Mao, dans *De la pratique et de la contradiction*, présentation des textes sélectionnés et introduction « Mao Tsé-toung, seigneur marxiste du désordre », avec en postface une lettre d'Alain Badiou et la réponse de Slavoj Žižek, Paris, La Fabrique, 2008, 317 p.

³⁴ Nous pensons à Wei Xiaoping, traduit en français en 2009, pour le débat historique interne sur le marxisme depuis 1978, notamment en discussion (derridienne) avec les « spectres » de Marx, voir « *Marxisme et déconstruction en Chine* », *Diogène*, 2009/4 (n° 228), p. 72-81, URL : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2009-4-page-72.html>.

³⁵ Par exemple, pour un dessin précis du paysage politique chinois, Chen Lichuan : *Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle*, dans la revue *Perspectives Chinoises*, n°84, juillet-août 2004.

³⁶ Voir en I.C.b « L'universalisme à la chinoise... ».

particulier, exotique mais précis, qui viennent y coaguler un sens spécifique³⁷. On aura donc à redéfinir ces concepts, sans supposer que nous les maîtrisons déjà. On testera ainsi, au fil des définitions, la cohérence interne d'une doctrine. Comment le mixage inattendu de termes disparates (comme « socialisme » et « à la chinoise », ou « socialisme » et « de marché ») peut-il éviter de tomber dans les contradictions et dire même quelque chose de pertinent et de précis pour une pratique politique ? Comment la construction de ce discours, comportant de telles audaces sémantiques, peut-elle réussir à faire sens ? Et si tant est qu'il faille un jour en *juger*, nous devons préalablement nous assurer qu'on l'a *comprise*, c'est-à-dire rendre justice à la lettre du texte et à l'esprit de la rhétorique chinoise.

Le premier axiome méthodologique centré sur la cohérence interne du discours chinois, en appelle un deuxième comme son complément indispensable : le comparatisme. L'effort d'empathie ne doit pas exclure une mise à distance : nous avons besoin d'écarts ou de détours critiques. Une lecture simplement empathique risquerait de se faire englober dans son objet, pour le défendre ou le justifier sans l'éclairer suffisamment, de tituber entre la fade paraphrase d'un côté, et l'apologie de l'autre. Le comparatisme nous permettra de garder une distance critique³⁸, d'autant plus facile à creuser que le discours de Xi Jinping se défend lui-même de tout prosélytisme (le modèle chinois étant chinois, sans nulle vocation à s'exporter) et invite lui-même plutôt au comparatisme, Xi Jinping citant systématiquement les écrivains ou les personnalités des pays avec lesquels il entre en dialogue. Nous nous saisirons de ces références plus *familiales* comme autant d'opportunités³⁹, de prétextes à mobiliser une

³⁷ François Jullien propose de distinguer deux statuts de la définition, distinction utile à la compréhension des usages que le discours chinois classique fait de sa terminologie : l'une antécédente, surplombante, critère d'une « vérité » générale qu'on appellera proprement « concept », l'autre consécutive ou immanente à la trame du texte ou d'une situation, et seulement riche de « ressources » particulières, qu'on qualifiera simplement de « notion » ; cf. *La pensée chinoise, En vis-à-vis de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2019, Ressources (vs. vérité), p.263-282. Nous faisons l'hypothèse que cette distinction reste pertinente pour la lecture d'un texte moderne comme celui de la Doctrine Xi ; non seulement parce qu'il est d'abord formulé *en chinois*, mais parce que cette doctrine revendique le renouveau (*fluxing*, 复兴) d'une tradition de *pensée chinoise classique*. Confirmant cette attention privilégiée pour la littérature, la biographie officielle souligne « le coffre rempli de livres [...] de livres épais comme des briques » qui accompagnait Xi Jinping lors de ces années de formation auprès des villageois de Liangjiahe, *La Gouvernance de la Chine*, t.1, p.521.

³⁸ En ce sens, l'effet attendu de ce comparatisme est celui que Jung attend de l'interprétation, c'est-à-dire une compensation. Aimé Agnel commentant l'intérêt de Jung pour la méthode freudienne de l'interprétation souligne en effet que le psychologue zurichois « ne reprend pas directement à son compte l'idée d'opposition entre contenu manifeste et contenu latent, mais il met l'accent sur l'aspect de compensation entre inconscient et conscient », *Dictionnaire Jung*, op. cit., p.95.

³⁹ En ce sens, notre méthode emprunte à la technique jungienne de *l'amplification* qui « convient toujours lorsqu'on a affaire à une expérience obscure, qui est si vaguement ébauchée qu'elle doit être amplifiée et élargie, en étant placée dans un contexte psychologique afin d'être comprise », *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, 1970, p.373. L'amplification est une technique d'interprétation nécessitée en psychanalyse par

méthodologie comparatiste qui facilitera l'exploration de la cohérence de la doctrine chinoise de Xi. Que pourront bien nous dire, par exemple cette référence interne du discours chinois à Tocqueville dans un débat sur la corruption, l'éloge de Leibniz dans un discours sur les malentendus culturels, etc. ?

Le diagnostic des hétérotopies sémantiques suppose donc un double mouvement, un effort simultané d'empathie rationnelle et de distanciation critique. Mais il arrivera parfois que le discours chinois ne donne pas de point de comparaison, d'identification ou d'opposition : et nous proposerons alors nos propres hypothèses, c'est-à-dire des *références de substitution* pour essayer de donner prise à la pensée, pour trouver des similitudes ou des contrastes signifiants. Nous construirons nous-mêmes, stratégiquement, des effets d'hétérotopie. Ce sera par exemple le cas d'un type de discours sur la *puissance* ou sur la *démocratie*, où Spinoza jouera comme repère de substitution. Ces notions de puissance et de démocratie sont récurrentes, capitales (la Démocratie s'affichant en tête de chapitre⁴⁰ dans le tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*), mais sur elles aucune référence philosophique n'est explicitement proposée par Xi Jinping. De même, les considérations de Hobbes ou Bodin sur l'exercice de la souveraineté, de Machiavel et Montesquieu sur le pouvoir, de Tocqueville sur l'égalité des conditions ou de Leibniz sur l'universalisme, ne devront pas être lues comme des *digressions* mais plutôt comme des *écarts* de pensées, nécessités par la méthode comparatiste, servant à mesurer l'originalité de la voie chinoise, à mieux comprendre les raisons de ses refus et les motivations de ses audaces. Il s'agira pour nous de construire des points de comparaison ou d'opposition, afin de faire apparaître *les raisons possibles d'une autre construction de la politique*.

Le développement de notre analyse de la doctrine du Rêve chinois (à partir de son intention fondatrice, autour de ses concepts structurants propres, de ses moyens de fonctionnement juridiques, économiques, etc., et jusqu'à la discussion des résistances qu'elle rencontre en Chine et à l'international), s'appuiera essentiellement sur les discours officiels⁴¹

l'hypothèse de l'Inconscient et les modalités spécifiques des manifestations étrangères au monde conscient ; de la même manière, elle est nécessitée pour nous par la diversité et l'étrangeté des langages culturels. Le concept d'amplification que nous reprenons doit se comprendre analogiquement à partir du refus jungien de la distinction freudienne entre contenu latent et contenu manifeste, insistant sur les fonctions oniriques de compensation et de prospective.

⁴⁰ Il s'agit du chapitre VIII, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.355.

⁴¹ C'est sur ce point essentiel de méthode que nous divergeons de la méthode des interviews, riche d'informations mais à notre avis vague et imprudente, que pratique Alice Eckman dans *Rouge vif, L'idéal communiste chinois*, Paris, L'Observatoire, 2020, 224 p. En effet, pour comprendre le socialisme à la chinoise

tenus par le Président Xi Jinping entre le 15 décembre 2012 et le 13 janvier 2020, ordonnés en un panorama exhaustif dans les trois tomes de *La Gouvernance de la Chine*, 谈治国理政, *tan zhi guo li zheng*⁴². Ils sont publiés aux Éditions en Langues Étrangères de Pékin, et constituent un matériel de 550 à 650 pages par volume. Le troisième tome est paru le 30 juin 2020, en chinois, et n'est traduit pour le moment qu'en anglais.

Il existe d'autres publications de recueils de discours officiels par thèmes, aux mêmes éditions, comme par exemple, un court volume de cent douze pages (traduit en français) compilant des discours sur « le rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise » ; et des publications de discours plus long qu'on ne trouve qu'en chinois, comme par exemple ce volume de cinq cent quarante trois pages pour « 论坚持推动构建人类命运共同体, discuter

de la nouvelle ère, comme pour n'importe quel commentaire de texte, pourquoi ne pas lire, simplement et sérieusement, le corpus de textes (c'est-à-dire de discours officiels) qui constitue la doctrine Xi ? Or à la lecture de Xi Jinping, Alice Eckman substitue largement une collection de quatre-cents « interviews » qui la conduisent à un diagnostic qui nous semble contredire le texte et l'intention de la doctrine Xi, en y lisant par exemple une volonté de « vengeance » et un « ressentiment » qu'il ne faudrait pas sous-estimer ; on verra que l'analyse des théories des accords gagnant-gagnant et de la Communauté de destin pour l'humanité nous conduisent à un diagnostic exactement contraire : nous n'y avons pas trouvé le moindre accent de ressentiment ou de volonté de vengeance ; nous y lisons, bien au contraire, comme la suite le montrera, une volonté de puissance au sens spinoziste du terme, une volonté de contribuer pacifiquement au bien-être collectif des peuples, et d'encourager les contributions particulières à cet effort commun ; et nous en tirerons une définition du socialisme comme un dépassement des idéologies de la rivalité/compétition. Si nous lisons/écoutons les commentateurs de la doctrine (fussent-ils chinois), nous risquons de les prendre pour la doctrine Xi elle-même, et de rajouter à la confusion au lieu d'aider à la clarifier. C'est ainsi par exemple (cf. I.B.2.g « De Carl Schmitt à Xi Jinping ») que l'attention excessive portée au commentaire de Jiang Shigong risque de nous faire prendre la doctrine Xi pour plus autoritaire qu'elle n'est, etc. Nous ne voudrions surtout pas mépriser les commentaires chinois de la doctrine Xi (nous en avons souvent enrichi nos notes de bas de page, grâce au recueil qu'en propose David Onwby/Timothy Cheek/Joshua A. Fogel dans le blog *Reading the China Dream*), mais nous pensons qu'il convient de les *subordonner* au commentaire de la Doctrine du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère telle qu'elle est formulée par son propre auteur ; il faut éviter de les substituer à elle puisque c'est cette doctrine qui fixe le cap et les moyens de la politique chinoise réelle et qu'elle est largement connue du public par les trois tomes de la *Gouvernance de la Chine* (2012-2020). Pourquoi les commentaires devraient-ils se substituer à la doctrine-même ? Les tenir pour révélateurs d'un sens caché de la doctrine Xi, c'est selon nous, une imprudence méthodologique qui accroît le risque de malentendu au lieu de le dissiper, tout spécialement comme c'est le cas pour l'interprétation de la « vengeance et du ressentiment » qu'aucun élément de la doctrine ne peut confirmer, et qu'on ne peut soutenir qu'en faisant intervenir des « interviews » extérieures aboutissant à un diagnostic artificiel, et qui ressemble tout de même in fine, à un plaidoyer à charge. Ainsi, sur le concept de « ressentiment antioccidental » (confondu avec l'affirmation de sa souveraineté), selon Alice Eckmann, on lira : https://books.google.fr/books?id=VdXODwAAQBAJ&pg=PT3&source=kp_read_button&redir_esc=y#v=snippet&q=ressentiment%20&f=false ; et sur son diagnostic d'une tentation hégémonique (confondue avec l'affirmation d'une philosophie du « rayonnement », 弘扬, *hongyang*) qui va également encore à contre-sens de la position non-rivale ou antihégémonique affichée de la doctrine Xi et des faits qui le corroborent, on écouterait : « Xi Jinping, la tentation hégémonique », URL : <https://www.youtube.com/watch?v=FjTvXXrQStg>.

⁴² Il rassemble les discours qui couvrent la période du 18 octobre 2018 au 13 janvier 2020. L'ensemble de ces publications traduites progressivement dans toutes les langues nationales, vise à informer le plus largement possible sur l'essentiel du programme socialiste chinois, en donnant une explication méthodique et exhaustive des principes politiques socialistes chinois susceptibles d'aider à la compréhension des décisions prises ou à prendre conformément à ces principes.

la construction, le renforcement et la promotion de la Communauté de destin pour l'humanité », publié aux 中央文献出版社 Presses de littérature du Comité Central du Parti, 2018. Nous pensons que la version des trois tomes de *La Gouvernance de la Chine* présente une sélection conséquente et à notre avis suffisante de textes pertinents, qui peut permettre aux lecteurs chinois ou étrangers, de saisir la structure de la doctrine Xi, et même suffisamment d'indications bibliographiques pour en dessiner les racines théoriques possibles.

La note pour la deuxième édition du tome I (publiée après le tome 2, en 2018) définit l'objectif éditorial de ces publications : il s'agit « d'aider les lecteurs chinois et étrangers à connaître et à comprendre le riche contenu de la pensée de Xi Jinping sur le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ». L'intention apologétique et pratique est transparente : la pensée de Xi Jinping, dite doctrine Xi, est présentée comme « fournissant un guide d'action pour emporter la victoire décisive de l'édification intégrale de la société de moyenne aisance d'un pays socialiste moderne et réaliser le grand renouveau de la nation chinoise (...) promouvoir la construction d'une communauté de destin pour l'humanité, ainsi que favoriser la cause de la paix et du développement de l'humanité ». L'appareil de notes joignant une bibliographie complète à l'immense majorité des discours permet cependant d'entrevoir une trame d'influences théoriques que nous rapporterons aux nombreux problèmes soulevés dans ou par les discours de Xi Jinping.

Il nous a fallu circonscrire aussi précisément que possible le matériel d'étude pertinent et disponible : nous avons donc choisi de nous concentrer sur les discours officiels du président Xi Jinping en exercice, consignés dans les trois volumes de *La Gouvernance de la Chine*, puisqu'ils constituent *in fine* le corpus décisif de la doctrine Xi. Ils s'adosent à la Constitution chinoise modifiée de 1982 que nous mobiliserons de ce fait, puisque la doctrine Xi a été constitutionnalisée par le XIX^e Congrès.

Les membres du Comité Central du Parti, eux-mêmes auteurs d'innombrables articles, n'ont été convoqués qu'à la marge, afin d'éviter les répétitions et seulement quand ils suggéraient une piste de réflexion nouvelle, originale⁴³. Outre les difficultés actuelles à nous procurer les ouvrages du Numéro Cinq et idéologue du PCC, Wang Huning, classés

⁴³ Ainsi par exemple des réflexions de Wang Huning sur Jean Bodin, pour une réflexion sur la « souveraineté », en I.B.2.b ; ou de l'évocation du Tocqueville de Wang Qishan, en I.B.3.e, etc.

confidentiels et aujourd'hui inaccessibles⁴⁴, nous avons aussi renoncé à mobiliser l'immense littérature des textes politiques que Xi Jinping a écrit avant son élection au poste de Premier secrétaire du Parti et Président de la République Populaire de Chine.

Restait enfin le matériel d'analyse du paysage de la vie politique chinoise contemporaine et actuelle que constituent les textes de tous les responsables et intellectuels chinois qui, en fonction⁴⁵ ou retirés, promus ou exilés, censurés ou relayés, contribuent au débat politique sur la doctrine Xi. Nous les avons consultés, mais nous avons dû, au risque sinon de rendre l'ensemble indigeste au lecteur non-sinophone, nous contenter de les convoquer ou de les discuter en notes de bas de page.

Insistons encore sur la prudence qu'exige, pour l'auteur comme pour les lecteurs, l'herméneutique d'un système politique qui suscite tant de passions. Mais toute préférence politique mise à part, la politique socialiste chinoise est l'expression d'une vitalité, d'une *puissance* d'exister que traduit sa capacité à durer⁴⁶. Le pays, ruiné à tous points de vue par la longue période impérialiste de 1842 à 1949, siégeant à la Conférence de Bandung en 1955, est aujourd'hui une grande puissance, sinon la première. C'est de ce constat factuel que nous partons pour interroger, sans prévention, les raisons et les ressorts, les freins et les limites de cette ascension, et pour tenter de penser la conception de la puissance (ou pour le dire comme Xi Jinping, du *rayonnement*, 弘扬, *hongyang*) dont cette doctrine est l'expression.

La politique chinoise a pris un tour nouveau depuis l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping en 2012. De l'avis de nombreux observateurs, le pays semblait sur le point d'imploser, essentiellement sous le poids des problèmes cumulés de corruption (dans l'État, le Parti et l'Armée), de vitesse de croissance économique en baisse, et du fait d'une pression de la société civile (manifestations pour une société plus écologique et plus démocratique). C'est en 2012 que Francis Fukuyama persiste et signe son plaidoyer en faveur de la démocratie libérale, en publiant *Le Début de l'Histoire*, revenant sur la thèse qu'il avait développée vingt

⁴⁴ Le document reste aujourd'hui inaccessible malgré l'aide de monsieur Jin Bangui, Maître de Conférences en Droit Public à l'université de Droit d'Aix-en-Provence, et ancien parlementaire de l'APN.

⁴⁵ Le paysage intellectuel politique chinois est décrit en I.A.1.b « Miroir... » et une biographie des membres du XVIII^e Comité Central et du XIX^e Comité Central, se trouve sur le site : [http : //www.xinhuanet.com/english/2017-10/25/c_136705544.htm](http://www.xinhuanet.com/english/2017-10/25/c_136705544.htm).

⁴⁶ Nous ne faisons que tenter d'expliquer un constat largement partagé, formulé par Jean-Pierre Cabestan : « Sauf catastrophe intérieure ou internationale, le régime actuel a de fortes chances de se maintenir au pouvoir et d'assurer la stabilité du pays, du moins dans les cinq à dix ans qui viennent. Après, nul ne peut prévoir l'avenir politique de la Chine », dans « Jusqu'où ira la Chine dans son affirmation de puissance ? », *Le Débat*, 2014/2, n°179, www.cairn.info/revue-le-debat-2014-2-p-116.htm.

ans plus tôt, dans *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*⁴⁷. Mais malgré la ferme conviction d'enrichir et confirmer les arguments du débat entamé en 1992, l'édifice idéologique pro-libéral commence à fissurer : la thèse fukuyamienne prend des accents d'incantation car la Chine qu'il évoque pour des raisons qui permettent de l'intégrer à la longue préparation de ce triomphe libéral, s'écarte en fait brusquement du chemin que Fukuyama lui prédisait. Xi Jinping était attendu comme un nouveau Gorbatchev, mais les mesures prises dès 2013 contre le mouvement des Constitutionnalistes (c'est-à-dire contre toute libéralisation), ne tarderont pas le révéler plutôt comme un nouveau Mao, ce qui est une autre manière de dire que la Chine est impensable : son réveil prend les attentes des observateurs à contre-pied. En France, Jacques Attali relayait une thèse similaire à celle de Francis Fukuyama, avant comme après l'élection de Xi Jinping⁴⁸. La voie chinoise est bien l'avènement d'un impensable *contre-modèle*.

Il nous faudra commencer par définir ce modèle socialiste (qu'on ne saurait confondre avec la social-démocratie, ni même le communisme de partis qui en France notamment, selon Althusser, l'ont depuis longtemps vidé de sa substance⁴⁹). Le socialisme désigne un effort de justice économique et sociale, et Xi Jinping précise qu'il est attaché en priorité à la satisfaction des intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple (最广大人民的根本利益⁵⁰). Cette définition minimale nous obligera à redéfinir immédiatement la démocratie (parce qu'elle est étymologiquement supposée donner le pouvoir au peuple), et finalement l'essence même de la politique. Tel sera le chemin de notre première partie où ces questions seront considérées dans leur teneur philosophique.

Nous aurons donc à examiner si, et pour quelles raisons, la doctrine Xi peut être comprise comme la traduction politique originale d'un projet philosophique, possédant une certaine consistance en tant que philosophie. Le discours du 17 mai 2016, « Accélérer l'édification d'une philosophie et des sciences sociales à la chinoise », expose et justifie cette prétention ; après avoir rappelé les objectifs en cours et les moyens du socialisme à la

⁴⁷ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, Champs, 1992, 656 p.

⁴⁸ Il écrivait en effet en 2007, et reprenait en 2014 que « partout, à l'est de l'Europe, les statues de Marx, d'Engels et de Lénine sont déboulonnées. Il n'est aujourd'hui plus guère de pays au monde pour s'y référer, si ce n'est, de façon plus ou moins symbolique et épisodique, la Chine, la Corée du Nord et Cuba. Tous remplacent peu à peu le socialisme par le nationalisme de marché. Ainsi s'achève la longue parenthèse ouverte à la mort de Marx », dans *Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, Livre de Poche, [2007] 2014, p.541.

⁴⁹ Voir la *Conférence sur La Dictature du Proletariat à Barcelone*, 1976. Ce commentaire d'Althusser sera discuté, plus bas, dans la section I.B.3.a : « La dictature démocratique populaire... ».

⁵⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

chinoise de la nouvelle ère, Xi Jinping affirme qu'au « cours de ce processus, la philosophie et les sciences humaines ont apporté une contribution de poids en acquérant une supériorité incomparable »⁵¹. La quantité et la fréquence des citations explicites ponctuant les discours officiels de Xi Jinping obligent à repenser la question de leur pertinence : ces raisons initiales de considérer que le socialisme à la chinoise est adossé à un projet philosophique impliquant une réinterprétation de sources philosophiques (chinoises et étrangères⁵²), ont-elles une consistance ? Elles interrogent le sens que nous entendons donner à la philosophie, qui doit désigner autre chose ou un peu plus qu'une compilation d'opinions originales et disparates, un vêtement d'arlequin, un simple vernis culturel.

Si ce projet politique comporte en lui l'expression d'une entreprise philosophique, c'est d'abord du fait de ses constantes références à Karl Marx, au marxisme et au léninisme⁵³. Ce type de références à Marx qui intervient dans des discours sur le socialisme à la chinoise, son concept de développement et l'orientation impulsés au développement des sciences humaines, adressés aux cadres du Parti⁵⁴, forme un premier corpus de citations didactiques. Il doit se comprendre comme philosophique au sens large : il inclut la possibilité de lire plutôt Marx comme un anti-philosophe⁵⁵, ou comme un économiste et sociologue, ainsi que le font

⁵¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.428.

⁵² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, au sujet de la spécificité des de la philosophie et des sciences à la chinoise, il faut en effet inclure : outre le marxisme, « secundo, les ressources de la brillante culture traditionnelle chinoise. Tertio, les ressources de la philosophie et des sciences sociales étrangères, dont tous les acquis positifs de la philosophie et des sciences sociales de tous les pays peuvent nourrir la philosophie et les sciences sociales à la chinoise », p.422.

⁵³ Dans la version française du tome 1, pp. 10, 18, 26, 27, 29, 31, 81, 108, 112, 138, 186, 201, 446, 449, 470, 488, 489, 514, 539 ; dans le tome 2 : pp.14, 15, 37, 39, 56, 75, 171, 172, 202, 256, 257, 264, 268, 269, 270, 407, 408, 409, 410, 411, 422, 425, 426, 428, 499, 501, 507, 559... Non comprises les références aux concepts du marxisme tels que « matérialisme dialectique », pp.8, 70, etc. ou « matérialisme historique », pp. 4, 8, 70, 369... Dans la version anglaise du t.3, pp.5, 14, 19, 21, 22, 24, 28, 44, 85, 92, 96-98, 144-148, 151, 215, 215, 216, 261, 263, 266, 276, 329, 336, 363-366, 376, 382, 383, 388, 508, 547, 585, 586, 597, 602, 603, 609, 610, 615, 617, 625, 626...

⁵⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, respectivement aux chapitres I, VI et IX.

⁵⁵ C'est-à-dire selon le point de vue d'Althusser, qui lisant Marx comme un critique de la philosophie ; « Karl Marx par Althusser », URL : <https://www.youtube.com/watch?v=gHqR5xXEfBQ>. Bien qu'Althusser reconnaisse Marx comme un philosophe en trois sens différents : 1. Comme un philosophe humaniste penseur de la liberté et de l'aliénation humaine, 2. comme philosophe de l'ère industrielle et de la civilisation technicienne, de l'économie et de l'expansion industrielle de notre temps ; 3. Comme un penseur de l'histoire à partir de la praxis, du matérialisme historique, Marx est aussi pour lui un penseur du dépassement de la philosophie, qui s'est « libéré de la tentation philosophique » notamment dans la XI thèse sur Feuerbach, Marx & F. Engels, *L'idéologie Allemande (1846)*, Paris, Éditions sociales, 1971, p.34. Nous sommes là, face à une difficulté puisque Marx est bien pour Althusser le philosophe qui « rejette la philosophie » (24'), mais Althusser est le philosophe marxiste qui aura particulièrement réaffirmé l'importance de la philosophie comme diagnostic des « déviations théoriques », ainsi que le souligne Alain Badiou, « II - Qu'est-ce que Louis Althusser entend par « philosophie » ? », dans Sylvain Lazarus éd., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 1993, p. 29-46, URL : <https://www.cairn-int.info/politique-et-philosophie-dans-l-oeuvre-de-Louis--9782130455004-page-29.htm>.

bien des intellectuels chinois, que ce soit pour lui emboîter le pas, tel Guo Yingjie⁵⁶ (qui examine le sens du marxisme sinisé du point de vue des sciences sociales et de l'économie), ou pour lui en faire reproche⁵⁷, comme le fait Kang Xiaoguang⁵⁸. Ce corpus élabore un marxisme *construit*, doctrinal, à usage politique, bien différent du marxisme *critique* occidental. Nous aurons d'emblée à décrire sa nouvelle périodisation de l'histoire ; elle rend compte du programme socialiste à long terme⁵⁹.

L'outillage conceptuel de la doctrine Xi puise abondamment dans le corpus philosophique chinois classique. Xi Jinping a innové sur le plan de la théorie : radicalisant la réhabilitation de Confucius entamée par Deng Xiaoping dans les années 1980⁶⁰, il a charpenté systématiquement la nouvelle doctrine officielle autour de notions confucéennes, outre la *société de moyenne aisance*, citons : la *vertu*, la *famille*, la *culture spirituelle*, la *fraternité universelle*, etc. ou d'autres notions anciennes, telle que la *Communauté de destin pour l'humanité* (人类命运共同体) qui traduit ou recycle le vieux cosmopolitisme des Zhou⁶¹. Son néoconfucianisme assume des emprunts taoïstes ou légistes. Nous le qualifierions donc de néoconfucianisme éclectique : il emprunte aussi bien au *Livre des Rites*⁶² (son syntagme de *société de moyenne aisance*) qu'au registre légiste de Loi (sens du 法).

Enfin, le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère est une philosophie au sens pratique du terme, entendons : au sens moral et spirituel. Xi Jinping réhabilite la philosophie pratique comme l'exige, en toute cohérence, un discours sur la culture spirituelle : il a fait de

⁵⁶ Professeur à l'Université de Sidney, auteur de nombreux ouvrages sur le marxisme sinisé, que nous évoquerons au fil des problèmes rencontrés, notamment sur la cohérence du mixage Marx-Confucius, et sur la question de l'égalité.

⁵⁷ Nous reviendrons sur ce reproche. Le renouveau spirituel en contexte marxiste appelé de ses vœux par Kang Xiaoguang sera discuté en II.A.2 : « Problèmes politico-religieux ».

⁵⁸ Né en 1963, Kang Xiaoguang, mathématicien de formation, est un sociologue indépendant du PCC, mais contributeur actif au débat sociologique sur la pertinence d'un renouveau confucéen. Voir David Ownby et Séverine Bardon : « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », dans *Perspectives chinoises*, n°109, 2009. pp. 109-120, URL : www.persee.fr/doc/perch_1021-9013_2009_num_109_4_3974.

⁵⁹ En I.A « Histoire nouvelle du socialisme... », *sqq.*

⁶⁰ Deng Xiaoping n'avait fait que réhabiliter Confucius en 1978, permettant à nouveau d'en parler, organisant à son sujet des conférences internationales, et en proposant le premier, le concept confucéen de société de moyenne aisance comme projet politique.

⁶¹ Sur cette notion d'un 天下, *Tianxia*, version d'un cosmos à la chinoise, d'une mondialité inclusive pour parler comme Zhao Tingyang, voir I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

⁶² Le *Classique des Rites* (礼经, *Lǐjīng*) est une compilation de textes de la dynastie pré-impériale des Zhou (du premier millénaire a.n.e.), consacrés aux questions d'organisation sociale, administrative et politique, et pour cette raison abondamment commentés par les auteurs de la tradition confucéenne.

Confucius, à travers l'usage du texte du *Daxue*⁶³ en particulier, un instrument systématique pour la formation des membres et cadres du Parti, l'a remis au programme de l'éducation des enfants dès l'école primaire, et le cite abondamment dans ses discours officiels sur la morale à l'intention du grand public invité à se civiliser à l'exemple du Maître. Cette politique socialiste est une culture de l'exemplarité. Elle ne peut que nous plonger dans un abîme d'interrogation face à une culture occidentale dans laquelle les débats raffinés de Michel Foucault et de Pierre Hadot sur la culture de soi et les questions de George Steiner⁶⁴ sur les rapports de la culture et de la barbarie paraissent comme la préoccupation réservée d'une classe sociale qui se parle à elle-même.

Xi Jinping a fait avec les exercices spirituels légistes et confucéens ce que *mutatis mutandis*, Marc Aurèle avait fait avec les maîtres stoïciens, épicuriens et cyniques dont Quintus Junius Rusticus lui avait transmis l'héritage. Nous reprendrons et développerons cette comparaison. Parler d'une *politique philosophique*, ce n'est donc pas seulement dire qu'on peut, en un sens, refaire la philosophie des concepts de cette politique, ni seulement non plus qu'on exploitera à volonté les ressources conceptuelles de la philosophie pour analyser la société ou expliquer l'action politique, mais c'est aussi, en outre, penser la politique comme exercice spirituel, comme exhortation à la vertu, la gouvernance de la Chine s'articulant avec le gouvernement de soi.

On commence donc à saisir l'originalité philosophique de notre objet, c'est-à-dire à comprendre pourquoi une explication adéquate de la doctrine Xi ne peut faire l'économie d'une explication philosophique, car ce n'est pas seulement à la lumière de l'économie (par exemple de la trop fameuse doctrine de l'économie socialiste de marché), du droit ou des sciences politiques *stricto sensu*, qu'on obtiendra une compréhension juste d'ambitions philosophiques affichées par une doctrine explicitement référée à des penseurs de l'ordre du monde et à des maîtres de vertu. Nous faisons donc l'hypothèse que la doctrine du rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise comporte une dimension philosophique, ou un projet poético-philosophique. En ce qu'il vise la réalisation de l'idéal confucéen d'une *société de moyenne aisance* (小康社会) par la réalisation matérielle et spirituelle d'un *rêve*

⁶³ En français *La Grande Étude* : texte du *Livre des Rites*, 礼记, *Liji*, attribué à Confucius et commenté par son disciple Zengzi, puis fut placé sous la dynastie Song (fin X^e siècle), en tête du canon confucéen des *Quatre Livres* qui fait autorité jusqu'aux derniers examens mandarinaux de 1905. Ce texte reprend des couleurs par l'usage abondant qu'en fait Xi Jinping, cf. II.B.6 « *La Grande Étude* ... ».

⁶⁴ George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Gallimard, 1986, 156 p.

résonnant pour tout chinois avec la métaphysique de Zhuangzi, sa stratégie culturelle surprend celle d'une prise de pouvoir par les armes. Son projet révèle peut-être, par cette évocation du rêve, une interprétation originale du socialisme de Marx qui se rapproche paradoxalement de celle des socialistes utopistes avec lesquels Marx pensait rompre⁶⁵.

Insistons sur le caractère collectif du projet philosophico-politique socialiste : il porte la signature d'un appareil politique qui est la synthèse des efforts collectifs de réflexion menés par quatre-vingt-dix millions de membres. Cet appareil politique est dirigé par un Comité Central et dans ce Comité Central siègent deux hommes choisis pour leur ambition explicitement philosophique, publiquement connue et reconnue : Wang Huning, premier théoricien et idéologue à rejoindre le Comité Central depuis 1978, n'est même absolument pas autre chose qu'un intellectuel car il n'avait eu aucune expérience de gouverneur de province avant d'être promu subitement Numéro 5 du Parti⁶⁶. Toutefois cette doctrine porte un titre constitutionnel qui fait référence à la personne de Xi Jinping, qui s'est lui-même effectivement toujours présenté comme « philosophe ». Jusqu'à ce qu'il fût nommé premier secrétaire du Parti, il signait ses articles politiques du nom de plume *philosophe joyeux* (哲欣). Peut-on y voir la tentative de construire collectivement une pensée à prétention philosophique incarnée dans l'icône ou le personnage archétypique du roi-philosophe ? Le rêve chinois se présente comme la mise en scène de cette figure archétypique de la sagesse⁶⁷.

Il pourrait sembler que notre méthode cherche à donner une profondeur philosophique à une doctrine qui n'en a pas, et que son effort, en soi légitime, pour l'expliquer, relève finalement d'une esthétisation, volontaire ou involontaire, de la doctrine socialiste chinoise. On pourrait ironiser sur une méthode qui aboutirait à la justification factice d'une doctrine

⁶⁵ Sur cette proximité inattendue de Marx avec les socialistes utopistes, voir Gregory Claeys : « À mon sens, le projet de Marx demeure utopiste à bien des égards. En particulier, il soutient l'idée de développement total, et récuse la spécialisation et la division du travail entre activités manuelles et intellectuelles. Marx est souvent étudié comme philosophe, comme économiste politique, et comme révolutionnaire. Loin de moi l'idée de minimiser ces aspects de son parcours ; cependant, il me semble que son œuvre est moins éloignée des autres formes de socialisme qu'on ne pourrait le penser », *De Marx au marxisme*, Collège de France, La vie des idées, mai 2018, URL : <https://laviedesidees.fr/De-Marx-au-marxisme.html>. Cet utopisme marxien n'est nullement exclusif d'un marxisme scientifique, ni chez Marx lui-même comme veut le montrer Gregory Claeys, ni dans le « rêve chinois » du marxisme sinisé de Xi Jinping. Sur la dimension utopique de l'œuvre de Marx, voir Henri Maler, *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995, 448 p.

⁶⁶ Un travail universitaire « De Bodin à Maritain : sur les théories de la Souveraineté développées par la bourgeoisie occidentale », dirigé par Chen Qiren, 1981, ou son ouvrage sur la *Souveraineté Nationale*, 国家主权, 1987, sont introuvables et classés confidentiels depuis que Wang Huning est entré dans les sphères du pouvoir ; voir Haig Patapan & Yi Wang, *The Hidden Ruler : Wang Huning and the Making of Contemporary China*, *Journal of Contemporary China*, 21 août 2017, URL : <https://doi.org/10.1080/10670564.2017.1363018>.

⁶⁷ Voir I.A.2 « Les deux objectifs de centenaires ».

politique qui n'en a guère, qui surévalue l'épaisseur philosophique d'une politique dans laquelle le mixage des philosophies invoquées n'aurait qu'une fonction cosmétique. On pourrait également objecter que Xi Jinping ne fait qu'instrumentaliser les auteurs qu'il invoque. Notre objectif n'est pas de contribuer à cette critique en étudiant l'usage que la doctrine Xi en fait du point de vue de l'historien de la philosophie. Notre objectif n'est pas d'évaluer la fidélité de la doctrine Xi à l'ensemble des concepts ou des thèmes issus des traditions confucéenne et taoïco-légiste qu'elle invoque, mais seulement d'identifier la cohérence interne à la doctrine Xi et le sens singulier que lui confère la combinaison de ces sources hétéroclites. Il en résultera un usage abondant des sources de la tradition chinoise, sans exploration exhaustive de sa littérature secondaire.

Un relevé des textes anonymes ou d'auteurs chinois cités comprenant peintres-poètes, philosophes et penseurs mystiques, stratèges, hommes politiques et militants, scientifiques, donne la mesure d'un répertoire que nous ne pourrions étudier exhaustivement. Outre les références à Karl Marx, Friedrich Engels, ou à Vladimir I. Lénine (déjà évoqués plus haut), ou à d'anciens empereurs ou aux chefs d'État chinois depuis Sun Yatsen (1866-1925) ⁶⁸, il comprend plus de soixante-dix références différentes ⁶⁹ pour le premier tome de *La Gouvernance de la Chine* :

Confucius (551-479) ⁷⁰, Su Shi (1036-1101) ⁷¹, Li Bai (701-762) ⁷², Liu Xiang (77-6) ⁷³, Wang Chong (27-97) ⁷⁴, *Shang Shu (Classique des Documents, dynastie Han)* ⁷⁵, *Zhan Guo Ce (Stratagèmes des Royaumes combattants)* ⁷⁶, Yuan Mei (1716-1797) ⁷⁷, *Li Ji (Livres des Rites)* d'où est extrait le *Da Xue, la Grande Étude*, avant d'être rattaché sous les Song

⁶⁸ Ci-dessous, toutes les références sont données dans la version française pour les tomes 1 et 2, dans la version anglaise pour le tome 3. Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.67, p.292, t.3 p.290, p.388.

⁶⁹ On compte environ, pour les trois tomes, plus de trois-cent-vingt citations de sources littéraires ou philosophiques, sans compter celles qui concernent Karl Marx, Friedrich Engels et Vladimir I. Lénine, ni celles qui concernent les différents responsables politiques, chefs de district ou présidents de la république. Nous nous tiendrons dans la liste ci-dessous à des références accompagnées de citations ou de discussions sur les auteurs cités. Par exemple, nous n'avons pas cité Voltaire lorsqu'il est évoqué, en passant, comme un admirateur lointain du confucianisme, *ibid.*, t.2, p.634.

⁷⁰ *Ibid.*, t.1, p.67, p.217 et t.2 p.269.

⁷¹ *Ibid.*, t.1, p.19 et t.3 p.115, p.587.

⁷² *Ibid.*, t.1, p.39, p.335, p.443 et t.3 p.419.

⁷³ *Ibid.*, t.1, p.32, p.504, t.2 p.502 et t.3 p.152.

⁷⁴ *Ibid.*, t.1, p.33 et t.2 p.418.

⁷⁵ *Ibid.*, t.1, p.39, p.205, p.504 et t.2 p.673.

⁷⁶ *Ibid.*, t.1, p.39 et t.3 p.328.

⁷⁷ *Ibid.*, t.1, p.57.

(960-1279) aux *Quatre Livres* ⁷⁸, Zuo Qiuming (556-451) ⁷⁹, Lei Feng (1940-1962) ⁸⁰, Qian Xuesen (1911-2009) ⁸¹, Fang Zhongyan (989-1052) ⁸², *Zhouyi* ou *Yijing* (*Livre des Mutations*) ⁸³, Mozi (479-392) ⁸⁴, Chen Danran (1859-1930) ⁸⁵, *Entretiens de Confucius* ⁸⁶, Wang Fu (85-163) ⁸⁷, Li Si Guang (1889-1971) ⁸⁸, Sima Qian (Dynastie Han) ⁸⁹, Xunzi ⁹⁰, Ban Gu (32-92) ⁹¹, *Shi Jing* (*Livre des Odes*, XI^e – VI^e siècle) ⁹², Guanzhong (720-645) ⁹³, Liu Zongyuan (618-907) ⁹⁴, Gong Zizhen (1792-1841) ⁹⁵, Li Dazhao (1889-1927) ⁹⁶, Gu Yanwu (1613-1682) ⁹⁷, Mengzi (dit Mencius 372-289) ⁹⁸, Liu Zhou (514-565) ⁹⁹, Zhu Gelang (181-234) ¹⁰⁰, Lu Xun (1881-1936) ¹⁰¹, Cai Yuanpei (1868-1940) ¹⁰², Liu Yuxi (772-842) ¹⁰³, *Zhong Yong* (*L'invariable milieu*) ¹⁰⁴, Laozi alias Li Dan / Li Er (auteur anonyme de la période des Royaumes Combattants 475-221) ¹⁰⁵, Mei Yiqi (1889-1962) ¹⁰⁶, Zhuangzi (369-286) ¹⁰⁷, Liang Qichao (1873-1929) ¹⁰⁸, *Recueil de poèmes Yue Ju* (*Yue ju shi ji*) ¹⁰⁹, Du Xunhe (846-

⁷⁸ *Ibid.*, t.1, p.58, p.203, p.206, p.208, p.210, et t.2, p.45, p.174, p.181, p.269, p.443 et t.3 p.504, p.561.

⁷⁹ Historien auquel on attribue traditionnellement le *Livre des commentaires de Maître Zuo* (*Zuo Chuan*), Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.60, p.316, p.503, t.2 p.441 et t.3 p.379.

⁸⁰ Soldat de l'APL, modèle typique du héros socialiste chinois, Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.60.

⁸¹ Pionnier de l'astronautique chinoise dès les années 1955 après des études commencées aux États-Unis en 1935, Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.66-67.

⁸² *Ibid.*, p.67 et t.2 p.398.

⁸³ *Ibid.*, t.1, p.67, p.206, p.209, p.244, p.292, t.2 p.291, p.442 et t.3 p.120, p.293.

⁸⁴ *Ibid.*, t.1, p.70, t.2 p.664 et t.3 p.289.

⁸⁵ *Ibid.*, t.1, p.104.

⁸⁶ *Ibid.*, t.1, p.116, 8 citations en p.206, p.209, p.219, p.450, p.474, p.491 et t.2 p.146, p.181, p.262-263, p.399, p.679, t.3 p.510, p.541, p.591, p.623, p.630.

⁸⁷ *Ibid.*, t.1, p.118 et t.3 p.378.

⁸⁸ *Ibid.*, t.1, p.146-147.

⁸⁹ *Ibid.*, t.1, p.147, p.450, t.2 p.633, p.636, et t.3 p.569.

⁹⁰ *Ibid.*, t.1, p.147, p.487, et t.2 p.263, p.407, p.408, p.646, p.661, p.682-683, t.3 p.419.

⁹¹ *Ibid.*, t.1, p.151, et t.2 p.251, p.394 et t.2 p.548.

⁹² Première collection de poèmes de Chine ancienne, comprenant 305 poèmes, Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.151, p.496, et t.2 p.396, p.543, p.559.

⁹³ Cité par Xi Jinping, *ibid.*, t.2, p.368. Egalement, Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.152, p.203, t.3 p.521.

⁹⁴ *Ibid.*, t.1, p.152.

⁹⁵ *Ibid.*, t.1, p.153.

⁹⁶ *Ibid.*, t.1, p.202.

⁹⁷ *Ibid.*, t.1, p.206.

⁹⁸ *Ibid.*, t.1, 2 citations en p.206, p.217, p.313, p.490, p.492, t.2 p.269, p.334, p.358 et t.3 p.511, p.616.

⁹⁹ *Ibid.*, t.1, p.208.

¹⁰⁰ *Ibid.*, t.1, p.208, p.492.

¹⁰¹ *Ibid.*, t.1, p.208, p.211, t.2 p.398 et t.3 p.217, p.388.

¹⁰² *Ibid.*, t.1, p.208.

¹⁰³ *Ibid.*, t.1, p.209-210.

¹⁰⁴ L'un des classiques confucéens extrait du *Livre des Rites* (*Li Ji*) et entrant dans la composition des *Quatre Livres* sous la dynastie Song (960-1279), voir Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.210.

¹⁰⁵ *Ibid.*, t.1, p.210, p.217, p.354, p.494, p.495 et t.2 p.409.

¹⁰⁶ *Ibid.*, t.1, p.211.

¹⁰⁷ *Ibid.*, t.1, p.217 et t.3 p.418, p.576.

¹⁰⁸ *Ibid.*, t.1, p.218.

¹⁰⁹ *Ibid.*, t.1, p.219.

904)¹¹⁰, *Classique des Trois Caractères (San zi jing)*¹¹¹, Ma Zhiyuan (1250-1324)¹¹², Xuan Zang (600-664)¹¹³, Wu Cheng'en (1500-1582)¹¹⁴, Xu Beihong (1895-1953)¹¹⁵, *Si Ma Fa (Art de la guerre de Sima Rangju)*¹¹⁶, Yu Youren (1879-1904)¹¹⁷, Fei Xiaotong (1910-2005)¹¹⁸, Fan Ye (398-445)¹¹⁹, Feng Youlan (1895-1990)¹²⁰, Wei Yuan (1794-1857)¹²¹, Ge Hong (281-381)¹²², Lu You (1125-1210)¹²³, Shang Yang (dates inconnues, dynastie Tang)¹²⁴, Wei Zheng (580-643)¹²⁵, Li He (790-816)¹²⁶, Luo Yin (833-919)¹²⁷, Wan Su (195-256)¹²⁸, *Nouvelle histoire de la dynastie Tang (Xin Tang shu)*¹²⁹, Ou Yangxiu (1007-1072)¹³⁰, Xun Yue (148-209)¹³¹, Shang Yang (-390-338)¹³², Chenyi (1901-1972)¹³³, Liu Yiqing (403-444)¹³⁴, Lu You (dates inconnues)¹³⁵, Lin Zexu (1785-1850)¹³⁶, Wen Tianxiang (1236-1283)¹³⁷, Han Feizi (280-233)¹³⁸, Sima Guang (1019-1086)¹³⁹, Liu Xie (dates inconnues, 500 env.)¹⁴⁰...

Dans le tome 2, sans répéter les références déjà listées dans le tome 1, on rencontre les références supplémentaires suivantes :

¹¹⁰ *Ibid.*, t.1, p.220.

¹¹¹ Conçu sous les Song par Wang Yinglin (1223-1296) et Ou Shizi (1234-1324), l'ouvrage a été complété sous les Ming (1368-1644) et les Qing (1644-1911), voir Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.220.

¹¹² *Ibid.*, t.1, p.240.

¹¹³ *Ibid.*, t.1, p.315.

¹¹⁴ *Ibid.*, t.1, p.315.

¹¹⁵ *Ibid.*, t.1, p.315.

¹¹⁶ *Ibid.*, t.1, p.321.

¹¹⁷ *Ibid.*, t.1, p.352.

¹¹⁸ *Ibid.*, t.1, p.374.

¹¹⁹ Auteur du *Livre des Han Postérieurs (Han hou shu)*, voir Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.375, p.451 et t.3 p.590.

¹²⁰ *Ibid.*, t.1, p.377.

¹²¹ *Ibid.*, t.1, p.378, p.506 et t.3 p.108.

¹²² *Ibid.*, t.1, p.387.

¹²³ *Ibid.*, t.1, p.411.

¹²⁴ Auteur du *Livre du Seigneur Shang (Shangjun shu)*, voir Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.419, t.3 p.144.

¹²⁵ *Ibid.*, t.1, p.427.

¹²⁶ *Ibid.*, t.1, p.440.

¹²⁷ *Ibid.*, t.1, p.443.

¹²⁸ *Ibid.*, t.1, p.444.

¹²⁹ *Ibid.*, t.1, p.444.

¹³⁰ *Ibid.*, t.1, p.450, t.2 p.140.

¹³¹ *Ibid.*, t.1, p.464 et t.2 p.439.

¹³² Auteur du *Livre du Seigneur de Shang (Shang Jun shu)*, *ibid.*, t.1, p.470, t.2 p.141.

¹³³ *Ibid.*, t.1, p.474.

¹³⁴ *Ibid.*, t.1, p.488.

¹³⁵ *Ibid.*, t.1, p.490.

¹³⁶ *Ibid.*, t.1, p.490.

¹³⁷ *Ibid.*, t.1, p.490.

¹³⁸ *Ibid.*, t.1, p.494, t.2 p.168.

¹³⁹ *Ibid.*, t.1, p.497, t.2 p.441 et t.3 p.616.

¹⁴⁰ *Ibid.*, t.1, p.507.

Chen Shou (233-297) ¹⁴¹, Wang Shouren (1472-1529) ¹⁴², Xia Minghan (1900-1928) ¹⁴³, Fang Zhimin (1899-1935) ¹⁴⁴, Lu Buwei (-292-235) ¹⁴⁵, Wu Jing (670-749) ¹⁴⁶, Wang Tong (584-617) ¹⁴⁷, Lu Zhi (754-805) ¹⁴⁸, Chen Liang (1143-1194) ¹⁴⁹, Fan Xuanling (579-648) ¹⁵⁰, Liu Xu (887-946) ¹⁵¹, Du You (735-812) ¹⁵², Wei Shou (507-572) ¹⁵³, Wang Anshi (1021-1086) ¹⁵⁴, Zhang Juzheng (1525-1582) ¹⁵⁵, Liu An (179-122) ¹⁵⁶, Lü Kun (1536-1618) ¹⁵⁷, Zhang Banqiao (Zheng Xie, 1693-1765) ¹⁵⁸, Tao Yuanming (365-427) ¹⁵⁹, Di Renjie (630-700) ¹⁶⁰, Bao Zheng (999-1062) ¹⁶¹, Hai Rui (1514-1587) ¹⁶², Ma Rong (79-166) ¹⁶³, Yuan Haowen (1190-1257) ¹⁶⁴, Kang Xi (1654-1722) ¹⁶⁵, Zhang Boxing (1651-1725) ¹⁶⁶, Du Fu (712-770) ¹⁶⁷, Zhao Xiang (959-993) ¹⁶⁸, Wang Bo (650-676) ¹⁶⁹, Zhang Zai (1020-1077) ¹⁷⁰, Cheng Yi (1033-1107) ¹⁷¹, Wu Jing (670-749) ¹⁷², Zhu Xi (1130-1200) ¹⁷³, Zhuang Yuanchen (1560-1609) ¹⁷⁴, Ye Shi (1150-1223) ¹⁷⁵, Huan Kuan (dates inconnues, dynastie

¹⁴¹ Auteur de *l'Histoire des Trois Royaumes* (dynastie Jin de l'ouest), voir Xi Jinping, *ibid.*, t.2, p.35, p.46, et t.2 p.279, p.677 et t.3 p.530.

¹⁴² *Ibid.*, t.2, p.38 et t.3 p.388.

¹⁴³ *Ibid.*, t.2, p.38, et t.3 p.585.

¹⁴⁴ *Ibid.*, t.2, p.38.

¹⁴⁵ *Ibid.*, t.2, p.56, p.183, p.226, p.250, p.263 et t.3 p.369.

¹⁴⁶ *Ibid.*, t.2, p.59 et t.3 p.134, p.196, p.329.

¹⁴⁷ *Ibid.*, t.2, p.64.

¹⁴⁸ *Ibid.*, t.2, p.82.

¹⁴⁹ *Ibid.*, t.2, p.86.

¹⁵⁰ *Ibid.*, t.2, p.92.

¹⁵¹ Auteur du *Vieux livre des Tang (Jiu Tang Shu)*, voir Xi Jinping, *ibid.*, t.2, p.95 et t.3 p.430.

¹⁵² *Ibid.*, t.2, p.106.

¹⁵³ *Ibid.*, t.2, p.120, p.675.

¹⁵⁴ *Ibid.*, t.2, p.143, t.3 p.264.

¹⁵⁵ *Ibid.*, t.2, p.144.

¹⁵⁶ Auteur du *Huainanzi*, voir Xi Jinping, *ibid.*, t.2, p.150, p.269, p.604.

¹⁵⁷ *Ibid.*, t.2, p.158.

¹⁵⁸ *Ibid.*, t.2, p.169, p.396 et t.3 p.150.

¹⁵⁹ *Ibid.*, t.2, p.169 et t.3 p.626.

¹⁶⁰ *Ibid.*, t.2, p.169.

¹⁶¹ *Ibid.*, t.2, p.169 et t.3 p.589.

¹⁶² *Ibid.*, t.2, p.169.

¹⁶³ *Ibid.*, t.2, p.170.

¹⁶⁴ *Ibid.*, t.2, p.176.

¹⁶⁵ *Ibid.*, t.2, p.180.

¹⁶⁶ *Ibid.*, t.2, p.180.

¹⁶⁷ *Ibid.*, t.2, p.197 et t.3 p.434, p.602.

¹⁶⁸ *Ibid.*, t.2, p.203.

¹⁶⁹ *Ibid.*, t.2, p.206.

¹⁷⁰ *Ibid.*, t.2, p.224.

¹⁷¹ *Ibid.*, t.2, p.256.

¹⁷² *Ibid.*, t.2, p.276.

¹⁷³ *Ibid.*, t.2, p.274, p.275 et t.3 p.118, p.587.

¹⁷⁴ *Ibid.*, t.2, p.277.

¹⁷⁵ *Ibid.*, t.2, p.298.

Han de l'Ouest 206-25)¹⁷⁶, Cen Shen (715-770)¹⁷⁷, Histoire des Song (*Song shi*, dates inconnues, dynastie Yuan, 1271-1368)¹⁷⁸, Annales des Printemps et Automnes de Yanzi (Yanzi Chun Qiu)¹⁷⁹, Wang Fuzhi (1619-1692)¹⁸⁰, Cai Shen (1167-1230)¹⁸¹, Shen Deqian (1673-1769)¹⁸², *Chu Ci* (Chants de Chu)¹⁸³, Qu Yuan (339-278)¹⁸⁴, Du Fu (712-770)¹⁸⁵, Li Shen (772-846)¹⁸⁶, Cao Xueqin (1715-1763)¹⁸⁷, Yang Wanli (1127-1206)¹⁸⁸, Lu Ji (261-303)¹⁸⁹, Yu Xin (513-581)¹⁹⁰, Yang Quan (Dynasties Wei et Jin, 220-420)¹⁹¹, Su Xun (1009-1066)¹⁹², Lu Jia (240-170)¹⁹³, Luo Ronghuan (1902-1963)¹⁹⁴, *Source de poèmes antiques* (*Gu Shi Yuan*)¹⁹⁵, Qiao Zhou (201-270)¹⁹⁶, Gao Lian (1368-1644)¹⁹⁷, *Stratagèmes des Royaumes Combattants* (*Zhan Guo Ce*)¹⁹⁸, *Rites des Zhou* (*Zhou Li*)¹⁹⁹, *Traité de l'Art de la Guerre* (*Sunzi Bingfa*)²⁰⁰...

Le tome 3²⁰¹ cite encore :

Wang Mian (1310-1359)²⁰², Lü Zhong (1127-1279)²⁰³, Su Shi (1036-1101), Lü Zuqian (1137-1181)²⁰⁴, *Livre des Song* (*Song shu*)²⁰⁵, Fu Xuan (217-278)²⁰⁶, King Gesar²⁰⁷,

¹⁷⁶ *Ibid.*, t.2, p.306 et t.3 p.483.

¹⁷⁷ *Ibid.*, t.2, p.307.

¹⁷⁸ *Ibid.*, t.2, p.338, t.3 p.166.

¹⁷⁹ *Ibid.*, t.2, p.358.

¹⁸⁰ *Ibid.*, t.2, p.365.

¹⁸¹ *Ibid.*, t.2, p.379.

¹⁸² *Ibid.*, t.2, p.396.

¹⁸³ *Ibid.*, t.2, p.396.

¹⁸⁴ *Ibid.*, t.2, p.396 et t.3 p.290.

¹⁸⁵ *Ibid.*, t.2, p.396.

¹⁸⁶ *Ibid.*, t.2, p.396.

¹⁸⁷ *Ibid.*, t.2, p.399.

¹⁸⁸ *Ibid.*, t.2, p.399.

¹⁸⁹ *Ibid.*, t.2, p.437.

¹⁹⁰ *Ibid.*, t.2, p.438, p.680.

¹⁹¹ *Ibid.*, t.2, p.500 et t.3 p.599.

¹⁹² *Ibid.*, t.2, p.500.

¹⁹³ *Ibid.*, t.2, p.504.

¹⁹⁴ *Ibid.*, t.2, p.504.

¹⁹⁵ *Ibid.*, t.2, p.598.

¹⁹⁶ *Ibid.*, t.2, p.614.

¹⁹⁷ *Ibid.*, t.2, p.632.

¹⁹⁸ *Ibid.*, t.2, p.674.

¹⁹⁹ *Ibid.*, t.2, p.679.

²⁰⁰ *Ibid.*, t.2, p.679.

²⁰¹ Nous ne répétons pas les auteurs ou les ouvrages déjà cités dans les tomes 1 et 2.

²⁰² *Ibid.*, t.3, p.90.

²⁰³ *Ibid.*, t.3, p.108.

²⁰⁴ *Ibid.*, t.3, p.138.

²⁰⁵ *Ibid.*, t.3, p.145, p.541.

²⁰⁶ *Ibid.*, t.3, p.149.

²⁰⁷ Poème épique tibétain, cité par Xi Jinping, *ibid.*, t.3, p.166.

Zhang Shi (1133-1936)²⁰⁸, Bai Juyi (772-846)²⁰⁹, Wang Fu (89-163), Tao Yuanming (365-425), Ming Zuoqiu (556-451), Quan Deyu (759-818)²¹⁰, *Xiao Jing (Classique de la piété filiale)*²¹¹, Liu Xu (887-946), Feng Mengdong (1574-1646)²¹², Han Ying (200-130)²¹³, Liang Qichao (1873-1929)²¹⁴, *Gu shi shijiu shou (Dix-neuf poèmes anciens)*²¹⁵, Fan Ye (398-445), Yang Quan (date inconnue, dynastie Jin de l'ouest, 265-317), Lin Hong (date inconnue, dynastie Ming, 1368-1644)²¹⁶, Han Yu (768-824)²¹⁷, Gang Cangzi (date inconnue, période des Printemps et Automnes, 770-476)²¹⁸, He Tan (date inconnue dynastie Song, 1127-1279)²¹⁹, Lü Xizhe (1036-1114)²²⁰, Tuo Tuo (1314-1355)²²¹...

Ces références forment un deuxième corpus de citations spécifiques qui résonnent avec la demande ou les discours de toute une frange d'intellectuels traditionnalistes formant ce qu'on qualifie, faute de meilleur terme, de « courant néoconfucéen ». Ces citations reçoivent un traitement spécifique, différent du traitement réservé aux références marxistes : nous ferons l'hypothèse qu'elles remplissent une fonction stratégique ou politique, dans la mesure où elles visent essentiellement à donner visibilité officielle et légitimité à un courant de pensée dont le besoin profond s'exprime dans la société chinoise²²².

Un troisième et dernier corpus de citations semble se dégager de la lecture des discours de Xi Jinping qui mentionne de nombreux auteurs occidentaux, indiens, arabes ou japonais mobilisés pour des auditoires étrangers : ils ne servent qu'à fleurir ces discours de politesse. S'ils peuvent parfois servir de raccourci à l'évocation de problèmes philosophiques connus d'un auditoire averti, comme c'est le cas des évocations de Leibniz²²³ ou de Montesquieu²²⁴, auxquels il nous faudra donc consacrer un approfondissement historico-

²⁰⁸ *Ibid.*, t.3, p.213.

²⁰⁹ *Ibid.*, t.3, p.377.

²¹⁰ *Ibid.*, t.3, p.390.

²¹¹ Classique confucéen, voir Xi Jinping, *ibid.*, t.3, p.398.

²¹² *Ibid.*, t.3, p.462.

²¹³ *Ibid.*, t.3, p.463.

²¹⁴ *Ibid.*, t.3, p.527.

²¹⁵ *Ibid.*, t.3, p.586.

²¹⁶ *Ibid.*, t.3, p.611.

²¹⁷ *Ibid.*, t.3, p.612.

²¹⁸ *Ibid.*, t.3, p.618.

²¹⁹ *Ibid.*, t.3, p.619.

²²⁰ *Ibid.*, t.3, p.627.

²²¹ *Ibid.*, t.3, p.630.

²²² Sur le paysage intellectuel politique chinois, voir I.A.1.b « Miroir du paysage... » et sur les caractéristiques de cette herméneutique du corpus chinois des citations de Xi Jinping, voir I.B.1.c « Un style rhétorique... ».

²²³ *Ibid.*, t.1, p.320.

²²⁴ *Ibid.*, t.2, p.427.

philosophique, la plupart des auteurs étrangers cités ne semblent pas utiles à éclairer la cohérence de la doctrine Xi. Ces références forment un troisième corpus de citations « coup de chapeau », d'une utilité herméneutique marginale. Ces auteurs cités dans les 3 tomes parus de *La Gouvernance de la Chine* comprennent : Victor Hugo (1802-1885) ²²⁵, Clara Zetkine (1857-1933) ²²⁶, Homère (VIII^e siècle avant notre ère) ²²⁷, Dante (1265-1321) ²²⁸, Boccace (1313-1375) ²²⁹, François Rabelais (date inconnue, XV^e siècle) ²³⁰, Platon (427-347) ²³¹, Aristote (-384-322) ²³², Thomas More (1478-1335) ²³³, Thommaso Campanella (1568-1639) ²³⁴, John Locke (1632-1734) ²³⁵, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ²³⁶, Alexander Hamilton (1755-1804) ²³⁷, Georg W.F. Hegel (1770-1831) ²³⁸, Carl von Clausewitz (1780-1831) ²³⁹, Adam Smith (1723-1790) ²⁴⁰, Thomas Robert Malthus (1766-1834) ²⁴¹, John Meynard Keynes (1883-1946) ²⁴², Joseph A. Schumpeter (1883-1950) ²⁴³, Paul A. Samuelson (1915-2009) ²⁴⁴, Milton Friedman (1912-2006) ²⁴⁵, Simon Kuznets (1901-1985) ²⁴⁶, Charles Dickens (1812-1870) ²⁴⁷, *Talmud*²⁴⁸, *Rigveda*²⁴⁹, Murasaki Shikibu (973-1025) ²⁵⁰, *Le conte des mille et une nuits*²⁵¹, Robert Heilbroner (1919-2005) ²⁵², Stephen Hawking (1942-2018) ²⁵³...

²²⁵ *Ibid.*, t.1, p.154, t.2 p.657. Nous avons cependant repris la *Lettre au Capitaine Butler*.

²²⁶ *Ibid.*, t.2, p.395.

²²⁷ *Ibid.*, t.2, p.396.

²²⁸ *Ibid.*, t.2, p.396.

²²⁹ *Ibid.*, t.2, p.396.

²³⁰ *Ibid.*, t.2, p.396.

²³¹ *Ibid.*, t.2, p.427, t.3 (version anglaise), p.378.

²³² *Ibid.*, t.2, p.427.

²³³ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁴ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁵ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁶ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁷ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁸ *Ibid.*, t.2, p.427.

²³⁹ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴⁰ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴¹ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴² *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴³ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴⁴ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴⁵ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴⁶ *Ibid.*, t.2, p.427.

²⁴⁷ *Ibid.*, t.2, p.596.

²⁴⁸ *Ibid.*, t.3, p.541.

²⁴⁹ *Ibid.*, t.3, p.541.

²⁵⁰ *Ibid.*, t.3, p.541.

²⁵¹ *Ibid.*, t.3, p.541.

²⁵² *Ibid.*, t.2, p.410.

²⁵³ *Ibid.*, t.2, p.671.

La moindre utilité de ces références étrangères n'exclut pas que d'autres auteurs occidentaux puissent avoir leur intérêt pour une herméneutique non-orientaliste de la doctrine Xi : ce sera notamment le cas de Jean Bodin, dont la pertinence est déjà suggérée par Wang Huning²⁵⁴. Ce sera le cas de Spinoza, comme penseur de la puissance²⁵⁵ et précurseur d'un certain marxisme²⁵⁶. Ce sera le cas de Machiavel ou de Hobbes comme penseurs du pouvoir ou de l'autorité²⁵⁷. Ce sera le cas de Marc Aurèle, utilisé pour définir la dimension spécifiquement impériale de ce pouvoir²⁵⁸. Ce sera le cas de Carl Schmitt comme penseur des relations internationales, déjà mobilisé par des chercheurs chinois ou occidentaux²⁵⁹. Ce sera le cas de C.G. Jung pour esquisser, plus marginalement, les contours d'une herméneutique du rêve collectif. Ce sera aussi le cas de la théorie des jeux pour repenser les relations internationales²⁶⁰ et ce sera enfin le cas de toute une littérature secondaire développant après Marx la question des rapports entre idéologie, philosophie et politique (Balibar, Mannheim...) pour déterminer si la doctrine du rêve chinois peut être lue comme une philosophie.

L'ambition philosophique de la doctrine Xi ne peut que susciter le doute de tous ceux qui, sous d'autres latitudes, constatent le divorce du savant et du politique, s'interrogent sur la place de l'intellectuel dans l'action politique²⁶¹ ou font le bilan d'une faillite²⁶². Si pour des raisons diverses, cette faillite a été récurrente au fil de l'histoire, depuis les mésaventures de Platon auprès du tyran Denys à celle que diagnostique Régis Debray dans le contexte moderne des démocraties qui ont fait de la vérité une opinion comme les autres, nous devons noter l'effort socialiste pour gouverner *selon des concepts rationnels*, et peut-être nous attacher, un peu médiologues nous-mêmes, à comprendre comment la Chine a réussi à transformer ces concepts qu'on aurait pu croire désuets (*dictature, souveraineté, spiritualité, cosmopolitisme, etc.*) en une doctrine susceptible de faire monde, ou capable d'un « devenir-monde »²⁶³. Cet espoir d'un gouvernement par la raison (contre celui de l'opinion, des images

²⁵⁴ Voir I.B.2.b « Souveraineté... ».

²⁵⁵ Voir I.B.2.c « Puissance... ».

²⁵⁶ Voir I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ». Sur cette filiation, voir Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 174 p.

²⁵⁷ Cf I.B.2.d « Philosophie militaire... » et I.B.2.e « Lectures hobbesiennes... ».

²⁵⁸ Voir II.A.1.f « Le socialisme impérial... ».

²⁵⁹ Voir I.B.2.g « De Carl Schmitt... ».

²⁶⁰ Voir I.B.3.f « Inclusivité... ».

²⁶¹ Barbara Stiegler, *Du cap aux grèves : Récit d'une mobilisation 17 novembre 2018 – 5 mars 2020*, Paris, éd. Verdier 2020, 134 p.

²⁶² Régis Debray, *Bilan d'une faillite*, Paris, Gallimard, 2018, 160 p.

²⁶³ Selon l'expression de Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994 : « Car il ne s'agit plus de déchiffrer le monde de signes mais de comprendre le devenir-monde des signes, le devenir-Église d'une

et des émotions) qui affleure à l'occasion sur l'écume de l'histoire, en Méditerranée lors de la Pax Romana sous le règne des Antonins, d'Hadrien et Marc Aurèle en particulier, ou en Chine sous la dynastie Song, fait-il son retour dans la Chine communiste ou n'est-il qu'un leurre à jeter avec tous les despotismes, dans les ordures de l'Histoire ? De quelle histoire la doctrine de Xi est-elle la narration ? A quels concepts se réfère-t-elle et de quelles thèses politiques se réclame-t-elle ? Pourquoi Xi Jinping, et non pas quelqu'un d'autre, pouvait-il être pour le PCC, l'incarnation possible (au moins provisoire) de cette ambition ? Nous devons donc tenter de comprendre comment l'Histoire universelle s'articule sur une histoire personnelle : la biographie de Xi Jinping ne racontera pas simplement le parcours d'un « jeune instruit » (知青) qui au cours de la Révolution culturelle a été envoyé dans les campagnes à fins de rééducation auprès des masses paysannes, mais la thèse dominante d'un culte de la personnalité sera prétexte à questionner la narration d'un cheminement individuel, exploitant les ressources historiographiques²⁶⁴ sur l'empereur Marc Aurèle ou celles du storytelling²⁶⁵ en politique. Nous voulons donc aussi tenter de comprendre de l'intérieur comment la doctrine du PCC a tenté de s'incarner dans et par la personnalité de Xi Jinping : il ne s'agira certes que d'une hypothèse puisque notre matériel est d'une part incomplet et lacunaire, limité par le secret des débats politiques qui l'entourent (au sein du PCC), et d'autre part compliqué par des points de vue universitaires, spécialisés mais partiels. Il s'agira donc pour nous de construire une perspective rationnelle, à partir de la logique générale des discours de Xi Jinping, distincte des savoirs orientalistes²⁶⁶ déjà existants.

Notre généalogie philosophique de la doctrine Xi insistera sur l'usage de la citation et les hommages commémoratifs (à Jiao Yulu²⁶⁷, Deng Xiaoping²⁶⁸, etc.) de ses discours officiels, sur leur problématisation philosophique et historique, faisant ressortir que l'histoire du socialisme ne commence plus avec Saint Simon, Owen, ou Marx mais s'ouvre sur d'autres perspectives historiques de courte²⁶⁹, moyenne et longue durée. Il semble que le *socialisme* à

parole de prophète, le devenir-École d'un séminaire, le devenir-Parti d'un Manifeste [...] Disons : le devenir-forces matérielles des formes symboliques », p.17.

²⁶⁴ Et notamment Benoit Rossignol, *Marc Aurèle*, Paris, éd. Perrin, 2020, 680 p.

²⁶⁵ Christian Salmon, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, éd. La découverte, Poche, 2008, 239 p.

²⁶⁶ Sur l'orientalisme, dans le sens défini par Mobo Gao, voir ci-dessus note 7.

²⁶⁷ Xi Jinping : « Soyez secrétaires... », 12 janvier 2015, *op. cit.*, t.2, p.167.

²⁶⁸ Xi Jinping, « Ouvrir de larges perspectives au socialisme à la chinoise », 20 août 2014, *op. cit.*, t.2, p.3-19.

²⁶⁹ Histoire de courte durée : le contexte des années 2000-2020, au cœur duquel Xi Jinping accède à la présidence ; Histoire de moyenne durée : celle du socialisme à la chinoise depuis Deng Xiaoping (1978), ou du Communisme depuis Mao (entre 1921 et 1976), lequel n'a lui-même de sens que comme entreprise de libération

la chinoise de la nouvelle ère de Xi Jinping ne soit pas seulement l'étape la plus récente de l'histoire du socialisme à caractéristiques chinoises, après l'entreprise révolutionnaire de Mao et le *socialisme à caractéristiques chinoises* de Deng Xiaoping, mais une phase de reconfiguration totale de l'histoire, un renouveau du socialisme lui-même dont la périodisation originale rend possible le mariage improbable de Marx et de Confucius, d'une certaine interprétation du marxisme-léninisme avec de l'idéal confucéen d'une *société de moyenne aisance*²⁷⁰. Nous verrons donc si ces références se contredisent, et comment Xi Jinping les harmonise dans la doctrine du Rêve chinois.

Une deuxième partie de l'examen sera consacrée à l'analyse des outils du pilotage politique : outils juridiques, économiques, et lignes directrices d'une politique internationale. On examinera la question de ses moyens effectifs, à travers l'analyse des caractéristiques de l'économie chinoise et de *l'État de droit* (依法治国, *yi fa zhi guo*), au regard du sens que les notions utilisées ont en contexte libéral²⁷¹, en diagnostiquant les hétérotopies ou les malentendus possibles. La comparaison récurrente avec d'autres modèles de démocratie aidera à appréhender l'extranéité radicale des paradigmes politiques et les obstacles qui se dressent contre l'émergence de la puissance chinoise. Car sortant de la stratégie du *profil bas* (Deng Xiaoping²⁷²) pour affirmer la rhétorique du *drapeau ou de l'étendard porté haut*

face aux prédatons de l'impérialisme occidental articulé autour des guerres de l'Opium (1842) ; histoire de longue durée : puisque le Grand Renouveau chinois en cours est la Renaissance d'une haute civilisation, commerçante et culturelle mais non capitaliste : celle de la dynastie Song (960-1279) qui était elle-même une renaissance de la dynastie Han (II^e s. avant notre ère).

²⁷⁰ Idéal dit confucéen, aux racines complexes mais peut-être emprunté à François Guizot par Deng Xiaoping qui la aussi repris la formule : « Enrichissez-vous ». La mise en perspective historique frappe par son parallélisme : « Il y a eu un temps, temps glorieux parmi nous, où la conquête des droits sociaux et politiques a été la grande affaire de la nation ; la conquête des droits sociaux et politiques sur le pouvoir et sur les classes qui les possédaient seules. Cette affaire-là est faite, la conquête est accomplie ; passons à d'autres. Vous voulez avancer à votre tour ; vous voulez faire des choses que n'aient pas faites vos pères. Vous avez raison ; ne poursuivez donc plus, pour le moment, la conquête des droits politiques ; vous la tenez d'eux, c'est leur héritage. À présent, usez de ces droits ; fondez votre gouvernement, affermissiez vos institutions, éclairez-vous, enrichissez-vous, améliorez la condition morale et matérielle de notre France : voilà les vraies innovations ; voilà ce qui donnera satisfaction à cette ardeur de mouvement, à ce besoin de progrès qui caractérise cette nation. », Chambre des députés, 1er mars 1843, réponse à Dufaure Sur l'hypothèse d'une inspiration française du concept de Société de moyenne aisance, forgé par Deng Xiaoping (qui fut étudiant en France), on relira ce texte de François Guizot : « Oui, aujourd'hui comme en 1817, comme en 1820, comme en 1830, je veux, je cherche, je sers de tous mes efforts la prépondérance politique des classes moyennes en France. L'organisation définitive et régulière de cette grande victoire que les classes moyennes ont remportée sur le privilège et sur le pouvoir absolu de 1789 à 1830, voilà le but vers lequel j'ai constamment marché », *discours du 3 mai 1837* à la Chambre des Députés, dans le *Journal des débats politiques*, consultable sur Gallica.bnf.fr, 4 mai 1837.

²⁷¹ Toute doctrine juridique plaçant les *Droits de l'Homme* au sommet de la hiérarchie des normes.

²⁷² Selon le principe diplomatique fixé en 1989 par Deng Xiaoping, en chinois 低调外交政策.

(formule récurrente du 高举旗帜²⁷³), l'ambition de Xi Jinping suscite actuellement des remous et des répliques sous forme de mesures douanières et de guerre économique²⁷⁴. Souffrant d'un déficit d'image, la Chine doit maintenant surmonter foule de malentendus et gagner la confiance (信) : on verra comment les *Nouvelles routes de la soie* (一带一路)²⁷⁵ tentent de surmonter ces réticences, à l'intérieur comme à l'International pour atteindre le deuxième des « *Objectifs de centenaire* » (2049²⁷⁶). Notre hypothèse est la suivante : la doctrine Xi ne pense pas la politique comme l'extension indéfinie d'un *pouvoir*. Elle la pense en termes confucéens comme renforcement du lien de confiance, ou, pour le dire autrement en termes spinozistes²⁷⁷, comme rapports de *puissances* – dans le but est de réaliser le « Rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise » qui est l'idéal d'un « pays socialiste moderne riche et puissant, démocratique, civilisé et harmonieux » (富强民主文明和谐社会主义现代化国家, *fuqiang minzhu wenmin hexie shehuizhuyi xiandaihua guojia*).

²⁷³ Par exemple Xi Jinping, *op. cit.*, « Porter haut le drapeau du socialisme à la chinoise ... », t.2, p.67.

²⁷⁴ Terme choisis par Donald Trump en 2018, mais qui fait problème, l'enjeu économique (visant la Chine) se doublant d'un enjeu philosophique concernant la souveraineté (visant le camp Démocrate américain). Le débat théorisé depuis Hilferding (1980) est résumé par l'Observatoire International de la Crise : « Si la politique conduite par les capitalistes “globalistes”, personnifiée dans le capital financier globalisé, traduit le démantèlement structurel de la souveraineté nationale, non plus seulement des formations sociales dépendantes, mais aussi et spécifiquement de celles du centre, il existe dorénavant aux États-Unis un puissant bloc financier néo-conservateur – les “Continentalistes” – emmenés par Tea-Party notamment, qui s'y oppose résolument », *Le Capitalisme face à son déclin, vers une nouvelle géopolitique*, éd. Critiques, 2019.

²⁷⁵ « Belt and road initiative », abr. BRI, « One belt one road », OBOR, « Nouvelles Routes de la soie », NRS.

²⁷⁶ C'est-à-dire en résumé, l'idéal d'un monde multipolaire où la Chine enfin réunifiée, rayonnera à nouveau et à l'abri de toute menace étatsunienne dans son horizon d'influence traditionnel.

²⁷⁷ Sur cet auteur qui n'est jamais évoqué par Xi Jinping, voir notre hypothèse en I.B.2.c « Puissance et pouvoir », I.B.3.d « Spectres de Spinoza... », *etc.*

I. Le travail du rêve chinois ou la structure du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère

De quel travail de réécriture de l'histoire la doctrine Xi participe-t-elle ? Comment raconte-t-elle l'histoire de la Chine et l'histoire du monde dans laquelle elle s'insère ?

D'un côté, certains la lisent comme la continuation et l'accomplissement des doctrines précédentes. C'est par exemple le cas de Jiang Shigong¹ qui périodise et systématise « la pensée de Xi Jinping » en considérant que la Chine « s'est levée » sous Mao Zedong, « est devenue riche » sous Deng Xiaoping et « devient puissante » sous Xi Jinping. Jiang Shigong réfute l'idée communément admise selon laquelle l'histoire des soixante premières années de la République populaire doit être vue comme divisée entre trente ans d'échec - maoïsme - et trente ans de succès - réforme et ouverture – et il soutient que Mao a rétabli la souveraineté nécessaire au progrès matériel d'une Chine que Deng a intégré dans la globalisation. L'histoire moderne et contemporaine de la Chine est pour lui « entière et continue »².

Un autre enjeu de périodisation se révèle au détour des références incessantes à la dynastie Song ou au confucianisme ancien. Ces nouvelles articulations historiques constituent une remise en perspective radicale du socialisme à l'échelle de l'histoire millénaire de la Chine. Comme un rêve, la doctrine du rêve chinois brouille les repères temporels convenus³, présente les traits oniriques d'une inquiétante étrangeté ou d'une inquiétante familiarité⁴, le motif du rêve se déroulant chez un grand nombre de commentateurs sous celui du cauchemar. Elle parle en termes apparemment connus de souveraineté, de démocratie, de libre-échange mais quelque chose dérange : quelque chose d'un sens attendu est déformé dans le sens

¹ Jiang Shigong, 强世功, professeur de droit constitutionnel à l'Université de Droit de Beijing, « Philosophie et histoire, 哲学与历史—从党的十九大报告解读'习近平时代' », *Open Times*, 开放时代, 1^{er} trimestre 2018, trad. D. Ownby, blog *Reading the China Dream*, <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-philosophy-and-history.html>

² Ce point a été souligné par David Ownby et Timothy Cheek, dans « *Make China Marxist Again* », *Dissent Magazine*, Université de Pennsylvanie, décembre 2018, p.74.

³ Sur ce thème de la confusion des temps chez Wang Yuchen, voir Feuillas Stéphane, « Composé en rêve... Enquête sur l'émergence et les valeurs d'un motif poétique du début de la dynastie des Song à la pratique de Su Shi (1037-1101) », *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 2018/1 (n° 42), p. 99-129. URL : <https://www.cairn.info/revue-extreme-orient-extreme-occident-2018-1-page-99.htm>., §§9-12.

⁴ « L'inquiétante étrangeté » est la traduction française donnée en 1933 par Marie Bonaparte de *Das Unheimliche* de Freud. D'autres auteurs, Roger Dadoun par exemple, traduisent par l'« inquiétante familiarité », François Roustang, par « l'étrange familier », etc. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, traduit par Marie Bonaparte et E. Marty, dans S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, éditions Gallimard, 1933, pp. 163-210.

manifeste. La doctrine chinoise assume ce détournement en accolant à quelques-uns de ses concepts l'adjectif « à la chinoise » ou « à caractéristiques chinoises » : nous sommes donc prévenus contre de probables malentendus et les diagnostics irrités de contradiction dus à des lectures unilatérales qu'une herméneutique inclusive doit permettre de tenir ensemble. Si ce n'est pas à Freud mais à Jung que nous nous référons ici, ce n'est pas seulement parce que la théorie de l'Inconscient collectif convient davantage à une lecture psychanalytique des débats culturels et politiques, mais parce que la théorie jungienne des types est elle-même une approche multiperspectiviste ou inclusive qui tente de faire tenir ensemble, sans jamais prétendre les surmonter, des points de vue contradictoires qui tendent à s'exclure⁵. Tout se passe comme si le rêve chinois était un rêve collectif⁶, c'est-à-dire une combinatoire de narratifs multiples simultanés, puisant dans penseurs classiques de la politique, essentiellement légistes et confucéens, tout autant que dans un marxisme⁷ sinisé depuis Mao Zedong et accommodé depuis Deng Xiaoping d'influences libérales.

Nous voyons se compliquer la thèse d'une continuation du marxisme sinisé initié par Mao Zedong, et développée par Xi Jinping, selon laquelle « poursuivre le système théorique du socialisme à la chinoise dans la Chine actuelle, c'est poursuivre à juste titre le marxisme »⁸. En effet, il semble que la doctrine Xi ne se contente pas d'hériter de celles des présidents qui l'ont précédé : les concepts qu'elle emprunte aux nombreux auteurs du répertoire philosophique classique chinois, inscrivent désormais le socialisme de la nouvelle ère dans la perspective d'une histoire millénaire que ni Marx ni Mao Zedong n'auraient eu l'idée de greffer sur un héritage confucéen.

⁵ La description de cette méthode ou de ce point de vue englobant, et sans surplomb, est développée dans l'épilogue des *Types psychologiques*, Genève, Georg, 1950, p.478-486. Jung part du constat que « l'homme est à peu près incapable de comprendre un autre point de vue que le sien, et de lui accorder ce qui lui revient (...) lutte et discorde feront toujours partie des accessoires de la tragi-comédie humaine (...) tant que cette nécessité profonde n'aura pas été admise, il est à peu près certain que nous assisterons au viol de la pensée d'autrui », p.480. S'il s'efforce d'en appeler à « s'abstenir d'insulter, soupçonner et rabaisser son adversaire, et prendre conscience qu'il est, lui aussi, ligoté dans un aspect de l'humain », p.480, Jung se fait pourtant peu d'illusion sur la réception de cet appel et « il ne doute pas » que cette méthode englobante ne soit rayée « de la liste des problèmes scientifiques à traiter, car *pour toute théorie des processus psychiques complexes qui prétend à une valeur universelle, ce problème des types* [c'est-à-dire celui de la diversité des points de vue] *doit être un obstacle pour le moins indésirable* », p.481. Nous transposons ce constat méthodologique général, sans mobiliser toutefois ici sa définition précise des « types ».

⁶ Sur cette question, voir aussi Bernard Juillerat, « Un mythe est-il un rêve collectif ? », *Topique*, 2003/3 (n° 84), p. 33-42, URL : <https://www.cairn.info/revue-topique-2003-3-page-33.htm>

⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.10. Pour la liste des références à Marx dans les discours officiels de Xi Jinping, voir Introduction, note 53.

⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.10.

A. Histoire nouvelle du socialisme, du socialisme à la chinoise, et du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère

Dès le 17 novembre 2012, lors de sa toute première séance d'étude du Bureau Politique du XVIII^e Comité central du Parti, le tout nouveau Premier secrétaire du Parti, Xi Jinping affirme vouloir « maintenir et développer le socialisme à la chinoise »⁹. Il se veut héritier de ses prédécesseurs, et de Deng Xiaoping en particulier auquel il rend des hommages appuyés, comme dans le discours intitulé « Ouvrir de larges perspectives au socialisme à la chinoise »¹⁰ qui contient trente-cinq citations de Deng Xiaoping. Il se resitue à l'époque contemporaine, dans les quatre-vingt-dix ans écoulés depuis la création du PCC, pour faire du socialisme le fil directeur qui relie les générations, lissant ainsi les discontinuités. Il présente les années maoïstes de 1921-1976 comme sa phase de préparation théorique et matérielle et l'enracine dans le récit idéologique de la Longue Marche (长征). Il souligne en effet qu'il s'agit bien de « faire rayonner le grand esprit de la Longue Marche et poursuivre la Longue Marche actuelle »¹¹. Ce nouveau récit prend le parti de s'opposer aux interprétations discontinuistes de l'histoire du PCC pour au moins une raison pratique ou stratégique évidente : éviter la dispersion des forces idéologiques, éviter la contestation du maoïsme et la confusion qui s'ensuivrait, jouer l'unité. David Ownby pense « qu'après la mort de Mao au milieu des années 70, Deng Xiaoping semble rompre avec cette tradition internationaliste en créant le “socialisme à caractéristiques chinoises”, une nouvelle politique qui place la croissance économique avant la révolution »¹². Mais le verbe « rompre » n'est-il pas trop fort ? C'est la continuité que Xi préfère souligner, faisant apparaître, avec la notion de Renouveau (复兴), une conception cyclique (et pas seulement dialectique) de l'histoire.

Une raison spirituelle s'impose dans les discours de Xi Jinping, pour justifier cette conception continuiste de l'histoire socialiste : c'est celle d'une mémoire (牢记)¹³ non du passé, mais de l'essentiel saisi dans une vision originaire, d'une vérité qu'il s'agit de ne pas oublier (不忘¹⁴). L'essentiel, c'est cette vérité, cet idéal (理想¹⁵) d'une justice perçue dans la

⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.6.

¹⁰ *Ibid.*, t.2, 20 août 2014, pp.3-19.

¹¹ *Ibid.*, 21 Octobre 2016, t.2, « 弘扬伟大长征精神，走好今天的长征路 », trad. personnelle, p.53-66.

¹² David Ownby & Timothy Cheek, « Make China Marxist Again », *Dissent Magazine*, University of Pennsylvania Press, vol.65, n°4, décembre 2018, p.72.

¹³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, version chinoise p.495. L'expression est récurrente dans les discours du chapitre 19.

¹⁴ *Ibid.*, t.3, version chinoise, p.495.

¹⁵ Terme récurrent et qu'on trouve par exemple dans ce discours du 21 octobre 2016, *ibid.*, t.2, p.54, p.55.

fulgurance d'une intuition dont la méditation sans cesse renouvelée doit faire perdurer l'inspiration vivante. Il n'est pas conventionnellement défini comme le but promu par une administration. Il se définit plutôt par l'intensité d'un effort qui doit assurer l'unité de l'histoire, sous la disparité des accidents qui menacent d'entropie les meilleures résolutions. Aussi l'histoire n'est pas seulement la science historique marxiste, le matérialisme historique, dont les enseignements doivent, en nous rappelant l'orthodoxie doctrinale, prévenir les dérives et les échecs de la pratique politique ; elle est en même temps une méditation qui met en garde contre un pharisaïsme socialiste, c'est-à-dire contre le malentendu d'une doctrine vidée de sa foi spirituelle. Xi Jinping insiste sur cette « foi [qui] donne des forces » qu'il lui arrive de comparer au calcium. « Si on a la foi dans le cœur, il y a de la force dans les pieds »¹⁶. Le thème est repris avec insistance : « si un communiste n'a pas de foi ou d'idéal ou que sa foi et son idéal ne sont pas solides, il souffrirait d'une carence en calcium sur le plan spirituel, de rachitisme, ce qui le conduirait à son altération sur le plan politique, à l'avidité sur le plan économique, au déclin sur le plan moral, à la débauche sur le plan de son quotidien et à la décadence sur le plan de la vie »¹⁷.

L'histoire qu'après Marx, pratique le socialisme à la chinoise, n'est pas seulement une historiographie, science d'un passé révolu dans l'attente fiévreuse d'un futur à faire advenir (la trop fameuse « société sans classe » n'a guère de pertinence rhétorique dans la doctrine Xi), mais la tension d'une mémoire ontologique, mémoire de l'essentiel ou d'un présent éternel. C'est une science théorique qui a par elle-même des vertus pratiques, vise à la régénération d'un feu toujours-déjà là, à la revitalisation incandescente d'une puissance ennemie de tout embourgeoisement de l'esprit. Cette mémoire est, plutôt qu'une lutte des classes, une lutte contre son propre assoupissement, au moyen d'une rhétorique qui lui sert de basse continue. N'y voir qu'une propagande va-t-il vraiment au fonds des choses ? Cette mémoire est une braise sur laquelle Xi Jinping veut sans cesse souffler, la racine d'une foi à laquelle la constance donnera finalement « fermeté » ou « solidité »¹⁸. L'histoire n'est donc pas seulement ce continuum horizontal qui tend du passé vers le futur, mais une tension verticale qui demande à ses fonctionnaires, les membres du Parti, de redescendre dans les

¹⁶ Xi Jinping, *ibid.*, t.2, version chinoise, « 心中有信仰, 脚下有力量 », traduction personnelle, p.49.

¹⁷ Xi Jinping, *ibid.*, t.2, version chinoise, « 共产党人如果没有信仰没有理想,或信仰理想不坚定,精神上就会缺钙,就会得软骨病,就必然导致政治上变质,经济上贪婪,道德上坠落,生活上腐化 », p.326.

¹⁸ *Ibid.*, discours du 1 mars 2019, t.3, version chinoise, voir l'expression 信念坚, *xin nian jian*, p.518.

profondeurs d'une expérience dont la sincérité doit garantir l'efficacité. Cette pratique de l'histoire est un exercice spirituel de vérité.

La question peut se poser de savoir si on peut décrire cette pratique dans les termes d'une philosophie de l'alchimie ? Xi Jinping la revendique comme consubstantielle au « style de travail »¹⁹ du Parti, et en ressaisit le sens dans une formule empruntée aux *Annales des Printemps et Automnes* de Lü Buwei²⁰ qui fait référence à un minéral prisé des alchimistes : « On peut briser une pierre, mais non lui prendre sa dureté ; on peut broyer le cinabre, mais non lui prendre sa pourpre »²¹. Même si cet extrait du texte choisi par Xi Jinping n'est pas à proprement parler tiré d'un ouvrage d'alchimie, et si le rapprochement des notions de « travail » et de « cinabre » ne nomme pas directement l'alchimie, il en évoque une problématique essentielle : celle d'une « dimension liturgique qui dans d'autres sociétés, rendait le travail supportable (...) et une réconciliation avec la temporalité »²². Cette sacralité du « style de travail » du Parti est ici explicitement indiquée ou soulignée par la référence à un classique du corpus confucéen, puisque les *Annales de Lü* font parties des Cinq classiques²³. Si rien dans ce rouge du cinabre et cette sacralité qui ne dissone fondamentalement avec la ferveur des œuvres de Marx, certes, le registre de cette référence confucéenne contraste avec la rhétorique et la pratique marxistes de la science historique²⁴, et le style maoïste.

Ajoutons que même si les *Annales* ne mentionnent pas le cinabre comme un matériau alchimique ou une pierre philosophale, il reste que cette mention ne peut pas ne pas évoquer l'alchimie. La preuve en est donnée par Charles le Blanc et Rémi Matthieu, traducteurs

¹⁹ *Ibid.*, t.3, voir l'expression 作风, *zuofeng*, p.518.

²⁰ Texte intégral traduit par I. Kamenarovic, *Printemps et automnes de Lü Buwei*, Paris, Le Cerf, 1998, 560 p. Ce texte est une somme du savoir encyclopédique du III^e siècle a.n.e. Le *Huainanzi* évoque aussi ce minéral, en V, 5a, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, p.213.

²¹ *Annales des Printemps et Automnes de Lü Bu Wei*, texte cité par Xi Jinping dans « Faire rayonner le grand esprit de la Longue Marche », 21 octobre 2016, *ibid.*, t.2, p.56, version chinoise, « 石可破也 而不可夺坚, 丹可磨也 而不可夺赤 », trad. personnelle, p.50.

²² Mircea Eliade, *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1989, p.183.

²³ En chinois, 四書五經, 四书五经, *Sìshūwǔjīng*, *Quatre livres Cinq classiques*, rassemblés depuis les Han de l'Ouest, II^e siècle a.n.e.

²⁴ Ce qui réinterroge la conviction tranchée de Michel Foucault qui ne voyait dans la discipline des sociétés socialistes qu'un recyclage des méthodes disciplinaires de la société bourgeoise. Michel Foucault écrit en effet : « De même que les Soviétiques ont utilisé le taylorisme et autres méthodes de gestion expérimentées en Occident, ils ont adopté nos techniques disciplinaires en ajoutant à l'arsenal que nous avons mis au point une arme nouvelle, la discipline de parti », dans « Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs... », *Le Nouvel Observateur*, n° 585, 26 janvier- 1er février 1976, pp. 34-37, *Dits Écrits Tome III*, Texte n°172, URL : <http://libertaire.free.fr/MFoucault438.html>. Michel Foucault ne fait pas l'hypothèse d'une transposition des techniques de la vie spirituelle en contexte socialiste chinois, alors qu'il examine des questions approchantes dans son dialogue avec Pierre Hadot, à travers le tome III de *l'Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, Paris, Tel Gallimard, 1997, 336 p. et dans *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS Gallimard, 2008, 400 p.

chevronnés du *Huainanzi*, un texte qui évoque le cinabre, sans qu'il y soit question d'alchimie : dans leur index analytique, les deux spécialistes ne peuvent pourtant pas s'empêcher de définir le « cinabre (*dan*) : matériau d'alchimie et d'artisanat »²⁵. Insistons pour conclure : bien que le cinabre ne soit pas associé à la pratique alchimique dans le texte cité par Xi Jinping, il est devenu un symbole privilégié de cette pratique. Il y a peu à parier que Xi Jinping pense que son auditoire sache que le cinabre n'est dans cette citation des *Annales* qu'un minéral comme les autres ; il y a beaucoup à parier que Xi Jinping pense au contraire évoquer à son auditoire une certaine tradition de l'alchimie, et qu'il se donne, au moins métaphoriquement, pour un continuateur de cette tradition en tant qu'il cherche à matérialiser dans l'histoire l'idéalité d'une foi.

Cette fermeté dans la conviction est rendue, dans d'autres discours, par la métaphore du « calcium spirituel »²⁶, et toujours présentée comme le produit d'une « stricte discipline »²⁷ personnelle et collective²⁸. L'histoire marxiste de la transformation des rapports de production, et les changements politiques opérés exprimés par le thème idéalisé de la Longue Marche²⁹, sont complétés ou sous-tendus par l'impératif éthique de « ne pas oublier son intention initiale et de se souvenir fermement de sa mission »³⁰. Le récit socialiste de cette « histoire écrite par le peuple »³¹ contient une injonction à s'autorévolutionner (自我革命³²), une invitation à se renouveler sans fin (sens de 复兴)³³. Récit prescriptif autant que descriptif, et tourné vers soi plutôt que vers un adversaire. Ce qu'il y a de grand ou immense (伟大) dans le renouveau chinois tient peut-être moins, philosophiquement parlant, à la répétition d'un passé glorieux qu'à la revivification souhaitée d'un présent éternel dont la puissance risquait de sommeiller, impuissante, au fond des cœurs.

Ainsi la conception cyclique de l'histoire qui motive le discours du Renouveau justifie un discours de l'autorévolution. De Mao Zedong à Xi Jinping, s'observe une inflexion des

²⁵ *Huainanzi*, dans *Philosophes taoïstes*, II, Paris, NRF Gallimard, coll. La Pléiade, 2003, p.1148.

²⁶ Par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 225, ou version chinoise, 精神之钙, *jing shen zhi gai* p.181.

²⁷ *Ibid.*, t.2, p.242, version chinoise, 严守纪律, *yanshou jilü*, stricte discipline, p.193.

²⁸ Sur la pratique de cette discipline personnelle et collective, voir II.A « L'État de droit socialiste ».

²⁹ *Ibid.*, discours du 21 Octobre 2016, t.2, p.53-66.

³⁰ *Ibid.*, voir l'expression 不忘初心, 牢记使命, t.3, p.495, p.523, p.529, p.537 pour les titres de discours, sans compter les occurrences récurrentes de cette formule au chapitre 19 du tome 3 de *La Gouvernance de la Chine*.

³¹ *Ibid.*, t.2, version française, p.54, « 历史是人民创造的 », version chinoise, p.48.

³² *Ibid.*, t.3, version chinoise, p.495.

³³ On retrouvera plus bas dans le commentaire du *Da xue*, 大学, une référence centrale à cette question du renouvellement. Nous reviendrons sur cette question pratique en II.B.6 « La Grande Etude... ».

conceptions de l'histoire : sous l'horizon extérieur d'une continuité politique, la doctrine Xi s'écarte de la doctrine maoïste de la révolution, elle-même marquée par la ferveur d'une rupture historique avec le passé (particulièrement repérable dans l'épisode de la Révolution culturelle), pour souligner dans un discours de continuité la nécessité de se transformer soi-même, de s'autorévolutionner sans fin. Autre révolution, plus intérieure, verticale, mais qui ne viserait qu'à continuer de l'esprit de la première.

Le tome 3 de *La Gouvernance de la Chine* finit également par un long chapitre de neuf discours, tenus entre octobre 2017 et janvier 2020³⁴ exaltant ce thème d'une mémoire de l'essentiel. David Ownby observe que « la légitimité de Xi repose jusqu'à présent sur sa prétention de faire revivre ces traditions d'autorégulation léniniste. Ce marxisme, déclare Xi, est la source de la capacité admirable du PCC à se renouveler sur près d'un siècle, ou comme il le dit, à "l'auto-révolution" (*ziwo geming*) »³⁵. Faute de mener activement cette expérience intérieure, la compréhension intellectuelle qu'on a du marxisme-léninisme courrait toujours le risque du malentendu et de l'échec soviétique, celui de confondre ce renouveau avec une énième muséification ou une commémoration du passé empaillant Marx et Lénine.

Le savant pourrait ne voir dans ces discours que des propos galvanisants, étrangers à toute philosophie sérieuse, si des auteurs tels que Pierre Hadot n'avaient pas justement cherché à rendre à cette expérience spirituelle ou à cette « manière de vivre »³⁶, la place qu'un exercice plus académique et soupçonneux de la raison lui conteste dans la pratique universitaire professionnelle de la philosophie³⁷. Pour Xi Jinping, le sérieux est plutôt dans l'engagement de cette foi, contre toute pratique seulement savante de la philosophie, comme il l'affirme dans « Adopter une attitude *sérieuse* envers la vie politique au sein du Parti »³⁸. Voilà sans doute pourquoi dans le discours cité en exergue³⁹, Xi Jinping soulignait « que le développement du socialisme à la chinoise constitue une tâche historique (...) *difficile à réaliser* » : la difficulté n'est pas essentiellement intellectuelle. Elle est aussi liée aux longueurs du temps, aux obstacles matériels extérieurs mais aussi intrinsèque au Parti et intime à chacun de ses membres aux prises avec le risque d'une paraphrase dévitalisée.

³⁴ *Ibid.*, t.3, p.575-637.

³⁵ David Ownby & Timothy Cheek, « Make China Marxist Again », Dissident, 2018, URL : <https://www.dissentmagazine.org/article/making-china-marxist-again-xi-jinping-thought>.

³⁶ Pensons par exemple à *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Biblio Essais, 2004.

³⁷ Cette question qui engage toute une conception de la philosophie et de la culture en général, sera reprise plus bas. Voir II.A.1.d « le Prince icône de la loi », II.A.1.e et II.A.1.f.

³⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, 27 octobre 2016, p.224, version chinoise 严守党内政治生活, p.180.

³⁹ *Ibid.*, 17 novembre 2012, p.14 et 20.

Cette verticalisation d'une histoire spiritualisée ne modifie-t-elle pas l'histoire même du socialisme ? Cette histoire décrite de Marx, sinisée par Mao et spiritualisée par Xi Jinping diffère en aval de l'œuvre de Marx pour d'évidentes raisons biographiques (Marx étant mort bien avant les débuts de l'expérience communiste chinoise), mais n'en diffère-t-elle pas surtout en amont⁴⁰ de ce que Marx en avait conçu⁴¹ précisément par le retour, répondant à la demande des néoconfucéens⁴², d'une spiritualité spécifiquement chinoise d'inspiration classique ?

Après les ponctuations de la longue histoire maoïste (1921-1949-1976), remarquons que c'est au cours de la deuxième étape de cette histoire du socialisme chinois que fut à proprement parler inauguré le syntagme nouveau de *socialisme à la chinoise*. Il est dû à l'initiative de Deng Xiaoping et désigne une doctrine qui commence seulement en 1978, avec la politique de Réforme et d'Ouverture (改革开放). La troisième phase est celle du XXI^e siècle, dans lequel Jiang Zemin l'a fait entrer avec sa théorie des Trois Représentations (三个代表)⁴³, et que Hu Jintao a continué avec la théorie du Développement Scientifique (科学发展观)⁴⁴. Dès les premières pages du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*, en Note pour la présente édition, Xi Jinping est présenté comme l'auteur d'une variation significative de cette

⁴⁰ La nouvelle périodisation historique du socialisme antérieur à Marx et aux socialistes utopiques sera développée ci-dessous en I.A.1.a « Nouvelle périodisation de l'histoire du socialisme... ».

⁴¹ Marx distingue trois types de socialisme : le « socialisme réactionnaire », le « socialisme conservateur ou bourgeois » et le « socialisme et le communisme critico-utopiques », leur reprochant de ne voir dans le prolétariat « aucune spontanéité historique, aucun mouvement politique qui lui soit propre » et de ne considérer en lui que « la classe la plus souffrante », de ne pas analyser les conditions historiques de son émancipation, d'élaborer « une organisation de la société (...) fabriquée de toutes pièces » afin d'« améliorer les conditions matérielles de la vie pour tous les membres de la société, même les plus privilégiés », d'avoir été aveugles à la notion de lutte des classes et de s'opposer « avec acharnement à toute action politique de la classe ouvrière », Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste* suivi de *La lutte des classes*, Paris, UGE, 1962, p. 58-60.

⁴² Sur ce jeu de résonances d'influences diverses dans la doctrine Xi, voir plus bas, I.A.b « Miroir... »

⁴³ Cette théorie qui fait office de doctrine officielle de la Chine sous Jiang Zemin, après 2001, votée au cours du XVI^e Congrès national du PCC (2002), et dans laquelle on peut ne voir qu'une reformulation rhétorique de la politique de Deng Xiaoping parce qu'elle reste axée sur le développement économique de la Chine, désigne les « Trois » catégories de forces ou classes sociales du pays : les forces productives progressistes, les forces intellectuelles, et les « intérêts fondamentaux de la majorité de la population » chinoise – qu'il s'agit, au-delà de la lutte des classes, d'unir dans un même effort de construction nationale. « En un mot, notre Parti doit toujours représenter les demandes de développement des forces productives progressistes chinoises, représenter l'orientation de la culture d'avant-garde et représenter les intérêts fondamentaux de la majorité de la population du pays », *Discours de Jiang Zemin au rassemblement pour marquer le 80^e anniversaire de la fondation du PCC*, dans *Le Quotidien du Peuple, Renmin Ribao*, 02/07/2001, URL : http://french.peopledaily.com.cn/200107/02/fra20010702_47951.html.

⁴⁴ Cette doctrine officielle de la Chine, votée par le XVII^e Congrès national du PCC dans un contexte polémique (marqué par l'opposition de la clique de Shanghai), prolonge et enrichit les doctrines du socialisme à caractéristiques chinoises de Deng Xiaoping et de Jiang Zemin en articulant désormais explicitement le développement économique et scientifique de la Chine à une exigence « d'harmonie sociale ».

doctrine, qui se réclame néanmoins comme sa fidèle héritière : c'est la doctrine du *socialisme à la chinoise de la nouvelle ère*⁴⁵. En quoi consiste-t-elle ? Et quelle est son originalité ?

1. Place du socialisme à la chinoise dans la nouvelle (et longue) histoire du socialisme

a. Nouvelle périodisation de l'histoire du socialisme

Les notes 8 à 13 du discours inaugural du 17 novembre 2012 proposent une histoire concise du marxisme et le resitue dans l'histoire désormais élargie du socialisme à la chinoise.

Le marxisme est né de l'amplification des contradictions du capitalisme et de l'évolution des mouvements ouvriers dans les années 1840. Au moment où ce capitalisme entraînait dans sa phase impérialiste, Lénine appliquait les principes marxistes à la révolution prolétarienne en Russie en lui donnant une forme nouvelle. La Chine a donné à la doctrine léniniste un tour nouveau en l'adaptant à ses propres conditions matérielles : c'est à Mao Zedong qu'on doit sa sinisation inaugurale. Xi Jinping caractérise la « pensée de Mao » en trois points essentiels :

1. Le premier est la méthode du socialisme scientifique dont la paternité est attribuée à Engels et Marx évoqués expressément dans une note⁴⁶. Il s'agit, selon la reformulation chinoise, de chercher la vérité dans les faits (实事求是). Mao dit en effet : « Les “faits”, ce sont les choses et les phénomènes tels qu'ils existent objectivement ; la “vérité”, c'est le lien interne de ces choses et phénomènes, c'est-à-dire les lois qui régissent ; “rechercher”, c'est étudier »⁴⁷. Cette référence à Marx est tout le contraire d'un catéchisme conservateur : Xi Jinping souligne la nécessité de « promouvoir l'innovation théorique sur la base de la pratique (...) d'ouvrir des voies pour rechercher et développer les vérités (...) ouvrir sans arrêt de nouveaux horizons à la sinisation du marxisme⁴⁸ dans l'espoir qu'il donne un éclat de vérité encore plus brillant »⁴⁹. Au lieu d'un programme théorique à faire entrer dans les faits,

⁴⁵ *Op. cit.*, version française, *Note pour la présente édition*.

⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, 5 janvier 2013, p.28.

⁴⁷ Mao Zedong, « Réformons notre étude », *Œuvres choisies de Mao Zedong*, tome III, Éditions du Peuple, 1991, p.801.

⁴⁸ Sur l'histoire de cette sinisation du marxisme, Alain Roux et Xiao-Planes Xiaohong, *Histoire de la République populaire de Chine, De Mao Zedong à Xi Jinping*, Paris, Armand Colin, 2018, 352 p.

⁴⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.31 ; et l'article de Jean-Numa Ducange, « Faut-il défendre la nation ? Marx, les marxistes et la question des origines à nos jours », dans *Actuel Marx*, 2020/2, PUF, n°68, p.25.

il s'agit de partir plutôt de l'observation de la configuration singulière de la situation pour s'appuyer sur ces propensions⁵⁰ afin d'atteindre pragmatiquement un objectif.

2. le deuxième principe est celui des lignes de masses (群众路线). Il repose sur l'idée que, selon le mot de Mao, « nous autres communistes, nous sommes comme les semences et le peuple est comme le sol. Dès que nous arrivons dans un endroit, nous devons nous unir avec le peuple, prendre racine et fleurir au milieu du peuple »⁵¹ et elle implique que le peuple est le véritable auteur de l'histoire : si « l'histoire est écrite par le peuple »⁵². A la différence de Mao toutefois, Xi Jinping ne fait plus de ce concept le mot d'ordre d'une mobilisation politique des masses. C'est même exactement le contraire, depuis que la révolution a laissé place aux politiques de Réforme et d'Ouverture, mais la tâche assignée par ce concept aux membres et cadres du Parti est de se mettre à leur écoute ou à l'école du peuple. Xi Jinping commente : « Face au peuple, nous sommes à jamais des écoliers, devant consciemment nous instruire auprès de lui, auprès des compétents et auprès des sages en quêtes de conseils utiles ; nous devons pleinement respecter les aspirations exprimées par le peuple, les expériences qu'il a obtenues, les droits dont il dispose et le rôle qu'il joue (...) servir le peuple corps et âme (...) conserver les liens de chair et de sang entre notre parti et les masses populaires. Le plus grand avantage politique de notre parti réside dans sa proximité avec les masses, et le plus grand danger du Parti, après sa prise de pouvoir, serait de se couper des masses ». Sur ce point, le « jugement du peuple sur le travail [du Parti] est indispensable »⁵³. Comme l'explique Xi Jinping dans son hommage à Mao du 26 décembre 2013, la ligne de masse est le principe sur lequel le Parti doit s'appuyer pour devenir « puissant, tandis qu'un pouvoir qui est contre les aspirations du peuple devient faible »⁵⁴ : cette ligne de masse est une exigence d'empathie politique du Parti vis-à-vis des masses. Si elle permet d'accroître l'intelligence des décisions politiques prises, les intérêts mutuels du peuple et du Parti seront satisfaits.

⁵⁰ Les fondements métaphysiques de cette conception de l'efficacité sont discutés par François Jullien, dans *La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité*, Paris, Seuil, Des travaux, 1992, 288 p., mais nous ne suivons pas François Jullien dans ses conclusions sur le totalitarisme, généralisant sur un « despotisme chinois [qui] permet à la fois, ouvertement de commander et, secrètement, de manipuler », p.46, chapitre 2, section III « la position de souveraineté comme instrument de totalitarisme », p.44-47.

⁵¹ Mao Zedong, « Sur les négociations de Chongqing », *Œuvres choisies de Mao Zedong*, tome IV, Éditions du Peuple, 1991, p.1162

⁵² Xi Jinping, « Faire rayonner le grand esprit de la Long Marche et poursuivre notre nouvelle Longue Marche », 21 octobre 2016, *op. cit.*, t.2, p.54.

⁵³ Xi Jinping, « Promouvoir et bien appliquer l'âme de Mao Zedong », *op. cit.*, t.1, p.33.

⁵⁴ Citation extraite du *Guanzi*, un ouvrage taoïste-légiste de la dynastie des Han de l'Ouest, *ibid.* p.32. Comme nous le montrerons plus loin, on peut penser qu'il y a peut-être chez Spinoza une traduction suffisamment approchante de cette politique de la puissance.

3. le troisième principe est l'indépendance (自主), ou l'autonomie, comprise comme une souveraineté reconquise, capacité à « suivre sa propre voie »⁵⁵, sans chercher à imiter les modèles occidentaux de la démocratie, ni compter recevoir aucune aide de ces pays : « nous devons, et ce, peu importe à quel moment, compter sur nous-mêmes pour le développement du pays et de la nation (...) nous n'avons pas d'autre choix (...) »⁵⁶. Il en va toujours de la puissance, de la force qui permet de disposer librement les moyens qui visent la fin qu'on se propose : « Tout au long de l'histoire de l'humanité, aucune nation ni aucun pays n'a pu parvenir à devenir puissant ou se relever en comptant sur les forces extérieures et en emboitant le pas aux autres. De cette manière, on finirait forcément par connaître un échec ou être réduit au statut de vassal des autres »⁵⁷. Sous cet angle, la souveraineté implique le courage de résister à la tentation de suivre l'exemple des modèles démocratiques occidentaux, et l'audace de prendre ou poursuivre la voie d'une démocratie proprement socialiste : « il faut résolument suivre la voie du socialisme à la chinoise plutôt que de suivre l'ancienne voie du repli sur soi et de l'immobilisme de même que le dévoiement qui mènerait à l'altération de nos couleurs (...) Nous devons porter haut l'étendard de la paix, du développement, de la coopération et de l'esprit gagnant-gagnant, entretenir une bonne entente avec les pays du monde sur la base des Cinq Principes de coexistence pacifique (...) (mais) aucun pays ne peut (...) s'attendre à ce que nous avalions des couleuvres au détriment de la souveraineté, de la sécurité et des intérêts de développement de notre pays »⁵⁸.

Cette sinisation s'est affirmée et approfondie sous le syntagme du *socialisme à la chinoise* (ou à *caractéristiques chinoises*), à partir de Deng Xiaoping qui, dans le programme de Réforme et d'ouverture pose explicitement les questions de son édification, de sa consolidation et de son développement. Il est le « fondateur majeur » de cette théorie qui s'est déclinée autour du concept des *Quatre Modernisations* (四个现代化) concernant l'agriculture, l'industrie, les sciences et technologie, et la défense nationale.

Finissant son mandat en 2003, Jiang Zemin (et avec lui déjà, pour y travailler : Wang Huning) laisse au Parti l'héritage du concept de la Triple représentation (三个代表, concept selon lequel le PCC articule le développement des forces productives, l'avancement d'une culture progressiste chinoise et la satisfaction des intérêts fondamentaux de la majorité du

⁵⁵ *Ibid.*, p.33.

⁵⁶ *Ibid.*, p.33.

⁵⁷ *Ibid.*, p.34.

⁵⁸ *Ibid.*, p.34-35.

peuple) : ce n'était pas exactement la fin de la Révolution, mais au moins celle d'une certaine fièvre révolutionnaire. Les divisions intestines de la société étaient appelées à être dépassées dans un effort solidaire de complémentarité, et le communisme chinois prenait dans sa finalité et ses moyens, un sens plus inclusif.

De 2003 à 2012, encore sous les conseils de Wang Huning, Hu Jin Tao enrichissait à nouveau ce *socialisme à la chinoise* du concept de *Développement scientifique* (科学发展观), c'est-à-dire l'idée d'un « développement complet, coordonné et durable » qui, pour être véritablement complet, devait conditionner désormais le développement économique (générateur d'inégalités croissantes et catalyseur de corruption) à une exigence « d'harmonie sociale » (和谐社会).

Ces apports successifs sont en même temps que la réponse à d'anciens problèmes, la cause de nouveaux dangers. A l'intérieur : corruption grandissante de l'État et du Parti, inégalités, dégradation écologique du pays. Et à l'extérieur : difficile positionnement de la Chine dans l'OMC, et tensions croissantes avec certains partenaires majeurs, dont les États-Unis. Ces difficultés ne sont ni occultées, ni minimisées : dès son premier discours du 17 novembre 2012, comme nouveau Premier Secrétaire du Parti, Xi Jinping, en rappelle l'actualité et l'urgence vitale, illustrant son propos d'un mot froid et sans concession, inspiré du poète Su Shi (1136-1101) : « La pourriture facilite l'apparition des vers »⁵⁹. Le Socialisme à la chinoise de la nouvelle ère commence avec ce diagnostic caustique.

Un poète de la dynastie Song invoqué pour penser les affres récents du développement du Socialisme à la chinoise ? Oui, et pas seulement ce poète-ci : profitons de cette référence à un poète ancien pour souligner que ces références à l'histoire littéraire et philosophique pullulent chez Xi Jinping et sont à la définition des principes cardinaux de la Doctrine officielle validée par les Congrès du PCC ce que la référence au Texte biblique était à la définition des Principes dans l'histoire des Conciles : elles sont une source d'inspiration pour partie, moyennant réinterprétation, un miroir du passé qui fait office légitime de réservoir de sagesse dans laquelle les hypothèses du présent trouvent une confirmation ; et elles sont en même temps d'opportuns outils de communication, par leur style évocateur ou imaginé, toujours national, parfois solennel.

⁵⁹ Su Shi, *A propos de Xiang Yu et de Fan Zeng*, (cité par Xi Jinping au sujet d'une culture de la vertu (德, *de*) *op. cit.*, t.1, p.24.

Le concept de rêve chinois dans le titre duquel s'évoque désormais le Grand Renouveau de la nation chinoise, en référence à la renaissance des Song (X^e-XII^e siècles), est lui-même un jeu littéraire semblable, et presque une facétie : comment ne pas y lire une référence ou une révérence, au Rêve du Papillon de Zhuangzi (蝴蝶梦)⁶⁰, en même temps qu'un défi à *l'American Dream* ? C'est donc bien dans la revitalisation des ressources inspirantes de ses traditions politico-philosophiques (Confucius, Han Fei Zi *et alii*) que Xi Jinping, sur les conseils de Wang Huning, trouve les réponses doctrinales du Parti pour consolider et développer le Socialisme à la Chinoise – réponses conceptuelles qui sont en même temps que des raisons à déployer, des ressources symboliques à savourer et susceptibles de galvaniser l'âme chinoise. L'élargissement subit du spectre de références remplit cette double fonction : il fait penser, mais il fait aussi chanter. Il fait penser en bouleversant l'histoire convenue du socialisme ; il est chantant pour l'âme patriotique du citoyen chinois, réintégrée dans le courant d'une longue histoire, tumultueuse, mais désormais favorable ; car désormais, ce n'est plus seulement le socialisme à la chinoise qui écrit un nouveau chapitre de l'histoire du marxisme, mais c'est l'histoire du marxisme qui se découvre et s'inscrit comme un chapitre de l'histoire millénaire du socialisme chinois.

S'agissant encore et toujours de « poursuivre inflexiblement »⁶¹ le développement du socialisme, le style et les outils de Xi Jinping renouvellent ceux de ses prédécesseurs. Premièrement, un style politique néo-impérial, essentiellement grâce à la fin de la limitation des mandats présidentiels depuis le XIX^e Congrès (2017), dans le but de rappeler aux responsables politiques de tous échelons leur mission morale, et d'insuffler à la nation en marche vers la réalisation imminente de son rêve, l'énergie d'un passé glorieux (objectif du Centenaire de la RPC, 2049). Et deuxièmement, des outils pour un développement planétaire, pacifiste et volontariste, par le développement intérieur de la *démocratie consultative* (transfiguration du concept maoïste de ligne de masse, dont une relecture de Jean Bodin⁶² et le concept spinoziste de démocratie absolue nous semblent les approximations les plus éclairantes⁶³) et, à l'international (dès 2013), par celui les Nouvelles routes de la soie.

⁶⁰ Zhuangzi, *L'Œuvre complète*, ch. 2, trad. Liou K.W., Pairs, Gallimard, 1980, p.104.

⁶¹ Xi Jinping, « Poursuivre et développer inflexiblement le développement du Socialisme à la chinoise », 5 janvier 2013, *op. cit.*, t.1, p25.

⁶² Voir I.B.2.b « Souveraineté... ».

⁶³ Sur les sources connues et autres ressources possibles pour théoriser cette démocratie socialiste ou démocratie consultative, voir section I.B.3 ; sur la démocratie absolue chez Spinoza, voir I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

Dans cette longue histoire du socialisme, la définition des Objectifs des Deux Centenaires (两个一百年), marque une nouvelle étape de la construction du Socialisme qu'on appelle alors *Socialisme à la Chinoise de la Nouvelle Ère*, lequel correspond à la doctrine désormais constitutionnalisée du président Xi. Ces deux objectifs que nous aurons à décrire sont : 1. l'avènement d'une *société de moyenne aisance* (小康社会), correspondant à un PIB 2020 qui sera le double de celui de 2010, au plus tard en 2021, c'est-à-dire pour l'anniversaire du centenaire de la création du PCC (23-31 juillet 1921) et 2. l'avènement, à l'horizon 2049, c'est-à-dire pour l'anniversaire de la création de la RPC (1^{er} octobre 1949), d'un *pays socialiste moderne, riche, puissant, démocratique, civilisé et harmonieux* (富强民主文明和谐的社会主义现代化国家).

Le déploiement de puissance du projet chinois, dans l'espace (intérieur et international) et dans le temps (vers le passé comme en direction du futur) passe par une doctrine de développement (发展) qui peut sembler banale (quel pays ne voudrait pas se développer ?) mais sa compréhension fait problème si on en juge par les accusations de « totalitarisme », « fascisme » ou « dictature ». S'agit-il d'un projet *totalitaire* (terme arendtien si l'on veut, mais manié par des intellectuels ou des journalistes qui en font un usage idéologique) ou d'un projet *totalisant*, c'est-à-dire intégral ou intégratif? Telle sera donc notre question. Le concept de 全面, employé par Xi Jinping, sous sa forme adjectivale ou substantive, renvoyant à l'idée d'une intégralité ou complétude, pourrait-il servir à définir le point de vue d'un certain *absolutisme à la chinoise* ?

b. Miroir du paysage intellectuel chinois dans la doctrine Xi : nouvelles gauches, néconfucianismes et libéralismes

Représenter le paysage intellectuel chinois ne doit pas nous dispenser de lire la doctrine Xi, mais peut nous aider à la comprendre. Si l'immense majorité des commentateurs pratique la méthode des interviews ou des témoignages dans l'espoir de percer le sens caché de cette doctrine comme si les interrogés avaient du fait même de leur identité chinoise ou de leur compétence universitaire une légitimité suffisante pour en saisir la « vérité » définitive, nous considérons que l'herméneutique du texte de Xi nécessite avant tout qu'on commence plus modestement par le lire lui-même⁶⁴. Si l'étude du contexte intellectuel historique peut

⁶⁴ Remarquons que le sociologue sino-australien Gao Mobo cultive une même suspicion à l'égard de la méthodologie des témoignages sur la Chine, accusée de sous-évaluer dans ses conclusions générales, les biais de

cependant être utile à une meilleure approche de sa spécificité et de ses enjeux critiques ou polémiques, nous ne disons pas que cette doctrine est plus vraie que ce qu'en disent les commentateurs chinois interviewés, ni qu'elle leur est supérieure en quelque point que ce soit, mais seulement que c'est la doctrine de Xi, c'est-à-dire qu'elle se démarque de ces discours savants par la spécificité de son diagnostic et de ses stratégies politiques, et qu'elle assume, à tort ou à raison, son originalité. Nous chercherons ici à comprendre 1. si et comment la vie culturelle chinoise en général et le débat intellectuel en particulier se reflètent dans le miroir de la doctrine Xi, 2. où sont les limites que cette doctrine fixe au débat et enfin, 3. selon quels principes ou critères elle intègre certaines propositions du débat intellectuel chinois.

Le discours du 1^{er} juillet 2016, « ne pas oublier son intention initiale et continuer d'avancer »⁶⁵ peut nous servir à la définir la position de la doctrine Xi par rapport au monde intellectuel. Ce discours s'ouvre par une référence à Chen Shou⁶⁶ qui reprend la métaphore classique du miroir. Xi Jinping l'utilise pour se situer par rapport à tous les autres intellectuels et notamment par rapport aux historiens qui ne manqueront pas de lui reprocher d'instrumentaliser l'histoire. Il ouvre son discours par cette citation : « dans le miroir se réfléchissent les formes, par le passé on connaît le présent »⁶⁷. La suite soulignera que ce passé n'est pas muséifié dans le présent, mais qu'il doit être interprété, ajusté à des besoins présents spécifiques et aux défis de l'action : « Si nous nous faisons aujourd'hui retour sur l'histoire, ce n'est pas pour y chercher réconfort, et pas davantage pour nous reposer sur nos lauriers, ni non plus pour y chercher prétexte à esquiver les questions ou les difficultés qui sont devant nous, mais c'est pour en tirer une expérience historique, pour maîtriser les lois de l'histoire et accroître notre force et notre courage d'aller de l'avant »⁶⁸. Xi Jinping répond aux critiques des historiens universitaires libéraux, tel que Ge Zhaoguang⁶⁹. Il leur reproche (sans

subjectivité des narrateurs. Dans *La fabrique de la Chine, [2018] 2021*, éd. Critiques, 394 p., il s'intéresse à la « déconstruction d'un discours occidental » sur la Chine, et à sa reconstruction « du point de vue des chinois eux-mêmes » en montrant qu'il est riche de ses contradictions. Un même soupçon inspire notre méthode.

⁶⁵ Xi Jinping, « 不忘初心继续前进 », 1^{er} juillet 2016, *op. cit.*, t.2, p.32.

⁶⁶ Chen Shou, 陈寿, 233-297, historien et homme politique de la période des Trois Royaumes et des Jin de l'Ouest. Le texte tiré de la « Biographie de Sun Fen » est extrait des *Mémoires des Trois Royaumes*, 三国志.

⁶⁷ Xi Jinping, *ibid.*, trad. personnelle.

⁶⁸ *Ibid.*, trad. personnelle de : « 今天我们回顾历史 不是为了从成功中寻找慰藉 更不是为了躺在功劳簿上为回避今天面临的困难和问题寻找借口 而是为了总结历史经验 把握历史规律增强开拓前进的勇气和力量 », p.32.

⁶⁹ Ge Zhaoguang, 葛兆光, né en 1950, professeur d'histoire à l'Université Fudan, spécialiste de l'histoire intellectuelle chinoise, auteur de *Qu'est-ce que la Chine ? Territoire, ethnicité, culture et histoire*, Harvard, 2018, de *Une histoire intellectuelle de la Chine*, Brill, 2014, de l'article, « 异想天开 : 近年来大陆新儒学的政治诉求, Si les chevaux avaient des ailes : les revendications politiques des néoconfucéens continentaux ces dernières années », Taïwan, *Revue Réflexions 思想*, no. 33, 2017, pp. 241-285 URL : [http :](http://)

jamais les citer nommément) d'être trop attachés à la singularité du passé pour accepter les analogies et autres transpositions du passé dans le présent, toujours plus ou moins approximatives. Il leur reproche d'être aussi trop attachés au prestige d'une connaissance désintéressée pour consentir à ce que celle-ci puisse, dans les mains de l'homme d'action, servir une finalité pratique, un but intéressé (à savoir le gain de « force, 力量 » et de « courage, 勇气 » nécessaire à la réalisation d'un projet vivant). Il leur reproche d'avoir une compréhension étriquée de la division du travail intellectuel, et de méconnaître surtout les vertus de la coopération, c'est-à-dire du service que le savoir universitaire peut rendre au savoir pratique de l'homme d'action. De son côté en effet, Ge Zhaoguang fustige vivement le manque de rigueur historiographique et la vision anhistorique des théoriciens du Tianxia ; il tient leur nostalgie pour l'ultime et fragile fondement d'un rêve conservateur. Xi Jinping lui répond par une objection méthodologique qui résonne assez clairement avec l'argumentaire de la *Deuxième partie des Considérations Inactuelles*⁷⁰ contre les historiens, dans laquelle Nietzsche conteste l'évaluation d'une doctrine à visée pratique d'après les critères savants de vérité historique. Du reste, la formule de Chen Shou, citée en début de texte, a un air de familiarité avec celle du Nietzsche qui affirmait que « féconder la passé, engendrer le futur [était sa] tâche présente »⁷¹.

S'il y a une philosophie de Xi Jinping, celle-ci ne désigne plus la recherche spéculative d'une vérité désintéressée, mais un ensemble d'arguments sélectionnés et construits dans un objectif pratique, notamment dans le but de convaincre et mobiliser opportunément un auditoire plus large. On peut en un sens qualifier la philosophie de Xi comme *idéologie*, bien que ce terme ait pu prendre chez Marx et chez Lénine, des

[//www.aisixiang.com/data/104951.html](http://www.aisixiang.com/data/104951.html). « La fiction du Tianxia : le contexte politique intellectuel et académique de la nouvelle utopie », “对‘天下’的想象：一个乌托邦想象背后的政治，思想和学术 », Revue *Réflexions* 思想, n°29, 2015, URL : [http : //www.aisixiang.com/data/92884.html](http://www.aisixiang.com/data/92884.html). C'est un critique du nationalisme chinois et de l'idée selon laquelle c'est grâce à sa culture confucéenne que la Chine aurait réussi à surmonter les inconvénients des influences soviétiques ou libérales occidentales. Rappelant la demande de contribution intellectuelle du président Xi, il constate que des néoconfucéens (Jiang Qing, Chen Ming, Kang Xiaoguang, etc.) y répondent, de même d'ailleurs que des libéraux et des penseurs de la nouvelle gauche. Il souligne le paradoxe d'une Chine moderne fondée sur des valeurs traditionnelles. Dans l'article traduit en français, « L'Empire-monde fantasmé », dans *Penser en Chine*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, Folio Essais Inédit, 2021, traduit par Philippe Uguen, p.58-105, il fustige les théories actuelles du Tianxia qu'il considère comme autant de détournements ou de simplifications abusives d'une réalité historique plus complexe.

⁷⁰ Intitulée « De l'inutilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.499.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *Œuvres Philosophiques Complètes* VI, Paris, Gallimard, NRF, [1885] 1971, 456 p.

connotations différentes, péjoratives là⁷² et simplement descriptives ici⁷³, une structure d'idées/arguments justifiant certains intérêts : le prolétariat peut avoir lui aussi son idéologie⁷⁴. La légitimité que le lecteur critique accorde à la poursuite de ces intérêts peut colorer son commentaire, et on peut bien soupçonner ces idéologies de comporter leur part d'illusion, mais cela n'empêche pas de les tenir pour des philosophies. La critique nietzschéenne des illusions du platonisme ou la critique marxienne des illusions de l'hégélianisme par exemple, n'empêche nullement de continuer à tenir Hegel et Platon pour des philosophes, car la philosophie ne désigne pas nécessairement un type de discours reconnu comme légitime. Le concept de philosophie peut s'utiliser pour désigner a minima tout discours qui tente de justifier ou rendre raison de ses choix.

Xi Jinping insistera pour dire qu'une tradition ne peut vivre sans prendre le risque de se renouveler et de se confronter aux exigences du présent qui l'infléchiront dans un sens ou dans l'autre. Aux puristes de l'histoire, Xi Jinping oppose donc l'objection d'un dogmatisme mortifère qu'il qualifie aussi de nihilisme historique⁷⁵ disant non à la fécondité du savoir historique, évoquant peut-être le diagnostic nietzschéen d'une fatigue morale de vivre, d'une perte de conviction en la puissance effective de créer l'histoire, travestie chez certains intellectuels et universitaires, en désir savant d'objectivité. Ce n'est toutefois pas Nietzsche⁷⁶ mais Engels qui fournit ici à Xi Jinping son argument : « La vision du monde de Marx n'est pas un dogme, mais une méthode. Ce qu'elle propose, ce n'est pas un dogme figé, mais un

⁷² Etienne Balibar analyse le sens et le problème du concept d'idéologie dans l'œuvre de Marx, cf. « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme », dans *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, spécialement dans le chapitre « La relève de l'idéalisme », pp.173-192. Au sens strict, chez Marx, « l'idée d'une idéologie matérialiste serait une absurdité », une contradiction dans les termes, *ibid.*, p.180 ; « le prolétariat est l'acte de négation pratique de toute idéologie, il n'y a évidemment aucun sens à parler d'une idéologie prolétarienne », *ibid.*, p.182.

⁷³ G. Duménil, M. Löwy et E. Renault soulignent ce point, à l'article « Idéologie » dans *Les 100 mots du Marxisme*, Paris, P.U.F., Que sais-je ?, 2009, p.66 Marx utilise ce concept péjorativement dans *l'Idéologie allemande* pour accuser les discours donnant de la réalité des rapports de domination une représentation inversée ou illusionnante et chez Lénine, « le concept perd sa dimension péjorative », *ibid.*

⁷⁴ Truchon Lilian, « Luites idéologiques et conscience de révolution chez Lénine », *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p. 119-131, spécialement la note 63 de cet article qui souligne que « dans *Que Faire ?*, les termes de "doctrine socialiste" sont interchangeables avec la notion d'"idéologie socialiste" », URL : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-119.htm>.

⁷⁵ Xi Jinping, op. cit., t.2, p.437.

⁷⁶ Sur d'éventuelles raisons que pourrait avoir un régime politique déjà si souvent accusé de totalitarisme, de ne pas recourir explicitement à l'argumentaire de Nietzsche, on lira Fuchs Édith, « Hitler lecteur de Nietzsche ? », dans *Revue d'Histoire de la Shoah*, 2018/1 (N° 208), p. 87-109, URL : <https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2018-1-page-87.htm>.

point de départ pour des recherches avancées et une méthode pratique pour celle-ci »⁷⁷. Une tradition qui se figerait dans la répétition de lieux communs consignés par les historiens professionnels, dans la répétition stéréotypée de leurs formules estampillées, et refuserait les innovations et les contradictions qu'impliquent son adaptation à la réalité actuelle, pourrait-elle durer, continuer à vivre ? Sans doute peut-on discuter du moment où l'audace novatrice fait basculer dans l'hérésie théorique ou le fantasme arbitraire, mais le sens de la polémique s'éclaire autrement quand on prend pour principe de cette herméneutique le critère de l'efficacité plutôt que celui de la vérité. Ne peut-on pas en effet considérer avec Nietzsche « la faculté d'ignorer, jusqu'à un certain point, [comme] la dimension historique des choses la plus importante, et la plus profonde des facultés (...) [comme ce qui permet de] s'élever au point de vue *supra-historique* »⁷⁸ ? A l'instar de Nietzsche qui privilégie la vie et la vitalité à la vérité, Xi Jinping se propose une méthode plus conforme aux intérêts pratiques de l'homme d'action qu'à ceux de l'historien universitaire (prétendument) désintéressé. D'où le postulat méthodologique de Xi Jinping : « S'attacher à ne pas oublier son intention initiale et *continuer à aller de l'avant*, c'est continuer de rester attaché au fil directeur du marxisme, et combiner étroitement ses principes fondamentaux avec la réalité chinoise contemporaine et ses caractéristiques actuelles, *promouvoir l'innovation théorique, l'innovation pratique*, et faire avancer sans cesse la sinisation du marxisme »⁷⁹.

C'est donc dans un esprit « d'interprétation pratique » que nous proposons de lire la revue du paysage intellectuel chinois ci-dessous. On peut imaginer que Xi Jinping y puise matière pour construire et pour défendre sa doctrine. Dans la mesure où il sollicite les contributions de l'intelligentsia chinoise, sa doctrine résonne avec la toile de fonds du débat des libéraux, des néoconfucéens et des tenants la nouvelle gauche. Elle domine un paysage intellectuel composite et en reflète diverses propositions. Ces trois sources ou courants d'inspiration sont eux-mêmes complexes et ne se réfèrent jamais à une doctrine univoque, claire et distincte. La plate-forme *Aisixiang* (爱思想, *Aimer penser*)⁸⁰ qui recense les travaux

⁷⁷ Xi Jinping, *ibid.*, t.2, cité aux pp.33-34, trad. personnelle : « 马克思的整个世界观不是教义而是正方法 它提供的不是现成的教条 而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法 », extrait de F. Engels à Werner Bombart à Berlin, dans *Œuvres choisies* de F. Engels, tome X, Éditions du Peuple, 2009, p.691.

⁷⁸ Nietzsche, *Considérations Inactuelles*, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie », Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.504-507.

⁷⁹ C'est nous qui soulignons. Xi Jinping : « 坚持不忘初心, 继续前进就要坚持马克思主义的指导地位. 坚持把马克思主义基本原理同当代中国实际和时代特点紧密结合起来推进理论创新, 实践创新, 不断把马克思主义中国化推向前进 », t.2, trad. personnelle, *op. cit.*, t.2, p.33.

⁸⁰ Lien de la plate-forme *Aisixiang* : [http : //www.aisixiang.com/](http://www.aisixiang.com/).

de cette intelligentsia chinoise n'enregistrait en mars 2021, pas moins de 642 intellectuels chinois dont les discours sont loin d'être monocordes, même à l'intérieur d'un même « courant ». Peut-être vaudrait-il d'ailleurs mieux parler au pluriel *des* « nouvelles gauches », *des* néoconfucianismes, *des* libéralismes chinois : leurs contours sont fluides et une lecture serrée ne manquera pas d'y trouver des contradictions internes. Certains auteurs peuvent d'ailleurs appartenir à deux d'entre eux en même temps : il en va par exemple ainsi de Kang Xiaoguang, partisan d'une intégration du confucianisme dans la doctrine officielle du parti, chez qui les puristes du marxisme (compris comme athéisme) ou du maoïsme (compris comme anticonfucianisme) pourraient voir une monstruosité théorique et pratique. La doctrine Xi se définira alors comme l'une des doctrines possibles qui tente, non de mettre tout le monde d'accord, mais de prolonger le dialogue avec ces trois courants de la vie politique chinoise. Nous pouvons la définir, du moins tant qu'elle réussit à se maintenir politiquement, comme un dénominateur commun, improbable mais effectif, de la vie politique chinoise, comme un miroir particulier dans lequel se lit une certaine interprétation du débat intellectuel et politique chinois.

Les courants néoconfucéens naissent de la décomposition de la culture impériale qui fit suite aux échecs militaires du XIX^e siècle et à l'effondrement dynastique des Qing en 1911. Kang Youwei (康有为, fin XIX^e siècle) fut la figure de proue de ce néoconfucianisme modernisateur qui se caractérise essentiellement comme un discours pragmatique : ses héritiers y voient à la fois un marqueur de l'identité culturelle chinoise et un potentiel de ressources culturelles pour faire face aux défis inédits de la modernité occidentale. Écarté du débat public par le Mouvement du 4 Mai, puis par la culture maoïste jusqu'à la fin des années 1970, le mouvement néoconfucéen a repris vie avec les premiers colloques internationaux organisés en Asie du sud-est sous la direction de Tu Weiming⁸¹, et s'est amplifié dans les années 1980 par réaction à une demande symétrique d'occidentalisation croissante de la société chinoise. Nous ne suivons donc pas les conclusions de David Ownby qui considère que la demande néoconfucéenne n'a pas été entendue par Xi Jinping⁸² : l'usage abondant que

⁸¹ Du Wei Ming, 杜维明, né en 1940 à Taïwan, professeur d'histoire et de philosophie chinoise à l'Université d'Harvard depuis 1981.

⁸² David Ownby écrit en effet que « son impression est que cela n'a pas fonctionné comme ils [les néoconfucéens] l'espéraient », voir blog *Reading the China dream*, <https://www.readingthechinadream.com/new-confucians.html>. La difficulté que pose le postulat méthodologique de David Ownby et de la plupart des sinologues qui réfutent le renouveau confucéen est de considérer qu'il existe des versions plus ou moins légitimes du confucianisme dont leur autorité universitaire permet de juger, et

Xi Jinping fait des auteurs de ce courant, outre la référence centrale au classique de la *Grande Étude*⁸³ (大学, *daxue*) dans ses discours officiels, montre à tout le moins qu'il est sensible à la demande exprimée par ce mouvement. On peut se demander si les critiques du « néoconfucianisme de Xi Jinping » n'adhèrent pas à la représentation unilatérale d'un confucianisme savant. Or les formes du confucianisme ont varié à travers les âges et les courants (religieux, politique, scripturaire, populaire, etc.). Le confucianisme est trop riche et complexe pour censurer la forme à peine née que tente de lui donner la Chine du XXI^e siècle.

Parmi les néoconfucéens qui « travaillent » la pensée chinoise continentale contemporaine, on peut citer sans être exhaustif : Bai Tongdong⁸⁴, Chen Lai⁸⁵, Chen Ming⁸⁶, Kang Xiaoguang⁸⁷, Gan Yang⁸⁸, Zeng Yi⁸⁹, etc. Le plus célèbre est sans doute Jiang Qing⁹⁰. Un intellectuel occidental singulier figure dans cette liste : Daniel A. Bell⁹¹.

que le néoconfucianisme politique des dignitaires chinoises depuis Deng Xiaoping n'est pas légitime. Rappelons que nous nous contentons de décrire la doctrine Xi sans nous poser en juge de ses prétentions ou de sa légitimité.

⁸³ Discussion sur ce texte en II.A.1.g « La *Grande Étude* et Zhu Xi... »

⁸⁴ Sur sa vision d'un État moderne guidé par les principes confucéens, voir I.B.3.e « les formes de l'égalité... ».

⁸⁵ Chen Lai, 陈来, né en 1952, professeur à l'Université Qinghua, spécialiste du confucianisme et de la dynastie Song en particulier, a donné des conférences au Comité Central du PCC en 2015. Il est l'auteur de « Century of Confucianism : Looking Back and Looking Forward », traduit par A. Smith et Jun Deng 百年来儒学发展的回顾与前瞻, 深圳大学学人, 文社会科学版, Shenzhen University Journal (Humanities and Social Sciences Edition)], Vol. 31 : 3, 2014, pp. 42-46, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-lai-a-century-of-confucianism.html>. Il défend, contre les critiques du confucianisme, l'idée d'une persistance du confucianisme comme élément identitaire essentiel de « l'esprit du peuple chinois » (民族精神), tout en prenant ses distances avec le confucianisme religieux de Jiang Qing 蒋庆, et le confucianisme populaire de Yu Dan 于丹.

⁸⁶ Cheng Ming, 陈明, né en 1962, professeur de philosophie à 师范大学, Université Normale de Beijing, rédacteur en chef de la revue 原道 *Yuan Dao*, spécialiste du confucianisme comme religion civile, singulièrement intégré dans une conception du rêve chinois ouverte à la démocratie libérale et au constitutionnalisme, analogue au modèle du rapport entre le protestantisme et la culture politique américaine. Sur sa contribution à l'effort d'une intégration du confucianisme dans le projet d'un rêve chinois, on peut lire « 超左右、通三统、新党国——中国梦的儒家解读, Dépasser l'opposition gauche-droite, unifier les trois courants et renover l'État-Parti : une lecture confucéenne du rêve chinois », traduction en anglais David Ownby, 17 mars 2015, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-ming-transcend-left-and-right.html>.

⁸⁷ Sur la contribution de son confucianisme à la doctrine du PCC, voir II.A.2 « Problèmes politico-religieux ».

⁸⁸ Gan Yang, 甘阳 est né en 1952, rédacteur en chef de la revue 中国与世界 « La Chine et le monde ». Il reconnaît dans Kang Youwei l'architecte de la modernité et défend l'idée d'une unification des trois traditions Confucius-Mao-Deng, c'est-à-dire une conciliation des relations verticales et affectueuses de l'humanisme confucéen, du sens égalitariste de la justice (Mao) et de l'ouverture au marché et à l'esprit d'entreprise (Deng). Il est l'auteur de « L'unification des trois traditions dans la Chine contemporaine », dont on trouve quelques extraits en anglais sur URL : <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantong-chapter-1.html>, « 新时代的“通三统”：中国三种传统的融汇 », ch.1 du 通三统, Beijing, Sanlian shudian, 2007, pp. 1-13, 45-49.

⁸⁹ Zeng Yi, 曾亦, professeur de philosophie à l'Université Tongji, de sensibilité confucéenne de gauche, et Tang Wenming 唐文明, pr. de philosophie à l'Université Qing Hua, Beijing, de sensibilité confucéenne libérale, sont les deux orateurs de la conférence « De Kang Youwei à Deng Xiaoping », novembre 2016, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/kang-xiaowei-to-deng-xiaoping.html>. Cette conférence est intéressante en ce qui concerne le regard porté en public par deux intellectuels qui critiquent un certain passé politique du PCC, sans excès mais avec vigueur et fermeté. Ils s'entendent pour voir en Kang Youwei le réformateur dont

La doctrine Xi Jinping rend un hommage souligné à la culture confucéenne de la confiance et de l'amour, dans le retour d'une culture fondée sur le 孝, *xiao* (respect filial/amour filial), pensé comme racine du sens de l'humain ou de l'Amour (仁). Dans le discours du 12 décembre 2016 « Considérer la famille, considérer l'éducation familiale, considérer le style familial », Xi Jinping en fait explicitement le « point de départ du rêve chinois » et écrit : « Nous devons attacher de l'importance à l'édification d'une civilisation de la famille, travailler assidument à faire que des millions de familles deviennent le principal point de départ du développement de l'État, des progrès de la nation et de l'harmonie sociale, qu'elles deviennent le lieu d'où s'envole notre rêve »⁹². Le chapitre IX sur la culture se clôt ou culmine dans un discours sur la famille⁹³, comme un énième commentaire de la *Grande Étude*⁹⁴, projet simultané de perfectionnement personnel et de salut collectif pour la famille, la société, l'humanité. Il relativise la place et l'importance que le débat intellectuel pense mériter au cœur d'un projet politique et met un bémol au confucianisme savant.

Cet hommage confucéen aux valeurs familiales résonne comme l'expression d'une culture de la puissance, comme le discours paradoxal d'une vulnérabilité surmontée : Confucius en effet, n'est pas l'homme des protocoles soporifiques mais l'archétype chinois d'une culture du vivre qui prend sa source dans le quotidien du respect filial/amour filial (孝, *xiao*), c'est-à-dire dans les liens réciproques de solidarité qui unissent les enfants à leurs parents et les parents à leurs enfants, lourds à chaque geste de choix axiologiques. Confucius

l'arrivée de Deng Xiaoping annonce la réhabilitation, contre les excès ou les échecs des révolutionnaires qu'ont été Sun Yatsen et Mao Zedong.

⁹⁰ Jiang Qing, 蒋庆, né en 1935, s'est consacré à la question d'un confucianisme politique capable de répondre aux conditions de l'actualité chinoise. Il s'oppose à l'approche de Du Weiming, trop complaisant avec la modernité occidentale. Son imagination d'institutions confucéennes et d'un gouvernement tricaméral composé de représentants du peuple, des élites méritocratiques et des descendants de Confucius, ne s'est évidemment pas imposée auprès du PCC. Toutefois sa critique d'une société fondée sur les principes de l'économie de marché, la marchandisation et de la recherche du profit rendent sa pensée soluble dans les préoccupations d'un certain marxisme. Malgré l'audace de ses propositions, remarquées par de nombreux commentateurs (dont David Ownby), il est à noter que le PCC n'a aucun problème particulier avec lui. On peut lire de lui cette entrevue, sur le blog Reading the China dream, « 只要儒家能安顿现代奴性, Seul le confucianisme peut donner leur place aux femmes modernes », 12 août 2015, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-qing-only-confucians.html>.

⁹¹ Daniel A. Bell, nom chinois 贝淡宁, né en 1964, est doyen de l'École de Sciences Politiques et d'Administration Publique à l'Université du Shandong, et professeur à l'université Qinghua, Beijing.

⁹² *Ibid.*, traduction personnelle : « 我们要重视家庭文明建设, 努力使千千万万个家庭成为国家发展 民族进步 社会和谐的重要基点 成为人们梦想启航的地方 », t.2, p.353.

⁹³ Nous analyserons plus bas à quel modèle anthropologique de la famille peut faire référence ce propos, selon E. Todd dans *La diversité du monde*, 1999, et *L'origine des systèmes familiaux*, tome 1 : *L'Eurasie*, 2011.

⁹⁴ Le sens et l'enjeu de cet texte seront discutés en II.A.1.g « La Grande Étude... »

est donc pris ici comme imago ou archétype de l'Amour, du besoin fondamental de sécurité matérielle et affective qui transforme notre vulnérabilité personnelle initiale en puissance collective⁹⁵. On peut voir dans l'extension indéfinie de ces liens de coopération, le projet fondamental de toute politique centrée sur l'humain : dans les *Entretiens* en effet, on peut lire qu'entre « les quatre mers, tous les hommes sont frères »⁹⁶. Il s'agit de transformer l'insociabilité de l'homme en sociabilité, de transmuter la *dureté* des rapports de pouvoir ou de domination en *douceur* de coopérer, en rapport de puissance, déployer le potentiel commun de bienveillance ou d'amour. Le confucianisme n'est pas du tout une sagesse de la liberté et de l'égalité : mais il fait grand cas de la fraternité. Sur ce fondement, on peut se demander si l'essence de la politique pro-confucéenne de Xi Jinping n'est pas de permettre à la vertu cardinale de l'Amour (仁) de diffuser par capillarité à l'ensemble de l'humanité les liens d'affection qui unissent les enfants à leurs parents, et ainsi d'augmenter la puissance collective d'exister.

La « nouvelle gauche » désigne le courant des communistes réformateurs, nés après les réformes d'ouverture de Deng Xiaoping (vs. la gauche des maoïstes). Elle a intégré progressivement les idées occidentales de la théorie critique et développé une conception de l'histoire et du marxisme sinisé, vent debout contre le triomphalisme de Fukuyama⁹⁷. Elle critique l'extension de la sphère du marché au détriment des intérêts du peuple, le capitalisme de connivence en particulier. Sur ces points, la politique de Xi Jinping cherche à lui donner satisfaction. Remarquons la contradiction entre une littérature qui considère le discours de cette nouvelle gauche comme une simple « note de bas de page »⁹⁸ de la doctrine Xi, et celle qui considère que le régime chinois n'a plus de communiste que le nom.

⁹⁵ Même si l'éthologie a montré depuis Franz de Waal et Jane Goodall, que ces rapports de coopération ne sont pas du tout le privilège de l'humain – ce que nous signalons pour avoir observé que l'antispécisme reste un angle mort de la doctrine socialiste chinoise, car s'il est vrai que l'amour-bienveillance se définit comme un certain type de rapport à autrui, l'extension du concept d'« autrui » est de toute première importance. Sur ce point critique – la définition du concept d'autrui, son extension possible à l'animal et les problèmes qui en découlent, manifestement inaperçu de la doctrine Xi, on se contentera de renvoyer à Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 49-55.

⁹⁶ *Les Entretiens de Confucius*, XII, 5, trad. Pierre Ryckmans, Gallimard, Connaissance de l'Orient, p.66.

⁹⁷ Référence au commentaire de David Ownby, au §3 de la page de présentation du courant de la nouvelle gauche sur le blog Reading the China dream, URL : <https://www.readingthechinadream.com/new-left.html>.

⁹⁸ « Footnotes » : commentaire de David Ownby, sur la page du blog Reading the china dream, présentation générale de la nouvelle gauche, URL : <https://www.readingthechinadream.com/new-left.html>.

On notera en tous quelques noms représentatifs de ce courant : Cao Jinqing⁹⁹, Chen Duanhong¹⁰⁰, Cui Zhiyuan¹⁰¹, Gan Yang¹⁰², Sun Ge¹⁰³, Wang Hui¹⁰⁴, Wang Shaoguang¹⁰⁵, Wen Jiajun¹⁰⁶, Yao Yang¹⁰⁷, etc. Après Wang Huning¹⁰⁸, Jiang Shigong¹⁰⁹ est probablement le plus influent.

⁹⁹ Cao Jinqing, 曹锦清, né en 1949, fut professeur de sociologie à l'Université de Sciences et Technologie, de Chine orientale de Shanghai. Auteur de « Renouveau centenaire : narration historique et mission du PCC 百年复兴：中国共产党的时代叙事与历史使命 », mai 2014, URL : https://www.guancha.cn/cao-jin-qing/2014_05_07_227413.shtml?web.

¹⁰⁰ Chen Duanhong, 陳端洪, né en 1966, est professeur à la faculté de droit de Beijing. Il soutient la thèse d'un principe de souveraineté fondant une loi non écrite supérieure à toute loi écrite. On peut lire l'article consacré à la critique du constitutionnalisme libéral : « Discours d'ouverture du Symposium sur la journée nationale de la Constitution 2020 : la sécurité nationale et la Constitution - 2020 年'國家憲法日'座談會主題演講：國家安全與憲法北京大學法學院 », Hongkong, 4 décembre 2020, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-duanhong-national-security-and-the-constitution.html>.

¹⁰¹ Cui Zhiyuan, 崔之元, né en 1963, est professeur d'analyse des politiques publiques et de politiques comparées, à l'École des Politiques Publiques et de Gestion de l'Université Qinghua. Dans l'article suivant, il montre, au-delà des divergences réelles, les convergences idéologiques de la Chine de Xi et des États-Unis de Trump, autour du populisme et du nationalisme économique compris comme des réactions contre le néolibéralisme mondialisé, « Comparaison des idées de l'ancien conseiller de Trump, Steve Bannon, et du légendaire conseiller de Poutine Aleksander Dugin, 川普前顾问班农和传说中的普京顾问杜金之思想比较 », 23 février 2018, URL : <http://www.aisixiang.com/data/108229.html>.

¹⁰² Gan Yang, 甘阳, né en 1952, déjà mentionné dans la liste des néoconfucéens est aussi un spécialiste d'histoire intellectuelle et de philosophie occidentale, professeur à l'Université de Hongkong depuis 1999. Lecteur de Rousseau depuis la Révolution culturelle, il développe un concept original de conservatisme (保守主义, *baoshouzuyi*) qui vise le libéralisme, menant une critique suivie de la confiscation du Contrat Social par les élites libérales occidentales. L'article « Libéralisme : pour les aristocrates ou pour le peuple ?, 自由主义：贵族的还是平民的? », Revue *Lire* 读书, 1999, pp.85-94, trad. de la version anglaise D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-liberalism.html>.

¹⁰³ Sun Ge, 孙歌, Dr en sciences politiques, membre de l'Institut de Littérature de l'Académie chinoise des Sciences Sociales. Elle écrit sur la question des frontières, comme par exemple dans « La signification des frontières, 临界的意义 ‘天涯’ », trad. D. Ownby, janvier 2017, pp. 25-30, URL : <https://www.readingthechinadream.com/sun-ge-the-significance-of-borders.html>.

¹⁰⁴ Wang Hui, 汪晖, né en 1959, professeur de langue chinoise et littérature à l'Université Qinghua, Beijing, a commencé comme spécialiste de Lu Xun. Auteur d'un ouvrage sur *L'essor de la pensée chinoise moderne*, 现代中国思想的兴起, Beijing, Shenghuo, Dushu, Xinzhi Sanlian Shudian, 2005. - « L'économie de l'essor de la Chine et ses contradictions, 中国崛起的经验及其面临的挑战 », Revue culturelle de Beijing, 文化纵横, février 2010, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-hui-the-economy-of-rising-china.html>.

¹⁰⁵ Wang Shaoguang, 王绍光, né en 1954, professeur de Sciences Politiques à l'Université de Gouvernement de d'Administration publique de Hongkong, est un représentant de la Nouvelle Gauche et critique du modèle de la démocratie représentative occidentale. Sur l'opposition « Démocratie représentative et démocratie représentationnelle, “代表性民主与代议性民主” », Revue *Open Times* 開放時代, février 2014, trad. en anglais D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-shaoguang-representative-and-representational-democracy.html>.

¹⁰⁶ Wen Jiajun, 文佳筠, chercheur invité au Centre de recherche sur l'environnement et le développement de l'Académie des Sciences Sociales, à l'Institut Chongyang, à l'Université du Peuple, à Beijing. Spécialiste en sociologie et climatologie. Voir par exemple « La crise climatique imminente de la Chine et l'absence de justice climatique, 中国面临的气候危机与气候正义的缺席 », 25 décembre 2015, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wen-jiajun-chinas-pending-climate-crisis.html>.

La catégorie des « libéraux » est l'étiquette d'un ensemble vaste et complexe. Elle désigne les défenseurs de l'économie de marché, les juristes partisans du constitutionnalisme, et des intellectuels qui, tel Liu Xiaobo, prônent une culture individualiste de la liberté. David Ownby fait remarquer qu'un certain nombre d'entre eux soutiennent les idées de Donald Trump : nous ajoutons que ce n'est pas parce qu'ils veulent prendre le parti des États-Unis contre la Chine dans la guerre économique déclarée depuis 2018, mais parce qu'ils pensent comme Donald Trump que la liberté doit se penser dans le cadre d'un continentalisme ou d'un souverainisme réaffirmé (vs. le mondialisme sans frontière de la superclasse mondiale¹¹⁰). Parmi eux, on peut citer Cai Xia¹¹¹, Cui Weiping¹¹², Deng Yuwen¹¹³, Gao

¹⁰⁷ Yao Yang, 姚洋, professeur au Centre chinois pour la recherche économique, doyen de l'École nationale de Développement à l'Université de Beijing, « Une nouvelle forme de guerre froide est-elle en train de venir ?, 新型冷战要来了吗? », Revue 文化纵横, 28 avril 2020, URL : <https://kknews.cc/news/kkx6jzp.html>.

¹⁰⁸ 王沪宁, né en 1955, d'abord professeur de Relations Internationales à l'Université Fudan de Shanghai, est Membre du Comité Permanent du Bureau Politique, depuis le 19^e Congrès, 2017-2022. Sa réflexion sur la souveraineté est esquissée dans la sous-section consacrée à cette notion, en I.B.2.

¹⁰⁹ Jiang Shigong, 强世功, né en 1967, est professeur de Droit constitutionnel à la Faculté de Droit de Beijing. Il est un soutien influent de Xi Jinping dont il présente la doctrine comme la consécration du processus historique du socialisme à caractéristiques chinoises. On peut lire « Philosophie et histoire, Une interprétation sur l'ère Xi Jinping d'après le rapport du 19^e Congrès du parti, 哲学与历史—从党的十九大报告解读'习近平时代' », Revue *Open Times*, 开放时代, janvier 2018, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-philosophy-and-history.html>. Nous discutons son point de vue, qui ne nous semble pas exactement superposable à la doctrine Xi, en I.B.2.g « De Carl Schmitt à Xi Jinping ».

¹¹⁰ Concept de Samuel Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, [2004] 2018, 400 p., repris par M. Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018, 475 p. L'analyse plus articulée et documentée de M. Geoffroy définit 1. les caractéristiques sociales, 2. l'idéologie et les ambitions, 3. L'organisation et les modes opératoires de cette classe sociale au-dessus des classes sociales territorialisées, ainsi que 4. les limites supposées de son efficacité. Nous ne validons pas les décisions politiques pratiques que Michel Geoffroy pense pouvoir déduire de cette analyse ; nous ne nous appuyons sur l'approfondissement du concept emprunté à Huntington que dans sa dimension descriptive, afin de distinguer deux types de capitalisme, le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ne s'opposant qu'à celui de la superclasse mondiale, voir II.B. « Le modèle chinois de la nouvelle normalité économique ... ».

¹¹¹ Cai Xia, 蔡霞, professeure à la retraite de l'École Centrale du Parti à Pékin, partisane du constitutionnalisme, auteure de *Globalization and Communist Values*, 全球化与共产党人价值观, 2002. La liberté d'expression et des Droits de l'Homme ne sont pas pour elle antithétiques avec la révolution socialiste prédite par Marx, mais constitueraient plutôt son aboutissement et elle tente de convaincre le PCC que cet accomplissement est sa mission historique, par exemple dans l'article « Faire progresser la démocratie constitutionnelle devrait être la mission du parti communiste chinois – une discussion avec le Pr Yang Xiaoqing », janvier 2013, URL : <https://www.readingthechinadream.com/cai-xia-advancing-constitutional-democracy.html>. On remarquera que David Ownby s'étonne de l'audace d'une pensée politique relayée sur le Net chinois sans représailles contre elle, sur le blog Reading the China dream.

¹¹² Cui Wenping, 崔卫平, née en 1956, professeure à l'Académie du Cinéma de Beijing et signataire de la Charte 08, auteure de « Pourquoi la brise printanière ne réchauffe-t-elle la terre ? - le débat chinois sur l'humanisme des années 1980, 為什麼沒有春風吹拂大地？中國八十年代人道主義論戰 », Taiwan, revue *Réflexions* 思想, n°7, 2007, pp. 19-52, URL : <http://www.aisixiang.com/data/17609.html>.

¹¹³ Deng Yuwen, 邓聿文, né en 1968, journaliste, écrivain, rédacteur en chef-adjoint du journal de l'École centrale du Parti jusqu'en 2013, licencié pour publication dans le *Financial Times* d'une préconisation d'abandonner la Corée du Nord. Il a écrit pour souligner les échecs du Parti dans la période 2003-2013. Actuellement professeur invité à l'université de Nottingham. David Ownby le qualifie comme « proche de la

Quanxi¹¹⁴, Tian Feilong¹¹⁵, Ge Zhaoguang¹¹⁶, Guo Yuhua¹¹⁷, He weifang¹¹⁸, Li Sipan¹¹⁹, Lao Dongyan¹²⁰, Liang Zhiping¹²¹, Liu Qing¹²², Qin Hui¹²³, Ren Jiantao¹²⁴, Shi Yinhong¹²⁵, Shi

dissidence », et il publie dans le *South China Morning Post* à Hongkong. Qualifiant le rêve chinois comme une « illusion », il espère un après-Xi qui verrait le retour d'une gouvernance plus libérale, plus inspirée de Deng Xiaoping. Sur son article « Étatisme chinois, nature transitoire du régime de Xi Jinping et réponse américaine, 中国的国家主义、习近平政权的过渡性及美国的应对 », 15 juillet 2020, URL : <https://www.chinese-future.org/articles/e82bxncn8bpd66ljzpj6mjrhrgrcp>.

¹¹⁴ Gao Quanxi, 高全喜, né en 1962, juriste universitaire de *Jiaotong University's Kaiyuan School of Law* 凯原法学院 à Shanghai, favorable au constitutionnalisme, auteur de *La Route vers l'État de droit en Chine moderne*, en anglais *The Road to the Rule of Law in Modern China*, Springer, 2015, co-écrit avec Zhang Wei et Tian Feilong, et voir aussi l'article « Maturité politique du libéralisme chinois, 中国自由主义的政治成熟 », *Revue Réflexions 思想*, n° 21, 2012, URL : <http://www.aisixiang.com/data/56518.html>. Par constitutionnalisme, on entend la doctrine qui affirme la supériorité de la constitution sur les lois ordinaires, c'est-à-dire la possibilité de soumettre ces dernières à un contrôle de constitutionnalité. Le constitutionnalisme s'oppose au légicentrisme, c'est-à-dire à la supériorité de la loi comme émanation de la volonté populaire, et s'oppose au pluralisme juridique qui affirme l'existence d'ordres juridiques irréductibles. En tant que le constitutionnalisme fait du juge constitutionnel le censeur des lois promulguées par le Parti et contredit le pluralisme juridique des « deux systèmes » de la Chine, il est incompatible avec le légicentrisme chinois.

¹¹⁵ Tian Feilong, 田飞龙, né en 1983, conservateur libéral et constitutionnaliste, professeur de Droit à l'Université de Beijing, auteur avec Gao Quanxi d'une « discussion sur la loi naturelle, l'empire libéral, le constitutionnalisme conservateur, 归化、自由帝国与保守宪制 », publié dans *Les Temps d'Ouverture 开放时代*, 2018, n°1, URL : https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1976479.

¹¹⁶ Déjà présenté en note, dans cette même section.

¹¹⁷ Guo Yuhua, 郭于华, né en 1956, est une sociologue libérale à l'université Qinghua, Pékin. Bien qu'elle demeure et travaille encore en Chine, son travail ne connaît qu'une diffusion et il est parfois censuré, comme c'est le cas pour son livre : « *Le discours de ceux qui souffrent : l'histoire du village Ji et la logique d'une civilisation* 受苦人的历史：驢村历史與一種文明的邏輯 », publié aux Chinese University Press of Hong Kong, 2013. Elle dénonce la bienveillance confucéenne envers le peuple, qui s'exprimerait dans la politique du Parti, sous laquelle elle croit pouvoir diagnostiquer des « connotations nazies » (que des commentateurs tels que David Ownby, Joshua Fogel ou Timothy Cheek relativisent et minimisent ; voir dans leur article leur « mise à part des « connotations nazies », le texte de Guo Yuhua n'est pas particulièrement radical », écrivent-ils en commentaire de leur traduction de l'article « L'intention initiale est de prendre le peuple comme fondement, 初心所在以人为本 », 8 décembre 2017, URL : <https://www.readingthechinadream.com/guo-yuhua-original-intentions.html>. Pourtant, elle compare explicitement la Chine actuelle à la société orwellienne de « 1984 » et à un régime « totalitaire », comme dans cet article du site « China Conversation », <https://chinachannel.org/2020/03/15/cc-guo-yuhua/>.

¹¹⁸ He Weifang, 贺卫方, né en 1960, professeur de droit à l'Université de Beijing, signataire de la Charte 08, défenseur du libéralisme juridique (la protection des droits individuels) et de l'indépendance de la justice comme élément essentiel de la modernité. Il fut un intellectuel médiatisé avant l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping, mais ses posts internet sont régulièrement bloqués et il a annoncé en 2017 qu'il s'y résignait. On trouve un extrait du style critique et résigné de ce libéral dans l'article : « Le retour des vrais savants : réflexions sur l'université, 先生归来：大学反思录 », 5 juillet 2020, *Indépendant chinese Pen Center*, URL : <https://www.chinesepen.org/blog/archives/152530>.

¹¹⁹ Li Sipan, 李思磐, intellectuelle libérale féministe, elle critique les tendances machistes des courants néoconfucéens et l'abstraction des discours qui rendent les libéraux chinois peu sensibles aux questions de genre. On peut lire par exemple l'article « Pourquoi les libéraux chinois ne défendent-ils pas les droits des femmes ?, 中国大陆自由主义者为何不支持女权主义? », *Revue Réflexions 思想*, n° 23, Mai 2013, URL : <http://www.aisixiang.com/data/64632.html>.

¹²⁰ Lao Dongyan, 劳东燕, professeur de droit à l'université Qinghua, auteur d'un article qui critique du point de vue des libertés individuelles, les « Dangers cachés de la technologie de reconnaissance faciale, 人脸识别技术的隐忧 », trad. David Ownby et Jeffrey Ding, 31 octobre 2019, sur le site Reading the China dream, URL : <https://www.readingthechinadream.com/lao-dongyan-artificial-intelligence.html>.

Zhan¹²⁶, Sun Liping¹²⁷, Wang Jianxun¹²⁸, Wang Jisi¹²⁹, Xu Jilin¹³⁰, Xu Zhangrun¹³¹, Yan Xuotong¹³², Yu Keping¹³³, Yuan Peng¹³⁴, Zhou Lian¹³⁵, etc.

¹²¹ Liang Zhiping, 梁治平, né en 1959, juriste à l'Académie chinoise des Arts de Beijing, libéral pendant les années Deng s'est progressivement tourné vers les notions traditionnelles du droit chinois, dont le concept de Tianxia. Il prend ses distances avec la critique de Ge Zhaoguang puisqu'il essaie de comprendre quel rôle positif le concept de Tianxia peut jouer dans la politique actuelle de la Chine (et non ce que fut le Tianxia dans la Chine ancienne). Il s'oppose à la version plus autoritaire du Tianxia défendue par Jiang Shigong. Sur ce sujet, on peut lire l'article « Imaginer le Tianxia : construire une idéologie en Chine contemporaine, 想象'天下': 当代中国的意识形态建构 », Taïwan, Revue *Réflexions* 思想, n°36, décembre 2018, pp. 71-177. On en trouve une traduction sur le blog Reading the China dream, « Imagining 'Tianxia' : Building Ideology in Contemporary China », trad. par David Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/liang-zhiping-tianxia-and-ideology.html>.

¹²² Liu Qing, 刘擎, né en 1953, est professeur de Sciences Politiques à l'École Normale de la Chine orientale, Shanghai. Il est partisan d'une analyse des conditions sous lesquelles un certain libéralisme peut s'épanouir en Chine, c'est-à-dire partisan d'un libéralisme sinisé, contre l'abstraction d'un libéralisme universel ou d'un programme idéologique construit par l'Occident. Résonnant avec les travaux du canadien James Taylor, il prend en considération l'imaginaire social où les doctrines politiques cherchent à s'inscrire. Selon lui, le libéralisme peut répondre à la demande d'individualisme et de pluralisme mais doit s'ouvrir ou se laisser compléter, notamment par d'autres doctrines susceptibles de répondre au besoin de spiritualité. Article « Le libéralisme en Chine contemporaine : potentiel et problèmes, 中国语境下的自由主义：潜力与困境 », Revue *Open Times* 开放时代, mai 2013, pp. 106-23, « Liberalism in Contemporary China : Potential and Predicaments », trad. par Matthew Galway & Lu Hua, URL : <https://www.readingthechinadream.com/liu-qing-liberalism-in-contemporary-china.html>.

¹²³ Qin Hui, 秦晖, né en 1953, intellectuel de premier plan, professeur d'histoire à l'Université Qinghua, Beijing, intéressé par la question de la Justice dans l'histoire rurale, et critique du régime. Certains de ses ouvrages, tel que *走出帝制, Sortir de la règle impériale*, 2015, sont parfois censurés, mais il continue à publier. C'est un critique du confucianisme politique dans lequel il ne voit qu'une mystification des instruments de gouvernement légistes contraires à sa compréhension des idées de justice et de liberté. Sur cette critique du confucianisme, voir par exemple : « Jing Ke Stabs Confucius' and 'Zilu Sings the Praises of Qinshihuang, 荆轲刺孔子'与'子路颂秦王 », 28 juin 2020, URL : <http://qinhui.blog.caixin.com/archives/230708> «, URL : <https://www.readingthechinadream.com/qin-hui-jing-ke-stabs-confucius.html>. Il critique les arguments de Piketty sur les inégalités, considérant que c'est la Chine qui menace la prospérité de l'Occident, notamment dans l'article « 21 世纪的全球化困境：原因与出路：兼评 21 世纪的资本论 » Revue *Leaders* 领导者, n° 63, 2015, URL : <http://www.aisixiang.com/data/90079.html>, version anglaise « Dilemmas of Twenty-First Century Globalization : Explanations and Solutions, with a Critique of Thomas Piketty's *Twenty-First Century Capitalism* », <https://www.readingthechinadream.com/qin-hui-dilemmas.html>.

¹²⁴ Ren Jiantao, 任剑涛, né en 1962, professeur de sciences politiques à l'Université Qinghua, Beijing.

¹²⁵ Shi Yinhong, 时殷弘, né en 1951, professeur de relations internationales à l'Académie des Études Internationales, Directeur du Centre des Études Américaines, Beijing.

¹²⁶ Shi Zhan, 施展, né en 1977, professeur de sciences politiques et de relations internationales à l'Université des Affaires Étrangères chinoises, il semble développer une réflexion originale sur le soft power à partir du concept de « bulles d'information », assez analogue à celui de « modèle » ou de « paradigme » que nous développons en I.C.c « L'universalisme à la chinoise... ». Voir « Briser les contraintes des cocons d'information et regarder le monde de manière rationnelle et sans passion, 破茧：破除信息茧房的束缚，理性平和看世界 », 21 décembre 2020. URL : https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_10445955.

¹²⁷ Sun Linping, 孙立平, né en 1955, professeur de sociologie à l'Université Qinghua, a été superviseur du doctorat de Xi Jinping. Auteur de l'ouvrage « La plus grande menace pour la Chine n'est pas la tourmente sociale mais la décadence sociale », Beijing, 2009, URL : <https://chinadigitaltimes.net/2009/03/sun-liping-%E5%AD%A9%E7%AB%8B%E5%B9%B3-the-biggest-threat-to-china-is-not-social-turmoil-but-social-decay/>.

¹²⁸ Wang Jianxun, 王建勋, né en 1972, est professeur à l'université de droit et sciences politiques de Beijing. Il est remarqué en 2017, pour ses positions en faveur de Donald Trump dans « Trump prévoit un retour à "l'esprit américain", 特朗普要做的是回归“美国精神” », *Aisixiang*, 25 janvier 2017, URL : <http://www.aisixiang.com/data/102926.html>.

Peut-on de là déterminer des critères d'après lesquels la doctrine Xi intègre à son discours les contributions culturelles et intellectuelles ? Peut-être peut-on les dégager d'une lecture de chapitre IX du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* sur la « confiance dans la culture [chinoise] ». L'idéologue du Parti Wang Huning¹³⁶ s'intéressait au débat sur le soft

¹²⁹ Wang Jisi, 王缉思, né en 1948, est professeur en relations internationales à l'Institut des Relations internationales et Stratégiques de l'Université de Beijing, professeur invité à Oxford, Berkeley, Michigan, Princeton, membre du comité consultatif sur la politique étrangère du ministère chinois des affaires étrangères, de 2008 à 2016.

¹³⁰ Xu Jilin, 许纪霖, né en 1957, est professeur d'histoire à l'Université normale de Chine Orientale, Beijing. Auteur d'un travail qui s'efforce de penser l'assimilation d'un libéralisme prenant en compte l'imaginaire social chinois traditionnel, intégrant certains concepts du confucianisme et du Tianxia. Il s'appuie donc par exemple à la fois sur le penseur confucéen Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) et sur le penseur libéral taïwanais Shi Yuankang 石元康 (1943-), etc. Voir notamment « Après la 'grande désincarnation' : l'État-famille, le Monde et soi-même, '大脱嵌'之后：家国天下与自我认同 », Revue 复旦学报, mai 2015, URL : <http://www.aisixiang.com/data/93838.html>.

¹³¹ Xu Zhangrun, 许章润, né en 1962, professeur de jurisprudence et de Droit constitutionnel à l'Université Qinghua, Beijing. Contributeur à la réflexion nationale sur le moment chinois dans l'histoire du monde, notamment dans cet article : « 世界历史的中国时刻：一个基于'中国问题'的'中国意识' » 15 décembre 2012, dont une transcription orale est lisible dans la revue *Open Times* 开放时代, février 2013, URL : <http://www.opentimes.cn/Abstract/1858.html>.

¹³² Yan Xuetong, 阎学通, né en 1952, est professeur et doyen de l'Institut des Relations Internationales, à Beijing. Il est influent, comme le montrent ses publications dans la presse internationale (New York Times, etc.) et pour avoir occupé des postes importants dans l'université chinoise, il n'est pas un apologiste du régime chinois et se laisse classer parmi les libéraux. Cependant, précisément parce qu'il n'est pas identifié au PCC, il remplit une fonction importante, de nature diplomatique, en ce qui concerne le message de paix que la Chine entend adresser au monde. Sur ce registre où il s'est spécialisé, voir par exemple « Pourquoi et comment éviter l'intensification des disputes idéologiques entre la Chine et les États-Unis, 为何及如何防范中美意识形态之争加剧 », 7 octobre 2020, URL : <http://m.aisixiang.com/data/123110.html>.

¹³³ Yu Keping, 俞可平 dirige depuis 2003 le nouveau *Center for Chinese Government Innovations* (Université de Beijing) qui encourage une coopération étroite entre les universitaires et les dirigeants politiques dans le domaine de l'innovation, de la gouvernance et de l'administration publique. De 2004 à 2006, Yu Keping était membre du Conseil de surveillance de la Fondation pour l'innovation politique. Ancien directeur du *China Center for Comparative Politics and Economics*. Réputé pour son influence par Foreign Policy (E.U.), « chercheur le plus influent 2015 » selon *Chinese News Weekly* et selon *Chinese Social Science Commentary* en 2006 et 2016. Pour un article récent, concernant le concept de « gouvernance », sur « Résoudre l'énigme de la gouvernance chinoise, 探寻中国治理之谜：俞可平教授访谈录 », Revue 公共管理与政策评论, 17 janvier 2021, trad. en anglais D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/yu-keping-interview-on-governance.html>. Sur l'ensemble de son parcours, voir l'article d'Émilie Frenkiel, « Yu Keping, un politiste en Chine », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 23 janvier 2018, URL : <http://journals.openedition.org/traces/7131>.

¹³⁴ Yuan Peng, 袁鹏, président de l'Institut des Relations Internationales contemporaines, spécialiste des relations Chine-États-Unis.

¹³⁵ Zhou Lian, 周濂, professeur de philosophie à l'Université du Peuple, Beijing. « Pensée sur la philosophie politique à l'occasion du blocage de Trump sur les réseaux sociaux, 从社交媒体全面封杀川普引发的政治哲学思考 », trad. D. Ownby, 15 janvier 2021, URL : <https://www.readingthechinadream.com/zhou-lian-thoughts-about-political-philosophy.html>.

¹³⁶ Wang Huning, né en 1955, est un intellectuel, auteur de *Soft-power, La culture en tant que puissance nationale*, 作为国家实力的文化, 软实力, 1993, 381 p., remarqué par Deng Xiaoping qui s'est impliqué successivement dans l'élaboration des doctrines officielles de Jiang Zemin (dite des Trois Représentations), de Hu Jintao (dite du Développement scientifique), avant de travailler sous Xi Jinping à la théorie du rêve chinois,

power¹³⁷ dès 1993, et vingt-cinq ans plus tard, Xi Jinping prolonge sa thèse d'une puissance nationale fondée sur la culture¹³⁸. Dans le présent contexte, la réalisation du rêve chinois ne passe plus prioritairement par la lutte armée, mais par la culture au sens gramscien du terme, comprise comme un levier de transformation des représentations sociales¹³⁹, utile au travail politique. Les neuf discours de ce chapitre IX portent sur les rapports de la confiance et de la culture : il s'agit essentiellement de la confiance du peuple chinois en sa propre culture. La confiance en soi (自信, *zixin*)¹⁴⁰ désigne ici l'espoir de réussir la *conjunctio oppositorum* des tendances de la nouvelle gauche, du libéralisme et du néoconfucianisme, en sélectionnant les idées qui permettent de tenir la promesse de résilience nationale, de « stimuler l'esprit national »¹⁴¹. La réalisation du rêve chinois consiste à intégrer simultanément/à se confronter ou à assumer *en même temps* : 1. l'héritage national d'un marxisme sinisé centenaire, 2. les principes d'une mondialisation libérale¹⁴² 3. Et un besoin social de sens et spiritualité. On voit bien que nouvelle gauche, libéralisme et néoconfucianisme sont le soufre, le sel et le mercure, les trois composantes du paysage intellectuel chinois qui résonnent avec ce triple impératif, et on peut imaginer (bien qu'on ne sache rien des débats internes du PCC) qu'elles fécondent la réflexion des décideurs politiques. Les éléments du débat intellectuel chinois qui viennent s'intégrer dans la doctrine Xi sont retenus en fonction de ce critère de compossibilité.

Ces courants nationaux affirment s'ajuster à une réflexion sur les relations internationales dont l'objectif est un critère supplémentaire : toutes les idées retenues doivent

d'être promu membre du politbureau en 2012, puis membre du Comité permanent du bureau politique du PCC et chef de la commission centrale pour la construction d'une civilisation spirituelle du PCC en 2017.

¹³⁷ Joseph Nye, *Bound to lead, the changing nature of american power*, 1990, p.32. Joseph Nye opposait ce concept à celui d'*hard power command* pour désigner les formes de pouvoir non coercitif, devenues prédominantes à la fin de la Guerre Froide, et qui permettent d'influencer l'agenda des questions internationales et de peser dans le débat sur la définition des normes légitimes. Il évoque la capacité à susciter des comportements coopératifs (*cooptive power behavior*) insistant sur le fait qu'une puissance réussit mieux par des comportements incitatifs que par des moyens de direction et de contrôle contraignants. Parmi ces moyens, outre la force de ses institutions, Joseph Nye analyse l'état de la culture pour contredire les arguments d'un déclin américain.

¹³⁸ C'est notamment tout le sens des neuf textes du chapitre IX du tome 2 de la Gouvernance de la Chine, pp.389-444.

¹³⁹ Nathan Sperber écrit : « L'hégémonie a trait à quelque chose de plus vaste qu'une dynamique qui opère dans la sphère de la culture. Fondamentalement, c'est une manière d'exercer le pouvoir dans une société et par là même de transformer cette société », dans « Pour Gramsci, le combat est beaucoup plus vaste qu'un simple assaut », 4 novembre 2018, URL : <https://lvsl.fr/entretien-nathan-sperber-introduction-a-gramsci/>. Mais pour des raisons de cohérence terminologique internes à notre propre analyse, nous emprunterons l'idée de Gramsci sans reprendre son vocabulaire de l'hégémonie.

¹⁴⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.423.

¹⁴¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, « Stimuler l'esprit national », p.434.

¹⁴² Sur le caractère au fond très illibéral ou antilibéral de la globalisation libérale, voir Barbara Stiegler, *Il faut s'adapter, sur un nouvel impératif politique*, Paris, NRF Essais, Gallimard, 2019, 336 p.

s'ajuster à l'objectif d'une « juste direction spirituelle de l'humanité »¹⁴³, entendu comme besoin d'un contre-modèle, face à l'universalisme de la culture occidentale, jugé uniformisant et hégémoniste, soupçonné d'être au service de l'idéologie capitaliste¹⁴⁴. « Il faut stimuler les transformations créatives de la civilisation chinoise, son développement créatif, stimuler sa vitalité, faire que la Chine, de concert avec la civilisation multicolore d'autres peuples contribue à une juste orientation spirituelle pour l'humanité »¹⁴⁵. Tels sont les besoins exprimés dans le prolifique débat intellectuel chinois que reflète le miroir du rêve chinois, et qu'il se donne pour objectif de tenir ensemble ou de satisfaire simultanément.

Dans ce dispositif méthodologique, disons pour finir que le concept de sinisation (中国化) relatif aux idées brassées par le débat intellectuel chinois ne va pas sans poser problème. Mais que signifie « siniser » quand on sait que la plupart des intellectuels évoqués dans cette section, Wang Huning lui-même, ont vécu et étudié à l'étranger, qu'ils ne sont pas formés aux classiques récités par cœur, mais pétris d'une culture globalisée, mixée ; que tous les concepts opératifs de l'économie (socialisme de marché, capitalisme, etc.), du droit (état de droit, etc.), de la politique (démocratie, représentation, etc.) qui servent à penser la pratique politique sont des concepts empruntés à l'Occident. En outre, la place centrale de Marx au cœur de ce processus, un auteur allemand du XIX^e siècle, est de ce point de vue, est un paradoxe emblématique. Cette sinisation n'est pas un repli, et n'a donc rien d'exclusif : comme le thème de la confiance le souligne expressément, elle n'est qu'une invitation des chinois à renouveler la lecture de leurs classiques jusqu'à en redécouvrir la pertinence actuelle et la fécondité. La recommandation de « s'enraciner en Chine et s'inspirer de l'Étranger »¹⁴⁶ n'est du reste pas nouvelle : elle prolonger ou reformule le projet réformateur de Feng Guifen, « 中体西用, la Chine pour structure, l'Occident pour fonctionnement ». Les productions culturelles de l'Occident doivent être assimilées au fonds de pensée chinois.

Mais quel est ce fonds ? Où se trouve cette identité chinoise, cette sinité ? En quoi consiste-t-elle ? Une lecture d'ensemble montre qu'elle est produite¹⁴⁷ plutôt que découverte :

¹⁴³ *Ibid.*, p.423.

¹⁴⁴ *Ibid.*, t.2, p.408. Nous aurons donc à redéfinir les deux conceptions de l'universalisme qui s'opposent ici ci-dessous, dans les débats sur le *Tianxia*, 天下, voir sous-section I.C.c « Théologie du cosmopolitisme ».

¹⁴⁵ Xi Jinping : « 要推动中华文明创造性转化创造性发展激活其生命力让中华文明同各国人民创造的多彩文明一道为人类提供正确精神指引 », trad. personnelle, t.2, p.340.

¹⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.* : « 立足中国 借鉴国外 », trad. personnelle, t.2, p.338.

¹⁴⁷ Sur la question de l'invention historique de la notion de nation entre la Renaissance et le XIX^e siècle, et sa définition comme « communauté imaginée », voir B. Anderson, *Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, [1983]2006, 260 p. Voir I.B.3.b « Le peuple ou la nation ? ».

elle est produite par l'idéologie forgée par le Parti (discours du 28 janvier 2015, 28 février, 17 mai 2016), par la dialectique de l'opinion publique et du parti, de l'internet et des médias officiels (19 janvier 2016), par la vie intellectuelle, la philosophie et les sciences sociales (17 mai 2016), par une culture historique de longue date (30 novembre 2016) et par les traditions familiales (12 décembre 2016). Xi Jinping cite à ce propos Yu Xin : « Celui qui goûte au fruit pense à l'arbre, celui qui boit songe à la source »¹⁴⁸. Mais en quoi consiste au juste cette source et où se trouve-t-elle ? Elle n'est peut-être pas autre chose que le processus d'individuation¹⁴⁹ d'une pensée aux racines historiques et géographiques complexes, articulant l'identité chinoise dans celle d'une mondialité (le Tianxia) par la quintessenciation dans sa l'alambic expérimental de sa doctrine officielle, une foule d'inspirations aussi disparates et surprenantes, voire contradictoires, que celle d'un grimoire ou d'un laboratoire d'alchimiste ; elle est la conviction de se relier par une foi¹⁵⁰ à quelque chose de plus grand que soi. N'en jugeons pas : elle n'est peut-être au fonds rien d'autre qu'un rêve ou une illusion qui n'a de réalité qu'autant qu'on veut bien y croire, qu'on réussit à y croire soi-même et à y faire croire les autres. Elle n'a donc pas de consistance ontologique propre, pas d'autre existence que celle qui lui donne une foi dont la solidité compense l'inconsistance ontologique d'une identité insaisissable. Les critiques s'empresseront de dénoncer une mystification dans cette alchimie de l'identité chinoise en construction. Mais on peut se demander également quelle identité collective a jamais été autre chose qu'une telle fiction. Cette identité est moins l'ingrédient qui dut servir à sélectionner, intégrer les idées utiles ou censurer les influences étrangères, que la fiction concrète mais provisoire, qui résulte d'une coagulation des influences culturelles par le catalyseur d'une foi.

¹⁴⁸ Yu Xin, 庾信 (513-581, dynasties du Sud et du Nord), extrait de 徵调曲, *Chant en accord de zhi*, cité par Xi Jinping : « 落其实者思其树 饮其流者怀其源 », trad. personnelle, *op. cit.*, t.2, p.352.

¹⁴⁹ Elie Humbert définit ce processus, dont la formule est empruntée à Schopenhauer, comme « coordination du moi (identité individuelle) et du Soi [qui] réalise la totalité, quelles que soient les blessures et les manques. Car il ne s'agit pas de tout avoir, ni d'être tout, mais d'exister selon une structure où jouent des principes opposés », dans *Jung*, Paris, Hachette, Littérature, 2004, p.213. Jung souligne qu'il ne réussit que s'il « laisse la parole aux images et aux voies intérieures », *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, NRF, 2005, p.206. Il souligne que ce processus est toujours menacé par « le simple égocentrisme et le pur autoérotisme », c'est-à-dire par l'inflation psychique d'une individualité particulière qui se prend pour le Soi, alors que « le Soi est autant l'autre ou les autres que moi. L'individuation n'exclut pas le monde, elle l'inclut », *Les racines de la conscience*, Paris Buchet/Chastel, 1995, p. 554.

¹⁵⁰ Sur cette question de la foi, *Ibid.*, discours du 1 mars 2019, t.3, version chinoise p.518, voir aussi notre sous-section I.A.b.1.c « un style rhétorique : les homélies socialistes ».

2. Les deux objectifs de centenaire

Distinct du concept d'une rêverie sans but, le concept de rêve peut exprimer l'idée d'un idéal à atteindre. Sans être pour autant prophétique, le rêve, individuel ou collectif, peut prendre une valeur prospective¹⁵¹. Tel est le cas du rêve chinois qui exprime le devenir-conscient des tendances à l'œuvre dans l'inconscient d'un peuple. Ce devenir-conscient passe par la « relation » des individus chinois avec les instances dirigeantes du PCC et fonctionne donc comme un transfert¹⁵² que Jung décrit comme naturellement orienté vers un but¹⁵³ par la poussée de l'énergie psychique¹⁵⁴. Les buts du rêve chinois sont consignés dans les « deux objectifs de centenaires ».

En tant qu'objectifs d'un rêve, ils ont un effet particulier sur la temporalité propre de la doctrine socialiste : ils affranchissent en quelque sorte la Chine de l'immédiateté ou de l'accélération du temps induite par la compétition entre les acteurs du marché. Si les signes de cette accélération sont évidents en Chine, comme l'a montré Hartmut Rosa¹⁵⁵, on peut néanmoins se demander si, sous les remous de cette accélération, ne se fait pas entendre le silence profond d'une Chine éternelle qui s'enracine dans une culture confucéenne pré-impériale pour relever les défis du présent et se projeter vers son avenir. Ces deux objectifs ou projets de longs termes sont :

1. L'édification intégrale de la société de moyenne aisance (全面建成小康社会), pensée en 1978 par Deng Xiaoping et à l'échéance de 2021, le 23 juillet 2021 étant la date anniversaire du centenaire de la création du Parti communiste chinois.

2. La réalisation du rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise, c'est-à-dire l'affirmation d'un *pays socialiste moderne, prospère et puissant, démocratique, civilisé et harmonieux*, 中华民族伟大复兴的中国梦, 富强民主文明和谐 社会主义现代化的国家.

¹⁵¹ C.G.Jung écrit que cette fonction prospective du rêve « se présente sous forme d'une anticipation, surgissant dans l'inconscient, de l'activité consciente future », *L'Homme à la découverte de son âme, op. cit.*, p.219. Ces rêves, « il serait injustifié de les qualifier de prophétiques », *ibid.*, p.220.

¹⁵² *Gesammelte Werke*, 20 vol., Olden und Freiburg in Breisgau, Walter-Verlag : le transfert est « une projection de nature généralement émotionnelle et compulsive, qui a lieu entre deux individus », 18/1, §311, traduit par Viviane Thibaudier dans *Dictionnaire Jung*, Paris, Ellipses, 2008, p.181.

¹⁵³ *Gesammelte Werke, ibid.*, 16, §137, ou *Dictionnaire Jung, ibid.*, p.182.

¹⁵⁴ C.G.Jung fait remarquer que cette énergie psychique, la libido, ne se réduit pas, comme Freud le pensait, à une énergie sexuelle, mais elle s'empare de la relation de transfert « sous forme d'attentes, d'espérances, d'intérêts, de confiance, d'amitié et d'amour », *La guérison psychologique*, Genève, Georg, 1987, p.176.

¹⁵⁵ Voir *Remède à l'accélération*, Paris, Philosophie magazine éditeur, 2018, 96 p., ouvrage discuté en I.A.2.c « Histoire de Résonances... ».

Ce projet correspond à l'objectif d'une parité stratégique avec les États-Unis à l'horizon de 2049, le 1^{er} octobre 2049 étant la date anniversaire du centenaire de la fondation de la RPC.

La période du XIII^e Plan quinquennal est la dernière phase de réalisation du projet de la « société de moyenne aisance » qui avait été conçu et mis en œuvre par Deng Xiaoping en 1978. Xi Jinping le rappelle en hommage lors de nombreux discours, notamment dans l'introduction à « Approfondir notre compréhension de la situation de l'Étape décisive de l'édification intégrale de la société de moyenne aisance »¹⁵⁶. L'objectif défini est une *sortie de la pauvreté*¹⁵⁷ (脱贫). Économiquement, il s'agit de faire en sorte que le PIB 2020 soit deux fois celui de 2010, c'est-à-dire qu'environ 60% de la population, soit plus d'un milliard de personnes vivent au-dessus du seuil de pauvreté et que le revenu moyen soit doublé dans le même intervalle¹⁵⁸. Le rêve n'est pas l'espoir d'un avenir meilleur dans un monde où tout serait individuellement possible, mais un ensemble d'objectifs mis en jeu par un désir collectif dont l'intensité doit hâter la réalisation historique. Une contradiction apparente s'y exprime, opposant les intérêts des plus modestes aux intérêts des grands acteurs moteurs de l'économie. Ce rêve doit donc prévenir deux périls : d'un côté, le ralentissement ou de l'effondrement d'une économie trop favorable aux pauvres et décourageant l'esprit d'entreprise, et de l'autre côté, la fracture sociale qui valoriserait la concurrence au détriment des solidarités et privilégierait les intérêts catégoriels des locomotives économiques.

Le syntagme « société de moyenne aisance » vient du *Livre des Poèmes* qui mentionne que « le peuple peine beaucoup, il aspire à un peu de confort »¹⁵⁹. Il est repris par le *Livre des Rites*, un classique du corpus confucéen. Repris par Deng Xiaoping pour la première fois le 6 décembre 1979 lors d'un forum économique afin de qualifier le type de société dans lequel la Chine entre en cette fin de XX^e siècle, il fut progressivement intégré au

¹⁵⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, p.81.

¹⁵⁷ Sur la définition de la pauvreté, voir Banque Mondiale : Martin Ravallion, *An introduction to PovcalNet*, [http : //iresearch.worldbank.org/PovcalNet/introduction.aspx](http://iresearch.worldbank.org/PovcalNet/introduction.aspx). Sous le terme de pauvreté qui pourrait donner lieu à des distinctions approfondies (par exemple pauvreté relative vs. pauvreté absolue, ou bien pauvreté 贫穷, *pinqiong*, c'est-à-dire l'état de celui qui ne jouit d'aucun superflu, par opposition à 贫困, *pinkun*, c'est-à-dire la misère qui manque même du nécessaire), voir également : Majid Rhanema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, Babel, 2004, 480 p.

¹⁵⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, note 3, p.85.

¹⁵⁹ *Livres des Poèmes*, 诗经, *Shijing* (XI^e -V^e s. a.n.e.) au chapitre 大雅, 民劳 : « 民亦劳止, 汔可小康, *min yi lao zhi, qi ke xiao kang* ». La formule est reprise par le *Livre des Rites* 礼记, *Liji* (sous les Han de l'Ouest, 206-9 a.n.e.) au chapitre 礼运, *liyun*. Sur ces ouvrages, voir Jacques Pimpaneau, *Chine : Histoire de la littérature*, - [1989] 2004, éd. P. Picquier, 444 p.

discours politique officiel¹⁶⁰. Le douzième rapport du Parti de septembre 1982 le présentait pour la première fois comme un objectif stratégique. Ses connotations confucéennes sont connues du grand public, et Xi Jinping ne manque pas de les rappeler¹⁶¹.

La gouvernance chinoise contemporaine s'inscrit dans un horizon géographique et une histoire qui sont à peu près étanches aux nôtres jusqu'au XVII^e siècle, date à partir de laquelle les échanges culturels, commerciaux et enfin militaires, se sont intensifiés. C'est une histoire longue, riche, complexe qu'il est utile d'explorer, afin de comprendre quand commence la modernité que l'Europe et les États-Unis croient avoir inaugurée. La périodisation de l'histoire redimensionne la force des arguments chinois dans le débat sur les règles de la gouvernance mondiale, car un pays qui pourrait, malgré ses échecs récents, se prévaloir d'en avoir dessiné et pensé les contours avant les autres, mériterait d'y être intégré comme un contributeur, et ne pas en être signalé comme l'adversaire. Cette périodisation a donc à voir avec la légitimité de la Chine, c'est-à-dire avec le poids de ses arguments dans les questions de gouvernance au niveau international.

La modernité n'est pas seulement un concept descriptif d'historien : c'est aussi une notion légitimante en politique. Comment une nation pourrait-elle prendre sa place dans la modernité, sans montrer qu'elle en a compris et mis en œuvre les déterminations essentielles? Comprendre la modernité, c'est comprendre les priorités du présent. Et en Chine même, la compréhension de cette modernité a fait défaut, de façon critique à partir des Guerres de l'Opium et de la signature des Traités Inégaux dès 1842 qui ont précipité la Chine dans un déclin de cent sept ans. C'est de ce déclin et de cet effondrement que la Chine se relève progressivement depuis l'établissement de la RPC au 1er Octobre 1949, cherchant la meilleure voie de modernisation. Ce réveil s'est fait sur la base d'une analyse de la modernité dont la Chine elle-même a cru que l'Occident avait le Sésame et le monopole, et s'est longtemps formulé dans des termes qui ont compliqué le débat. Nous ne reviendrons pas ici sur l'émergence rapide, dès le XIX^e siècle, d'une opposition des Traditionalistes contre les Réformateurs (tels Kang You Wei¹⁶² et son disciple Liang Qichao¹⁶³), ni sur les analyses qui

¹⁶⁰ On trouve un agenda des étapes de cette intégration dans la communication CCTV, 杨立新记者, Yang Lixin, 8 Octobre 2020, émission 天天学习, *Apprendre tous les jours*, 小康之年话, « la parole de l'année "moyenne aisance" » : <http://m.jgsdaily.com/particle/140674>.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Kang Youwei, 康有为 (1858-1927), est l'auteur de la Réforme des Cent Jours, septembre-juin 1898 que l'Impératrice Cixi a finalement écourtée, la jugeant trop radicale.

¹⁶³ Liang Qichao, 梁启超 (1873-1929), disciple de Kang Youwei.

accompagnent l'essor du Mouvement du 4 Mai (Science et Démocratie dont Xi Jinping revendique l'héritage¹⁶⁴) et de Chen De Xiu et Li Da Zhao, fondateurs du PCC en 1921. L'évocation de ces noms et de ces dates suffit à montrer qu'une question s'est intensément posée, à laquelle les doctrines socialiste, dont la doctrine Xi Jinping, ont tenté d'apporter une solution originale : la *Solution chinoise* (中国方案). Elle répond à la question de savoir si, pour faire face aux défis du présent, il vaut mieux privilégier le progrès technoscientifique et la démocratie occidentale ou l'enracinement fidèle dans les ressources de ses traditions ? Elle répond à la question du sens de la *nouveauté* (新) : comme renouvellement ou comme rupture avec le passé.

Notre hypothèse concernant la doctrine Xi, est qu'il a fallu que les élites chinoises parviennent à dépasser l'opposition manichéenne du passé et du présent, pour parvenir en quelque sorte à comprendre que la modernité et les « traditions » (传统) ne désignent pas des réalités objectives et exclusives, des essences qu'il ne s'agirait plus que de saisir et de reproduire, mais sont des fictions opératoires, des constructions plastiques, dont la validité se mesure surtout à leur efficacité politique, c'est-à-dire à leur pouvoir de dépasser l'opposition du modernisme et du traditionalisme.

Peut-être faut-il tenir les outils d'analyse marxistes pour responsables de ce malentendu qui a fait croire les chinois à leur propre arriération : si, comme Mao Zedong le dit en résumé, la Chine est un « pays semi-colonial et semi-féodal »¹⁶⁵, alors on ne voit pas comment la Chine pourrait se moderniser elle-même ou répondre au défi du présent autrement qu'en rompant radicalement avec son histoire ancienne. 打到孔家店, « A bas la boutique de Maître Kong (Confucius) ! » scandait déjà le *Mouvement du 4 mai 1919*¹⁶⁶ ! On

¹⁶⁴ Héritage revendiqué par Xi Jinping dans le discours commémoratif du 4 mai 2014, devant les professeurs et étudiants de l'Université de Pékin, *op. cit.*, t.1, p.201-215. Ce mouvement de modernisation n'est en effet pas strictement anti-traditionnaliste, et Jacques Gernet rappelle les tendances contradictoires qui le traversent, dans *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, p.561-563, « Bien des courants intellectuels de la période 1917-1928 se signalent par leur caractère éphémère et artificiel. Leur succès a été dû le plus souvent à certaines conjonctions entre traditions chinoises et occidentales. C'est ainsi qu'on entrevoit certaines affinités entre la philosophie de Bergson et l'intuitionnisme de Wang Yangming, entre la théorie anglosaxonne de l'art pour l'art et certaines aptitudes typiques des milieux lettrés chinois, entre taoïsme et darwinisme... et ces affinités sont soulignées par les auteurs eux-mêmes », p. 562.

¹⁶⁵ Préambule de la *Constitution* chinoise de 1982, « A partir de 1840, la Chine féodale s'est progressivement transformée en un pays semi-colonial et semi-féodal », URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>.

¹⁶⁶ Sur le sens de mouvement « déclenché par les étudiants de Pékin à l'annonce de l'octroi au Japon des anciennes possessions allemandes en Chine » et donnant « une impulsion décisive au développement des courants politiques et littéraires les plus radicaux (...) les influences occidentales sont de plus en plus sensibles »,

comprend mieux dans cette perspective le sens de la Révolution Culturelle de 1966, qui va donc plus loin qu'une stratégie de Mao pour déstabiliser le Parti afin d'en reprendre le pouvoir. Mais on comprend mieux aussi, à partir de là, l'originalité des positions récentes, depuis la réhabilitation (audacieuse et toujours en œuvre mais limitée à ses débuts) de Confucius en 1978 par la politique de Deng Xiaoping, et les innombrables références au légisme d'un Han Fei Zi qui avait tant inspiré Qin Shi Huang Di¹⁶⁷, jusqu'à la revivification de tout le substrat culturel chinois par Xi Jinping dans une politique de la Renaissance qui convoque les plus hautes heures de la tradition impériale chinoise classique, c'est-à-dire les principes politiques et moraux qui furent ceux de la dynastie Song. « Tout en héritant de la culture et des vertus traditionnelles chinoises, nous devons les diffuser et mener une vaste campagne de sensibilisation aux valeurs essentielles socialistes [...] elles constituent l'âme du soft power culturel et le point essentiel de la puissance culturelle »¹⁶⁸.

Le débat et les expériences de synthèse entre Modernité et Tradition ne sont pas clos. La *Grande Étude* (大学) fait justement son grand retour. Écrit par 曾子, Zeng Zi, fixé avec son commentaire sous la dynastie Song par Zhu Xi, 朱熹, comme premier des *Quatre Classiques* confucéens (四书, au programme des examens mandarinaux), « Xi Jinping [le] remet à l'honneur »¹⁶⁹ en même temps que Mencius dont les citations ponctuent¹⁷⁰ régulièrement et parfois même inondent¹⁷¹ ses discours. Les philosophes des Song sont mobilisés dans ses discours en des occurrences nombreuses et répétées : Zhang Zai, Cheng Yi, Wang Anshi, Zhu Xi, etc. : on trouve tant de noms célèbres dans les discours de Xi Jinping et dans les courtes bibliographies qui accompagnent les notes¹⁷².

On pourrait ne voir dans cette exhumation d'un passé glorieux mais révolu qu'une propagande nationaliste si les sinologues ne nous apprenaient justement que cette tradition

et n'exclut pas en fait, « certaines conjonctions entre traditions chinoises et occidentales », Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, Paris, éd. Armand Colin, 1990, p.561-563.

¹⁶⁷ Fondateur de la dynastie Qin, en -221, c'est-à-dire d'une conception du centralisme et de l'efficacité administrative qui devait, à travers tant de renversements dynastiques, perdurer jusqu'en 1912. La question est alors de savoir si cet effondrement dynastique n'est qu'une éclipse provisoire ?

¹⁶⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, « Cultiver et valoriser les valeurs essentielles socialistes », 24 janvier 2014, p.197.

¹⁶⁹ Philippe Delalande, *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, Paris, éd. L'Harmattan, 2018, p.185.

¹⁷⁰ Voir par exemple : Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p. 269, p.441 et p.578.

¹⁷¹ Les discours sur la Culture s'y prêtent particulièrement et le volume de l'index des citations mobilisées dans ce type de discours est déjà un premier critère quantitatif de l'importance accordée aux philosophes de la tradition chinoise ; par exemple : une quarantaine de références dans le seul discours du 4 mai 2014, Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.213-215.

¹⁷² Pour une liste à jour de ces références, voir Introduction, pp.28 à 35.

millénaire est justement celle d'une modernité dont on n'avait pas jusque-là, suffisamment compris la signification. Et la relecture du Livre 5 du *Monde Chinois*¹⁷³ aide en effet à le comprendre. Au moment où l'ouvrage s'engage dans la description de l'histoire de la dynastie Song, c'est-à-dire à une période qui recouvre les années 960-1279, le titre surprend le lecteur : « *Les Temps modernes* ». Jacques Gernet propose une définition de la modernité d'où l'on conclut que la tradition inaugurée par cette dynastie, perpétuée jusqu'au XX^e siècle, est tout le contraire d'une arriération : ce texte dit non seulement d'abord que le passé n'est pas mort, mais qu'on peut y découvrir ce qui fait pour nous l'actualité même du présent. De là à en conclure que ce passé est un réservoir de ressources d'une certaine pertinence pour l'actualité, il n'y a qu'un pas : c'est ce pas que Xi Jinping a franchi, non pas contre les modernistes, mais plutôt dans une volonté de conciliation du modernisme et de la tradition.

Comment se formule ce dépassement de la contradiction ? Par le chapelet de concepts qui définissent le deuxième objectif de Centenaire : un pays socialiste modernisé riche et puissant, démocratique, civilisé et harmonieux, 富强民主文明和谐 社会主义现代化的国家. Les notions d'*harmonie* (和谐) et de *civilisation* (文明) sont ancrées dans la tradition des discours confucéens. Les notions de démocratie et de modernisation relèvent d'un registre récent. En vertu de sa nouvelle et longue histoire, le socialisme est la notion qui fait trait d'union ou le fil directeur historique, qui lie tout le passé aux temps présents, de la *Société de moyenne aisance* évoquée dans le *Livre des Poèmes* et le *Livre des Rites* du corpus confucéen jusqu'à sa réalisation aux fêtes du premier centenaire de 2021 en passant par le Mouvement du 4 mai 1919¹⁷⁴.

Cet objectif n'a pas seulement des accents traditionnels et un caractère transhistorique. Précisons le caractère totalisateur de la formule : 富, *fu*, renvoie à la richesse, au projet économique. 强, *qiang*, renvoie à la puissance et au pouvoir, au projet militaire. 民主, *minzhu*, signifie démocratie et renvoie au projet d'un type de fonctionnement des institutions

¹⁷³ Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, éd Armand Colin, 1972, Livre 5 : *Les Temps Modernes*, p.261-306. Traduit en Chine en 1990.

¹⁷⁴ Voir la note 2 du t.1 de *La Gouvernance de la Chine* dans laquelle le discours officiel chinois résume ainsi le Mouvement du 4 Mai 1919 : « Dans l'après-midi du 4 Mai 1919, plus de 3000 étudiants de l'Université de Beijing et d'autres écoles sont descendus dans la rue [...] Marqué par la création du Journal Jeunesse (devenu ensuite Nouvelle Jeunesse) en 1915, le mouvement de la nouvelle culture, sous la bannière de la science et de la démocratie, a prôné une nouvelle morale et une nouvelle littérature. Le Mouvement du 4 Mai a marqué la fin de la révolution de la démocratie ancienne et le commencement de la révolution de la démocratie nouvelle en Chine, ouvrant ainsi une nouvelle page de l'histoire révolutionnaire chinoise », p.213.

politiques. 文明, *wenming*, renvoie à la civilisation, et au projet d'une politique culturelle et civilisatrice. 和谐, *hexie*, renvoie à l'harmonie et au projet social. Le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère se nomme comme projet traditionnel et de nouveau actuel, multidimensionnel et exhaustif : économique, militaire, politique, culturel et social.

Précisons encore : quelles sont donc les innovations de cette renaissance des Song qui inventa ce que Jacques Gernet considère comme les traits saillants et caractéristiques de la modernité ? Essentiellement, une conception de l'État fondée sur le développement massif d'un fonctionnariat dont les principes avaient déjà été posés par la dynastie Qin (supplantant les rapports de vassalité typiques des dynasties pré impériales ou limitant le clientélisme concurrent des eunuques), c'est-à-dire sur le recrutement par concours, encourageant la compétence et valorisant le mérite. Plus essentiellement encore, c'est une conception moderne en ce que l'État y est dirigé non par un despote, comme on le dira trop souvent après Montesquieu, mais par un Conseil de l'État composé de cinq à neuf membres élus à la majorité, qui gouverne au moyen de trois ministères essentiels (1. économie et finances, 2. Armées, et 3. Justice et administration) et sur le fondement d'une Loi, distributrice de récompenses et d'indignités, devant laquelle tous sont égaux.

Comme Fukuyama le rappelle, dans le *Début de l'Histoire*¹⁷⁵, ce sont effectivement les premières dynasties Qin et Han, au III^e siècle avant notre ère, qui inaugurent le principe du recrutement de fonctionnaires, donc une forme d'État qui mobilise les compétences de fonctionnaires interchangeables, plutôt que la transmission héréditaire des charges et la hiérarchie des patronages. Sous le règne de la Loi, la reconnaissance de ces compétences par concours se substitue pour l'attribution des postes, aux rapports traditionnels de patronages de la dynastie Zhou, comme elle se substituera une nouvelle fois, sous la renaissance des Song, aux principes de la dynastie militaire des Tang. C'est en cela que consiste un État moderne méritocratique, c'est-à-dire égalitaire puisqu'il ordonne la société au moyen d'une Loi¹⁷⁶ devant laquelle tous sont égaux, et c'est la raison pour laquelle Jacques Gernet, comme

¹⁷⁵ Francis Fukuyama, *Le Début de l'Histoire : Des Origines de la politique à nos jours*, Editions Saint Simon, 2012, 472 p.

[http : //international.blogs.ouest-france.fr/archive/2012/10/24/fukuyama-fin-de-l-histoire-chine-debut-de-l-histoire-islam-u.html](http://international.blogs.ouest-france.fr/archive/2012/10/24/fukuyama-fin-de-l-histoire-chine-debut-de-l-histoire-islam-u.html).

¹⁷⁶ Rappelons que nous préférons parler d'un État de Loi plutôt qu'un état de Droit, préférant réserver ce dernier terme aux États dans lesquels le Droit défend prioritairement des libertés fondamentales. Voir ac« L'état de droit socialiste ».

le fera plus tard Francis Fukuyama, parle aussi de « démocratisation »¹⁷⁷ – entourant ce terme d'indispensables guillemets et en ajoutant que c'est un État à forte mobilité sociale (contrairement à la dynastie pré impériale des Zhou dans laquelle la paysannerie n'est que « la chose » de la noblesse) fonctionnant au moyen d'un équivalent du service d'ost médiéval¹⁷⁸. Mais c'est le privilège des Song que d'avoir étendu et systématisé cette pratique, sur la base d'un retour à Confucius, dont l'interprétation de Zhu Xi, après celle de Dong Zhong Shu¹⁷⁹ devait faire autorité. En conclusion, le retour d'une certaine culture politique administrative et celui d'une culture philosophique (opposée au bouddhisme chan de la dynastie Tang) sont en substance les deux raisons principales permettant de parler d'une Renaissance, c'est-à-dire d'une Renaissance de ce que les Qin et les Han avaient une première fois accouché.

Le nouvel État moderne des Song crée le premier ministère de la Solidarité (义庄), soustrait à toute tutelle et propagande cléricale, afin de récupérer la mission d'assistance ou de secours populaire que satisfaisait le clergé bouddhiste après que fut lancée contre lui par l'Empereur Tang Wu Zong, la grande proscription de 845. On voit ici l'étonnant parallèle avec les conditions dans lesquelles la France républicaine du XIX^e siècle inventa avec Léon Bourgeois et dans un même esprit anticléricale (ici contre la Charité chrétienne réduite à une « pitié agissante »¹⁸⁰, le premier ministère de la Solidarité. On voit surtout comment, en Chine, cette situation résonne avec les circonstances actuelles, suite aux invasions militaires et idéologiques de l'Occident et du Japon. Il s'agit une nouvelle fois de se libérer d'une entreprise d'aliénation.

Et de même que la France eut le solidarisme de Léon Bourgeois pour conceptualiser une doctrine capable de tenir tête à la doctrine et aux pratiques de la Charité chrétienne, la Chine eut bien avant l'Europe une doctrine de la justice sociale pensée par celui qui pourrait ou devrait donc bien être désigné dans l'histoire comme le premier théoricien « socialiste »

¹⁷⁷ Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, Livre I, ch. 3, p.78.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.79.

¹⁷⁹ Dong Zhongshu, 董仲舒 (195-104). Sur le sens de la transformation de la pensée de Confucius en doctrine officielle de l'Empire, sous la férule de Dong Zhongshu, i.e. Tong Tchong-chou pour Etienne, voir *Confucius de -551 (?) à 1985*, Paris, Gallimard, Essais, « Le legs, chapitre V, du Martyre au triomphe », p.176-187. Sur la doctrine de Zhu Xi, ou Tchou Hi, Etienne, *ibid.*, ch.VIII, p.204-214.

¹⁸⁰ Léon Bourgeois définissait la solidarité d'une « république de la main tendue contre le poing fermé, de la mutualité règle suprême de la vie commune contre la charité réduite à une pitié agissante », voir *Solidarité*, Paris, Armand Colin et Cie éditeurs, 1896, 1^e édition, 157 p.

¹⁸¹ après Confucius : Wang Anshi 王安石 (1021-1086) resté célèbre dans les annales avec le titre de 唐宋八大家, l'un des Huit plus Grands Penseurs des Dynasties Tang et Song¹⁸². Il développa une réflexion et instaura des mesures contre la spéculation, contre la thésaurisation et le contrôle des prix par les commerçants, c'est-à-dire contre l'indépendance du marché à l'égard du pouvoir politique central, et instaura même la fonction nouvelle d'un Défenseur des droits : tout individu pouvait s'en saisir directement pour porter réclamation d'un litige avec l'administration.

Les analyses historiques de Jacques Gernet définissant les principes qui sont ceux de l'État chinois jusqu'au XVIII^e siècle, relativisent les jugements erronés de nos philosophes, Montesquieu, Leibniz, Voltaire ou Hegel, sur la gouvernance chinoise. A leur décharge, il faut dire que les informations leur manquaient, ou tout au moins, que celles qu'ils avaient manquaient d'objectivité¹⁸³. Cependant, on a du mal à comprendre qu'ils aient pu croire renforcer la cohérence de leur système avec des connaissances aussi lacunaires, spécialement quand ces lacunes sont comblées par de pures fictions ou par des partis pris arbitraires et des jugements de valeurs, comme ce fut le cas, comme on le verra plus loin, pour Montesquieu ou pour Hegel.

Il ne suffit pas d'écarter les images partielles ou partiales de la Chine, il nous faut essayer de comprendre ce qui justifie l'emploi socialiste du concept de renaissance : pour cela, il faut lister les chantiers politiques dont la renaissance des Song a eu l'initiative afin de voir si ou dans quelle mesure ils ressemblent, par leur nature et leur ampleur, à ceux que conduit Xi Jinping.

Selon les explications de Jacques Gernet, sur le plan militaire, les Song ont mis en place une armée de métier, réduisant significativement le rôle des mercenaires et des conscrits, tout en encourageant le rôle des milices paysannes (保家) afin de réduire le coût des armées régulières. Sous les Song du Sud, entre 1127 et 1279, le budget croissant en faveur d'une augmentation des effectifs militaires n'empêcha pas la chute de la dynastie face aux menaces extérieures de Xia, des Jürchen, des Mongols et des Liao. Jacques Gernet ne voit dans la modernisation de l'armée aucune expression d'un désir impérialiste plus ou

¹⁸¹ Etiemble emploie aussi cet adjectif dans *Confucius de -551 (?) à 1985*, Paris, Gallimard, Essais, 1995, p.200.

¹⁸² Sur le sens de la doctrine de Wang Anshi, ou Wang Ngan-che, voir Etiemble, *ibid.*, chapitre VII, p.196-203.

¹⁸³ Nous faisons référence aux polémiques qui, tout au long de la Querelle des Rites, ont noyé les informations valables que certains correspondants européens recevaient des missionnaires jésuites en Chine. Voir II.A.1.b « Montesquieu... », et I.C.c « L'irénisme chinois et l'hommage à Leibniz ».

moins déguisé, mais la volonté raisonnable de se doter d'un moyen de défense contre le danger réel des convoitises suscitées par l'enrichissement de la Chine : la dynastie Song s'effondrera d'ailleurs sous la pression de ces menaces extérieures, victime en quelques sortes des appétits de conquêtes suscités par son succès. Les menaces s'étaient multipliées autour de 1279, pour les mêmes raisons qu'en 1840 lors des Guerres de l'Opium, et alors que la Chine des Qing était en effet encore, cinquante ans auparavant à la fin du XVIII^e siècle, la première économie mondiale. C'est un processus similaire de conquête, l'impérialisme occidental des XIX^e et XX^e siècles, fondé sur la même avidité à l'égard de la richesse matérielle chinoise, qui devait plonger la Chine dans un semblable tourbillon d'effondrement, rappelé avec insistance tout au long du *Préambule* de la *Constitution* chinoise. Il s'agit donc essentiellement, aujourd'hui comme sous la dynastie Song, de garantir la sécurité intérieure et extérieure d'un État contre les menaces visant sa souveraineté.

Dans la Chine des Song, le développement rationnel des moyens militaires n'a pas occulté le projet d'une civilisation pacifique, de haute culture scientifique et artistique. A la différence de la dynastie Tang, essentiellement aristocratique et militaire, la dynastie Song ne pensait pas que son développement militaire dût impliquer le projet d'une extension des territoires et d'une vassalisation des pays étrangers. Jacques Gernet souligne la dimension essentiellement commerçante (et non militaire) de l'empire des Song. La modernisation d'une armée n'implique donc en soi aucun projet de domination par la guerre, ni non plus le développement d'un système militaro-industriel de type productiviste imité des États-Unis. Elle implique seulement la doctrine d'une armée qui doit disposer des moyens de garantir la sécurité pré-requise ou nécessaire aux échanges commerciaux. Et elle implique, plutôt qu'une régression vers l'expression d'instincts agressifs, une émulation technoscientifique saluée par de nombreux historiens : cette période est en effet celle de l'invention de la poudre à canon et des missiles balistiques, du perfectionnement de lance-flammes, des arbalètes à répétition et des chars d'assaut¹⁸⁴.

Dans le contexte présent, remarquons que la Chine n'est plus impliquée dans aucun conflit armé depuis 1979. On pourrait dire, conformément à la théorie du Doux commerce¹⁸⁵,

¹⁸⁴ Mentionnée pour la première fois dans le *Wǔjīng zōngyào* 武經總要, en 1044, Principes généraux du classique de la guerre, cité par Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, Paris, Armand Colin, 1990, p.273.

¹⁸⁵ Sur ce paradigme que Montesquieu ne théorise pas en doctrine, voir *L'Esprit des Lois* : « c'est presque une règle générale, que partout où il y a des mœurs douces, il y a du commerce, et que partout où il y a du commerce, il y a des mœurs douces », XX, 1, et « L'effet naturel du commerce est de porter à la paix », XX, 2 dans *De*

que le commerce appelle la paix, mais cette paix n'accompagnant pas naturellement la liberté des échanges, il est prudent de la garantir par une armée capable de tenir en respect toutes les convoitises extérieures. Sous cet angle, il n'y a donc pas de différence essentielle, du moins en théorie, entre la politique militaire des Song et celle de Xi Jinping : elles sont au service du développement économique et scientifique.

Les circonstances de ce développement présentent aussi des similitudes. Parmi les conditions diverses qui ont rendu possible la renaissance de la Chine des Song, on est frappé par la similitude des contextes démographiques : la population passant de 53 à 100 millions d'habitants entre les VIII^e et X^e siècles. Cette explosion démographique permet de disposer d'une main d'œuvre qui favorise en retour l'économie. Un tel accroissement a pu être motivé et soutenu par les progrès de l'agriculture, notamment par les techniques de riziculture à hauts rendements. Nourriture et produits de qualité croissante ont pu être échangés grâce à deux progrès décisifs : le développement de la monnaie fiduciaire qui fluidifiait les transactions, et l'essor des transports fluviaux et des voies maritimes.

Essor démographique et croissance agricole, réformes économiques, progrès technologiques dans l'armée et les transports : voilà en résumé, les conditions complexes que Jacques Gernet identifiait comme ayant favorisé la Renaissance chinoise des Song et dont nous retrouvons les décalques à grands traits dans la société contemporaine chinoise et la politique socialiste. Mais le propos de Jacques Gernet ne serait pas complet sans l'analyse de la dimension scientifique et culturelle essentielle à l'idée d'une renaissance.

Et en effet, sur le plan scientifique, la dynastie Song brilla, comme notre Renaissance européenne par un retour intellectuel, artistique et spirituel sur sa propre Antiquité : le développement d'une archéologie proto-scientifique lui donna des outils¹⁸⁶, favorisant l'engouement des amateurs et collectionneurs d'art. Les esprits universels, Shen Kuo¹⁸⁷ et Su Song¹⁸⁸ ont marqué leur époque par leur contribution au développement des sciences. Joseph

l'Esprit des Lois, Paris, Flammarion, GF, 2013, 397 p. Voir également Catherine Larrère, « Montesquieu et le « doux commerce » : un paradigme du libéralisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 123 | 2014, URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/3463>.

¹⁸⁶ Quatre siècles avant les initiatives de Cyriques d'Ancône (1391-1455), considéré chez nous comme le Père de l'Archéologie, et huit siècles avant les débuts de l'Archéologie Moderne de Giuseppe Fiorelli (1823-1896).

¹⁸⁷ Shen Kuo, 沈括 (1031-1095), haut-fonctionnaire proche de Wang Anshi, rassemble ses méditations scientifiques sous la notion de rêve, en 1088, dans ses « Discussions de pinceau depuis un petit ruisseau de rêve », 夢溪筆談, *Mengxi bitan*.

¹⁸⁸ Su Song, 蘇頌 (1020-1101), pharmacologue, géologue, zoologiste, botaniste, architecte, poète et ambassadeur, ingénieur en mécanique, astronome, cartographe, horloger, architecte, est resté célèbre pour

Needham ¹⁸⁹ confirme l'accroissement quantitatif et qualitatif du niveau général des connaissances scientifiques de la dynastie Song. Sur le plan philosophique, c'est la dynastie sous laquelle ont vécu les Frères Cheng, Cheng Yi et Cheng Hao¹⁹⁰, Zhou Dun Yi¹⁹¹, Shao Yong¹⁹², Zhang Zai¹⁹³ et son contradicteur Lu Jiu Yuan¹⁹⁴, et bien sur l'immense Zhu Xi¹⁹⁵, 朱熹 (1130-1200), comparé sous d'autres latitudes à Thomas d'Aquin¹⁹⁶. Ces débats sont marqués par le développement d'un néoconfucianisme, couronnant d'une dimension cosmologique toute la réflexion morale et politique, et antibouddhique. Cette haute culture de la dynastie Song s'est propagée et discutée jusque dans la vie quotidienne grâce au financement public d'écoles gérées par les Préfectures, contenant jusqu'à 80 000 ouvrages : elles permirent la formation du personnel et des élites dont l'administration avait besoin. L'invention de la technique du livre xylographié est une technique d'estampage qui selon Matteo Ricci était supérieure à la typographie des caractères mobiles (elle le restera d'ailleurs jusqu'à sa mécanisation au XIX^e siècle). Comme le rappelle Pierre Germa, si « le papier est, avec l'imprimerie, la boussole et la poudre à canon, l'une des quatre grandes inventions chinoises qui ont contribué à construire l'Occident moderne »¹⁹⁷, les deux dernières ont été inventées sous la dynastie Song, et l'imprimerie y a été significativement améliorée, parce que c'était l'outil par excellence d'une diffusion des savoirs et de l'élévation du niveau général de la science et de la réflexion morale et politique.

Les enjeux de l'actuelle révolution numérique sont comparables à ceux de la révolution techno-scientifique de la dynastie Song : ils concernent les bénéfices et les dangers d'un accroissement quantitatif et qualitatif de la somme des savoirs disponibles qu'il s'agit de faire servir à l'intérêt général, c'est-à-dire à la liberté collective ou à la souveraineté nationale,

l'invention de sa tour d'horloge astronomique à force hydraulique, et pour ses considérations scientifiques développées dans *Xinyi Xiangfayao*, 新仪象法. Voir à son sujet Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol.4, Taipei, Caves Books Ltd, 1986, p.111 sqq.

¹⁸⁹ Joseph Needham, *Science et Civilisation en Chine, Une introduction*, éd. Philippe Picquier, 1999 ; Édition originale : *Science and Civilization in China*, 7 volumes, Taipei : Caves Books Ltd, 1986.

¹⁹⁰ Cheng Hao, 程顥 (1032-1095) et Cheng Yi, 程頤 (1033-1107).

¹⁹¹ Zhou Dunyi 周敦颐 (1017-1073) et l'École de la Voie *Daoxue*, 道学.

¹⁹² Shao Yong, 邵雍 (1011-1077) et l'École icono-numérologique *Xiangshuxue*, 象数学.

¹⁹³ Zhang Zai, 張載 (1020-1077) et l'École du Souffle *Qixue*, 气学.

¹⁹⁴ Liu Jiu Yuan, 陸九淵 (1119-1192), autre nom : Lu Xiang Shan.

¹⁹⁵ Ying Ying Lee, *Zhu Xi, le plus grand éducateur néo-confucéen*, thèse de doctorat en Sciences de l'éducation (dir. Nanine Charbonnel), Strasbourg II, 1999, 331 p.

¹⁹⁶ Notamment Etienne, dans *Confucius de -551 (?) à 1985*, Paris, Folio, 1995, p.206, p.210.

¹⁹⁷ Pierre Germa, *Depuis quand ?*, dictionnaire des inventions, 1979, p. 263.

et de protéger contre la prédation des intérêts privés¹⁹⁸. Ce que Xi Jinping désigne alors sous le concept d'« Internet + »¹⁹⁹, c'est un dispositif médiatique global qui contribue à la diffusion et à l'accroissement des connaissances partagées à l'abri de toute ingérence étrangère dans les affaires souveraines de la Chine, c'est-à-dire le projet d'une société de la connaissance, assuré par des moyens militaires de cybersécurité.

Outres les références aux éminents penseurs de la dynastie Song²⁰⁰, Xi Jinping invoque dans un discours sur la gouvernance mondiale d'internet, la sagesse de Mozi²⁰¹ qui fut un penseur pré-impérial de l'amour autant qu'un penseur de la science et des techniques : « L'amour universel apportera la paix et l'ordre dans le monde tandis que la haine mutuelle ne peut que plonger le monde dans le chaos »²⁰². La révolution numérique n'est pas seulement une chance : à travers la cybercriminalité (campagnes de fausses informations et manipulation de l'opinion publique, piratages, cyberterrorisme, etc.), elle lance un défi à la justice et à la sécurité nationale comparables à ceux qu'introduisit l'imprimerie dans la société chinoise des Song. Elle nous semble introduire dans le concept de Renaissance une ambiguïté essentielle. Cette Grande renaissance (伟大复兴) n'est pas seulement une renaissance exponentielle, une renaissance de la renaissance : elle est aussi lourde de risques.

En résumé, l'invention de la modernité sous les Song se caractérise par :

1. La création de l'État moderne, avec sa monarchie bureaucratique, sa justice sociale et son armée professionnelle.
2. Les progrès conjugués de la démographie, de l'économie et des techniques
3. L'essor significatif des connaissances scientifiques et un haut niveau de développement culturel, reconnus par les historiens.

Le paradoxe de cette modernité socialiste chinoise est double : d'un côté, c'est une modernité qui, loin d'impliquer renoncement à la tradition et loin d'y voir une cause de

¹⁹⁸ De ce point de vue, le problème de la liberté se pose pour l'utilisation de ces médias (moyens de communication) dans les mêmes termes que celui de la liberté de la presse. Pour éviter les redites, nous renvoyons donc à II.A.1.h « La pensée libérée sans liberté de la presse ».

¹⁹⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, « Construire un système de gouvernance mondiale d'Internet multilatéral, démocratique et transparent », 16 décembre 2015, p.664.

²⁰⁰ La liste des principales références assorties des dates, se trouve dans notre introduction, p.38 sqq.

²⁰¹ Mozi, 墨子 (479-392), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, « Construire un système de gouvernance mondiale d'Internet multilatéral, démocratique et transparent », 16 décembre 2015, p.664. Sur la problématisation de l'Internet, voir également dans le tome 2 de la *Gouvernance de la Chine* : pp.32, 275, 287, 335, 339, 352, 372, 404, 417-420, 432, 474, 562-563, 609, 663-668, 676...

²⁰² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.664.

l'arriération de la Chine, en rappelle le passé comme une source pertinente. Mais elle est aussi paradoxale en ce qu'elle convoque ses racines les plus diverses et même les plus contradictoires (du point de vue de l'historien de la philosophie) comme autant de ressources au service de sa cohérence et de son unité. Placée sous le signe d'un retour au rationalisme et à l'humanisme confucéens²⁰³ qui avaient été choisis par Dong Zhong Shu²⁰⁴ comme substrat de la doctrine impériale, nous venons de voir qu'elle ne rechigne pas à l'héritage de Mozi. Ce qui, du point de vue de l'historien de la philosophie, semble une aberrante contradiction, peut néanmoins se comprendre du point de vue de la philosophie pratique comme un effort pour relever les défis de l'action. Ne pourrait-on pas comparer ces mélanges de registres à ceux des stoïciens qui citaient Épicure, sans considérer qu'ils juraient et sans avoir à s'en défendre²⁰⁵ ? Et ne pourrait-on pas dire des références non-confucéennes du confucéen Xi Jinping, ce que Pierre Hadot dit des références non-stoïciennes des auteurs stoïciens : « Ils [ces auteurs stoïciens] savaient très bien qu'il y avait une opposition radicale entre la doctrine stoïcienne et la doctrine épicurienne (...) Mais ils savaient aussi qu'épicurisme, stoïcisme, platonisme, aristotélisme n'étaient que des formes différentes et opposées d'un même mode de vie »²⁰⁶. Autrement dit, sous un certain angle, dans la perspective d'une certaine pratique (celle du stoïcisme ou celle du socialisme), les points communs sont plus importants que les différences. La recherche de cette perspective commune, susceptible de rassembler les écoles philosophiques au-delà de leur différence, se trouve également chez Marc Aurèle²⁰⁷. L'historien de la philosophie et le philosophe font de leurs sources des usages différents, parce qu'ils ont des intérêts différents à le faire.

²⁰³ On aura remarqué que Mozi, comme tant d'autres penseurs, sont intégrés dans ce grand revival confucéen alors même qu'il fut en son temps un adversaire de Confucius. Xi Jinping ne propose aucune lecture critique de ces débats et ne surmonte pas les contradictions qu'ils mettent en jeu, mais il les nie au profit d'une philosophie de l'amour, qui apparaîtra comme une simplification abusive à l'historien de la philosophie. Sur la contradiction que Mozi apporte à Confucius, voir par exemple : Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, ch.3 « Le défi de Mozi à l'enseignement confucéen », Paris, Seuil, 1997, p.86-101.

²⁰⁴ Dong Zhong Shu, 董仲舒 (195-104 av JC), a présenté l'enseignement de Confucius sous la forme d'une doctrine d'État, sous la dynastie Han.

²⁰⁵ Penons par exemple aux hommages de Sénèque à Épicure et aux épicuriens. Par exemple, pour un recensement des citations d'Épicure par Sénèque, voir le site de « L'Antiquité grecque et latine du Moyen-âge », Philippe Renault, Philippe Remacle, François Dominique Fournier, URL : [http : //remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/finibusseneque.htm](http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/finibusseneque.htm).

²⁰⁶ Pierre Hadot, *Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, Livre de Poche, 1997, p.106.

²⁰⁷ *Pensées pour moi-même*, IX, 41, dans la traduction de Pierre Hadot : « Il est commun à toutes les écoles de ne pas se départir de la philosophie en quelque circonstance que ce soit et de ne pas se laisser entrainer dans le bavardage du profane, de celui qui ne pratique pas la philosophie », dans *Introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, Livre de Poche, 1997, p.106.

Il nous faut maintenant examiner si les ressources diverses de cette Renaissance des Song peuvent encore, comme Xi Jinping semble le prétendre, inspirer littéralement un Grand renouveau, c'est-à-dire un nouveau Renouveau. Des Han aux Song, et finalement des Song au Parti Communiste Chinois, il s'agit de voir si et comment les ressources légistes et confucéennes du passé peuvent se combiner au marxisme sinisé pour relever les défis actuels.

a. Rêve d'accomplissement contre prophétie de la fin de l'histoire

Pourquoi la doctrine du socialisme à la chinoise de la nouvelle ne se présente-t-elle pas simplement comme un programme politique mais comme un « rêve » (梦) ? « Ce slogan, lancé par Xi Jinping peu après sa nomination au secrétariat général du Parti communiste chinois (PCC), ne serait-il donc qu'une contrefaçon, un clone du rêve américain savamment utilisé par Hollywood comme par la classe politique des États-Unis pour étendre l'influence de leur pays au niveau mondial²⁰⁸ ? », demande Alice Béja. L'expression « rêve américain » était apparue aux États-Unis dans *The Epic of America*²⁰⁹ de James Truslow Adams, mais que signifie à présent le « rêve chinois » : une nouvelle utopie ou le slogan d'une entreprise idéologique ? Élément d'une rhétorique politique, séduisante pour les uns et cauchemar mystifiant pour les autres, le « rêve chinois » nécessite une clarification herméneutique. Paul Ricœur rappelle²¹⁰ les usages exclusivement critiques et dépréciatifs que Marx fit des concepts d'idéologie et d'utopie ; il rappelle aussi le « paradoxe de Mannheim »²¹¹ pour lequel « il n'y a pas de réponse (...) sauf à dire que nous devons essayer de guérir la maladie de l'utopie à l'aide de ce qui est sain dans l'idéologie – son élément d'identité qui est, encore une fois, une fonction essentielle de l'existence – et tenter de guérir la rigidité, la pétrification des idéologies par l'élément utopique »²¹². Cette remarque se transforme pour nous en question : le rêve chinois serait-il la dimension utopique de l'idéologie socialiste chinoise contemporaine ? Le rêve chinois s'intègre dans une logique d'idées, une idéologie, aux enjeux complexes : il annonce la réalisation des objectifs de centenaire dans une projection qui renforce la dimension idéologique-identitaire, précisément parce que le rêve est présenté comme « chinois », « rêve de tous les chinois », « grand renouveau de la nation chinoise »,

²⁰⁸ Alice Béja, « Après le rêve américain, le rêve chinois ? », septembre 2014, URL : <https://esprit.presse.fr/article/alice-beja/apres-le-reve-americain-le-reve-chinois-38078>.

²⁰⁹ James Truslow Adams, *The Epic of America*, Little Brown & Company, 1931, ou Simon Publications, 433 p.

²¹⁰ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil Points Essais [1986] 1997, 420 p.

²¹¹ Nommé ainsi par Paul Ricœur, *ibid.*, p.409, et pour résumer l'apport de Karl Mannheim dans *Idéologie et Utopie* (1929).

²¹² Paul Ricœur, *ibid.*, p.409.

etc. Le propos de Paul Ricœur selon lequel « s'ouvrir aux imprévus, aux nouvelles aventures, fait partie de notre identité (...) l'identité d'une communauté ou d'un individu est aussi une identité prospective »²¹³, s'applique particulièrement au cas du rêve nationaliste chinois.

Il nous semble qu'on peut en partie reprendre pour notre analyse les trois fonctions ou niveaux que Paul Ricœur impute à l'idéologie : distorsion, légitimation et identification. Si l'idéologie chinoise est « identification » parce qu'elle construit une identité possible du peuple chinois, elle est aussi « distorsion » en ce qu'elle reconstruit un narratif dont l'exactitude est contestée. Elle est aussi « légitimation », car comme tout discours politique, elle vise à justifier un ordre des choses ou un ensemble de décisions, etc. En contexte socialiste chinois, il nous semble que ces trois fonctions de l'idéologie peuvent être complétées par celles de l'utopie ou du rêve. Mais quels sont les traits caractéristiques qui permettent de définir ce type de rêve qu'est le rêve chinois ?

Si le rêve chinois est une utopie, il n'est pas « totalement irréalisable [comme] une fantasmagorie qui côtoie la folie »²¹⁴ : son premier objectif de centenaire 2021, celui d'une société de moyenne aisance, est d'ailleurs intégralement réalisé. Nous pouvons avec Paul Ricœur, reprendre à Karl Mannheim l'idée que « ce qui caractérise l'utopie, ce n'est pas son incapacité à être actualisée, mais sa revendication de rupture (...) l'aptitude à ouvrir une brèche dans l'épaisseur du réel (...) les fictions sont intéressantes quand elles ne sont pas seulement des rêves hors de la réalité mais qu'elles dessinent une nouvelle réalité »²¹⁵. Or la doctrine Xi affiche une ambition plus qu'une autosatisfaction : elle exalte l'idéal d'un Parti capable de se critiquer et de s'autorévolutionner lui-même ; elle produit en outre la fiction d'une société (de moyenne aisance) désireuse de rompre avec l'ordre bourgeois de la mondialisation financière. Elle rompt enfin avec le schéma d'une construction identitaire repliée à l'intérieur de ses frontières, puisqu'elle s'ouvre sur un dialogue concernant le destin commun de l'humanité²¹⁶. Ce dialogue lui-même produit la fiction d'un Monde (*Tianxia*) où diversité ne signifie plus rivalité, et propose, plutôt qu'« une alternative au pouvoir en place (...) une forme alternative de pouvoir »²¹⁷, c'est-à-dire l'utopie d'un monde où les rapports de pouvoir sont transmutés ou remplacés par des rapports de puissance²¹⁸. Pour toutes ces raisons, les aspects disruptifs du rêve chinois semblent justifier son caractère utopique. S'il

²¹³ Paul Ricœur, *ibid.*, p.408.

²¹⁴ Paul Ricœur, *ibid.*, p.408.

²¹⁵ Paul Ricœur, *ibid.*, pp.405-406.

²¹⁶ Cf. I.C « Communauté de destin pour l'humanité ».

²¹⁷ Selon la formule de Paul Ricœur, qui nous semble pouvoir s'appliquer ici, *ibid.*, p.406.

²¹⁸ Sur le sens de ces rapports de puissance, cf. I.B.2.c « Puissance et/ou pouvoir ».

est que, pour paraphraser Paul Ricœur, « l'élément utopique a toujours fait bouger l'élément idéologique »²¹⁹, alors, dans la doctrine Xi, il est possible de reconnaître les éléments qui tendent à équilibrer sa dimension idéologique.

Approfondissant l'herméneutique du rêve, nous ne suivrons pas les analyses de Paul Ricœur sur Freud²²⁰, car nous ne lisons pas la narration du rêve chinois comme le récit crypté d'un sens latent, d'un désir opaque, d'une intention dissimulée au rêveur lui-même²²¹. Nous ne le suivrons pas non plus sur les chemins de l'herméneutique biblique puisque le rêve chinois n'est pas inspiré par une transcendance, comme ce fut le cas des rêves de Pharaon, que seul Joseph parvint à décrypter²²² : le texte du rêve chinois s'épuise simplement dans sa signification littérale²²³. Mais on se demandera si le rêve socialiste chinois n'assume pas l'influence d'un socialisme utopique qui a pu influencer Marx plus que ce dernier n'a bien voulu le reconnaître²²⁴. Dans cette affirmation d'une *Lettre à Ruge*, qui ressemble à un aveu d'utopisme, Marx confessait : « On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement »²²⁵. Cette inspiration utopiste continuerait-elle, à travers ce Marx utopiste, de souffler sur le rêve politique de Xi Jinping ? Sans doute, si par utopie on entend : une fiction de l'imagination investie d'une fonction directive et critique, c'est-à-dire la transposition au moyen d'images, symboles ou archétypes, d'un certain discours rationnel dans le but de faire apparaître les insuffisances de la réalité et de montrer le chemin qui permet de les combler. Pour approcher

²¹⁹ Paul Ricœur, *ibid.*, p.411.

²²⁰ De larges chapitres lui sont consacrés dans *De l'interprétation*, Paris, Seuil, Essais, [1965]1995, 585 p.

²²¹ C'est la raison pour laquelle nous n'aurons pas recours aux concepts de l'analyse freudienne pour l'analyser, mais plutôt à ceux de la psychologie jungienne, et principalement au concept d'imagination active. L'imagination active, dont le rêve chinois est une production historique particulière, provient « de la disposition qui pousse l'attitude consciente à s'emparer des indices ou fragments de rapports inconscients relativement peu accentués, pour les amener à une expressivité maximum par associations d'éléments analogues », *Types Psychologiques*, *op. cit.*, « 29. Imagination (Phantasie) », p.441. Jung souligne la différence avec le rêve nocturne qui présuppose toujours une dissociation ou même un antagonisme du conscient et de l'inconscient, tandis que le fantasme ou rêve diurne exprime la recherche d'unité à l'œuvre dans l'imagination active du rêve conscient : « Si la forme passive de l'imagination porte assez souvent la marque du morbide, ou tout au moins de l'anormal, sa forme active constitue fréquemment une des plus hautes activités de l'esprit humain (...) une imagination ainsi créatrice peut devenir l'expression suprême de l'unité d'une individualité et même engendrer cette dernière par l'expression parfaite de son unité », *ibid.*, p.441. Notons que C.G. Jung attribue la paternité de cette notion à Schiller et à son concept de « disposition esthétique », *ibid.*, p.441.

²²² Cf. Bible TOB, *La Genèse* XLI, 1-36, Paris, Le Cerf, 2004, p.63.

²²³ Nous nous démarquons de la méthodologie des interviews telle que la pratique Alice Eckman, dans *Rouge Vif, Rouge vif, L'idéal communiste chinois*, Paris, L'Observatoire, 2020, ou celle de David Ownby dans *Reading the China Dream*, qui ne contient étonnamment aucun texte de Xi Jinping. Voir *Reading the China Dream* : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html>.

²²⁴ C'est également l'avis Grégory Claeys, dans *De Marx au marxisme*, Collège de France, La vie des idées, mai 2018, <https://laviedesidees.fr/De-Marx-au-marxisme.html>.

²²⁵ Karl Marx, *Lettre à Arnold Ruge*, Kreuznach, sept. 1843, <https://karlmarx.fr/marx-correspondance-ruge/>.

le sens politique du rêve socialiste, le principe d'homéostasie de la théorie jungienne du rêve-compensation est peut-être plus pertinent que les concepts des théories, freudienne ou lacanienne, invoqués par Žizek²²⁶ dans le domaine des études marxistes pour discuter la réception du maoïsme : il permet de lire la construction du rêve socialiste et l'archétype²²⁷ de l'empereur-philosophe comme une tentative pour équilibrer le rationalisme marxiste avec une théorie des forces inconscientes collectives²²⁸ qui travaillent la société chinoise ou les élites politiques, les médias, et jusqu'aux intellectuels occidentaux²²⁹.

La piste du socialisme utopique, notamment le phalanstère de Charles Fourier, semble offrir des points de comparaison qui aident à la caractérisation du rêve chinois, pour au moins une raison essentielle : les deux projets réalisent un rêve dont le principe est une idée de l'harmonie entendue comme équilibre dialectique des contraires. Paul Ricœur rappelle que selon Engels, Fourier « manie la méthode dialectique avec la même maîtrise que (...) Hegel »²³⁰, et que « Engels loue (...) Fourier car il voit en lui le critique de la civilisation »²³¹. On sait que cette dialectique est chez Charles Fourier, une dialectique des passions. Le caractère poétique ou farfelu de la liste qu'il en a donné n'a d'égal que les moyens par lesquels il a pensé les « révolutionner »²³² mais il y a cependant un sérieux dans l'ambition fouriériste de connaître scientifiquement et de combiner efficacement les passions, selon un projet originale qui remonte, au-delà de Spinoza, jusqu'à Hobbes, ainsi que le fait remarquer

²²⁶ Žizek S., dans « Mao, dans *De la pratique et de la contradiction*, présentation des textes sélectionnés et introduction « Mao Tsé-toung, seigneur marxiste du désordre », avec en postface la réponse de Slavoj Žizek à une lettre d'Alain Badiou, Paris, La Fabrique, 2008, 317 p.

²²⁷ Par archétype, au sens jungien, nous entendons : « une image originelle existant dans l'inconscient. L'archétype est aussi une manière de complexe ; mais à l'opposé de que nous avons étudiés jusqu'ici, il n'est plus le fruit de l'expérience personnelle ; c'est un complexe inné. L'archétype est un centre chargé d'énergie. Le dragon, par exemple, constitue une de ces images originelles archétypiques », *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont-Blanc, collection Action et Pensée, 1950, p.366.

²²⁸ Sur cet équilibre du marxisme et du besoin de spiritualité, voir David Ownby, Revue *Perspectives Chinoises*, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », 2009, p.109-120. Pour une bibliographie approfondie de Kang Xiaoguang, voir sur le site de David Ownby, URL : <https://sites.google.com/site/3571ownby/kang-xiaoguang>.

²²⁹ Parmi les nombreux exemples de ces intellectuels et journalistes chez lesquels ce rêve et cet archétype activent un « complexe » au sens jungien du terme c'est-à-dire une représentation investie d'une forte charge émotionnelle, outre Anne Cheng citée en introduction, citons par exemple à François Bougon qui ne veut voir dans cet imaginaire socialiste de la nouvelle ère qu'une « langue de bois et [un] style empesé », *Dans la tête de Xi Jinping*, éd. Actes Sud, Solin, 2017, p.15.

²³⁰ Paul Ricoeur citant les pages 60-61 de l'ouvrage de Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, dans *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p.398.

²³¹ Paul Ricœur, op. cit., p.398.

²³² Selon le mot de Paul Ricœur, op. cit., p.398. Sous la question de ces moyens farfelus, on pense évidemment aux différentes pratiques du cocufiage, décrites dans *Le Nouveau Monde Amoureux* et justifiées par le projet de libérer le corps des femmes de la domination masculine. Ces descriptions ont valu à cet ouvrage d'être censuré comme pornographique et de n'être publié qu'en 1967, comme le rappelle Paul Ricœur, op. cit., p.404.

Paul Ricœur²³³. Mais à la différence de Hobbes qui pensait les passions dans un projet politique visant à les dominer, Charles Fourier est-il plus proche du projet chinois en ce qu'il vise à les « harmoniser » ? Entre Hobbes et Fourier, entre politique de la domination et politique de l'harmonie, toute l'ambiguïté du rêve chinois peut se reformuler dans la problématique fondatrice de ce rapport aux passions.

On pourrait prolonger longtemps la comparaison des doctrines de Xi Jinping et de Charles Fourier par une discussion sur la « foi raisonnée »²³⁴, puisque « la composante religieuse de l'utopie traverse en tout cas massivement l'œuvre de Fourier »²³⁵, sur les questions démographiques, économiques, etc. Cette analyse ne manquerait pas de faire apparaître d'innombrables divergences de style, de méthode, d'échelle, etc., mais l'amplification du « rêve chinois » de Xi par le motif de l'utopie phalanstérienne de Fourier, permet de poser le cadre d'une rationalité congruente aux deux doctrines : ce cadre est celui d'une intention essentielle, commune aux utopies socialistes qui veulent « harmoniser » dialectiquement la diversité du monde.

Les justifications sinologiques possibles du « rêve chinois » (中国梦) sont évidemment tout autres. Expression aux évocations poétiques, le « rêve chinois » renvoie probablement à la formule inventée d'un poète des Song du Sud, Zheng Sixiao 鄭思肖 (1241-1318) qui commentait, au poème 下泉 du *Classique des Poèmes*²³⁶, les soupirs politiques d'un homme espérant un nouveau printemps de la dynastie Zhou, évoquant à son tour la célèbre complainte de Confucius lui-même : « 甚矣 ! 吾衰也 ! 久矣吾不复梦见周公, hélas, comme je décline ! Il y a bien longtemps que je n'ai plus rêvé du Duc de Zhou »²³⁷, puisqu'il s'agira bien aussi, comme on le verra plus bas²³⁸, de renouveler l'universalisme des Zhou. Au-delà du thème philosophico-littéraire attesté dès le *Classique des Poèmes* et

²³³ Son chapitre sur Fourier s'ouvre sur cette remarque : « l'utopie fouriériste travaille au niveau du système des passions qui régit toutes les formes de système social. En un sens, cette utopie pourrait être rapportée à Hobbes, puisque ce dernier a été le premier à élaborer ce qu'il appelait “une mécanique des passions” et qu'il a dérivé son système politique de cette perspective », *op. cit.*, p.395. Raison

²³⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, p.404.

²³⁵ Paul Ricœur, *op. cit.*, p.401.

²³⁶ *Classique des Poèmes* ou *Classique des Vers*, *Shijing*, 诗经, X^e -V^e s. a.n.e.

²³⁷ *Les Entretiens de Confucius*, VII, 5, trad. Pierre Ryckmans, Gallimard, Connaissance de l'Orient, p.39. Le duc de Zhou, nom personnel Dan, fils du roi Wen est mort en -1122, et fut le frère cadet du roi Wu (-1121 à -1116). Au décès de son frère, il assumait la régence de -1115 à -1110 jusqu'à la majorité du roi Cheng (-1110 à -1078) et fut inféodé comme premier prince de Lu. Confucius le tient pour un paragon de vertu, de fidélité et de noblesse et le prend pour modèle.

²³⁸ Voir I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

Zhuangzi²³⁹ jusqu'à la dynastie Song²⁴⁰, le « rêve chinois » parle moins d'une fuite hors du réel que d'un réel en mutation²⁴¹, orienté vers la réalisation de sa part inaccomplie.

Le motif du rêve ne sert-il que d'outil de communication ? Est-il inessentiel à la théorie marxiste ? Pire : ne servirait-il pas à la mystifier ? On peut en faire l'hypothèse. Non sans omettre de se demander également quelle valeur pratique pourrait bien avoir un projet politique qui ne ferait pas rêver. Le rêve a du point de vue de l'action politique une vertu pratique : il est un critère de vérité démocratique ou un levier motivationnel permettant de vérifier si et dans quelle mesure on peut toucher le cœur du peuple et obtenir de lui une contribution plus active, quitte à amplifier aussi le rejet et l'aversion de ses détracteurs. Sans lui, la plus raisonnable doctrine politique ne resterait qu'un pur jeu intellectuel, jeu en pure perte, voire « faillite » totale, pour reprendre le terme de Régis Debray²⁴². La lecture de Peter Sloterdijk n'invitait pas à la conclusion qu'une culture politique puisse renaître aujourd'hui, en Chine ou ailleurs, d'une réappropriation de la culture classique ou des humanités. Dans ses *Règles pour le parc humain*, il déplorait les « résultats pitoyables qu'a produit un débat national récemment ébauché en Allemagne sur la prétendue nécessité d'un nouveau canon littéraire »²⁴³. Il considère que les « nations bourgeoises (...) [ont été] jusqu'à un certain degré des produits littéraires et postaux », mais que « cette époque paraît aujourd'hui irrévocablement dépassée (...) parce que (...) l'art d'écrire des lettres inspirant l'amour à une nation d'amis, quel que soit le professionnalisme avec lequel on l'exerce, ne suffirait plus à établir le lien télécommunicatif entre les habitants d'une société de masse moderne »²⁴⁴. Toutefois, s'il n'y a pas encore réussi, on peut dire que le socialisme à la chinoise tente le rêve d'un renouveau de la culture humaniste du livre et de l'écrit face au désenchantement

²³⁹ Vincent Durand-Dastès et Rainier Lanselle, « Le récit de rêve en Asie orientale : langues et genres », dans *Extrême-Orient Extrême-Occident* 2018/1 (n° 42), pages 5 à 14. Sur la littérature oniromantique, les études les plus notables repérées par ces auteurs sont celles de Soymié (1959), Lackner (1985), Ong (1985), Eggert (1992), Drettas (2007), Strassberg (2008), Vance (2012). Les études chinoises sur la « culture chinoise des rêves » référencent aussi : Liu et Cao (2003), et Fu (1993).

²⁴⁰ Voir par exemple, au registre national des thèses, Stéphane Feuillas, *Rejoindre le ciel : nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1078)*, sous la dir. François Jullien, 1996, Paris VII. Dans « Composé en rêve : enquête sur l'émergence et les valeurs d'un motif poétique du début de la dynastie Song à la pratique de Su Shi (1037-1101), 2018/1, n°42, p.99-129, Stéphane Feuillas souligne qu'il n'y a pas en Chine de théorie formelle du rêve, malgré la récurrence insistante du motif chez des auteurs classiques chinois.

²⁴¹ Xi Jinping utilise la métaphore maoïste de « la transformation de la mer en champs de mûriers chez les humains », Mao Zedong, « La prise de Nankin par l'armée populaire de libération, poème métrique de sept sinogrammes », *Recueil de poèmes de Mao Zedong*, 2003, éditions de la documentation centrale, p.64.

²⁴² Selon le diagnostic de faillite qui concernerait l'impuissance toujours plus grande du discours savant dans la post-démocratie française, Régis Debray, *Bilan d'une faillite*, Gallimard, 2018, 160 p.

²⁴³ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris éd. Mille et Une Nuits, [1999] 2000, p.12.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.13.

occidental, « post-littéraire, post-épistolographique et en conséquence post-humaniste ». Cette culture de l'humanisme fondée « le modèle d'une société littéraire dans laquelle les participants découvrent, par le biais de lecture canoniques, leur amour commun pour les émetteurs qui les inspirent (...) [définit] un fantasme de secte ou de club – le rêve de la solidarité fatidique de ceux qui sont choisis pour pouvoir lire », précise-t-il encore. Il ne s'agit pas de dire que le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère est une illustration crédible du « rêve » d'un nouvel humanisme, mais seulement qu'il tente d'intégrer dans un symbolisme 2.0, la puissance des images du Net et le prestige de l'écrit traditionnel.

A travers les emprunts de Xi Jinping aux écrits classiques qui sont massivement choisis pour leur évocation du « peuple », se construit la trame d'un « rêve chinois » qui apparaît au fil des discours comme « le rêve du peuple chinois, (...) de chaque chinois, (...) de la nation chinoise (...) qui combine l'esprit de la nation, dont le noyau est le patriotisme, avec l'esprit de notre temps (...) [qui] unit et rassemble nos concitoyens en vue de la puissance et de la prospérité du pays »²⁴⁵, le supplément d'âme qui donne à la raison d'une multitude le pouvoir de se cristalliser effectivement en un peuple et de faire l'unité d'une nation. C'est la « force spirituelle [de cette culture canonique] qui unit solidement la nation chinoise »²⁴⁶. Elle constitue son ciment invisible en même temps que la force motrice qui « renforce la solidarité (...) et [fait] avancer vers l'avenir avec dynamisme »²⁴⁷. Le rêve chinois qui « renforce la solidarité » semble bien répondre, à distance, au « rêve [désormais perdu] de la solidarité »²⁴⁸ décrit par Peter Sloterdijk. Ces thèmes agrégés du rêve, de l'unité nationale et de la force motrice, comme éléments suessentiels de la doctrine Xi, ont surtout été développé au cours des années 2012-2014²⁴⁹, dès l'entrée en fonction de Xi Jinping.

2012 : l'année du Dragon d'Eau voit l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping. Elle se finit sans confirmer la fin du monde supposée du 20.12.2012 annoncée par le calendrier Maya, et ne s'émeut pas outre mesure de cette intronisation dont l'importance fut relativement amortie aux États-Unis et en Europe par d'autres discussions sur la Fin de l'Histoire, autour d'une nouvelle publication Fukuyama qui réduisait a priori toute péripétie chinoise communiste à une tergiversation inutile de plus, à une sorte de manœuvre dilatoire perdue d'avance face au progrès inéluctable de la démocratie libérale sur toute la surface du globe. Ce second ouvrage

²⁴⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, 17 mai 2013, p.44.

²⁴⁶ *Ibid.*, t.1, 17 mai 2013, p.44.

²⁴⁷ *Ibid.*, t.1, 17 mai 2013, p.44.

²⁴⁸ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris éd. Mille et Une Nuits, [1999] 2000, p.10.

²⁴⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, ch.2 « Le rêve chinois », p.39, p.42, p.49, p.55, p.64, p.66, p.72.

de l'économiste américain consolidait la défense de son argumentaire sur La Fin de l'Histoire, développé vingt ans plus tôt, en 1992, dans *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*. Fukuyama publiait donc en 2012 cet ouvrage intitulé *Le Début de l'Histoire*, qui faisait suite au précédent (décrié souvent, sans doute, mais mondialement discuté, tout de même). Il y revenait sur son argumentaire aux conclusions antimarxistes, ciselé dans un concept aux accents hégéliens puisque cette « fin de l'Histoire » interprétée par lui comme héritage de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel²⁵⁰, y était défendue par une reprise de la dialectique du Maître et de l'Esclave. Hegel n'y suffisant pas, Fukuyama auréolé sa théorie de Sacré, se référant à la prophétie biblique qui apparaît au chapitre 65 du *Livre d'Isaïe*²⁵¹ et qui formule ou exalte la traditionnelle question philosophique de la meilleure forme de gouvernement dans les termes d'une question eschatologique. Et comme pour inscrire définitivement l'avènement de la Démocratie libérale dans le style de la rhétorique théologique, ou d'une apothéose, Fukuyama écrit : « La bonne nouvelle est arrivée »²⁵².

Nous semblons bien face à l'illustration ou la réécriture de la thèse nietzschéenne de la Mort de Dieu²⁵³, d'une thèse que Marcel Gauchet a développée²⁵⁴, que Régis Debray a déclinée à partir d'une méditation sur le « parent pauvre » du ternaire républicain²⁵⁵, que bien d'autres ont commenté : la sortie du Christianisme au cours des trois derniers siècles a laissé dans nos sociétés le champ libre à l'émergence de nouvelles formes de Sacré. Et dans les Démocraties libérales, ce sont les *Déclarations des Droits de l'Homme* (celle de 1789 et celle de 1948), principe suprême de la légitimité, qui en tient lieu. Si tel est bien le cas, on commence à deviner que sous l'hyperbole, qui consiste à inscrire une forme d'organisation institutionnelle dans une perspective eschatologique, sous cette exaltation religieuse d'une

²⁵⁰ Emmanuel Renault conteste cette surinterprétation de Hegel par Fukuyama : « qu'il [Hegel] puisse être d'une quelconque utilité dans une situation où l'avenir semble bouché semblera sans doute paradoxal à tous ceux qui le dépeignent en prophète de la fin de l'histoire. Et il s'agirait bien d'un paradoxe s'il fallait entendre « fin de l'histoire » au sens de Kojève ou de Fukuyama – ce qui n'est pas le cas », dans *Connaître ce qui est, Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris, Vrin, coll. Histoire de la philosophie, 2015, p.18.

²⁵¹ « Ainsi parle le Seigneur : Oui, voici : je vais créer un Ciel nouveau et Terre nouvelle, on ne souviendra plus du passé, il ne reviendra plus à l'esprit. Soyez plutôt dans la joie. Exultez sans fin, pour ce que je crée. Car je vais recréer Jérusalem pour qu'elle soit exultation, et que son peuple devienne joie. J'exulterai en Jérusalem, je trouverai ma joie dans mon peuple. On n'y entendra plus de pleurs ni de cris. Là, plus de nourrissons emportés en quelques jours, ni d'homme qui ne parvienne au bout de sa vieillesse. Le plus jeune mourra centenaire. Ne pas atteindre cent ans sera malédiction. On bâtera des maisons, on y habitera. On plantera des vignes, on mangera leur fruit. » Isaïe, 65 17-21, Bible TOB, p.534.

²⁵² Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992, p.13.

²⁵³ Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, trad. Colli Montinari [1939] 1989, Aphorismes 108, 125 et 343.

²⁵⁴ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, 1985, 303 p.

²⁵⁵ Régis Debray, *Le Moment fraternité*, Paris, NRF, Gallimard, 2009, 384 p.

question politique, se cache peut-être une superstition moderne, et en tous cas : le procédé semble relever de la construction d'un tabou, d'un impensé nous ne pouvons escamoter, ou évacuer, mais que Fukuyama ne prend pas la peine d'expliciter, préférant plutôt se consacrer à la démonstration de sa thèse.

Pourtant son affirmation d'une « universalisation de la démocratie libérale occidentale comme forme finale de tout gouvernement humain »²⁵⁶, comme « point final de l'évolution idéologique de l'humanité »²⁵⁷, c'est-à-dire comme « fin de l'Histoire »²⁵⁸ en tant que telle, était simultanément reformulée en problème, exactement la même année, 1992, par Deng Xiao Ping en des termes que Xi Jinping a repris dès son accession au pouvoir : « Il ne faut pas s'affoler, croire que les jours du Marxisme sont comptés, ou que le Marxisme est dépassé, terminé. C'est tout à fait faux ! »²⁵⁹

Pour Fukuyama, Marx qui avait identifié la fin de l'Histoire avec l'abolition de la lutte des classes²⁶⁰ avait tout simplement tort : ce n'est pas le Communisme, mais la Démocratie libérale qui est l'horizon indépassable de l'histoire. Les horloges continuaient bien de tourner, et de nouveaux événements pouvaient bien advenir mais, au regard de cet événement ultime qu'aurait été la consécration par l'Histoire de la Démocratie moderne, il n'y aurait plus de progrès possible au niveau des institutions.

Ce n'est pas sur le plan des concepts à proprement parler, ou d'un débat sur la méthode philosophique du Matérialisme Historique que Fukuyama développait ses arguments. Mais, en historien plutôt qu'en philosophe, il mesurait factuellement l'extension géographique de la Démocratie libérale, constatait la fin de la Guerre Froide et la Chute du Mur, et interprétait comme un aveu l'inflexion libérale de la Politique d'Ouverture du Petit

²⁵⁶ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992, p.11.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.11.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.11.

²⁵⁹ Deng Xiao Ping, *Points Essentiels des propos tenus à Wuchang, Shenzhen, Zhuhai et Shanghai*, in *Textes choisis de Deng Xiaoping*, tome 3, édition du Peuple, 1993, p.382-383, repris par Xi Jinping, dans *Ouvrir de larges Perspectives au Socialisme à la chinoise*, 20 août 2014, dans *La Gouvernance de la Chine*, tome 2, p. 4.

²⁶⁰ Quoiqu'ayant parlé plutôt d'une fin de la préhistoire, et d'un début de l'histoire, que d'une fin de l'histoire... Dans la Préface à *l'Introduction à la Critique de l'économie politique*, on peut lire : « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus social de la production. Il n'est pas question ici d'un antagonisme individuel ; nous l'entendons bien plutôt comme le produit des conditions sociales de l'existence des individus ; mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent dans le même temps les conditions matérielles propres à résoudre cet antagonisme. Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt ». URL : https://fr.internationalism.org/rint137/decadence_du_capitalisme_du_capitalisme_a_la_fin_de_la_prehistoire.html.

Timonier après la mort de Mao. C'est de ce type d'observations factuelles, qui apparaissent vite au philosophe comme naïve²⁶¹, et qui sont en tous cas à contre-sens de l'interprétation que Deng Xiao Ping en avait explicitement donné, que Fukuyama pensait pouvoir pourtant déduire que Marx avait tort et que ce n'était pas le Communisme mais le Libéralisme qui constitue l'idéologie de la fin de l'Histoire, « la forme finale de tout gouvernement humain »²⁶².

Dans les deux décennies qui suivirent, sa thèse qui n'avait manifestement pas cessé de passionner et d'être citée, a été critiquée : on lui a objecté la montée des intégrismes et de l'Islamisme radical (Al-Qaïda, État Islamique, Mouvement Islamique du Turkestan Oriental...) comme des événements antidémocratiques et antilibéraux significatifs. Par ailleurs, Samuel Huntington²⁶³ dénombre sur la terre huit systèmes multipolaires de « civilisation » qui complexifieraient le modèle manichéen de Fukuyama. Insistons également sur l'objection philosophique de Derrida²⁶⁴ : Fukuyama traite plutôt « la Fin de l'Histoire » comme une formule qu'il illustre que comme un concept dont il démontrerait la logique philosophique. Selon Derrida, elle n'a pas été comprise : la fin ne désignait pas dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, un terme ou un arrêt, mais un but (au sens grec du *télos*) et ne devait donc pas être comprise en un sens étroitement historique/temporel/factuel, mais plutôt comme une Idée/Concept qui se réalise dialectiquement à travers les contradictions historiques dont l'interprétation pose d'ailleurs des problèmes que Fukuyama ne discute pas. Pour Hegel, ces contradictions trouvent leur solution dans la forme de l'État Moderne, tandis que pour Marx la méthode dialectique pronostique l'abolition de l'État dans l'avènement d'une société sans classe. Le différend méthodologique essentiel qui oppose Marx à Hegel, consistant dans contradiction entre l'idéalisme et le matérialisme, n'est pas discuté par Fukuyama au niveau des concepts philosophiques, mais seulement au niveau factuel-historique, Fukuyama se contentant de compiler dates et chiffres.

Tenant cependant d'intégrer certaines objections, Fukuyama publie *Le début de l'Histoire*, en 2012 – un ouvrage dans lequel il persiste et signe. Il retourne notamment en argument pour, l'objection de l'Islamisme radical qui se discrédite par sa violence et ne constitue pas un contre-modèle raisonnable légitime. Fukuyama nuance les modalités de

²⁶¹ C'est le reproche que lui fait Jacques Derrida, dans *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, 278 p.

²⁶² Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992, p.11.

²⁶³ Samuel Huntington, *Le Choc des Civilisations* (1996), éditions Odile Jacob, Paris, 1997, 402 p.

²⁶⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, 278 p.

l'avènement de la Démocratie libérale : ce n'est finalement pas un processus « mécanique », mais plus complexe, qui souffrira d'agressions extérieures et de moments de régression.

Fait notable cependant, et qui tient peut-être à la connaissance que Fukuyama a pu avoir de la perméabilité de la société civile chinoise à l'idéal de la Démocratie libérale, il intègre organiquement la Chine dans son nouvel argumentaire. La Chine se voit décerner la paternité de l'idée moderne de l'État – bien que résumée à la bureaucratie impersonnelle et au gouvernement par la Loi. Elle y est donc étonnamment incluse, malgré les doutes des détracteurs de la Dictature du Parti, comme l'origine, dans une histoire de longue durée, d'un grand mouvement qui conduit à la forme la plus accomplie de l'État : la démocratie libérale. Herméneutique subtile, bien que le choix de la dynastie Song eût sans doute été plus judicieux²⁶⁵, on peut se demander si le propos ne ressemble finalement pas davantage à une exhortation d'encouragement à la conversion démocratique qu'à l'exposé scientifique d'une hypothèse soumise à l'analyse. Puisque notre propos est d'analyser les éléments essentiels d'une construction des images de la Chine, nous reviendrons sur ce point et nous verrons comment l'historien sinologue Jacques Gernet permet d'interroger le concept de modernité. On se doute déjà – puisqu'on évoque la dynastie Song – que ce sont des valeurs et des fonctionnements institutionnels qui la définissent, sans recours au concept anachronique de Démocratie. Il est donc discutable d'en faire la pierre de touche de la Modernité.

L'année 2012 et les années qui ont conduit Xi Jinping à la réalisation du premier Objectif de centenaire en 2021, devaient sonner comme un démenti ou un coup d'arrêt à toute théorie d'une consécration globalisée du modèle de la Démocratie libérale. L'arrivée au pouvoir de Xi Jinping ne réfute pas seulement la pertinence du modèle de la démocratie libérale pour la Chine²⁶⁶ et la promesse d'une fin imminente de l'histoire. En développant le modèle d'une gouvernance à la chinoise, avec sa démocratie socialiste et sa Communauté de destin pour l'humanité, Xi Jinping repense l'histoire à partir d'objectifs de moyens et longs termes, mais non plus à partir d'une promesse eschatologique. Le sens chinois de l'histoire

²⁶⁵ Voir Jacques Gernet, dans *Le Monde Chinois*, ch. « L'État mandarin des Song aux Ming, Les Temps modernes », op. cit., p.261.

²⁶⁶ Ce point sera analysé tout au long de la section I.B.3 « Démocratie socialiste ». On peut cependant prédéfinir ce modèle de la démocratie libérale comme fondé 1. juridiquement sur les libertés fondamentales de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 2. économiquement sur la sacralisation de la propriété (art. 2 et 17 de la même Déclaration), 3. politiquement sur les élections libres, c'est-à-dire sur la compétition électorale, et le principe de la représentation nationale.

n'est pas déjà écrit. Ce que Xi Jinping appelle Destin²⁶⁷ (命运) n'est pas l'avènement d'un *télos* se réalisant irrésistiblement dans l'histoire, une fatalité à laquelle l'humanité n'aurait qu'à s'adapter enfin ou à consentir. Pour Xi, ce destin historique et son succès ne dépendent que des choix, des volontés, des luttes et des engagements d'une foi dans la justice socialiste. Aucun Dieu n'y apporte son secours ou sa légitimation. Si la conception socialiste de l'histoire relève d'une certaine spiritualité, elle n'est pas de type eschatologique, mais plutôt, comme on en fera, elle est plutôt de type vitaliste-spinoziste²⁶⁸. En effet, ce qui donne sa force à ce destin, c'est la puissance vitale, la force d'exister. C'est dans cette force d'exister que l'histoire socialiste chinoise, trouve son sens. Le sens de l'histoire n'est pas dans sa fin future, mais dans cette fin immanente, qui consiste, sous les objectifs programmatiques de centenaire affichés, dans le rayonnement de cette puissance. Il ne s'agit pas d'une fin chronologique de l'histoire, mais d'une fin ontologique : il s'agit de durer, d'être, de vivre²⁶⁹.

Xi Jinping, loin d'être le nouveau Gorbatchev, l'artisan des funérailles du communisme qu'on avait d'abord voulu voir en lui, apparaît plutôt, après la répression du mouvement des Constitutionnalistes 2012-2013²⁷⁰, comme un nouveau Mao²⁷¹, capable d'assurer la projection du socialisme à la chinoise vers l'avenir. L'affirmation nouvelle de cette voie spécifique est d'autant plus incompréhensible pour les observateurs que ce Retour est constamment qualifié de nouveauté²⁷². Ce qui est en effet nouveau, c'est d'avoir rompu avec la stratégie du *profil bas* initiée par Deng Xiaoping²⁷³, d'être rentré dans une phase d'affirmation qu'on aurait tort de réduire au compromis maladroit d'un socialisme dépassé et d'un capitalisme triomphant, comme un effort pitoyable pour contenir le courant impétueux d'une histoire dont le sens serait entendu.

Rien n'indique plus que nous vivions la fin de l'histoire telle que Fukuyama l'a comprise et que les diagnostics de faillite et les pronostics de conversion du contre-modèle chinois soient toujours pertinents. Du communisme de Mao au socialisme à la chinoise de la

²⁶⁷ Voir la section I.C « Communauté de destin... ».

²⁶⁸ Sur la pertinence d'un rapport à Spinoza, voir I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

²⁶⁹ On tentera d'examiner plus précisément le sens de cette puissance en croisant le vocabulaire socialiste chinoise avec les concepts de la métaphysique et de la politique spinoziste, en I.B.c « Puissance et/ou pouvoir ».

²⁷⁰ *Le débat sur le constitutionnalisme en Chine : le rêve d'un tournant libéral ?* Samson Yuen Traducteur : Florent Chevallier, Perspectives chinoises 2013/4, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695).

²⁷¹ Voir Couverture du *Times*, du 11 avril 2016.

²⁷² Voir l'usage particulièrement fréquent dans les Discours de Xi Jinping, du qualificatif 新, *xin* : nouveau.

²⁷³ Principe diplomatique fixé par Deng Xiaoping en 1989. En chinois 低调外交政策, *didiao waijiao zhengce*.

nouvelle ère de Xi Jinping, le régime chinois moderne réussit à s'installer dans la durée. S'il y a bien une solution chinoise (中国方案, *zhongguo fang an*), c'est-à-dire une efficacité du socialisme à la chinoise, ne vaut-il mieux pas, pour reprendre les termes de la préface de l'*Idéologie Allemande*, faire l'hypothèse d'une fin de la préhistoire, plutôt que celle d'une fin de l'histoire ? Sommes-nous arrivés à la fin de l'histoire proclamée par la rhétorique libérale, ou vivons-nous plutôt en Chine la fin d'une préhistoire qui ne serait, selon Philippe Barret, que « l'histoire de notre fin »²⁷⁴, c'est-à-dire la fin du capitalisme comme système économique et financier fondé sur la propriété privée des moyens de productions et d'échanges. Le prétendre, c'est considérer que la Chine socialiste est « la première alternative crédible au capitalisme »²⁷⁵. C'est ce qu'il nous faut examiner.

Crédible ne signifie pas légitime. Il ne s'agit pas d'universaliser le modèle chinois et de le prendre pour modèle à imiter, mais d'en servir d'un point de vue critique, comme révélateur de nos illusions, en l'occurrence ici celle d'une fin de l'histoire, au double sens de but et d'achèvement confondu avec la réalisation de nos rêves idéologiques. Ces espoirs eschatologiques ne sont peut-être, aux Temps du Crépuscule des Idoles, qu'un sacré de substitution, une nouvelle forme d'idolâtrie et de superstition. N'auraient-elles fait, après la mort de Dieu, que tenter de sacraliser de nouvelles doctrines politiques sur les cadavres ou les cendres des religions traditionnelles sacrifiées ? Tentent-elles, pour lutter contre la dépression de ce crépuscule, de construire un levier idéologique, comme un exhausteur de goût poético-politique, capable d'augmenter le pouvoir motivationnel de l'idéal démocratique occidental et d'exorciser le sphinx inquiétant du socialisme à la chinoise ?

Ce n'est pas en termes eschatologique que la renaissance chinoise a formulé le problème de l'histoire, mais en termes de cycle, de renouveau (复兴)²⁷⁶ ou de régénération. A la fin du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*, on lit finalement ce propos : « Le début d'une nouvelle année marque le renouvellement de l'univers »²⁷⁷. Le choix de clôturer ce recueil en célébrant le renouveau, ramène encore à la question du sens de l'histoire. Finir un recueil de discours en ouvrant la réflexion sur le thème d'un renouveau, à l'heure où la

²⁷⁴ Philippe Barret, *N'ayez pas peur de la Chine*, Paris, éd. A. Laffont, 2018, p.230.

²⁷⁵ Jean-Louis Befa, *La Chine, Première alternative crédible au Capitalisme*, 2018.

²⁷⁶ Voir le terme le terme 复兴, Xi Jinping, *Le Rêve Chinois du Grand Renouveau de la Nation Chinoise 中华民族伟大复兴的中国梦*, Editions en Langues Étrangères, Pékin, 2014.

²⁷⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, *Construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité*, pour la 71^e session de l'Assemblée générale des Nation Unies, p.669.

communauté internationale est hantée par le problème de la fin, désormais plus encore au sens de sa disparition (par le dérèglement climatique et la sixième extinction biologique des espèces) qu'au sens de son but, c'est choisir d'oser un autre narratif. Parler de renouveau ou de renaissance, c'est prendre ses distances vis-à-vis de tout aboutissement de l'histoire, de la téléologie historique qui avait identifié la modernité avec l'accomplissement d'une fin²⁷⁸.

b. Histoire de Résonnances : de l'accélération de l'histoire au retour du temps long

Le « rêve chinois » n'abolit pas le temps et ne brouille pas les identités, comme c'était le cas du « rêve du papillon »²⁷⁹, mais en brouillant les périodisations conventionnelles, en élargissant le spectre des références historiques et littéraires, il dilate la durée pour reconstruire une identité marxiste chinoise. Xi Jinping affirme que « poursuivre le système théorique du socialisme à la chinoise dans la Chine actuelle, c'est poursuivre à juste titre le marxisme »²⁸⁰. De quel marxisme s'inspire ce rêve d'une identité retrouvée ? Xi Jinping ne renie rien du Marx économiste, penseur du capitalisme, de la propriété privée des moyens de production²⁸¹, mais il semble assumer aussi l'héritage du penseur de l'aliénation²⁸² de la vie humaine, qui pose la question existentielle du sens de l'histoire individuelle et collective car la « liberté » trône en effet dans le panthéon des Douze Valeurs Socialistes²⁸³.

Il est intéressant d'observer qu'un héritier allemand de l'École de Francfort, Hartmut Rosa s'est posé la question de l'aliénation à travers le rapport que la Chine moderne entretient avec la vitesse à l'occasion d'un voyage en Chine en 2017. Les notes de ses *Impressions de voyage* d'un sociologue non-sinologue posent un diagnostic sur la Chine de Xi Jinping et continuent un dialogue marxiste interculturel avec la Chine.

Notre hypothèse est double : d'un côté, tout se passe donc comme si la Chine prenait la mesure des arguments de l'école de la Théorie critique et de ses arguments sur l'aliénation technologique moderne et de l'accélération moderne du temps. D'un autre côté, tout se passe,

²⁷⁸ Sur cette question, pour saisir ce qui caractérise la téléologie hégélienne en vue de mieux comprendre ce qui l'expose aux critiques de la conception cyclique chinoise de l'Histoire présumée par la doctrine socialiste de la Renaissance, voir Emmanuel Renault, *Connaître ce qui est, Enquête sur le Présentisme Hégélien*, au Chapitre III, § Raison et Modernité, pp.94-99.

²⁷⁹ Zhuangzi, *L'Œuvre Complète*, ch.2 Qiwulun, *op.cit.*

²⁸⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.10.

²⁸¹ Sur les questions économiques, voir II.B « Le modèle chinois de la nouvelle normalité économique ».

²⁸² Le concept est développé par Marx essentiellement dans la *Critique du droit politique hégélien* (1843), les *Annales franco-allemandes* (1844) et les *Manuscrits de 1844*.

²⁸³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, « Cultiver et valoriser les essentielles socialistes », 24 janvier 2014, p.197 et « Les jeunes doivent pratiquer consciemment les valeurs socialistes essentielles », 4 mai 2014, p.201. Une liste exhaustive, incluant la liberté, est donnée page 204.

en miroir du côté allemand, comme si Hartmut Rosa exhumait de la culture chinoise le concept essentiel de *résonance* qui lui sert à critiquer l'aliénation moderne. La critique allemande de la résonance sonne étrangement comme un écho de l'Orient auquel elle aurait emprunté ce concept. Est-ce un hasard ? Peut-être pas tout à fait. Professeur de Sociologie à l'Université d'Iéna, Hartmut Rosa est présenté dans sa biographie française comme issu d'une famille orientalisante de « convertis à l'hindouisme et au bouddhisme [qui ont] rejoint des communautés vivant cette aventure spirituelle »²⁸⁴. Sans qu'on en sache davantage sur les valeurs de sa famille, on peut cependant déjà reconnaître dans cet art de la résonnance et de la « vie bonne » à laquelle invite le sociologue, les accents taoïsans du concept de *résonnance* (感应) structurant à travers la théorie des Cinq Éléments (五行) la pratique de tant d'arts (diététique, médecine chinoise, etc.) auquel fait allusion, chez Xi Jinping, le concept de la « belle vie »²⁸⁵. Nous ne trouvons sous la plume d'Hartmut Rosa aucune analyse historique ou sinologique du concept fondamental du *Huainanzi*, 淮南子, et de son chapitre XII traitant *Des résonnances du Dao*²⁸⁶. Les Cinq Éléments (ou plus exactement : Cinq Mouvements, Bois-Feu-Terre-Métal-Eau, 木火土金水) y désignent des énergies dont les relations sont théorisées (engendrement (生), contrôle (克), etc.), perceptibles par les cinq sens ordinaires, et résonnent sous forme d'émotions, pensées, perceptions subtiles. L'Occident a depuis des décennies un accès facilité à ces idées par d'innombrables manuels (de philosophie, de médecine chinoise) dans lesquels elle est présentée sous la forme d'un tableau de *Correspondances*²⁸⁷. Hartmut Rosa ne reprend pas le détail complexe de ce dispositif théorique mais il en identifie l'origine chinoise et en résume l'essentiel : « Le concept de résonance semble avoir la capacité de se rattacher directement aux traditions et aux conceptions chinoises de la relation au monde — notamment avec l'idée taoïste du contact entre le Ciel et la Terre et les réflexions confucéennes sur l'ancrage émotionnel »²⁸⁸. Les *Impressions d'un voyage en Chine* ne contiennent pas de référence aux textes même de la tradition chinoise : seulement des observations de terrain, au fil des déambulations, les populations locales ou les particularités de l'architecture urbaine, etc. Ces *Impressions* sont des observations sur les évolutions rapides et les ambitions d'une Chine (« Numéro Un mais

²⁸⁴ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération, Impressions d'un voyage en Chine*, Paris, Philosophie éd, 2018, p.14.

²⁸⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.4.

²⁸⁶ *Philosophes taoïstes*, t.2, *Huainanzi*, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, 2003.

²⁸⁷ Eric Marié, *Précis de Médecine Chinoise*, et pour la théorie des *correspondances* ou *résonances*, p. 112.

²⁸⁸ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération. Impressions d'un voyage en Chine*, *op. cit.*, p.50.

à quel prix ? »²⁸⁹) menacée de perdre sa puissance de résonance par une modernisation excessive, et y résistant par le « contre-projet imaginaire à la modernité de l'accélération »²⁹⁰, un contre-projet culturel. Il y a dans son évocation de « la pagode de la Grue Jaune »²⁹¹, le point de départ d'une réflexion sur le contre-projet culturel socialiste de Xi Jinping.

Même s'il reconnaît une difficulté à définir la résonance²⁹², Hartmut Rosa propose de la voir comme un « rapport cognitif, affectif et corporel au monde dans lequel le sujet, d'une part, est touché [...] par un fragment de monde, et où, d'autre part, il "répond" au monde en agissant concrètement sur lui, éprouvant ainsi son efficacité »²⁹³. Le concept de résonance est le concept d'un sociologue préoccupé d'une « vie bonne ». Or c'est bien la préoccupation scientifique et éthique qui caractérise le *Huainanzi*, comme Réal Roy le précise : « Le *Huainanzi*, au niveau cosmologique, cherche à combiner des notions provenant de deux courants de pensée : les philosophies du *dao* et l'école du *yin* et du *yang* et des cinq éléments. Par contre, puisqu'il tend à subsumer les concepts de la deuxième école sous ceux de la première, il demeure un authentique philosophe taoïste. Cet effort a cependant pour conséquence de réduire la dimension spéculative du taoïsme au profit d'une approche davantage descriptive, caractéristique de l'école du *yin* et du *yang*, laquelle se distingue par un propos naturaliste »²⁹⁴. Dans le *Huainanzi* qui nous intéresse parce que Xi Jinping le cite²⁹⁵, comme chez Hartmut Rosa, il s'agit de dégager les principes d'une science du social et du monde, de comprendre et de faire jouer les résonances qui nous rendent vivants, contre le *détachement* anesthésiant, la perte de lien et de sens, c'est-à-dire contre *l'aliénation*.

Le dépaysement de ces *Impressions* sur la Chine est un « renouvellement magistral du cadre d'une théorie critique de la société »²⁹⁶, un dépassement de notre rapport moderne au monde – que Hartmut Rosa fonde sur la notion d'*Indisponibilité*. La modernité rencontrerait enfin les limites du projet cartésien fondateur d'une maîtrise de la nature par la rationalité instrumentale – limites que pointaient avant lui Heidegger (et le concept d'*arraisonnement*) et l'École de Francfort (dans la critique de *l'aliénation*) : elle découvrirait *l'indisponibilité* foncière de la nature, irréductible à une chose manipulable, et repensée pour notre salut

²⁸⁹ *Ibid.*, p.51.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.51.

²⁹¹ *Ibid.*, p.51.

²⁹² *Ibid.*, p.34.

²⁹³ Hartmut Rosa, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2018, p. 187.

²⁹⁴ Réal Roy, *La cosmologie du Huainanzi, Science ou philosophie*, Presses Univ. de Montréal, 1992, p. 49.

²⁹⁵ Par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.150 et p.268.

²⁹⁶ Hartmut Rosa, *Résonance, Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

comme un lieu d'interactions vivantes et vibrantes. Cette volonté de penser la Nature ou le monde, d'en faire l'objet d'une science reliée à une expérience vivante, c'est bien le projet commun du *Huainanzi* et d'Hartmut Rosa. Comme héritier marxiste de la théorie critique, ce dernier en reformule les vertus en termes de désaliénation²⁹⁷. Il ne rappelle pas les racines chinoises du concept (taoïste) de *Résonance*, ni la pertinence de ce vieux concept pour une écologie moderne, comme nous serons amenés à le faire²⁹⁸ : ce terrain commun de questionnement semble pourtant contenir les ingrédients d'un dialogue marxiste sino-occidental : la doctrine Xi par son ambition écologique, poussée par une demande sociale forte, ne pourrait-elle pas faire écho aux travaux des héritiers de l'École de Francfort ? Mais faute d'une attention aux *discours* de l'actualité chinoise, les observations d'Hartmut Rosa n'identifient pas le rapport au temps (à l'accélération) et à la nature que le retour du néoconfucianisme éclectique implique en Chine. Ses *Impressions* n'ont pas repéré la revitalisation paradoxale de ce concept dans une société chinoise dont la nouvelle narration historique dilate et ralentit le temps. L'impérialisation de la présidence chinois (par la suppression des limitations de mandat présidentiel, actée par le XIX^e congrès du PCC) inscrit aussi la politique chinoise dans un avenir à long terme, alors que la d'un confucianisme millénaire l'assoie dans un passé de longue date. Hartmut Rosa le remarque poétiquement en décrivant la Chine de 2017 comme un pays où l'on peut « vieillir de plusieurs centaines d'années en vingt-cinq ans [...] et cela résume bien le sentiment qu'on y a de l'existence »²⁹⁹. S'il existe encore quelque chose comme une frénésie du court-termisme, elle prend en Chine un sens différent de celui qu'on lui connaît dans les sociétés capitalistes. Hartmut Rosa note *a minima* que la valorisation du lien clanique et familial, facteur de résonance, y joue comme antidote aux effets insécurisants de l'accélération : « 95% des jeunes ont de leur famille l'image d'un port de résonance sûr »³⁰⁰.

La question s'était posée à Marx, dans la troisième partie du *Manifeste*, comme Michael Löwy l'a fait voir³⁰¹, de savoir si les sociétés précapitalistes (telle que la commune

²⁹⁷ Hartmut Rosa, *Résonance et aliénation*, op. cit., p.48.

²⁹⁸ Voir plus bas II.B.2 « Pour une "belle Chine" ».

²⁹⁹ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération. Impressions d'un voyage en Chine*, Paris, Philosophie éditeur, 2018, p.41.

³⁰⁰ *Ibid.*, « thèse de la résonance », p.35.

³⁰¹ Michael Löwy, « L'indigénisme marxiste de Jose Carlos Mariategui », *Actuel Marx*, 2014/2 (n° 56), p. 12-22, URL : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-2-page-12.htm>. Michael Löwy, *Marxisme et romantisme révolutionnaire. Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg*. Paris, Les Éditions Le Sycamore, 1979, 224 p. URL : [http :](http://)

russe³⁰²) constituent des formes sociales qui peuvent permettre un dépassement du capitalisme. Cette hypothèse se serait incarnée dans le communisme inca de Mariategui, et on peut se demander si le socialisme à la chinoise, de Deng Xiaoping à Xi Jinping, caractérisé par le retour des valeurs traditionnelles confucéennes, n'en fournit pas une autre version.

Ce néotraditionalisme ne signifie pas nécessairement un retour à la lenteur manifeste. Si la *résonance* est bien le « remède à l'accélération »³⁰³, Hartmut Rosa souligne qu'elle n'est pas forcément synonyme du *slow*. Il observe ce paradoxe subtil, qu'à Shanghai où « tout est rapide [...], les gens, eux, paraissent lents »³⁰⁴. Il oppose donc à lenteur objective une lenteur seulement apparente ou ressentie. « Comparé, par exemple, à New-York, avec sa circulation tapageuse, le hurlement ininterrompu des sirènes, la musique qui mugit partout, Shanghai a presque tout d'un monastère – et ce lieu est comme une oasis de silence »³⁰⁵. Cette lenteur et ce silence nous désalièneraient des valeurs bourgeoises de la rentabilité à court terme, du progrès ou de la compétition qui bouleversent l'ordre raisonnable des priorités morales d'une vie bonne : « au quotidien, la majorité de nos actions ne sont pas guidées par nos valeurs, mais par notre agenda. C'est le cadre temporel qui nous pousse à agir, ce sont les dates limites qui nous donnent nos priorités. Ce ne sont pas forcément les plus importantes, mais les plus pressantes »³⁰⁶. Hartmut Rosa diagnostique cependant une certaine contamination de la modernité bourgeoise dans l'objectif d'être « numéro un »³⁰⁷, obsessionnel dans la jeunesse chinoise, et « impitoyable »³⁰⁸. Non sans un antidote : aux contraintes du calendrier politique de modernisation censées répondre aux urgences les plus pressantes, il y a une Chine génératrice de sens à long terme, collectivement mobilisée autour de la réalisation du deuxième *Objectif de Centenaire* – la modernisation (现代化) portée par la civilisation (文明) et l'harmonie (和谐). Hartmut Rosa le reconnaît à demi-mot dans cette observation

[//classiques.ugac.ca/contemporains/Lowy_Michael/Marxisme_et_romantisme/Marxisme_et_romantisme_intro.html](http://classiques.ugac.ca/contemporains/Lowy_Michael/Marxisme_et_romantisme/Marxisme_et_romantisme_intro.html).

³⁰² Dangeville Roger, Lettres de Marx à Véra Zassoulitch, dans *L'Homme et la société*, n°5, 1967. pp. 165-179, URL : www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1967_num_5_1_3085.

³⁰³ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération*, Philosophie Éditeur, 2018, 93 p.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.41.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.59.

³⁰⁶ Hartmut Rosa, « Plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer », interview du 25 mars 2016 par Anne-Sophie Novel, URL : https://www.lemonde.fr/m-perso/article/2016/04/01/hartmut-rosa-plus-on-economise-le-temps-plus-on-a-la-sensation-d-en-manquer_4893818_4497916.html.

³⁰⁷ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération*, op. cit., p.48. Voir I.B.3.e « Les formes de l'égalité... ».

³⁰⁸ *Ibid.*, p.51 – Hartmut Rosa formule un commentaire moral nuancé, sans accusation de « totalitarisme ».

paradoxale : « Est-il possible que les gens aient le temps, ici ? Qu'ils se le laissent alors que le pays tout entier [...] suit le cap d'une modernisation record ? »³⁰⁹

« Où se trouve donc la nouvelle voie ? »³¹⁰, demande Xi Jinping. Non pas dans la répétition du modèle soviétique d'une abolition de la propriété privée des moyens de production, ni seulement dans l'option léniniste, toujours revendiquée, d'une direction de l'État par le Parti. Si Xi Jinping pose la question, c'est qu'après avoir reconquis sa souveraineté politique en 1949, la Chine s'est intégrée dans le marché mondialisé comme atelier du monde dans le marché mondialisé et que le socialisme à caractéristiques chinoises de Deng Xiaoping l'a exposé au risque de l'exploitation capitaliste ? De l'aliénation (impérialiste) à l'exploitation (capitaliste), la Chine n'était-elle pas tombée de Charybde en Scylla ? Les nouvelles harmoniques taoïstes et confucéennes de la doctrine Xi révèlent au moins l'intention de dépasser cette aliénation cette exploitation³¹¹ capitaliste de la Chine. Cette hypothèse ne va pas de soi parce que la nouvelle apologie d'un libre-échange³¹² n'est pas hostile à la mondialisation, mais on verra plus bas³¹³ que le socialisme à la chinoise n'est pas un capitalisme. C'est une voie pour des capitalistes... sans capitalisme. Y voir la forme accommodante d'un capitalisme indépassable ne nous semble pas une interprétation raisonnable et nous ne suivons pas les conclusions d'Hartmut Rosa. Non seulement, l'importance croissante que prend le secteur privé en valeur absolue dans l'économie chinoise n'exclut pas son intégration relative dans une politique socialiste, mais il nous semble plus cohérent de supposer que l'inspiration confucéenne éclectique de la doctrine Xi consolide cette intégration autour de valeurs non capitalistes. Xi Jinping mobilise une citation du *Huainanzi*, l'ouvrage qui théorisait la notion de *résonance*, pour justifier les audaces créatrices du socialisme de la nouvelle ère par rapport au marxisme orthodoxe : « Si cela profite au peuple, nous n'avons pas nécessairement à imiter les systèmes anciens »³¹⁴.

Cependant, si ce qui caractérise le rapport de production capitaliste se trouve dans la marchandisation de la force de travail et l'extorsion contemporaine de la plus-value décrites

³⁰⁹ *Ibid.*, p.41.

³¹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.143.

³¹¹ Sur le sens marxiste de l'exploitation tel que développé dans le *Capital*, et de l'aliénation dans le *Manuscrit* de 1844, voir Emmanuel Renault, *Lire les Manuscrits de 1844*, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008, 160 pages. URL : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscrits-de-1844--9782130568377.htm>, spécialement David Wittmann, « Les sources du concept d'aliénation », p.89-110.

³¹² Comme il ressort clairement de la lecture de Xi Jinping, *op. cit.*, ch.XVI « Projet "la Ceinture et la Route" », p.621 sqq. et ch.XVII « Une Communauté de destin pour l'humanité », p.649 sqq.

³¹³ Cf. II.B « Le modèle chinois... ».

³¹⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.150.

au livre I du *Capital*, alors la question d'un dépassement réel du capitalisme demeure. Le travail salarié n'a pas plus été aboli en Chine qu'en URSS et cette abolition du travail salarié n'est pas une hypothèse de la doctrine Xi. Il y a donc toujours un prolétariat, qui travaille pour le capital privé ou pour l'État, mais qui travaille toujours pour échanger sa force de travail contre un salaire, c'est-à-dire en termes marxistes, pour être exploité. Sous cet angle, on peut donc considérer que le socialisme à la chinoise perpétue la mystification du rapport de production capitaliste. Tant que les rapports de domination se perpétuent, peut-on véritablement considérer que le peuple est « maître chez lui » (当家之主³¹⁵) ? Tant que la propriété privée des moyens de productions et le marché du travail n'auront pas suffisamment décliné, qu'ils n'auront pas laissé suffisamment de place aux échanges de services non-marchands, on pourra douter avec Xi Jinping lui-même du succès de la transition socialiste. Dans le discours du 9 juin 2014, Xi Jinping la qualifie lui-même, comme profondément insatisfaisante : elle consomme beaucoup de facteurs de productions et elle est énergivore. Elle n'est pas satisfaisante pour ces deux raisons fondamentales : elle aliène une quantité importante de la population chinoise à un travail productif humainement peu enrichissant, et elle tend à soutenir un modèle de développement capitaliste écologiquement ruineux, insoutenable à long terme pour une population de plus de 1,3 milliards d'habitants. « Il est inimaginable que nous consommions autant d'énergie [...] l'ancienne voie est une impasse »³¹⁶. Différence fondamentale tout de même : où le capitalisme n'aurait pu voir qu'un *obstacle* à surmonter, le socialisme voit une *impasse*. La voie précédente ouverte par Deng Xiaoping fut celle d'un développement industriel extensif des moyens de production et de la consommation des ressources naturelles : elle aboutirait désormais à « impasse » pour le peuple et la nature. Le communisme de Xi Jinping, quels que soient les compromis qu'il fait avec la force des capitalistes, convertit cette mauvaise conscience en un écosocialisme³¹⁷ qui se confronte, faute d'y répondre, aux objections de la Théorie Critique sur l'aliénation.

³¹⁵ Ce syntagme est devenu si important au fil des années que dans le tome 3 de *The Governance of China*, il devient l'objet d'un chapitre consacré : « The people as Masters of the country », ch.IV, pp.157-170.

³¹⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.143.

³¹⁷ Point essentiel développé plus bas, voir II.B.2 « Pour une belle Chine ».

B. Concepts structurants du socialisme à la chinoise : souveraineté, démocratie socialiste

Il nous semble que la lecture des textes du chapitre VIII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*, intitulée « Démocratie socialiste », permet de mettre en avant deux concepts structurant du projet du socialisme à la chinoise : 1. celui de *souveraineté*, 主权 *zhuquan*, qu'on définira provisoirement comme puissance absolue de dire la loi (法, *fa*) ou de commander ; et 2. celui de *démocratie* (民主), qu'on définira provisoirement comme pouvoir exercé par le peuple ou dans l'intérêt du peuple (人民的利益). La notion de démocratie n'est pas étrangère au marxisme-léninisme qui souligne que cet intérêt est défini par l'avant-garde d'un Parti qui a également pour fonction de guider ou d'éclairer le peuple sur les moyens efficaces de le satisfaire. Elle suppose la régénération de cette souveraineté nationale qui fut contestée à la Chine dans les années 1842-1949 par les puissances impérialistes, et qui lui est toujours contestée, depuis la Guerre froide par les revendications mondialistes ou supranationalistes des acteurs historiques de la superclasse mondiale³¹⁸.

Souveraineté, démocratie : les deux notions s'enrichissent dialectiquement ; elles répondent ensemble à la question d'une Loi juste. Comment dire la Loi juste ou légitime ? A quelle loi sera-t-il juste d'obéir ? Si celui qui dit la Loi ne fait que l'imposer par des menaces, on peut bien s'y soumettre, et comme dit Rousseau³¹⁹, on fait bien, mais cela ne rend pas la loi juste pour autant. Cette loi est tyrannique. Pour être juste, il faut que la Loi s'impose, que chacun en reconnaisse la vertu, ou les raisons : alors on ne s'y soumet plus et on n'est plus contraint, mais on y obéit. Si le peuple est « le maître du pays » (当家之主), comme Xi Jinping le répète à d'innombrables reprises³²⁰, si c'est dans son intérêt que les décisions sont prises par ceux qui le gouvernent³²¹, s'il peut le confirmer régulièrement par les urnes ou par des enquêtes de satisfaction, alors, il est collectivement libre. Le sens problématique de cette liberté collective fera débat en de nombreux contextes, mais la souveraineté comme

³¹⁸ Concept de Samuel Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, [2004] 2018, 400 p. ; et repris par M. Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018, 475 p. Discuté en note I.A.1.b « Miroir du paysage... ».

³¹⁹ Rousseau : « tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux », *Contrat Social*, I, 1, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.352.

³²⁰ Et effectivement dès le premier discours de ce chapitre VIII, *op. cit.*, p.359, p.361, p.362.

³²¹ Et en faisant cette hypothèse d'organisation institutionnelle, la Chine s'éloigne de la voie tracée par Rousseau, puisque pour lui, il ne pouvait y avoir à la fois liberté et représentation politique. cf. *Contrat Social*, « Des députés ou représentants », Livre III, 15, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.428-431.

puissance absolue d'un peuple à décider de son destin est le point de départ de la *Constitution* chinoise et de la doctrine Xi : nous partirons donc de là pour les définir et analyser les malentendus auxquels elles nous exposent.

Cette conception de la souveraineté du peuple est contestée par foules de discours concurrents sur les droits de l'homme et les libertés individuelles, ou sur l'autonomie accrue des régions et des ethnies qui les peuplent, reconnues pourtant par les institutions internationales comme faisant partie intégrante de la Chine Une (一个中国). Le « peuple chinois » n'a pas d'unité préalable : cette unité est le résultat d'une histoire, et il est le résultat d'un tissage politique qui fait coexister cinquante-six ethnies³²². La Chine s'affirme comme un pays multiethnique (多民族的国家) qui articule ou tisse ensemble ces cultures diverses sans les nier ou les dissoudre dans une unité homogène³²³. Ces discours concurrents ont bien un ancrage dans l'opinion chinoise, et sont relayés par les médias étrangers favorables aux libertés (au pluriel), mais ils mécompréhendent l'idée que le Parti se fait du peuple chinois et l'idée qu'il se fait de la liberté (au singulier, 自由, d'ailleurs promue comme *valeur fondamentale du socialisme à la chinoise*, 社会主义核心价值观³²⁴). La liberté³²⁵ concerne le peuple en tant que « maître de son destin » (当家之主) et désigne « la maîtrise par un peuple de son destin »³²⁶. Toutes ces notions (souveraineté, et démocratie tout d'abord, mais aussi les notions de peuple, liberté) auront à être ressaisies pour dans leur contexte afin d'éviter les effets d'hétérotopies, c'est-à-dire l'illusion que les dans le contexte chinois, les mots ne veulent plus rien dire, qu'ils sonnent creux et forment une langue de bois. S'il y a un

³²² La démographie chinoise recense une ethnie majoritaire, Han, qui couvre environ 92% de la population, et 55 minorités ethniques réparties sur les 8% restants de la population.

³²³ Cette garantie constitutionnelle se trouve à l'article 4 : « Toutes les nationalités sont égales en droits en République populaire de Chine. L'État garantit les droits et les intérêts légitimes des minorités nationales, maintient et développe les rapports entre les nationalités selon le principe de l'égalité, de la solidarité et de l'entraide. Toute discrimination et oppression à l'égard d'une nationalité, tout acte visant à saper l'unité des nationalités et toute activité séparatiste sont à proscrire. L'État aide les régions de minorités nationales à accélérer leur développement économique et culturel en tenant compte de leurs particularités et de leurs besoins. L'autonomie régionale est appliquée là où les minorités nationales vivent en groupes compacts ; à cet effet sont établis des organes d'administration autonome qui exercent le droit d'autonomie. Toutes les régions d'autonomie nationale sont parties intégrantes de la République populaire de Chine, Toutes les nationalités jouissent de la liberté d'utiliser et de développer leur langue et leur écriture, de conserver ou de réformer leurs usages et coutumes », URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>.

³²⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.10.

³²⁵ Nous continuerons de désigner l'opposition du discours sur la liberté avec ses discours concurrents par l'opposition du singulier et du pluriel : la Chine parle de la liberté au singulier, tandis que les nations occidentales ou occidentalises parlent des libertés au pluriel, c'est-à-dire des libertés fondamentales.

³²⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.364.

« malentendu »³²⁷ politique et civilisationnel, c'est à partir de ces notions cardinales que nous pensons devoir l'éclairer. Pourquoi la puissance de commander doit-elle être absolue ? En quoi cet absolutisme est-il une garantie de la liberté au lieu d'être pris comme son ennemi ? Que veut dire « démocratie » (民主) en contexte socialiste ? Quelle place y tiennent les références aux concepts distincts de peuple et de nation, et quel problème pose leur articulation originale en contexte socialiste chinois ? C'est du sens redéfini de ces notions que découlera la compréhension des problèmes et des « malentendus »³²⁸ lourds de jugements que nous devons surmonter pour approcher le sens du socialisme à la chinoise en général, et du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère en particulier.

De la lecture des discours du chapitre VIII du tome 2, et de celui du 5 septembre 2014 en particulier, intitulé « Raffermissons notre confiance dans le régime politique du socialisme à la chinoise », se dégage une liste de caractéristiques essentielles qui permettent de le définir. Il souligne la valeur absolue attribuée à la souveraineté³²⁹ (主权) en la référant au peuple dont elle tire sa « puissance »³³⁰ : ses initiatives³³¹ et sa participation accrue aux affaires politiques (aux élections, à la décision, à la gestion et au contrôle) y sont affirmées comme des caractéristiques réelles d'une prise en considération réelle des intérêts du peuple, d'une « expression libre des exigences d'intérêt » du peuple³³² ; autrement dit : elle nie être une démocratie formelle et vide, et affirme être bien une forme particulière de démocratie s'exerçant dans « l'intérêt de la grande majorité du peuple chinois » (最广大人民的根本利益³³³), et fonctionnant sous la direction d'un Parti³³⁴ « contrôlé à tous les niveaux »³³⁵, s'appuyant sur un « État de droit »³³⁶, et appelant au « développement du front uni patriotique le plus large possible (...) rassemblant la sagesse et la force de tous les partis, de tous les groupements, de toutes les ethnies, de toutes les couches sociales et des personnalités de

³²⁷ Le mot revient régulièrement chez Xi Jinping ; dans ce chapitre VIII du t.2 de *La Gouvernance de la Chine*, on le trouve p.363.

³²⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.320 ou t.2, p.363, etc.

³²⁹ « Sauvegarder la souveraineté », *op. cit.*, t.2, p.361.

³³⁰ Reviennent les termes « vigueur », p.359, « vitalité », pp.360 et 361, « puissante synergie », p.363.

³³¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.362.

³³² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.359.

³³³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2 : « Nous devons considérer la matérialisation, la préservation et l'extension des intérêts fondamentaux de la grande majorité de la population », p.370.

³³⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, « La direction du Parti communiste chinois est la caractéristique la plus essentielle du socialisme à la chinoise », p.20.

³³⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.365.

³³⁶ Voir II.B. « L'État de droit socialiste ».

divers milieux »³³⁷. Nous pensons qu'on peut déplier toute l'architecture conceptuelle du socialisme à la chinoise à partir des deux notions de souveraineté et de démocratie socialiste à la chinoise (sous la direction d'un Parti convoquant la puissance contributive de toutes les forces du pays) reliées ensemble par le trait d'union d'une référence omniprésente au peuple et à l'intérêt du peuple. Et c'est à une définition plus précise de ces deux concepts et des problèmes qu'ils soulèvent qu'on s'attachera dans cette section.

Une caractéristique cependant, devance toutes les autres : il s'agit de la dimension nationale, historiquement, géographiquement, ethniquement circonstanciée de ce socialisme à la chinoise : « Il faut partir des particularités du pays et de nos réalités (...) il ne faut pas se couper du passé et se faire d'illusion sur un “pic volant” du système politique (...) croire que différents pays peuvent se servir d'un même système politique. Deux opinions simplistes et partiales ont cours en ce qui concerne le système politique : copier tout ce qui manque chez nous, ou annuler tout ce qui est propre à nous. Ces deux opinions sont toutes erronées ». Une telle affirmation vise à dépassionner le débat sur la meilleure forme de gouvernement et sur les meilleures règles de gouvernement que la Chine a été enjointe à accepter, sous la pression de l'ONU, de l'OMC ou du débat intellectuel international³³⁸ : elle ne veut ni se soumettre à un modèle qui lui serait dicté de l'extérieur, ni même se positionner dans un débat où elle aurait encore à faire justifier l'universalité de son modèle, c'est-à-dire défendre ou imposer la supériorité de sa propre définition de la démocratie. On verra donc qu'en interrogeant la manière dont les démocraties non-chinoises pratiquent la démocratie, elle interroge jusqu'au présupposé selon lequel les différentes conceptions de la démocratie doivent être critiquées et contestées afin que la meilleure impose aux autres ses règles de fonctionnement. En ne séparant jamais le terme « démocratie » de ses épithètes (« à la chinoise », « populaire », « socialiste », « consultative »), elle tente de soustraire le concept contesté de « démocratie » aux rapports de domination qui nourrissent et enflamment les malentendus politiques et philosophiques. Nous essaierons de voir, en conclusion de cette partie si cette volonté d'élucidation du malentendu peut être comprise ; disons seulement pour le moment que cette volonté est intrinsèque à la conception que la doctrine Xi se fait de la démocratie comme

³³⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.359.

³³⁸ Nous avons déjà évoqué les termes dans lesquels Francis Fukuyama exposait par exemple ses convictions entre *La Fin de l'Histoire* (1992) et *Le Début de l'Histoire* (2012).

dépassement des dissensions (nationales et internationales) en vue de renforcer la « confiance »³³⁹ et de favoriser la paix.

1. Définition du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère selon Xi Jinping

Dès son arrivée au pouvoir fin 2012, Xi Jinping rappelle les fondamentaux du socialisme à la chinoise qui « réunit trois éléments, soit la voie, la théorie et le système. [...] La voie est l'approche pour réaliser le socialisme à la chinoise ; la théorie, son guide d'action ; et le système, sa garantie fondamentale. Ces trois éléments s'unissent dans la pratique du socialisme à la chinoise, ce qui est le caractère le plus distinct du socialisme à la chinoise »³⁴⁰. En 2016, pour le 95^e anniversaire de la fondation du PCC, devant les cadres du Parti, il souligne dans le style de l'exhortation³⁴¹, l'importance des trois concepts de Voie, théorie et système : « 我们要坚信，中国特色社会主义道路是实现社会主义现代化的必要之路，是创造人民美好生活的必要之路。我们要坚信，中国特色社会主义理论体系是指导党和人民沿着中国特色社会主义道路实现中华民族伟大复兴的正确理论，是立于时代前沿，与时俱进的科学理论。我们要坚信，中国特色社会主义制度是当代中国发展进步的根本制度保障，是具有鲜明中国特色，明显制度优势，强大自我完善能力的先进制度。Nous devons croire fermement au socialisme à la chinoise comme une voie incontournable pour la réalisation d'une modernisation socialiste, comme une voie incontournable pour rendre au peuple la vie meilleure. Nous devons croire fermement dans le système théorique du socialisme à la chinoise pour guider le Parti et le peuple selon la théorie correcte du grand renouveau de la nation chinoise en suivant la voie du socialisme à la chinoise ; être à l'avant-garde et à jour des théories scientifiques. Nous devons croire fermement au système du socialisme à la chinoise comme la garantie fondamentale du système de développement et des progrès de la Chine contemporaine, comme système de pointe ayant d'évidentes caractéristiques chinoises, manifestant l'excellence de ce système par ses puissantes capacités d'autoperfectionnement »³⁴². Avant de problématiser plus avant la doctrine du rêve chinois, commençons par décrire le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère.

³³⁹ Le terme est déjà présent, page 361, dans ce premier discours sur la démocratie socialiste du chapitre VIII de *La Gouvernance de la Chine*, et nous verrons le thème cardinal de la « confiance » revenir dans l'intitulé du chapitre IX.

³⁴⁰ *Ibid.*, t.1, 17 novembre 2012, p.9.

³⁴¹ Sur le style des discours officiels de Xi Jinping, voir I.B.1.c « Un style rhétorique... ».

³⁴² Xi Jinping, traduction personnelle de la version chinoise, *op. cit.*, t.2, p.36.

a. La Voie socialiste, la théorie et le système

« Trois éléments »³⁴³ servent à définir le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère : 1. La voie, 2. la théorie, 3. le système. La *voie* désigne les buts à court et à moyen termes, ressaisis dans le concept des « deux objectifs de centenaire »³⁴⁴. Cet objectif est de « satisfaire l'aspiration du peuple (chinois) à une vie meilleure » dans tous les domaines, « favoriser la cause de la paix et du développement », promouvoir « une paix durable »³⁴⁵ et construire une « Communauté de destin pour l'humanité »³⁴⁶. C'est donc un projet national et supranational, ouvert et inclusif, qualifié par une liste d'adjectifs synonymes d'inclusivité : intégral, intégratif, exhaustif, universel, absolu. Dans son discours inaugural comme Premier Secrétaire du Parti, Xi Jinping le résume en un projet général : le socialisme vise l'« épanouissement général de l'homme »³⁴⁷. Non pas l'accroissement du PIB, ni la création d'un gouvernement mondial, mais une « belle vie pour le peuple »³⁴⁸.

Par *théorie*, on doit ici il faut entendre : tout le dispositif stratégique des moyens qui servent ces objectifs. Ils sont tirés du « marxisme sinisé »³⁴⁹ et d'un néoconfucianisme éclectique. La doctrine Xi les classe selon Cinq axes (五位一本)³⁵⁰ : édification économique, politique, culturelle, sociale, et écologique³⁵¹. Enfin puisque « les politiques s'avérant efficaces dans la pratique évoluent sans tarder vers un système du Parti et de l'État »³⁵², le *système* renvoie à l'appareil d'État et aux dispositions organisationnelles concrètes qui mettent en œuvre ces stratégies théoriques.

Notre plan ne suit pas ici exactement cette tripartition des concepts, mais il tente d'en développer tous les aspects. Les questions de droit constitutionnel et d'organisation

³⁴³ *Ibid.*, t.1, p.9.

³⁴⁴ Voir ci-dessous en I.A.2 « Les deux objectifs de centenaire ».

³⁴⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.15.

³⁴⁶ *Ibid.*, Notes pour la présente édition. Voir également I.C « Une Communauté de destin pour l'humanité... ».

³⁴⁷ *Ibid.*, t.1, p.10.

³⁴⁸ *Ibid.*, t.1, p.9 ; « 人民美好生活 », voir discours ci-dessus 1^{er} juillet 2016, p.36.

³⁴⁹ *Ibid.*, t.1, p.10.

³⁵⁰ Sur le chiffre « 5 » renvoyant dans l'imaginaire chinois à la numérologie des « Cinq éléments » ou « cinq dynamismes », *wu xing*, 五行, symbole du cycle dynamique de la vie, développés notamment par le *Huainanzi*. On peut lire ce texte en français dans *Philosophes taoïstes*, tome 2, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Gallimard, Pléiade, 2003, 1182 p. Sur la question des Cinq éléments, voir les chapitres et sections : I, 2a ; III, 26b ; IV, 11b ; VII, 2a ; VIII, 14a ; IX, 13b ; XV 20b ; XX 9a ; XXI 6a. Ce cycle vertueux a son revers dans le concept socialiste des cinq dissonances que sont les « Cinq poisons », *Wu du*, 五毒, développé par Jiang Zemin (Président de la RPC 1993-2003).

³⁵¹ Ils ont été fixés par le XVIII^e Congrès du Parti, voir Xi Jinping *ibid.*, t.2, p.258.

³⁵² *Ibid.*, t.1, p.9.

administrative de l'État chinois ont déjà fait l'objet d'études en lagune française³⁵³. Nous cherchons ici plutôt à rendre compte du sens de l'architectonique du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère à partir des problématiques qui, en raison du modèle politique étranger depuis lequel nous le regardons, peuvent prêter à malentendu.

En choisissant de se définir comme *voie* (道), le socialisme se resitue dans une histoire de longue durée, qui va bien au-delà de Marx et des socialistes utopiques du XIX^e siècle. Il choisit de s'inscrire dans une tradition millénaire qui puise ses racines dans la période pré-impériale des Royaumes combattants (479-221 a.n.e.) grâce à un terme spécialement emprunté au vocabulaire philosophique, et non au vocabulaire technique de politologie, de l'administration ou du droit. Le *dao*, 道, la voie signifie aussi assez largement « parole » au sens d'un chemin conforme à l'ordre des choses, méthode, doctrine globale. Il renvoie au terme générique sous lequel les maîtres pré-impériaux de la période des Royaumes Combattants (V^e-III^e a.n.e.) déclinaient leurs recettes particulières de gouvernement.

Outre la détermination d'objectifs précis, la notion de Voie désigne une *méthode de pensée* qui fait référence à Marx et à Cheng Yi désormais cité comme un précurseur de la dialectique : « 有上则有下，有此则有彼, il y a le dessus et le dessous, avec celui-ci, il y a celui-là »³⁵⁴, affirme Xi Jinping pour expliquer que « selon la dialectique matérialiste, les choses et les phénomènes sont liés entre eux. Le monde est un ensemble formé d'éléments qui dépendent les uns des autres et se conditionnent mutuellement ainsi qu'un système interactif. Fidèle à la dialectique marxiste, on doit appréhender les choses et les phénomènes à partir de leurs liens inhérents, ainsi que connaître et traiter les problèmes »³⁵⁵. Il s'agit d'une *dialectique pratique*, ou pour le dire dans la nouvelle terminologie officielle, d'un « nouveau concept de développement » (新发展理念)³⁵⁶. Ce *développement coordonné* définit l'exigence d'une intégration ou d'inclusivité dialectique des contradictions réelles : il est le nom nouveau donné à la dialectique matérialiste. Cette *voie* est le concept sous lequel le

³⁵³ Sur ces préalables néanmoins indispensables, outre la lecture de la *Constitution* chinoise révisée de 1982, on peut consulter Jean-Pierre Cabestan, *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, 720 p., et Yin Zongqing, *Le Système politique chinois*, Paris, Les éditions Pages Ouvertes, 2015, 196 p.

³⁵⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.256.

³⁵⁵ *Ibid.*, t.2, p.256-257.

³⁵⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.252.

marxisme sinisé qui prolonge l'hommage à Mao Zedong³⁵⁷ épouse désormais les tendances libérales de la Réforme de Deng Xiaoping aussi bien que les traditions confucéennes éclectiques audibles depuis la fièvre du Qigong³⁵⁸. Après l'allusion relativement lointaine et vague à la *voie* des penseurs pré-impériaux, l'évocation explicite de Cheng Yi dans le discours du 18 janvier 2016³⁵⁹ ne laisse guère de doute sur la volonté qu'à Xi Jinping de corriger l'histoire pour resituer la pensée dialectique chinoise dans une histoire de longue durée. L'élargissement du spectre des références philosophiques s'inscrit dans la politique globale d'une sinisation de la philosophie et de sciences humaines³⁶⁰.

Cette dialectique se propose d'identifier toutes les contradictions à contenir ou surmonter : contradiction entre régions riches et régions pauvres, villes et zones rurales, entre développements industriel et militaire, entre civilisations matérielle et spirituelle³⁶¹, etc. La distinction entre la théorie et le système témoigne d'une problématisation des « discordances »³⁶² entre la théorie et la pratique. A tous les échelons du Parti, quatre-vingt-dix millions de membres³⁶³ travaillent quotidiennement à l'identification et à l'harmonisation des contradictions qui traversent la société chinoise et le monde. Cette exigence d'intégralité implique inclusivité exhaustive et concrétude.

1. Inclusivité *exhaustive* ou absoluité : Le projet politique ne se désintéresse d'aucune question qui pourrait constituer un angle mort de réflexion, qui pourrait surprendre la réalisation du plan au hasard d'un accident historique (tel qu'une crise sanitaire) puisque la contradiction risquerait de dégénérer en antagonisme. C'est donc un projet qui se veut *absolu*, au sens où il ne considère aucun aspect de la vie du peuple comme extérieur à sa compétence.

³⁵⁷ Mao Zedong a, à la suite de Lénine, insisté sur l'importance théorique et pratique de la contradiction, dans *De la contradiction* : « La loi de la contradiction inhérente aux choses, aux phénomènes, ou loi de l'unité des contraires, est la loi fondamentale de la dialectique matérialiste. Lénine dit : « Au sens propre, la dialectique est l'étude de la contradiction dans l'essence même des choses... ». Cette loi, Lénine dit souvent qu'elle est le fond de la dialectique, il dit aussi qu'elle est le noyau de la dialectique », URL : <https://maozedong.fr/mao-zedong-de-la-contradiction.php>.

³⁵⁸ Sur cet épisode de l'histoire de la Chine socialiste contemporaine, voir II.A.2 « Le problème religieux ».

³⁵⁹ Cheng Yi (程颐), philosophe néoconfucéen de la dynastie des Song du Nord, 1033-1107, frère de Cheng Hao (程颢), et élève de Zhou Dunyi, ami de Shao Yong et neveu de Zhangzai, il est avec Sima Guang, selon Zhu Xi, l'un des six grands maîtres de son siècle.

³⁶⁰ Xi Jinping, « Accélérer l'édification d'une philosophie... », 17 mai 2016, *op. cit.*, p.421.

³⁶¹ Principales contradictions, données par Xi Jinping lui-même, que la pratique dialectique actuelle a à surmonter, *op. cit.*, t.2, p.259.

³⁶² Pour reprendre un terme qu'on trouvera chez Spinoza, *Traité Politique*, en I, 1, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.89. Sur les raisons d'un usage possible de Spinoza pour l'herméneutique de la doctrine Xi, voir I.B.3.d.

³⁶³ « Chine : le nombre des membres du PCC dépasse 90 millions », 1 juillet 2019, source : Renmin wang, URL : <http://french.peopledaily.com.cn/Chine/n3/2019/0701/c31354-9593135.html>.

2. Concrétude : la voie n'appréhende pas les contradictions de façon simplement théorique, à partir de principes doctrinaux, mais les relie de façon concrète en étudiant la façon dont elles s'entre-déterminent matériellement. Les stratégies politiques de ce gouvernement socialiste ne se fixent pas bureaucratiquement, ou seulement à partir des idées, mais dans une relation vivante avec les faits³⁶⁴ et les besoins fondamentaux de l'immense majorité du peuple³⁶⁵. Cette exigence de concrétude est l'une des raisons de voir en Xi Jinping un héritier du Marx antiphilosophe lui-même héritier du Spinoza critique de l'abstraction philosophique qui écrivait : « Que (...) les politiques aient écrit de politique avec bien plus de bonheur que les philosophes, cela n'est pas douteux : ayant eu en effet l'expérience pour maîtresse, ils n'ont rien enseigné qui s'éloignât de l'usage »³⁶⁶. Le rêve chinois se refuse d'être un « rêve pour on ne sait quel avenir perdu »³⁶⁷, une utopie mal ajustée aux contradictions de la réalité concrète.

b. Les Quatre Intégralités : idéologie d'un absolutisme ?

Discours des 13-14 décembre 2014, 23 janvier 2015, 2 février 2015, 11 février 2015, 29 mars 2015, 28 avril 2015, 9 juillet 2015, 23 septembre 2015, 29 janvier 2016³⁶⁸ : en quatorze mois, entre le 13 décembre 2014 et le 29 janvier 2016, Xi Jinping a prononcé neuf discours à l'attention des cadres du Parti, décrivant le cadre général de pilotage politique dit des « Quatre intégralités »³⁶⁹ (四个全面的战略布). Peut-on définir ce qu'il y affirme comme une nouvelle doctrine chinoise de l'absolutisme ? Xi Jinping affirme en effet : « 要全面贯彻党的十八大和十八届三中, 四中全会精神, 落实中央经济工作会议精神, 主动把握和积极适应经济发展新常态, 协调推进全面建成小康社会, 全面深化改革, 全面依法治国, 全面从严治党, 推动改革开放和社会主义现代化建设迈上新台阶。Il faut mettre en application l'esprit du 18^e Congrès et des 3^e et 4^e sessions plénières du Comité central du Parti, mettre en œuvre l'esprit de la Conférence centrale sur le travail économique, prendre en

³⁶⁴ Selon le pragmatisme de la méthode qui consiste depuis Mao à « chercher la vérité dans les faits », voir I.A.1.a « Nouvelle périodisation... ».

³⁶⁵ En chinois 最广大人民的根本利益, *zui guangda renmin de genben liyi*, *ibid.*, t.2, p.370.

³⁶⁶ Spinoza, *Traité Politique*, I, 2, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.89.

³⁶⁷ Louis Althusser, « Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone », 1976, URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>, §110.

³⁶⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.24-31.

³⁶⁹ D'autres auteurs traduisent 四个全面战略布局 par « stratégie globale en quatre axes » ou « quatre globaux », Garrick (John) et Bennett (Yan Chang), « « La pensée de Xi Jinping » », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.105.

main activement et de construire énergiquement la nouvelle normalité économique, d'avancer harmonieusement vers la réalisation intégrale de la société de moyenne aisance, l'approfondissement intégral de la réforme, la réalisation intégrale de l'état de droit, et la direction intégralement rigoureuse du Parti, pour franchir un nouveau pallier dans la promotion de la réforme d'ouverture et à la modernisation socialiste »³⁷⁰.

L'intégralité du dispositif stratégique s'entend en quatre sens : elle concerne d'abord la société chinoise en son ensemble, appelée à devenir aussi *globalement* ou largement que possible une « société de moyenne aisance » qui tente de grossir les rangs des classes moyennes. Ressassant le thème du devenir, elle se propose de maintenir cette société dans un processus de transformation *perpétuel ou continu* et afin de garder son cap dans le flot du devenir, elle prend la Loi pour gouvernail. Cette loi n'est plus une loi de l'histoire, mais un outil juridique objectif, expression de la souveraineté. Le cadre insiste enfin sur le fait que sa mise en œuvre par le Parti doit donner des gages d'intégrité, la moralisation de la vie politique étant une condition de la légitimité du Parti conduisant vers la réalisation intégrale du rêve chinois. « Intégralité » nous semble pouvoir être entendu en quatre sens, qui ne se réduisent pas à l'idée d'une globalité. Intégralité signifie indissociablement : projet social global, continu, intégralement souverain, et intégralement moral.

Parler d'intégralité, c'est d'abord dire qu'une logique totalisante tisse la cohérence de ces mesures, et cela pose d'emblée problème, parce qu'une pratique politique de cette nature suppose que la théorie qui la sous-tend dispose d'un savoir absolu. On est immédiatement tenté de douter d'une telle prétention, d'en soupçonner le caractère idéologique : la méprise porte sur « la complexité non totalisable (ou non représentable dans un ordre donné) du processus historique »³⁷¹. Pour le dire autrement, « le matérialisme historique est inachevé (et inachevable) par principe »³⁷² : comment le concilier sans contradiction avec la prétention totalisante de la doctrine Xi ? Observons que Xi Jinping ne tient pas cette totalisation pour un résultat acquis : c'est un idéal non encore atteint, et il répète qu'il y a encore beaucoup d'efforts à faire pour améliorer la pratique et la théorie politiques. L'invocation récurrente du critère pragmatique d'une « recherche de la vérité dans les faits » modère la prétention d'un

³⁷⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.22.

³⁷¹ Etienne Balibar, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p.278.

³⁷² Etienne Balibar, *Ibid.*

savoir absolu. Les évolutions toujours favorables du PIB³⁷³, du taux de pauvreté³⁷⁴, de l'espérance de vie³⁷⁵, du niveau d'alphabétisation³⁷⁶ entre 1949 et 2020, le doublement du revenu moyen par tête en ville comme à la campagne³⁷⁷, etc., sont des données mesurables qui prêchent en faveur de l'hypothèse d'un savoir politique efficace. Le besoin de concrétude et d'exhaustivité³⁷⁸ est nourri par une compréhension dialectique de la réalité, empruntant sa méthode au marxisme scientifique et au marxisme orthodoxe en particulier³⁷⁹, mais désormais ramenée par Xi Jinping à des auteurs chinois bien antérieurs à Marx, tel que Chengyi³⁸⁰. Ce savoir totalisant élabore-t-il un totalitarisme ou construit-il plutôt une nouvelle forme d'absolutisme ?

Aucun des quatre critères proposé par Jacques Ellul pour définir le totalitarisme ne convient au régime de Xi Jinping. Les trois premiers critères sont respectivement dépassés, problématiques ou inadaptés. 1. Si la Chine communiste s'est installée au moyen d'une Révolution et si Mao Zedong a usé du moyen de la révolution jusqu'à sa mort, la révolution n'est plus le moyen de conservation du pouvoir : il se transmet à présent de manière régulière. 2. À moins de confondre certains moyens traditionnels de l'autorité publique (confondre par exemple les prisons ou les centres de déradicalisation avec des camps de concentration et de

³⁷³ PIB en PPA de 304 milliards de dollars en 1980, à 24 142 milliards de dollars en 2020, Knoema, URL : <https://knoema.fr/atlas/Chine/PIB-selon-PPA>

³⁷⁴ Eradication totale de l'extrême pauvreté au 23 novembre 2020, soit dix ans avant les délais fixés par l'ONU, Le Figaro International, 31 décembre 2020, URL : <https://www.lefigaro.fr/international/lutte-contre-la-pauvrete-en-chine-des-avancees-mais-le-chemin-est-encore-long-20201228>. Le coefficient de Gini reste élevé.

³⁷⁵ Evolution de l'espérance de vie, de 43 ans en 1960 à 76 ans en 2019, Knoema, URL : <https://knoema.fr/search?query=esp%C3%A9rance+de+vie+chine&pageIndex=&scope=&term=&correct=&source=Header>. L'espérance de vie post-Covid en Chine aurait dépassé celle des États-Unis en 2020.

³⁷⁶ Evolution du taux d'alphabétisation adultes (+15) : de 65,5% en 1982 à 96,7% en 2018, Knoema, URL : <https://knoema.fr/atlas/Chine/topics/%C3%89ducation/Alphab%C3%A9tisation/Taux-dalphab%C3%A9tisation-des-adultes>

³⁷⁷ Xi Jinping, op. cit., note 3, p.85.

³⁷⁸ La mention même du chiffre Quatre, la quaternité, est repérée par C.G. Jung comme un symbole ou image inconsciente de la totalité. La quaternité est une « donnée empirique (...) et la condition logique de tout jugement de totalité », *La vie symbolique*, Paris, Albin Michel, p.169.

³⁷⁹ Comme le développait Georg Lukacs, dans *Histoire et conscience de classe*, Essai de dialectique marxiste (1923), Paris, éd de Minuit, collection Arguments, 1974, nouvelle édition augmentée, 422 pages ; nous avons consulté le chapitre « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », p.17-39, URL : <http://cras31.info/IMG/pdf/lukacs-histoire-et-conscience.pdf> : « Ce qui a surgi avec le matérialisme historique, c'est à la fois la doctrine « des conditions de la libération du prolétariat » et la doctrine de la réalité du processus total du développement historique, et cela uniquement parce que c'est, pour le prolétariat, un besoin vital, une question de vie ou de mort que d'atteindre à la vision la plus parfaitement claire de sa situation de classe ; parce que sa situation de classe n'est compréhensible que dans la connaissance de la société totale ; parce que ses actes ont cette connaissance pour condition préalable, inéluctable », p.35.

³⁸⁰ Xi Jinping, op. cit., t.2, discours du 18 janvier 2016 sur le *Nouveau concept de développement*, et sa dialectique chinoise référée à Cheng Yi, un penseur de la dynastie Song, p.256.

fantasmer sur des chiffres fabriqués³⁸¹), peut-on dire que la Chine de Xi Jinping soit un pays gouverné par la terreur ? Ce critère est plus subjectif que les autres : son application au cas du régime peut s'apprécier différemment selon l'appartenance du locuteur à un groupe d'intérêt politique particulier. 3. Malgré l'importance donnée aux questions militaires et au statut de Xi Jinping, président de la Commission Militaire Centrale depuis 2012, on verra³⁸² que le socialisme à caractéristiques chinoises n'est pas une forme de militarisme. 4. Le dernier critère concerne « l'importance d'un appareil nouveau, le parti, qui distingue radicalement ces régimes de tout ce qui les a précédés », or nous verrons³⁸³ que ce Parti et son président sont loin de rompre avec l'histoire de la Chine impériale. La lecture de Jacques Ellul ne permet pas de conclure que le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère soit un totalitarisme.

Aurait-on confondu souverainisme et totalitarisme ? La conception scientifique de la politique comme science architectonique, globalisante, totalisante ou intégrale (全面的) qui caractérise le socialisme à la chinoise est le moyen d'un souverainisme qui se donne pour but de décider de *tous* les aspects de la vie humaine, parce que *tous* les aspects de la vie humaine sont susceptibles de concerner, pour le pire ou pour le meilleur, le devenir collectif du vivre-ensemble. C'est donc tout ou rien, au risque de voir cette ambition d'intégralité se corrompre en péril totalitaire. Ou bien la politique s'occupe de tout, ou bien elle est coupable du renoncement qui permet à des groupes d'intérêts particuliers de se comporter en prédateurs contre les intérêts du peuple. Il n'est pas déraisonnable de supposer que c'est en considération de ce dernier péril que la Chine socialiste a choisi la première option. Au principe libéral d'une raison gouvernementale qui recommanderait le minimalisme (gouverner le moins possible au nom des libertés individuelles, pour éviter le péril absolutiste ou totalitaire) répond le principe maximisant de la politique socialiste qui veut donner à la liberté collective les outils d'une puissance effective. Depuis Mao, les jeux sont faits, et Xi Jinping rappelle dans d'innombrables discours sa volonté de « 协商推进四个全面战略布局, promouvoir de façon synergique les dispositions stratégiques des Quatre Intégralités »³⁸⁴. Cette affirmation de Xi Jinping est une option forte au problème politique de la Justice, radicalement opposée

³⁸¹ Bruno Guigue refait certains de ces calculs et dégonfle ces inflations statistiques dans « La Chine, Amnesty, et les Gilets Jaunes », 5 Mars 2019, URL : <https://francais.rt.com/opinions/59690-chine-amnesty-gilets-jaunes-par-bruno-guigue>.

³⁸² Cf. I.B.2.d « Philosophie militaire... ».

³⁸³ Cf. II.A.1.f « Les socialisme impérial... ».

³⁸⁴ Cf. discours des 13 décembre 2014, 23 janvier 2015, 2 février 2015, 11 février 2015, 29 mars 2015, 28 avril 2015, 9 juillet 2015, 23 septembre 2015, 29 janvier 2016, etc. dont on trouve des extraits *op. cit.*, t.2, p.24 sqq. Le chapitre 2 du t.2 porte aussi sur « l'édification intégrale de la société de moyenne aisance », p.81 sqq.

au choix des régimes politiques libéraux. Le *malentendu* libéral sur l'option chinoise sur n'est pas de soupçonner la corruption toujours possible de l'absolutisme en totalitarisme, mais d'escamoter la prédation possible du peuple par les intérêts particuliers au nom des libertés, de sous-estimer ou d'ignorer le risque radical dont elle veut se protéger.

L'effort de totalisation qui s'exprime dans la doctrine Xi, est la puissance combinée du travail de réflexion, à tous les échelons du Parti, de quatre-vingt-dix millions de membres environ. Il cumule aussi les critiques et propositions des Huit Partis du Front Uni³⁸⁵ dans le cadre de la CCPPC³⁸⁶. S'il y a un absolutisme à la chinoise, il doit donc s'interpréter autrement que dans le sens d'un règne du bon plaisir du Prince, tel que les Monarchomaques l'avaient stigmatisés³⁸⁷. La direction essentielle du Parti³⁸⁸ n'exclut pas la place de choix accordée à la *Conférence Consultative Populaire Politique Chinoise* (CCPPC) qui confère à la démocratie à la chinoise une caractéristique singulière également essentielle³⁸⁹.

Xi Jinping a fait de nombreux discours pour souligner le caractère collégial de la direction politique chinoise, dans les mois qui ont suivi son installation à la présidence de la République, prévenant l'objection d'une personnalisation du pouvoir, et insufflant même à la CCPPC un nouveau souffle à partir de 2014 : Discours des 5 septembre 2014, 21 septembre

³⁸⁵ La Chine est officiellement un pays multipartite. Les Huit Partis représentés dans les Deux Chambres (两会, *liang hui*) à l'Assemblée Populaire de Chine (APN) et à la Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois (CCPPC) sont : le Comité révolutionnaire du Kuomintang (中国国民党革命委员会) ; la Ligue démocratique de Chine (中国民主同盟) ; l'Association pour la construction démocratique de Chine (中国民主建国会) ; l'Association chinoise pour la promotion de la démocratie (中国民主促进会) ; le Parti démocratique des ouvriers et des paysans de Chine (en) (中国农工民主党) ; le ZhigongDang, Parti chinois pour l'intérêt national (中国致公党) ; la Société du 3 septembre ou Société de Jiusan (九三学社) ; et la Ligue démocratique autonome de Taiwan (台湾民主自治同盟). Sur l'histoire du *Front Unique* et les usages complexes de l'expression 统战, *tong zhan*, ou 统一战线, *tongyi zhanxian*, on peut se référer à : Emmanuel Jourda, « Le Parti communiste chinois, le Front Uni et les triades : patriotisme, business et crime organisé », *Sociétés politiques comparées*, 47, janvier/avril 2019, URL : http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia3_n47.pdf.

³⁸⁶ Xi Jinping : « La conférence consultative politique du peuple chinois (CCPPC) est une grande réussite du PCC en combinant les théories marxistes-léninistes du front uni, des partis politiques et de la politique démocratique avec les conditions en Chine. C'est un système politique novateur impliquant des partis politiques, des personnalités éminentes sans aucune affiliation à un parti, des organisations populaires et des personnes de tous les horizons et de tous les groupes ethniques sous la direction du PCC. Depuis 70 ans, la CCPPC se consacre aux deux thèmes majeurs de l'unité et de la démocratie. Il a servi de soutien à la tâche centrale du Parti et de l'État, et a joué un rôle important dans la fondation de la RPC et dans chaque période historique de révolution socialiste, de développement et de réforme », 20 septembre 2019, t.3, p.341.

³⁸⁷ François Hotman, « les rois qui aux premiers temps gouvernaient de façon absolue, leur bon plaisir étant la loi, peu après [...] devinrent partout légitimes, c'est-à-dire qu'ils furent liés partout par des lois [...] ce pouvoir absolu subsistait seulement chez les rois barbares », *Vindiciae contra Tyrannos*, éd. 1579, p.114-115, cité par Henri Morel, *Dictionnaire de Philosophie politique*, PUF, 2003, p.2.

³⁸⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, *La direction du Parti Communiste chinois est la caractéristique la plus essentielle du socialisme à la chinoise*, t.2, p.20.

³⁸⁹ Sur cette forme démocratique, cf. I.B.2.a « Démocratie socialiste, démocratie consultative ».

2014, 21 octobre 2015, 11 décembre 2015, 24 octobre 2016, 13 février 2017³⁹⁰. Même si la figure présidentielle a pris dans le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère une importance nouvelle³⁹¹, n'est-il pas plus juste de définir ce régime par son caractère mixte à la fois monarchique (par sa figure présidentielle), aristocratique (par la direction d'un volumineux Parti), et démocratique (par l'importance croissante du principe de la consultation populaire dans le cadre de la CCPPC³⁹²) ? N'y voir qu'un régime confisqué par une figure monarchique toute-puissante n'est-il pas trop simpliste ?

Le concept d'absolutisme ne peut pas s'appliquer à la Chine sans conditions restrictives strictes. Il n'y a pas d'absolutisme chinois, si on désignait par là un gouvernement indifférent aux lois, un règne de l'arbitraire. Xi Jinping consacre bien des discours³⁹³ à l'État de droit socialiste et au règne intégral de la Loi, essentiellement déterminée par l'intérêt du peuple (人民的利益). Gardons-nous de donner à l'absolutisme socialiste chinois une signification trop large. Henri Morel rappelle que le « terme absolu signifie “indépendant”, “sans charges et conditions”, un pouvoir qui n'est pas limité par les lois »³⁹⁴, et observe que, selon lui, une telle définition penche du côté de la « tyrannie ». Il ajoute : « Absolutisme, monarchie absolue : ces vocables sont employés, selon l'usage courant, pour désigner un régime politique où le détenteur d'une puissance attachée à sa personne, concentrant en ses mains tous les pouvoirs, gouverne sans aucun contrôle »³⁹⁵. L'absolutisme s'appliquerait donc traditionnellement selon lui aux monarchies sans constitution (le Prince étant, selon le Code Justinien, « délié des Lois, *princeps legibus solutus est* ») et dans le monde moderne, « aux dictatures contemporaines »³⁹⁶, c'est-à-dire à des formes disqualifiées de régimes politiques. L'utiliser en ce sens pour parler de la doctrine Xi, contrevient au principe d'une méthodologie spinoziste qui cherche à décrire sans maudire, juger, etc. C'est aussi précisément contre cette dérive tyrannique que le chancelier de L'Hôpital puis Jean Bodin avaient précisé, face aux Monarchomaques, leur conception de l'absolutisme au sein du mouvement des Politiques. Certes la souveraineté est la « puissance de donner et casser la

³⁹⁰ Sur ce principe, voir Xi Jinping, *la Gouvernance de la Chine*, t.2, pp.20 à 23.

³⁹¹ Voir II.A.1.d « Le Prince icône de la loi ? », et II.A.1.e « La biographie-hagiographie de Xi Jinping ».

³⁹² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, ch.VIII, p.357 sqq.

³⁹³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, ch.5 et t.2, ch.4.

³⁹⁴ Henri Morel, article « Absolutisme », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p.3.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.1-8.

³⁹⁶ *Ibid.* Sont visées les « conceptions totalitaires du XX^e s. », c'est-à-dire le nazisme et le stalinisme, p.41.

loy »³⁹⁷, mais le gouvernement est légitime pour Jean Bodin « lorsque les sujets obéissent aux lois du monarque et le monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle et le respect de la liberté et de la propriété des sujets »³⁹⁸. L'absolutisme de Jean Bodin avait donc conçu les sages raisons qui le limitent et permettent de le distinguer de la démesure par laquelle se caractérise au contraire la folie tyrannique. Et Henri Morel de conclure : « Il y a donc lieu de poser la distinction fondamentale entre le principe, l'absolutisme inhérent à la souveraineté, et son application dans la monarchie légitime qui suppose la soumission aux lois naturelles et le respect de la liberté et de la propriété des sujets. C'est pour cela que la monarchie absolue se distingue de la tyrannie »³⁹⁹. Henri Morel soulève un paradoxe : il existerait des formes d'absolutisme modérées, excluant toute démesure, réglées par des principes. L'absolutisme ne doit pas être confondu avec la concentration d'un pouvoir dans les mains d'un seul homme, avec l'arbitraire du gouvernement sans loi que Montesquieu appelait *despotisme*⁴⁰⁰. Le cas du socialisme chinois est-il un exemple de ce paradoxe ou faut-il n'y voir avec Montesquieu qu'une variation de son despotisme asiatique ? Dans quelle mesure le concept d'absolutisme peut-il rendre compte du régime socialiste chinois ?

Deux auteurs majeurs peuvent nous servir à conforter l'hypothèse d'une pertinence sinologique du concept d'*absolu* dans la doctrine socialiste chinoise. Il y a d'abord et essentiellement la référence à Jean Bodin, et à l'absolutisme contenu dans sa définition de la souveraineté : « puissance *absolue* et perpétuelle d'une République », puisque c'est au commentaire de cette définition que s'était intéressé l'idéologue du Parti, Wang Huning⁴⁰¹. Mais on peut se demander si la référence à la conception spinoziste de l'absolu, quoiqu'absente des bibliographies chinoises, n'est pas pertinente, au moins en partie, pour

³⁹⁷ Jean Bodin, *Les Six Livres de la Républiques*, I, ch.10, [1576], reproduction de l'édition de Lyon, 1593, Paris, Fayard, 1986, p.309 : elle comprend les droits de faire la guerre et la paix, instituer les principaux officiers, juger en dernier ressort et faire grâce, Jean Terrel, *Les théories du pacte social, Droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, p.44.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp.49, 89, 164, 200, cité par Henri Morel, article « absolutisme », *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 2003, p.3.

³⁹⁹ *Ibid.*, p.3.

⁴⁰⁰ Montesquieu définit ce gouvernement : « un seul, sans loi, et sans règles, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices », *L'Esprit des Lois*, II, 1, Paris, Flammarion, GF, 2019, p.70. Cf. II.A.1.b « Montesquieu... ».

⁴⁰¹ Dans *Guojia Zhuqian*, 国家主权, 1987 qui reprend un précédent travail universitaire supervisé par Chen Qiren, spécialiste réputé du marxisme, intitulé : 从布旦到马利旦 论西方资产阶级主权理论的发展, *De Bodin à Maritain : sur les théories de la Souveraineté développées par la bourgeoisie occidentale*, 1981, inaccessible. Il retrace le développement du concept de Souveraineté à travers les âges, de la société sumérienne décrite dans l'Epopée de Gilgamesh et de la société esclavagiste de l'Egypte Ancienne, à travers les empires de Babylonie, Assyrie, Perse, Inde et Chine, la Grèce et Rome, jusqu'à l'époque moderne avec Bodin, Hobbes, Rousseau et Hegel. Le résultat de ces recherches finit par l'analyse des forces et des faiblesses du modèle américain dans 美国反对美国, *Us vs US*, 1991.

comprendre la conception socialiste de chinoise de la démocratie. On sait en effet qu'elle a influencé le jeune Marx⁴⁰² et pourrait donc subsister donc à travers lui dans le sous-sol idéologique du socialisme à la chinoise⁴⁰³.

Jacques Ellul a par ailleurs proposé de distinguer l'absolutisme et le totalitarisme. Dans un article *Absolutisme*⁴⁰⁴ sans considérations sinologiques, il avait proposé de distinguer trois catégories de l'absolutisme : 1. l'absolutisme juridique de l'État illimité selon Le Bret ; 2. l'absolutisme pragmatique de Richelieu ; 3. l'absolutisme théologique de Bossuet. Il y s'agissait « on l'a vu, beaucoup moins d'une idée de l'État que d'une certaine pratique de la relation entre le pouvoir et le corps social, qui se traduit en doctrines et en institutions [...] ; ce n'est pas pour rien que les principaux interprètes de l'absolutisme ont été des hommes d'État, y compris Frédéric II et Le Bret qui appartient au Conseil d'État »⁴⁰⁵. Mais chez Bodin, Hobbes ou même chez Bossuet, l'absolutisme était sans expérience du pouvoir. On peut alors se demander s'il n'est pas permis de considérer comme originalité du socialisme à caractéristiques chinoises, le fait qu'il s'appuie à la fois sur une théorisation de l'absolutisme en même temps que sur une pratique – les deux efforts, théoriques et pratiques, faisant fond sur un patrimoine d'expériences et de textes désormais conséquents : d'un côté, cent ans d'existence pour le Parti Communiste (1921-2021) dont soixante-dix aux commandes (1949-2019) ; de l'autre côté, *a minima* une théorisation post-bodinienne de l'absolutisme ou de la souveraineté qui a maintenant près de cinq siècles (1530-2030).

En attendant de voir quel sens Althusser donne à l'adjectif « absolu » (qu'il emploie dans sa *Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone*⁴⁰⁶) pour souligner lui aussi la prétention totalisante essentielle à tout projet communiste, il conviendrait de redéfinir à partir du contexte chinois contemporain, les quatre caractéristiques de l'absolutisme listées par Jacques Ellul, afin de les nuancer ou de les ajuster au besoin de notre propos, en faisant remarquer d'emblée qu'elles sont muettes sur ces deux caractéristiques essentielles de l'absolutisme à la chinoise, à savoir : l'exigence d'intégralité (c'est-à-dire le principe d'une architectonique totalisante) d'une part, et son intention absolument démocratique d'autre part.

⁴⁰² Caveing Maurice, Recherches récentes : la publication des « Cahiers Spinoza » de Karl Marx. La physique cartésienne dans Spinoza, *Raison présente*, n°43, Juillet – Août – Septembre 1977. Spécial Spinoza, pp. 111-123, URL : www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1977_num_43_1_1892.

⁴⁰³ Cette hypothèse est examinée plus bas, en I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

⁴⁰⁴ Jacques Ellul, « Absolutisme, Les Quatre Caractères de l'Absolutisme », *Encyclopedia Universalis*, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/2-les-quatre-caracteres-de-l-absolutisme/>.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.41.

⁴⁰⁶ Voir ci-dessous, I.B.3.a « Dictature démocratique populaire ».

Selon Jacques Ellul, les quatre caractéristiques de l'absolutisme sont les suivantes : 1. le pouvoir est sans limite et se fonde lui-même. 2. Le Bien est la vérité connue du Prince (prescripteur de la normalité) ; 3. Le pouvoir est invariable et sans contestation ; 4. La forme (qui importe peu) et les moyens (sous-proportionnés aux fins). Ces caractéristiques s'appliquent-elles au contexte socialiste chinois ?

Les deux thèses elluliennes d'un « droit qui ne se différencie pas, du moins théoriquement, de la volonté du Prince [et d'une] absence de limite [qui] exprime l'identification entre le Souverain et l'État »⁴⁰⁷ sont soutenues par un argumentaire invoquant le concept d'une autorité transcendante, Dieu, dont le Roi est défini comme le Lieutenant terrestre. La théorisation ellulienne est circonscrite au contexte de l'époque classique mais peut être transposée : « le pouvoir prétend reposer sur un absolu [...] il se fonde sur une valeur absolue, Dieu ; et nous avons vu que dans l'absolutisme, le fondement théologique met en définitive Dieu au service du pouvoir »⁴⁰⁸. En contexte socialiste, c'est la référence au peuple ou à l'intérêt du peuple⁴⁰⁹ qui tient la place de ce principe supérieur de légitimation : un principe immanent de légitimation remplace l'ancien principe transcendant. Cependant, il ne semble pas que nous ne soyons obligés de voir dans cette substitution une laïcisation ou une sécularisation de la politique qui serait comme l'équivalent chinois d'un désenchantement du monde : le peuple, et plus exactement la satisfaction de ses intérêts, tenaient déjà un rôle essentiel dans les doctrines politiques chinoises pré-dynastiques et impériales (dans le Légisme en particulier⁴¹⁰ ou même avant, dans la doctrine du *Tianxia*⁴¹¹) où l'ordre politique ou la paix qui les couronnaient étaient interprétées comme l'expression visible d'un Dessein invisible du Ciel, comme la manifestation du Mandat Céleste (天命, *tian ming*⁴¹²). Le retour des innombrables références à ces textes anciens, dans les discours de Xi

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.4.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.4.

⁴⁰⁹ Voir section I.B.3.b : « Le peuple ou la nation ? ».

⁴¹⁰ Cette influence du légisme dans la doctrine socialiste sera examinée en détail dans la section II.B.1 et II.B.2.

⁴¹¹ Sur l'influence supposée de la doctrine du *Tianxia*, voir les analyses de Zhao Tingyang, en I.C.c.

⁴¹² Sur le retour de ce concept traditionnel dans la politologie chinoise contemporaine, voir par exemple l'usage abondant qu'en fait Cao Jinqing, 曹锦清, dans « 百年复兴：中国共产党的时代叙事与历史使命 » (mai 2014), texte original en chinois : https://www.guancha.cn/cao-jin-qing/2014_05_07_227413.shtml?web traduit par David Ownby, « A Centennial Revival: The Historical Narrative and Mission of the Chinese Communist Party », Interviewed by Ma Ya 玛雅, Journalist for the *Guanchazhe* (Observer) Website 观察者网, lisible en anglais sur le site *Reading the China Dream* : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html>.

Jinping⁴¹³, abonde dans le sens ellulien d'un « pouvoir sans limite qui se fonde lui-même », dans la mesure où, en Chine socialiste, aucune institution n'est prévue pour limiter ou arrêter le pouvoir du Parti justifié par la seule réalisation des objectifs de centenaire qu'il s'est fixés.

Du reste, lorsqu'il justifie les deuxième et troisième caractéristiques de l'absolutisme, Jacques Ellul souligne la prétention au monopole de la vérité et « dans cette mesure, il ne peut y avoir aucune opposition ni aucune discussion [...] rien ne peut se justifier en face de lui qui soit justifié à élever une contestation [...] il ne peut y avoir de mise en question intrinsèque »⁴¹⁴. En contexte socialiste, c'est l'intérêt fondamental de la grande majorité du peuple (最广大人民的根本利益)⁴¹⁵ qui remplit cette fonction d'un critère de vérité : il constitue donc bien un absolu. Toutefois, ce rapport à l'absolu posé comme axiome indiscutable n'implique pas n'importe quelle forme de censure sur les oppositions ou contestations concernant l'interprétation de son sens ou les moyens d'y satisfaire, mais permet au contraire et encourage même la discussion, à certaines conditions précises : ou pour le dire autrement, et comme on l'examinera en détail plus bas⁴¹⁶, l'absolutisme chinois n'est pas l'ennemi de la liberté de pensée. L'expression ellulienne selon laquelle « il ne peut y avoir *aucune mise en question* » est inadéquate au contexte socialiste, ou plutôt incomplète : car le Parti n'est pas une coterie. Lénine avait déjà affirmé que l'État ni le Parti ne doivent pas être « le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre »⁴¹⁷, ni « une immense organisation bureaucratique et militaire »⁴¹⁸, un corps « parasite [et] violent »⁴¹⁹. La dérive totalitaire n'est donc pas un risque négligeable : des risques de dysfonctionnement interne peuvent empêcher le Parti de remplir sa mission et c'est la raison pour laquelle, loin d'empêcher toute discussion, il se soumet à une *remise en question permanente* : il ne peut remplir sa fonction qu'en s'autocritiquant et en s'autocontrôlant lui-même en permanence. C'est la raison pour laquelle l'auto-révolution, l'auto-contestation, la discussion et la

⁴¹³ La lecture des bibliographies qui contiennent les références à ces textes, accolées à chacun de ses discours officiels de Xi Jinping (rares sont ceux qui n'en contiennent pas), dans les trois tomes de *La Gouvernance de la Chine*, nous a d'ailleurs singulièrement facilité le repérage des sources.

⁴¹⁴ Jacques Ellul, « Absolutisme, Les Quatre Caractères de l'Absolutisme », *Encyclopedia Universalis*, p.4.

⁴¹⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

⁴¹⁶ Cf. II.A.1.h « La pensée libérée sans liberté de la presse ».

⁴¹⁷ Karl Marx, *Manifeste du Parti Communiste*, 1848, dans *Œuvres I - Économie I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1994, p. 157 à 195.

⁴¹⁸ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte*, Paris, Les Éditions sociales, [1852] 1969, 162 p.

⁴¹⁹ Vladimir Lénine, *L'État et la Révolution*, La Fabrique éditions, Paris, 2012, 238 p.

condamnation des Quatre vices⁴²⁰ de ses cadres (四风) ou de la corruption (腐, *fu*)⁴²¹ sont plus que des mesures ordinaires de police administrative, mais constituent dans le socialisme chinois, des outils de gouvernement constitutifs d'un absolutisme conscient du seul danger qui le menace vraiment, c'est-à-dire lui-même. On voit donc comment l'effort précieux de la réflexion ellulienne sur l'absolutisme, distinguant la dictature du totalitarisme, pourrait à la fois être conservé et être nuancé pour être appliqué au cas particulier de la Chine socialiste. Cet effort souligne l'actualité inattendue d'un concept associé depuis Jean Bodin à l'affirmation d'une souveraineté comme « puissance absolue et perpétuelle de commander », affirmation qui constitue la motivation historique fondatrice du projet socialiste chinois de Mao Zedong à Xi Jinping. C'est au danger extérieur d'une confiscation de leur souveraineté que tous les pouvoirs absolus ont en commun d'avoir été sensibles : ainsi de Louis XIV menacé par la Fronde, de la dynastie Qing ravagée par les Huit Puissances Impérialistes, ou de la Chine communiste toujours concurrencée par l'idéologie capitaliste libérale. D'où le sens du *Document Numéro Neuf* et les proclamations de Xi Jinping insistant sur ce point : « La Chine préservera fermement sa souveraineté, sa sécurité et ses intérêts de développement. Aucun pays ne doit s'attendre à ce qu'elle avale des couleuvres, lorsque ceux-là sont menacés »⁴²². On peut peut-être en déduire que l'absolutisme n'est qu'une doctrine défensive, tandis que le totalitarisme est une doctrine expansionniste. Tandis que la pensée libérale des *Droits de l'Homme* est attentive au danger intérieur que représentent pour la liberté des citoyens les excès de la puissance publique⁴²³ toujours suspecte de dériver vers la tyrannie, la Chine a plutôt succombé au danger extérieur de l'Impérialisme et, comme le rappelle le *Préambule* de sa *Constitution*, elle s'est reconstruite au cœur d'une mondialisation hostile, sur la base de ce traumatisme : d'où la nécessité d'une solide théorie de la

⁴²⁰ Jérôme Doyon & François Godement, « Discipline and punish : Party power under Xi », *China analysis*, 14 mars 2017.

⁴²¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.25. Les Quatre Vices sont : « le formalisme, 形式主义, *xingshizhuyi*, la bureaucratie, 官僚主义, *guanliaozhuyi*, l'hédonisme, 享乐主义, *xianlezhuyi*, et le goût du luxe, 奢靡, *shemi* », note p.31. 奢靡, *shemi* aurait pu être traduit par extravagance ou infatuation.

⁴²² Xi Jinping, *La poursuite d'une voie de développement pacifique incarne la confiance et la conscience du peuple chinois pour réaliser l'objectif de son développement*, 28 mars 2014, *op. cit.*, t.1, p.323.

⁴²³ En France, ces excès sont sanctionnés depuis 1800 par les Conseils de Préfecture qui deviendront Tribunaux des Conflits en 1872, et Tribunaux Administratifs en 1953, fonctionnant sur le fondement de l'Arrêt Blanco, qualifié par le Publiciste Léon Duguit de « pierre angulaire » du Droit Administratif, qui considère néanmoins que « les dommages causés par l'État doivent suivre un régime particulier de responsabilité. Celui-ci déroge alors aux règles de droit commun, elle n'est « ni générale, ni absolue (...) [elle] a ses règles spéciales qui varient suivant les besoins du service et la nécessité de concilier les droits de l'État avec les droits privés ».

souveraineté affirmant une « puissance absolue et perpétuelle de commander », c'est-à-dire absolument libre de prendre les décisions cohérentes avec ses objectifs autonomes.

Dans son dialogue avec ces démocraties représentatives dont l'inconscient historique est travaillé par ce refoulement de l'absolutisme et la crainte de son retour, l'absolutisme à la chinoise ravive des craintes ataviques que le thème de « la communauté de destin pour l'humanité »⁴²⁴ ne parvient pas à contenir. Ce contre-effet est un symptôme de l'épidémie de sinophobie des démocraties européennes et américaines qui ne voient dans le pacifisme chinois qu'une façade de l'absolutisme et comme la ruse d'un totalitarisme qui avancerait masqué. On peut se demander si dans leur refoulement de l'absolutisme et leur dénonciation d'une tentation impérialiste chinoise, ces démocraties ne sont pas le jouet de leur propre mauvaise conscience post-coloniale, s'effrayant de croire deviner une volonté de vengeance⁴²⁵ d'autant plus dangereuse qu'elle est moins visible, auto-alimentant une paranoïa d'autant plus forte que les raisons lui font défaut⁴²⁶.

c. Un style rhétorique : les homélies socialistes

Y a-t-il un style littéraire spécifique aux discours de Xi Jinping ? Peut-on définir la rhétorique caractéristique du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ? Après les années Hu Jintao de la « société harmonieuse », la rhétorique maoïsante du *service de peuple* (为人民服务)⁴²⁷ et de la *ligne de masse* (群众路线)⁴²⁸ fait son retour. La réactivation de ces vieux

⁴²⁴ Cf. I.C « Communauté de destin... ».

⁴²⁵ Ce vocabulaire de la vengeance chinoise, introuvable dans les discours de Xi Jinping, est pourtant un leitmotiv de la littérature universitaire occidentale. Cf. Damien Morier-Genoud qui publie sous l'autorité d'Anne Cheng, Collège de France, accuse « les litanies proférées par Xi Jinping (...) révélatrices de cette vision manichéenne et xénophobe [qui] consiste à tenir les étrangers, à commencer par les européens (...) pour seuls responsables des désastres politiques, économiques et militaires qui, à compter de la seconde moitié du XIX^e siècle », dans « De l'écart au divorce », *Penser en Chine*, 2021, p.151. Commentant le propos de Xi Jinping du 31 octobre 2017 : « Que d'humiliations ! Que de honte ! En ce temps-là, la Chine était un mouton gras promis au sacrifice ! », Damien Morier-Genoud nous semble surinterpréter ce propos de contrition quand il voit un propos « xénophobe », d'ailleurs justifié par des formules, tels que « diables étrangers » (洋鬼子), ou « pollution spirituelle » (精神污染) p.153, pourtant introuvables dans les discours de Xi Jinping. On peut se demander dans quelle mesure nous n'assistons pas ici à une réécriture « à charge » des discours de Xi Jinping, sous prétexte de mise en perspective historique (au motif que « ce terme avait été utilisé en 1983 » p.153).

⁴²⁶ Le cas de la difficile rétrocession Hong-Kong est exemplaire : les démocraties qui ont pris Hong-Kong à la Chine dénoncent la réaffirmation de souveraineté chinoise sur un territoire qui lui a été rendu, mais qu'elle devrait... ne pas reprendre ! En résumé, elles dénoncent les privations de liberté en continuant de piétiner la souveraineté, fondement de toutes les autres libertés. Tel est bien le thème central et récurrent des contradictions fébriles qui surgissent de ce retour du refoulé. On peut se demander si les démocraties représentatives ne voient pas dans le miroir du socialisme à la chinoise autre chose que le fantôme de leur propre culpabilité...

⁴²⁷ Pas moins d'une quinzaine d'occurrences recensées dans le tome 1 de *La Gouvernance de la Chine*, vers. française, pp.5, 28, 32, 66, 114, 121, 439, 440, 457, 466, 474, 499, 523. Cette rhétorique du *service* se continue dans les tomes 2 et 3, élargie aux services de l'État, pp.108, 159, aux services écologiques, *ibid.*, pp.92, 94, aux services publics, *ibid.*, p.84, 90, 93-95, 99, 105-107, 251, 296-296, 304, 317, 326, 342, 448, 455, 459.

concepts de la gauche maoïste fait écho aux demandes d'un faisceau de discours identifiant la nation chinoise à ses traditions de pensée (ce que nous appelons « confucianisme éclectique »⁴²⁹). Xi Jinping continue et approfondit la réhabilitation de Confucius initiée par Deng Xiaoping en 1978, en intégrant dans le discours d'un marxisme sinisé les influences confucéennes, légistes, taoïstes. Un extrait du discours du 21 septembre 2014 « 推进协商民主广泛多层制度化发展, promouvoir la démocratie consultative par une systématisation à multiples niveaux »⁴³⁰, peut nous servir d'exemple pour illustrer ce principe d'écriture : « 中华人民共和国和国宪法规定, 国家的一切权力属于人民, 一切国家机关和国家工作人员必须依靠人民的支持, 经常保持同人民的密切联系, 倾听人民的意见和建议, 接受人民的监督, 努力为人民服。无论是中国共产党执政, 还是国家机关施政, 都必须坚持贯彻群众路线, 紧紧依靠人民 ». Nous traduisons : « La constitution de la RPC stipule que tout le pouvoir appartient au peuple, que tous les organes de l'État et tous les serviteurs de l'État doivent s'appuyer sur le soutien du peuple, maintenir constamment des liens serrés avec le peuple, tendre l'oreille à ses avis et suggestions, consentir au contrôle du peuple, servir assidument le peuple. Peu importe que le PCC ait le pouvoir et que les organes de l'État aient à diriger, ils doivent tous appliquer [le principe de] la ligne de masse et s'appuyer étroitement sur le peuple ». Jusque-là, il s'agit d'un discours stéréotypé. Mais il subit une rupture de style abrupte : il se continue sans transition par une citation en chinois classique empruntée au *Guanzi*, un classique de la littérature légiste. Au-delà de l'effet de surprise, nous comprenons que le locuteur met les deux registres sur le même plan, qu'il y convergence des discours, c'est-à-dire intégration du sens du discours confucéen au discours socialiste. Cette citation du *Guanzi* dit : « 政之所兴在顺民心, 政之所废在逆民心, ce qui fait la puissance d'une gouvernance, c'est de suivre le peuple ; ce qui cause sa perte, c'est d'aller contre lui »⁴³¹. La formule repose sur l'opposition des deux équations : 兴=顺/废=逆,

⁴²⁸ Sur l'inflexion du sens de ce concept de Mao à Xi Jinping, voir I.B.3.c « Démocratie socialiste... ». Sur les occurrences nombreuses, on peut lister : Xi Jinping, op. cit., t.1, pp.18, 29, 31, 32, 33, 96, 117, 437, 439, 440, 454, 454 et dans le tome 2, pp.5, 14, 59, 170, 175, 213, 363, 368, 384, 443, 472.

⁴²⁹ Sur le sens de cette demande sociale et les raisons pour lesquelles Xi Jinping y répond, voir I.B.3.f « Inclusivité... », I.C.c « Une théologie cosmopolitique... », II.A.1.c « Dialectique de la loi et de la vertu », II.A.1.g « La Grande Etude... », II.A.2 « Problèmes politico-religieux ». Résumons en disant que Xi Jinping trouve d'abord dans le concept confucéen un outil théorique et pratique pour toute gouvernance politique : il s'agit de penser l'essence de la politique et d'en appeler à l'unité. Ensuite, il cherche à répondre au problème chinois d'un besoin social de spiritualité, auquel n'avait pas répondu le maoïsme, et auquel la « fièvre du *qigong* », éteinte au printemps 1999, n'a pas non plus réussi à répondre adéquatement.

⁴³⁰ Xi Jinping, op. cit., version chinoise, t.2, p.291-298.

⁴³¹ Citation du *Guanzi*, extraite du chapitre, 牧民 les bergers, Xi Jinping, op. cit., t.2, version chinoise, p.298.

c'est-à-dire croître ou s'élever = suivre, se conformer à ; tandis que décliner ou gaspiller = aller à contre-sens. On remarque que le sens immédiat de la citation est assez clair pour nous dispenser de commentaire et Xi Jinping ne la resitue pas dans son contexte d'origine ; il renonce par exemple à s'engager dans les considérations cosmologiques du très commenté chapitre 49 sur le qi-énergie qui fondaient les techniques inactuelles de l'ascèse spirituelle. Xi Jinping ne resitue généralement *jamaïs* les citations classiques dans leur contexte littéraire ou historique. Il ajuste les textes mobilisés à son mobile d'écriture : il les insère *toujours* dans la trame générale du discours socialiste. Le texte que nous citons le montre assez clairement, car la citation du *Guanzi* est comme ressaisie par la suite du discours, qui renonce à tout commentaire savant, ou toute digression historisante, et nous ramène dans la rhétorique et les préoccupations essentielles du socialisme chinois : « 一个政党，一个政权其前途命运最终取决于人心向背。中国共产党，中华人民共和国的全部发展历程都告诉我们，中国共产党，中华人民共和国之所以能够取得事业的成功，靠的是始终保持同人民群众的血肉联系，代表最广大的人民的根本利益。Le destin à venir d'un parti ou d'un pouvoir dépend finalement de son ajustement à la volonté du peuple. Le parcours complet du développement du PCC nous montre que la raison pour laquelle le PCC obtient des succès tient ultimement au fait que ce parti conserve des liens de chair et de sang avec le peuple et qu'il représente les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple »⁴³². Comprendons que l'objectif de Xi Jinping n'est pas de faire œuvre savante et de justifier ou discuter la pertinence de ses sources, mais seulement de faire entendre *hic et nunc* une convergence possible d'influences hétérogènes. Il en va des convergences improbables qui ponctuent les discours de Xi Jinping comme des rêves analogiques de Lautréamont et de leur « rencontre fortuite sur une table de dissection, d'une machine à coudre et d'un parapluie »⁴³³. S'il faut chercher la vérité dans les faits, alors il ne s'agira plus de dire quel est ici le confucianisme orthodoxe, le taoïsme, le légisme ou le moïsme⁴³⁴ authentiques, mais de prendre acte de leur rencontre avec le marxisme sinisé et d'œuvrer à la rendre féconde. Il ne s'agit pas de savoir si Xi Jinping est sincèrement confucéen, ou plutôt libéral par-delà sa profession de foi marxiste : il suffit de considérer que pour gouverner efficacement, il cherche à transformer les

⁴³² Xi, Jinping, *op. cit.*, traduction personnelle, t.2, p.294-295.

⁴³³ C. de Lautréamont, *Les chants de Maldoror, Œuvres Complètes*, éd. Wittmann, 1874, Chant VI, 3, p.289.

⁴³⁴ En référence à Mozi (479-392) sage chinois d'origine prolétarienne, de la période des Royaumes Combattants, probablement de formation confucéenne, mais qui s'en démarqué tout en continuant de promouvoir une réflexion et une pratique essentiellement focalisées sur les concepts d'amour universel (简爱, *jian ai*), de paix et d'utilité pour le peuple. Il en sera question plus bas dans cette sous-section de la thèse.

influences hétérogènes, éventuellement rivales, de la Chine présente en synergie constructives. Une fois proclamée sa foi marxiste, Xi Jinping n'a plus qu'à tenter de faire jouer ces synergies. Ces tentatives ou ces paris laissent sans doute de côté sans en rendre compte mille questions relatives à l'histoire des courants concernés parce qu'en tant qu'homme d'action, dirigeant politique, il a d'abord à faire fonctionner ensemble, transformer les rivalités en rapport de coopération, unifier des forces idéologiques hétérogènes dans un imaginaire commun. La rhétorique du rêve chinois est cette prise de risque, et son critère ultime est l'efficacité pratique, c'est-à-dire une relative paix sociale, une satisfaction mutuelle de ces courants d'intérêts, une puissance nationale susceptible de perdurer. Nous ne disons pas que Xi Jinping y réussit, mais seulement que ses discours, mêlant marxisme sinisé et influences confucéennes éclectiques, procèdent d'un pari d'unité. Son éclectisme rhétorique n'indique pas qu'il pense que toutes ces doctrines sont identiques, mais que sous le scintillement superficiel des différences doctrinales, les analogies pointées par des citations stratégiquement découpées, permettent d'approfondir ou de construire des convergences.

On peut se demander si un certain romantisme ne vient pas colorer la superposition surréaliste des registres littéraires, car de nombreuses citations viennent colorer les discours officiels de Xi Jinping d'une note sentimentale. Le discours du 16 décembre 2015, « Construire un système de gouvernance mondiale d'internet multilatéral, démocratique et transparent » utilise ainsi opportunément une référence à Mozi, penseur de la technique autant de que l'amour, pour équilibrer l'aspect froidement intellectuel d'un discours technique et technocratique. Remettons cette citation dans son contexte : « 随着世界多极化, 经济全球化, 文化多样化, 社会信息化, 深入发展, 互联网对人类文明进步将发挥更大促进作用。同时, 互联网领域发展不平衡, 规则不健全, 秩序不合理等问题日益凸显 (...) 推进全球互联网治理体系变革, 应该坚持以下原则 : - 尊重网络主权 (...) - 维护和平安全 (...) - 促进开放合作。 “天下兼相爱则治 交相恶则乱” (...) » . Traduisons : « Avec la multipolarisation du monde, la globalisation économique, la diversification culturelle du monde, l'informatisation de la société dont le développement s'approfondit, le réseau de l'Internet sera toujours plus utile au progrès de la civilisation humaine. En même temps, des questions apparaissent au fil des jours concernant le développement déséquilibré, la réglementation imparfaite, les priorités irrationnelles du domaine Internet (...) Pour promouvoir la réforme du système de gouvernance de l'Internet mondial, nous devons renforcer les principes suivants. – Respecter la cybersouveraineté (...) – Protéger la

cybersécurité (...) – Promouvoir une coopération ouverte. “L’amour universel gouverne tout sous le Ciel, les dissensions y jettent le désordre” (...) »⁴³⁵. Le discours reprend ensuite son style technique initial.

La formule empruntée ici à Mozi, extraite de « 兼爱上, sur l’amour universel » crée encore une rupture de style qui alerte pour au moins trois raisons : elle surprend, comme à chaque fois qu’est mobilisé un auteur réputé du répertoire ancien, par la grammaire classique de la phrase surgissant au milieu d’un discours en chinois moderne. Ensuite, elle introduit une image de la tradition dans la modernité, et avalise le retour de cette tradition dans la modernité (le nom n’est pas nécessairement donné, mais la référence bibliographique figure toujours en fin de discours). Enfin, elle tente d’équilibrer un discours rationnel sur des questions de droit et de développement technologique par un propos qui fait droit au sentiment. A l’exception peut-être des discours portant sur les questions économiques, presque toute la prose néomarxiste de Xi Jinping est ponctuée par un parfum intermittent de romantisme. Elle est nourrie, comme on le verra plus bas⁴³⁶, par une doctrine d’inspiration confucéenne sur le thème de la famille, sur une théorisation des liens de solidarité⁴³⁷ pensés en vue d’une extension à l’humanité tout entière des rapports d’affection familiale : c’est tout le chemin qui va de l’art d’être un « bon mari »⁴³⁸, décrit dans la biographie de Xi Jinping à la fin du premier tome de *La Gouvernance de la Chine*⁴³⁹, à celui d’« aimer le peuple comme ses propres parents »⁴⁴⁰.

⁴³⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, « 建立多边 民主透明的全球互联网治理体系 », 16 déc. 2015, version chinoise, t.2, p.532.

⁴³⁶ Sur cette importance de la famille, cf.II.B.1.b « Un certain dépassement du capitalisme ? ».

⁴³⁷ Sur l’efficacité pratique de ces liens de solidarité lors de la crise sanitaire mondiale 2020, Jing Xie (Philosophe, Université de Shanghai, correspondant EHESS/ENS) écrit qu’il faut « comprendre pourquoi le confinement en Chine, apparemment plus contraignant, absolutiste et inégalitaire, semble pourtant mieux reçu et vécu : pourquoi ce qui est contraignant, absolutiste et inégalitaire aux yeux de l’Occident peut ne pas l’être ou l’être de manière justifié ; pourquoi les métaphores de la guerre et des héros, en tant que rhétoriques politiques, ont plus résonné ; pourquoi le retour à la vie familiale, vécu comme une privation, voire une « séquestration » (la qualification vient d’Alain Badiou) par beaucoup de français, prend plus de sens positif en même temps qu’il ne marque pas un changement radical de mode de vie et ressemble moins à une période d’exception ; pourquoi, de manière générale, à travers l’expérience chinoise, on ressent comme un type de solidarité, qui semble faire défaut en l’Occident, mais qui reste à éclairer. », dans « Comprendre la modernisation de la société chinoise à travers son expérience de l’épidémie », France Culture, 11 mai 2020, URL : <https://www.franceculture.fr/societe/jing-xie-comprendre-la-modernisation-de-la-societe-chinoise-a-travers-son-experience-de-lepidemie>.

⁴³⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.539.

⁴³⁹ *Ibid.*, t.1, Annexe, *Profil de Xi Jinping*, Secrétaire Général du Comité central du PCC, p.513-544.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, t.1, p.519.

Là encore, le choix des citations est commandé par un impératif pratico-politique, et non critique. On notera que la référence confucéenne à la famille s'abstient par exemple de soulever le problème moral du statut de la femme dans le confucianisme – la femme n'apparaissant dans les *Entretiens* de Confucius que sous les figures socialement très circonscrites de la mère et de l'épouse, non comme des êtres susceptibles d'avoir autorité sur leur propre destin. N'est pas non plus évoqué le problème de la pénurie démographique de femmes qui en découlait dans le contexte de la politique de l'enfant unique. Quoiqu'il ne problématise pas la question du statut de la femme, Xi Jinping commente et valide cette image traditionnelle de la mère-épouse dans le discours du 12 décembre 2016, en citant d'abord l'autorité confucéenne d'un historien de la dynastie Han, Xun Yue⁴⁴¹ : « 注重家庭 注重家教 注重家风。中华民族历来重视家庭。正所谓：“天下之本在家”。Prendre soin de la famille, prendre soin de l'éducation familiale, prendre soin des mœurs familiales. Il y a longtemps que la nation chinoise attache de l'importance à la famille. Il est dit justement : “Tout sous le ciel (Tianxia) est fondé sur la famille” ». Dans ce discours tenu devant les représentants du premier Concours National des Familles Modèles, Xi Jinping précise : « 尊老爱幼，妻贤夫安，母慈子孝，兄友弟恭，耕读传家，勤俭持家，知书达礼，遵纪守法，家和万事兴等中华民族传统家庭美德，铭记在中国人的心灵中，融入中国人的血脉中，是支撑中华民族生生不息，薪火相传的重要精神力量，是家庭文明建设的宝贵精神财富。我们要重视家庭文明建设，努力使千千万万个家庭成为国家发展，民族进步，社会和谐的重要基点，成为人们梦想启航的地方。Le respect des anciens et l'amour des enfants, une femme vertueuse et un mari paisible, une mère tendre et des enfants aimants, des aînés affectueux et des cadets respectueux, un travail assidu pour soutenir sa famille, la transmission des moyens matériels et des lectures aux générations suivantes, la connaissance des livres et des rites, le respect de l'ordre et la conservation des lois, la prospérité de la famille, tout cela est gravé dans l'esprit des chinois, coule dans leurs veines, et soutient la nation chinoise dans sa croissance sans fin, transférant une force spirituelle importante de génération en génération, c'est le trésor de richesse spirituelle de la construction d'une civilisation familiale. Nous devons accorder de l'importance à la construction d'une civilisation familiale, travailler à ce que des millions de familles deviennent le fondement

⁴⁴¹ Xun Yue 荀悦 (148-209), auteur de treize chapitres des *Annales* de la dynastie des Han de l'Est, 漢紀.

important du développement de l'État, des progrès de la nation, d'une civilisation harmonieuse, qu'elles deviennent le point de départ de notre rêve ».

La confucianisation de la rhétorique de Xi Jinping lui permet d'exposer une spiritualité séculière de l'amour articulant la vie familiale à un projet politique global, de transfigurer la rugosité du quotidien en rêve collectif, d'enraciner ce qui aurait pu rester un programme politique rigoureux et austère dans la culture d'un sentiment salubre contenant un défi exigeant. Il n'est pas rare que, dans le contexte confucéen où l'exemplarité⁴⁴² joue un rôle pédagogique important, des informations biographiques ou quasi-hagiographiques nous soient livrées et la suite immédiate de ce discours nous conduit, avec une feinte simplicité, dans l'intimité d'une vie vouée à la sacralisation du service de l'État. Il ne s'agit pas d'assister en spectateur ou en auditeur passif aux exploits du Parti maître-d'œuvre du chantier en cours : les homélies de Xi Jinping ont pour fonction de susciter l'identification, d'exhorter chaque chinois (membre du Parti ou simple citoyen) à l'imitation des modèles : il le fait ici en montrant comment le rêve collectif magnifié prend sa source dans les rêveries individuelles les plus banales qui pourraient être celles de tout enfant chinois. Il le fait en reliant le plus petit au plus grand, l'actuel et le passé mythique, non point au moyen d'injonctions seulement (même si les « il faut » ne manquent pas), mais en stimulant activement l'imagination individuelle, en surinvestissant la vie ordinaire d'une intensité affective produite par l'activation d'images archétypiques (ici, comme on va le voir, celle de Yue Fei) : « 我从小就看我妈妈给我买的小人“书岳飞传”，有十几本，其中一本就是讲岳母刺字，精忠报国在脑海中留下的印象很深。作为父母和家，应该把美好的道德观念从小就传递给孩子，引导他们有做人的气节和骨气，帮助他们形成美好的心灵，促使他们健康成长，长大后成为对国家和人民有用的人。Dans mon enfance j'ai lu une dizaine de volumes de la *Biographie* de Yue Fei⁴⁴³ en bande dessinée. L'un d'eux parle du tatouage de la mère de Yue Fei et l'expression “donner le meilleur de soi à l'État” m'avait fait une profonde impression. En tant que parents et chefs de famille, il faut transmettre une belle conception de la vertu aux enfants, développer intégrité morale et caractère inflexible, les aider à se former un bel esprit, stimuler leur sain épanouissement, de sorte qu'ils puissent en grandissant être utiles à l'État et au peuple ».

⁴⁴² Point discuté en II.A.1.c « Dialectique de la loi et de la vertu ».

⁴⁴³ Yue Fei, 岳飛, 1103-1142, général célèbre de la dynastie Song, symbole de la loyauté.

On voit bien ici comment l'imaginaire individuel et collectif vient compléter et saturer le discours rationnel, mais on aura noté que le héros choisi ici pour l'explorer est le général Yue Fei et non Sun Wukong⁴⁴⁴, le Roi des Singes impulsif et irrévérencieux à l'égard de l'Empereur de Jade (qui nous semble pourtant bien plus populaire auprès des enfants chinois). La référence personnelle à Yue Fei est peut-être sincère : il n'y a pas de raison d'en douter, mais nous n'en savons en réalité pas grand-chose. Toutefois, elle n'est pas neutre, et il n'y a pas non plus raison de douter qu'elle ait été intentionnellement sélectionnée parce qu'elle sert particulièrement l'objectif de mobilisation ou de conversion politique visé par l'ensemble de la doctrine Xi à l'endroit des chinois. Si le rêve chinois est le rêve de tous les chinois, c'est parce que tous les chinois ont des rêves qui mobilisent ces énergies archétypales : Xi Jinping choisit de rappeler et d'amplifier celles qui sont susceptibles d'aider à l'intégration dans le mythe collectif en construction, de la plus grande quantité d'énergie psychique possible.

On a pu parler de *romantisme révolutionnaire*⁴⁴⁵ pour qualifier le style de Xi Jinping dans les trois tomes de *La Gouvernance de la Chine* : le style est fréquemment celui de l'exhortation à l'unité, de l'encouragement à contribuer, dans un climat célébration lyrique. Qu'il s'agisse de la politique de la famille sur laquelle ne peut manquer de se fonder le renouveau confucéen⁴⁴⁶ ou des professions de foi de pacifisme adressées aux Organisations internationales (ONU⁴⁴⁷, Davos⁴⁴⁸, etc.), le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère se donne comme un nouveau Manifeste : « 人民有信仰，民族有希望，国家有力量。实现中华民族伟大复兴的中国梦，物质财富要极大丰富，精神财富也要极大丰富。我们要继续锲而不舍，一以贯之抓好社会主义精神文明建设，为全国各族人民不断前进提供坚强的思想保证，强大的精神力量，丰润的道德滋养。Si le peuple a la foi et la nation l'espoir, l'État est puissant. Pour réaliser le rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise, il faut abondance de nourriture matérielle, et aussi de nourriture spirituelle. Si nous voulons avancer inlassablement, il faut faire de l'édification de la civilisation spirituelle

⁴⁴⁴ Sun Wukong, 孙悟空, est l'un des héros du romancier Wu Cheng'en pour *Le pèlerinage vers l'Ouest*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1991, 2 tomes, connu jusqu'en Occident par le détour du manga japonais qui en propose une variation sous le nom Songoku.

⁴⁴⁵ Par exemple, John Garnaut écrit : « Officiellement, Xi Jinping parle de ce qu'il a subi pendant la Révolution culturelle comme une épreuve volontaire et romantique, semblable à celle que vivaient les héros de la littérature stalinienne qu'il dévorait », dans « Chine : vie mythique et zones d'ombres du nouveau leader Xi Jinping », Slate.fr, 8 novembre 2012.

⁴⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 12 décembre 2016 : « *Le monde se base sur la famille* », p.439.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, t.2, 28 septembre 2015, p.649 sqq, 18 janvier 2017, p.669 sqq.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, t.2, 17 janvier 2017, p.596.

socialiste, la garantie d'un renforcement ininterrompu, d'une puissance spirituelle accrue, d'une éthique nourrissante pour chaque ethnie de la nation »⁴⁴⁹. De nombreux chapitres des trois tomes de *La Gouvernance de la Chine* sont écrits dans le style lyrique d'une autocélébration du socialisme et de la culture chinoise dans le but d'exalter la foi (信仰, *xinyang*, ou 信念, *xinnian*⁴⁵⁰), comprise comme moteur ou catalyseur du rayonnement (弘扬, *hongyang*) ou de la puissance (力量, *liliang*). Ne pourrait-on pas parler d'homélie politique pour caractériser ce style ? Une homélie est un commentaire circonstancié portant sur des références religieuses autorisées : Xi Jinping se réfère aux traditions chinoises dont il entend « porter haut l'étendard »⁴⁵¹, face à d'autres valeurs elles-mêmes exaltées sur un plan religieux, notamment celles de la finance globalisée de la superclasse mondiale identifiées à des valeurs divines⁴⁵². On peut considérer avec Gilbert Durand ou avec C.G Jung que les énergies archétypales⁴⁵³ se reflètent dans les récits et les décisions⁴⁵⁴ politiques.

La guerre fait aussi partie du registre de la sacralité. Derrière ou à côté des discours de célébration, il y a bien un autre type discours, décrivant une réalité historique plus rude, adressé à tous les échelons des cadres du Parti. A côté des homélies qui rassemblent et qui exhortent, certains textes officiels, tel que le *Document Numéro Neuf*⁴⁵⁵ rappellent la réalité ombrageuse de la lutte des classes. Toutefois, s'il arrive parfois à Xi Jinping de reprendre le style guerrier de la rhétorique révolutionnaire, comme lors de l'épidémie du Covid-19⁴⁵⁶, il le

⁴⁴⁹ *Ibid.*, t.2, p.403.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, discours du 1 mars 2019, t.3, version chinoise p.518.

⁴⁵¹ En chinois *Gaoju qizhi*, 高举旗帜, expression qui revient comme *leitmotiv* dans les discours de célébration et d'hommages de Xi Jinping.

⁴⁵² Lloyd Craig Blankfein, PDG de Goldman Sachs disait : « Je ne suis qu'un banquier faisant le travail de Dieu », 4 septembre 2010, *Médiapart*, URL : <https://blogs.mediapart.fr/jean-mezieres/blog/040910/je-ne-suis-qu-un-banquier-faisant-le-travail-de-dieu>.

⁴⁵³ Gilbert Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, 133 p. Cette hypothèse est, chez C.G. Jung, à l'origine de l'essai *Présent et Avenir*, Paris, Buchet/Chastel, 2004, dans lequel l'auteur souligne l'ambivalence dangereuse des archétypes et diagnostique dans le « triomphe de la déesse raison (...) une névrosation générale de l'homme moderne, c'est-à-dire une dissociation de la personnalité en tous points analogue à la dissociation actuelle du monde (...) C'est même devenu une tâche politique et sociale que de décréter que le capitalisme des uns et le communisme des autres, sont devenus réciproquement une incarnation du diable », p.64.

⁴⁵⁴ Voir par exemple la Résolution du Parlement Européen votée le 19 septembre 2019, intitulée : « Importance de la mémoire européenne pour l'avenir de l'Europe » qui criminalise ainsi expressément le communisme, accusé au même titre que le nazisme, des pires maux de l'humanité. URL : https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-09-19_FR.html.

⁴⁵⁵ Pour lire le Document numéro Neuf, voir China File, « Document 9 : A China File Translation », URL : <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>. Brice Pedroletti, Journal *Le Monde*, « Pense-bête d'un régime chinois assiégé par l'Occident », 12 décembre 2014 : cet article évoque la journaliste Gao Yu qui l'a rendu public et a été condamnée depuis pour divulgation de secret.

⁴⁵⁶ Voir par exemple sur CGTN, « Xi Jinping mène la guerre contre le covid-19 », 10 mars 2020, URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=293421064955265>. Xi Jinping n'accuse qu'un virus, mais il est évident

fait moins en adversaire agressé qu'en rassembleur, par des appels à contributions plutôt que par des menaces ou des accusations. L'ombre des ravages coloniaux ne peut toutefois disparaître, puisque à l'arrière-plan de la politique internationale de la doctrine Xi et de ses Nouvelles routes de la soie, demeure le Préambule de la *Constitution* de 1982, jamais remis en question : « Dans notre pays, les exploiters ont été liquidés en tant que classe, mais la lutte de classes n'en subsistera pas moins pendant une longue période et dans des domaines déterminés. Le peuple chinois aura à lutter contre les forces et les éléments qui, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, agissent en ennemis et en saboteurs de notre régime socialiste »⁴⁵⁷. S'il y a longtemps que le style des discours officiels de Xi Jinping n'est plus celui de l'adversité⁴⁵⁸ et si Xi Jinping rappelle son attachement au principe de non-ingérence⁴⁵⁹, l'interprétation qu'en font certains commentateurs chinois⁴⁶⁰ et l'argument d'une possible intention vengeresse motivée par la mémoire du traumatisme colonial⁴⁶¹ rappellent que le sacré n'exclut pas des fantasmes de frayeur. La preuve de ces motivations suspectes nous semble rester à la charge des accusateurs, et certains politiciens⁴⁶² ou cercles politologiques⁴⁶³ alertent contre le risque d'une surinterprétation des intentions belliqueuses

qu'il est en guerre, au moins sur le mode défensif, contre les accusations des puissances étrangères qui fustigent la responsabilité de la Chine dans l'apparition du virus, son management de la crise, etc., dans un contexte international déjà conflictuel qui instrumentalise l'épidémie.

⁴⁵⁷ *Constitution* de 1982, par J-P. Maury, 2003.

⁴⁵⁸ Une fois et une seule, avant d'être nommé Premier Secrétaire du Parti, en février 2009, au Mexique, Xi Jinping a employé une rhétorique plus frontale : « La Chine n'exporte pas la révolution ; elle n'exporte pas la famine et la pauvreté » - de nombreux journaux en ont fait leurs choux gras. URL : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/asie/chine-xi-jinping-l-heritier_1184404.html. On mesure les différences rhétoriques par le contraste de ce discours avec celui du 17 janvier 2017, au Sommet de Davos : ce dernier contient une critique longuement argumentée et radicale du mode de gouvernance occidental en même temps qu'une apologie de la méthode alternative chinoise, mais n'a déclenché aucune protestation. Mieux : certains médias occidentaux, comme Arte (Sophie Lepault), n'y ont vu qu'une « leçon de libéralisme », Documentaire Arte, *Le Monde selon Xi Jinping*.

⁴⁵⁹ Par exemple : Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.651 : « inviolabilité de la souveraineté [...] intégrité territoriale [...] non-ingérence dans les affaires d'autrui (...) ».

⁴⁶⁰ Nous pensons à Jiang Shigong, et à son interprétation de la doctrine Xi à travers la pensée de Carl Schmitt, discutée en I.B.2.g « De Carl Schmitt à Xi Jinping ».

⁴⁶¹ De tels biais de confirmation constituent le trait distinctif d'une abondante littérature « sinologique » qui va du journalisme ordinaire de François Bougon, *Dans la Tête de Xi Jinping*, éd. Actes Sud, Solin, 2017, aux productions institutionnelles, par exemple l'IFRI : Sophie Boisseau du Rocher, Emmanuel Dubois de Prisque, *La Chine e (s) t le Monde, Essai sur la sino-mondialisation*, éd. Odile Jacob (2019), ou Alice Ekman, *Rouge vif, L'idéal communiste chinois*, Paris, L'Observatoire, 2020, 224 p.

⁴⁶² Jean-Pierre Raffarin considère « qu'ils [les chinois] sont plus intelligents que nous », cf. FL24.net, « Grosse question : Jean-Pierre Raffarin est-il une taupe chinoise ? », 24 novembre 2019.

⁴⁶³ Toute la communication du réseau para-diplomatique de l'Institut Schiller est une mise en garde contre les infox qui polluent les rapports de domination de la géopolitique classique. C'est la raison pour laquelle son imposant rapport sur *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial*, Paris, éd. Institut Schiller, 2018, 483 p., est sous-titré : « pour en finir avec la géopolitique », tandis que Fabien Leboucq répondait : « Pourquoi la Chine accuse-t-elle les États-Unis d'avoir importé le virus ? », *Libération*, 22 mars 2020, URL : <https://www.msn.com/fr-fr/actualite/coronavirus/pourquoi-la-chine-accuse-t-elle-les-%c3%a9tats-unis-davoir->

chinoises et contre une surenchère des rôles de bourreau et de victime⁴⁶⁴. Pour la désamorcer, le Porte-parole du Ministère des Affaires Étrangères, Geng Shuang, relayant la rhétorique non-rivale des discours de Xi proposait le soutien de la Chine à quatre-vingt deux pays dans le monde⁴⁶⁵. En France par exemple, l'Ambassadeur de Chine, Lu Sha Ye, sermonait le *Wall Street Journal* en lui rappelant⁴⁶⁶ que : « Ce que réclame la Chine aujourd'hui, ce sont juste des relations d'égal à égal avec tous les membres de la communauté internationale pour réaliser des coopérations mutuellement avantageuses et partager la prospérité »⁴⁶⁷. Le renoncement actuel à la stratégie du « profil bas » (instaurée par Deng Xiaoping en 1989⁴⁶⁸) ne semble pas être en soi un signal inquiétant envoyé par la Chine au reste du monde. La rhétorique socialiste chinoise affirme un souverainisme, non un impérialisme.

2. Souveraineté

La *Constitution* chinoise révisée⁴⁶⁹ de 1982 affirme dans son *Préambule* l'importance de « l'indépendance nationale » (国家独立). Cette indépendance reconquise après un « siècle d'humiliations » (百年国耻) est celle du peuple à l'égard de la classe économique anciennement dominante, comme à l'égard des pays impérialistes qui l'ont soumise entre 1842 et 1949. Le *Préambule* stipule : « La transformation socialiste de la propriété privée des

[import%c3%a9-le-virus/ar-BB11xL8M?li=AAaCKnE&fbclid=IwAR0Dsi9u57dUFR6UjR40l87Kj_7MoQG09B_OAce2XnPT23HGJVYZ3ST-Ykg](https://www.youtube.com/watch?v=XoDpJ14b_1Q&fbclid=IwAR0Dsi9u57dUFR6UjR40l87Kj_7MoQG09B_OAce2XnPT23HGJVYZ3ST-Ykg)

⁴⁶⁴ Au cours de la première vague de la crise du covid-19, *Le point international*, 23 mars 2020, titrait : « Donald Trump, qui persiste à appeler le Covid-19 « virus chinois » (...) ».

⁴⁶⁵ Allocution du Porte-parole du Ministère chinois des Affaires Étrangères, Geng Shuang : https://www.youtube.com/watch?v=XoDpJ14b_1Q&fbclid=IwAR05RVrcXjrBlGkYKqicifuIKvtCsy9t5FcwO2TvYw66rZfgi4A35r5LDxY.

⁴⁶⁶ Lu Sha Ye, « Réponse du porte-parole de l'ambassade de Chine en France à des absurdités publiées par une certaine presse française sur la Chine », 29 février 2020 : http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1750850.htm?fbclid=IwAR3Oz-V0e_BDJJUD_T6UW8aTlnqhBpDp-Bh-VPSOLgIdxWYTrjMJN-lorc. Après la publication de trois journalistes du Wall Street Journal en poste en Chine, accusant « La Chine [d'être] l'homme malade de l'Asie », Lu Shaye récusait à son tour « une certaine presse » des démocraties occidentales et leur « logique de bandits », qui répandent le « racisme » sous couvert de « liberté », les « absurdités » et « âneries », réaffirmant *in fine* que la Chine est souveraine chez elle.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Cité par Joseph Y. S. Cheng, Université de Hong-Kong, *La stratégie régionale de la Chine en Asie* constamment réaffirmé – par exemple : op. cit., t.2, p.651 : « inviolabilité de la souveraineté [...] intégrité territoriale [...] non-ingérence dans les affaires d'autrui (...) ». *Orientale : ambitions et défis*, traduit par Raphael Jacquet, dans *Perspectives Chinoises*, 2013, N°2. Au lendemain de l'incident de Tiananmen, Deng Xiaoping a annoncé un certain nombre de directives concernant la politique étrangère de la Chine. Voir aussi Joseph Y.S. Cheng, « China's Foreign Policy in the Mid-1990s », in Joseph Y. S. Cheng (éd.), *China in the Post-Deng Era*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998, p. 225-226.

⁴⁶⁹ *Constitution* chinoise (1982), par J-P. Maury, consolidée en 1988, 1993, 2004 et 2018, URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn2018.htm>.

moyens de production a été réalisée, le système de l'exploitation de l'homme par l'homme aboli et le régime socialiste définitivement instauré. La dictature démocratique populaire, dirigée par la classe ouvrière et basée sur l'alliance des ouvriers et des paysans, qui, par essence, est une dictature du prolétariat, s'est consolidée et développée. Le peuple chinois et l'Armée populaire de Libération de Chine, en faisant échec à l'agression, aux sabotages et aux provocations armées de l'impérialisme et de l'hégémonisme, ont sauvé l'indépendance et la sécurité du pays et renforcé sa défense nationale »⁴⁷⁰. Le besoin de paix et de sécurité du peuple ne pourra lui être garanti qu'à condition d'exercer sa souveraineté sur toutes les affaires qui le concernent, de retrouver la pleine maîtrise de son propre destin. La formule du *Préambule* « 中国人民 (...) 成为国家的主人 (...), le peuple chinois est devenu maître dans son pays », et le syntagme « 当家之主, être maître chez soi » qui la ressaisit couramment dans les discours de Xi Jinping, consacrent cette affirmation de souveraineté.

Nous devons essayer de comprendre comment la Chine socialiste et la doctrine Xi en particulier comprennent cette affirmation. Car nous voyons immédiatement la contradiction politique que soulève la reconnaissance de cette souveraineté par le président américain Nixon et par l'ONU en 1971 dans la formulation du principe de l'unité de la Chine (一个中国), avec la multiplication des différends relatifs aux questions taïwanaise, tibétaine, hongkongaise et ouïghoure. Cette reconnaissance traduite *juridiquement* par la disparition de Taiwan comme nation⁴⁷¹, est contredite par le maintien d'une présence militaire américaine sur l'île et le soutien officiel d'une partie de la communauté internationale à son indépendance *de facto*⁴⁷². La question reste ouverte de savoir ce qu'est et jusqu'où va la souveraineté chinoise ? Il s'agit donc d'une question sensible et centrale de relations internationales, à laquelle le jeune Wang Huning avait consacré un mémoire universitaire – raison pour laquelle il devait plus tard devenir l'idéologue officiel du PCC. Ses recherches dans *De Bodin à Maritain : sur les théories de la souveraineté développée par la bourgeoisie*

⁴⁷⁰ *Constitution, Préambule*.

⁴⁷¹ En conséquence de cette décision, les États-Unis rompirent les relations diplomatiques en 1979 imités par bien d'autres pays de sorte qu'en 2020, seuls quinze d'entre eux reconnaissent Taiwan comme un État.

⁴⁷² Elle s'exprime par exemple par la présence d'athlètes taïwanais défilant lors des Jeux Olympiques sous leur propre drapeau, à l'exception des Jeux Olympiques de Beijing 2008. Les différentes nations n'ont pas d'ambassade à Taïwan, mais elles maintiennent des relations officieuses sous des termes de substitution : par exemple, la France y tient le « Bureau français de Taipei », et son directeur est en effet nommé par le ministère des Affaires Étrangères.

occidentale et les prolongements de cette réflexion dans *Souveraineté Nationale*⁴⁷³ manifestent la centralité d'un questionnement éclairé par la doctrine de Jean Bodin qui définissait « la souveraineté [comme] la puissance absolue et perpétuelle d'une République »⁴⁷⁴. Le titre est en lui-même une revendication de souveraineté exaltant les forces de résilience nationale, suggérant que le cauchemar du siècle d'humiliations est un épisode clos, la souveraineté perpétuelle devant reprendre ses droits en vertu du principe argumenté par d'éminents théoriciens occidentaux (français) de la souveraineté.

Mais il ne s'agit pas simplement de réparer un traumatisme passé, et la menace qui pèse sur le principe même de la souveraineté est toujours actuelle : une nouvelle puissance constituée en classe dominante cosmopolite et supranationale, que Samuel Huntington appelle « la superclasse mondiale »⁴⁷⁵, continue de menacer cette souveraineté. Le discours souverainiste de Wang Huning est un remède de convalescence autant qu'une mesure d'avant-garde, spécialement lisible dans *Les USA contre les USA*⁴⁷⁶ : il trace un trait d'union entre le passé et le futur, refermant les plaies du passé et anticipant celles d'un avenir engagé dans un nouvel épisode de la lutte des classes. Il est aux prises avec les entreprises mondialistes anti-souverainistes de cette nouvelle classe sociale, la superclasse mondiale⁴⁷⁷ dont l'une des plus éminentes figures, Warren Buffet, déclarait : « Il y a une lutte des classes, évidemment, mais c'est ma classe, la classe des riches qui mène la lutte. Et nous sommes en train de gagner »⁴⁷⁸. En s'entourant de Wang Huning, nommé Numéro 5 du PCC pour la période 2017-2022, Xi Jinping donne donc un signe clair de sa volonté de faire parade à ce

⁴⁷³ On ne pourra cependant en dire davantage, sur le Bodin de Wang Huning lui-même, car ses deux textes sont inaccessibles. Wang Huning, 王沪宁, « 从布旦到马利旦 : 论西方资产阶级主权理论的发展 », « From Bodin to Maritain : on sovereignty theories developed by the Western bourgeoisie », (direction : Chen Qiren), 1981 (inaccessible) ; 国家主权, *guojia zhuquan* (Souveraineté Nationale), 北京, 人民出版社发行, 新华书店经销, 1987, 122 p. (également indisponible).

⁴⁷⁴ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, 1576, p.125, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Six_Livres_de_la_R%C3%A9publique/19.

⁴⁷⁵ Samuel Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* (2004), Paris, Odile Jacob, 2018, 400 p.

⁴⁷⁶ *US vs Us*, 美国反对美国, Shanghai, Maison des Arts et des Lettres, 1991, 404 p.

⁴⁷⁷ La définition de cette superclasse est relativement documentée : son mode de composition, ses rituels sociaux et son personnel, ses motivations, ses stratégies de destruction des souverainetés nationales en vue d'œuvrer à une mondialisation profitable à ses intérêts de classe, sont analysés depuis Huntington et discuté en français. En France, cette discussion est menée par des intellectuels de gauche et de droite. Par exemple, Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018, 475 p. ; ou Gérard Duménil G. et Dominique Lévy, « Le managérialisme est un mode de production », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p. 125-137.

⁴⁷⁸ Warren Buffet : « There's class warfare, all right, but it's my class, the rich class, that's making war, and we're winning », interview de CNN du 19 juin 2005, cité par le New York Times, 25 novembre 2006, URL : https://fr.wikiquote.org/wiki/Warren_Buffett.

« socialisme pour les riches »⁴⁷⁹, dit aussi « socialisme à caractéristiques américaines », que Michel Geoffroy⁴⁸⁰ présente comme l'idéologie politique de la superclasse mondiale⁴⁸¹. On comprend l'intérêt stratégique d'un État léniniste fort qui s'oppose à la stratégie néo-marxiste du dépérissement de l'État choisie par le « socialisme des riches ». Pour cette superclasse mondiale, le traditionnel *gouvernement* des peuples par un souverain édictant la loi sur son territoire doit laisser la place à une *gouvernance* qui réalise l'idéal d'une mondialisation sans frontières où l'obstacle des « identités culturelles, les consentements populaires et les souverainetés nationales »⁴⁸² cède au profit du Marché. Jean Monnet, en philosophe de cette idéologie anti-nationaliste écrivait que « les nations souveraines du passé ne sont plus le cadre où peuvent se résoudre les problèmes du présent. Et la Communauté [européenne] elle-même n'est qu'une étape vers les formes d'organisation du monde de demain »⁴⁸³.

On est donc surpris de découvrir que la Chine socialiste reprend à son compte le vocabulaire de la « gouvernance », emprunté à la novlangue mondialiste : le titre des discours

⁴⁷⁹ Joseph Stiglitz définit ce « socialisme pour les riches » ou « socialisme avec des caractéristiques américaines » par la privatisation des profits et la socialisation des pertes et des risques (renforcé selon lui par l'administration Obama après la crise 2008), dans « États-Unis : le socialisme pour les riches », *L'économiste*, N°3069, 16 juillet 2009, URL : <https://www.leconomiste.com/article/États-unis-le-socialisme-pour-les-richesbrpar-joseph-stiglitz-prix-nobel-d-economie>. Ce socialisme pour les riches a encore en commun avec l'Internationalisme, l'objectif d'un dépérissement de l'État, c'est-à-dire l'objectif d'un affaiblissement des souverainetés nationales, même si comme l'a montré Jean-Numa Ducange, « Marx (...) n'a pas considéré qu'il s'agissait d'une question clé, à la différence de bien des marxistes après lui », dans « Faut-il défendre la nation ? Marx, les marxistes et la question des origines à nos jours », *Actuel Marx*, 2020/2, PUF, n°68, p.28, et alors que cette question est cruciale dans l'idéologie de la superclasse mondiale, comme l'a montré Michel Geoffroy, notamment dans l'explicite titre du chapitre 9, « Souveraineté économique *contre* souveraineté politique », *op. cit.*, p.209-227. Cette super-classe est « une oligarchie qui se prétend au-dessus des États, dont elle programme de toute façon le dépérissement », dit encore M. Geoffroy, *op. cit.*, p.14.

⁴⁸⁰ Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018 ; Pierre-Antoine Plaquevent, *Soros et la société ouverte : métapolitique de la famille*, Paris, Culture et Racines, 2018.

⁴⁸¹ Jacques Attali s'est fait le théoricien de son programme historique en prophétisant : « Demain, si la mondialisation n'est pas une nouvelle fois remise en cause, le maintien de la rentabilité du capital ne pourra pas passer par une socialisation des pertes, faute d'un État mondial ; il passera donc par la réduction du coût du travail, c'est-à-dire par des délocalisations, le démantèlement de la protection sociale et le remplacement accéléré de certains services par des produits industriels, afin de réduire, le coût de la reproduction de la force de travail. Autrement dit, par l'automatisation des services de loisirs, de santé et d'éducation (...) lorsqu'il aura ainsi épuisé la marchandisation des rapports sociaux et utilisé toutes les ressources, le capitalisme, s'il n'a pas détruit l'humanité, pourrait aussi ouvrir à un socialisme mondial. Pour le dire autrement, le marché pourrait laisser place à la fraternité. Il faudrait, pour l'imaginer, en revenir aux principes que Marx évoquait lorsqu'il rêvait d'un socialisme universel (...) Tout homme deviendrait citoyen du monde et le monde serait enfin fait pour l'homme », dans *Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, Livre de poche, [2007] 2014, p.543-544. Il parle d'une mondialisation construite sur les ruines des États souverains et de la souveraineté des peuples, tandis que la Chine œuvre à une mondialisation westphalienne ou nationaliste qui défend le principe d'une identité et d'une souveraineté des nations.

⁴⁸² Selon Michel Geoffroy, ce sont les principaux obstacles que la superclasse mondiale s'efforce de renverser.

⁴⁸³ Jean Monnet, *Mémoires*, Paris, Fayard, p.617, cité par Duperie Alexandre, « Quelle finalité pour l'Union européenne ? Habermas et le concept de démocratie transnationale », *Allemagne d'aujourd'hui*, 2014/1 (N° 207), p. 170-180, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-allemande-d-aujourd-hui-2014-1-page-170.htm>.

de Xi Jinping traduits aux éditions du Peuple à partir du chinois 理政, *lizheng*, ne parle pas de « gouvernement », mais de « gouvernance » dans la version française, « governance » dans la version anglaise. Cette difficulté s'interprète deux manières possibles : on peut d'abord simplement considérer qu'en s'ouvrant au marché mondialisé, en 1978, la Chine a renoncé au marxisme et au socialisme, qu'elle s'en rangée à l'idéologie libre-échangiste de la superclasse mondiale. L'argumentaire qui s'est développé autour de cette hypothèse (généralement construit autour du concept de « capitalisme d'État »⁴⁸⁴) tente de lire le discours d'ouverture du sommet de Davos tenu par Xi Jinping le 17 janvier 2017⁴⁸⁵, comme l'aveu d'une complicité⁴⁸⁶. Mais notre propre hypothèse consiste plutôt à considérer que ce n'est là qu'une apparence, et que le vocabulaire de la gouvernance, comme la désormais fameuse allocution de Xi Jinping au sommet de Davos, ne sont que des trompe-l'œil destinés à détendre les antagonismes, à éviter les postures d'affrontement idéologiques et terminologiques dans un contexte de menace guerrière qui n'a cessé de croître, même après l'élection de Joe Biden, car la vision chinoise du libre-échange dans un monde multipolaire (fondée sur le respect de la souveraineté des États) et s'oppose à la vision hégémonique américaine (qu'elle soit démocrate ou républicaine⁴⁸⁷). Il ne nous semble cependant pas qu'on puisse voir dans le souverainisme chinois un *casus belli* et une provocation contre l'occident, puisque outre les racines bodiniennes du souverainisme de Wang Huning, celui de Xi Jinping rend publiquement hommage à l'esprit des Traités de Westphalie⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Nous disons « généralement », car les origines du concept de « capitalisme d'État », comme Natan Sperber l'a montré, sont étrangères à l'usage péjoratif qui en est fait. Pour une analyse plus détaillée, voir II.B « Le modèle chinois de la nouvelle normalité économique ».

⁴⁸⁵ Xi Jinping, discours du 17 janvier 2017 à Davos : « Partager les responsabilités de l'époque pour promouvoir conjointement le développement mondial », *op. cit.*, t.2, p.596 sqq.

⁴⁸⁶ C'est cette « complicité » supposée que dénonce évidemment la droite continentaliste américaine. Voir par exemple le discours de Donald Trump pour la Fête Nationale, Washington, 4 juillet 2020, « Fête Nationale. Donald Trump dénonce "la gauche radicale", les médias et la Chine », AFP, 5 juillet 2020. Eric Verhaeghe pense également voir une convergence doctrinale dans la doctrine Xi et celle du Président de Davos, dans *Great Reset, Mythes et réalités*, Paris, éd. Cultures et racines, 180 p.

⁴⁸⁷ Les doctrines américaines, « Make america great again » / « America first » et « Build Back Better World » / « B3W » sont toutes les deux explicitement pointées contre l'essor de la puissance chinoise.

⁴⁸⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2 : « Depuis l'époque moderne, établir un ordre international juste et équitable a toujours été un objectif pour lequel œuvre inlassablement l'humanité. Des principes de l'égalité et de la souveraineté établis dans les *Traités de Westphalie* il y a plus de 360 ans à l'esprit humanitaire international consacré dans la *Convention de Genève* il y a plus de 150 ans, des quatre buts et des sept principes énoncés dans la *Charte des Nations Unies* il y a plus de 70 ans aux Cinq principes de la coexistence pacifique préconisés par la Conférence de Bandung il y a plus de 60 ans, une série de principes universellement reconnus ont vu le jour au fur et à mesure de l'évolution des relations internationales. Ces principes fondamentaux doivent nous guider dans la construction de la Communauté de destin pour l'humanité », version française, p.671.

a. Paradoxe de la gouvernance chinoise

« Gouvernance » est un mot du XVII^e siècle ⁴⁸⁹ qui renvoyait à l'idée d'un gouvernement de soi, formé à partir du participe présent substantivé, forme affaiblie de l'infinitif. Repris d'abord dans le langage managérial au XX^e siècle puis, dans les années 70 par le gouvernement Thatcher, il finit par passer dans le vocabulaire politique de la superclasse mondiale pour y désigner un processus de décision contractualiste accordant la société civile et le marché, déhiérarchisant le processus de décision des normes et diluant la souveraineté des États. Certains auteurs (Geoffroy⁴⁹⁰, Deneault⁴⁹¹) le dénoncent comme synonyme de « post-démocratie »⁴⁹², simulacre de démocratie, résurgence du mythe de Babel⁴⁹³. Sa mystification consisterait dans l'affaiblissement de la souveraineté populaire, la mise en place de processus de prescription de normes affranchis du contrôle démocratique⁴⁹⁴, opacifiant les modalités de formation des décisions et des rapports de pouvoir qui les déterminent, privatisant les missions des institutions publiques⁴⁹⁵. La gouvernance post-démocratique a remplacé le gouvernement démocratique.

Certains auteurs (A. Deneault⁴⁹⁶, Yu Keping⁴⁹⁷) accusent ce concept de servir à déposséder les institutions politiques de leur pouvoir de décision, donc d'en affaiblir la souveraineté au profit des intérêts privés devenus désormais capables d'imposer leurs règles aux États. Ce concept est donc un symptôme de la crise démocratique des pays avancés dans lesquels les élites politiques relaient les intérêts privés des décideurs du Marché pour mettre les institutions publiques en concurrence avec eux. Il substitue la gestion à la politique et la logique le profit à celle de l'intérêt général. Ses détracteurs y voient l'outil rhétorique ou le

⁴⁸⁹ Manuel de Oliveira de Barata, « Etymologie du terme gouvernance », service de traduction, Commission européenne, URL : https://ec.europa.eu/governance/docs/doc5_en.pdf.

⁴⁹⁰ Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, Via Romana, 2018, 475 p.

⁴⁹¹ Alain Deneault, *Gouvernance : le management totalitaire*, Paris, Lux Editeur, 2013, 200 p.

⁴⁹² Michel Geoffroy, « La superclasse mondiale contre la république », Conférence du *Carrefour de l'Horloge*, 7 février 2019, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=OVnGAjUurr4>.

⁴⁹³ *Ibid.*, à 9'30 environ.

⁴⁹⁴ Michel Geoffroy prend pour exemple la mise en place des règles de la gouvernance européenne malgré le Non des peuples au Traité de Maastricht et cite les auteurs qui justifient ce contournement en affirmant que « le peuple se trompe » ; François de Closetz, « Quand les peuples se trompent », *L'Opinion*, 16 décembre 2016, URL : <https://www.lopinion.fr/edition/politique/francois-closets-quand-peuples-se-trompent-114478>.

⁴⁹⁵ Voir le concept de « partie-prenante » théorisant la satisfaction optimale des intérêts publics par l'efficacité supposée du secteur privé, chez Klaus Schwab, « Capitalisme des parties-prenantes », Forum de Davos, 14 janvier 2020, URL : <https://www.weforum.org/press/2020/01/stakeholder-capitalism-a-manifesto-for-a-cohesive-and-sustainable-world/>

⁴⁹⁶ Alain Deneault, *Gouvernance : le management totalitaire*, Lux Éditeur, 2013, 194 p.

⁴⁹⁷ Yu Keping traite également de ce problème dans « Résoudre l'énigme de la gouvernance chinoise, [探寻中国治理之谜：俞可平教授访谈录](#) », Revue 公共管理与政策评论, 17 janvier 2021, trad. en anglais D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/yu-keping-interview-on-governance.html>.

symptôme d'une nouvelle stratégie de confiscation de la souveraineté, une novlangue qui anesthésie la réalité des conflits idéologiques sous une cascade de termes hypnotiques : consensus, accords, partenariat, *empowerment*, acceptabilité sociale, résilience, etc.

On voit donc quel problème pose le choix de ce vocabulaire de la « gouvernance » pour traduire les nouvelles pratiques politiques chinoises du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère : il pourrait s'agir du même camouflage rhétorique, occultant la réalité de la lutte des classes, d'une dilution de la conscience révolutionnaire, d'une insidieuse inféodation à l'idéologie du marché. Le choix de ce concept prête le flanc à de fortes critiques. Mais il peut procéder d'une subversion volontaire et totale du vocabulaire du marché puisqu'il s'insère dans un discours sur la souveraineté étatique. Le participe présent substantivé, forme affaiblie de l'infinitif, est utilisé comme une figure de style rhétorique : il ne signifie nullement que la Chine ait l'intention d'affaiblir sa souveraineté, mais il atténue ou tente d'atténuer l'interprétation autoritariste de ses pratiques de gouvernement⁴⁹⁸, et la rendre plus acceptable. Le concept de gouvernance refléterait cette stratégie de réception. Éviter l'emploi du verbe « gouverner » à l'infinitif, signifierait son aversion de la violence d'une force indifférente au consentement et sourde aux intérêts d'autrui. Gouvernance exprimerait ce refus et l'effort d'une politique fondée sur l'influence de la parole amicale protensive, incitatrice, pro-contributive, intégrative, inclusive, c'est-à-dire capable d'intégrer ou d'inclure la satisfaction des intérêts d'autrui dans sa stratégie de décision. Il s'agirait d'exprimer tout à la fois son refus d'en imposer, comme de s'en laisser imposer, de rendre possible une disposition d'esprit commune, de trouver l'angle d'une coopération qui rapproche et relie, de retrouver la voie d'une *autorité sans autoritarisme*. Pour le dire dans le vocabulaire taoïste : il s'agit de « guider sans rivaliser », ni contraindre (不争⁴⁹⁹, 长而不宰⁵⁰⁰). Les concepts de Communauté de destin pour l'humanité⁵⁰¹ (人类命运共同体) et d'accords gagnant-gagnant (合作共赢) composent le champ lexical de cette gouvernance spécifiquement socialiste.

b. Souveraineté : puissance de commander, absolue et perpétuelle

On peut s'étonner que Jean Bodin, un philosophe français de la Renaissance dont la pensée rationaliste est imprégnée d'astrologie, d'arithmologie et de magie, ait pu intéresser l'idéologue du Parti devenu membre du Comité Central en 2017. On pourrait un instant

⁴⁹⁸ Voir I.B.2 « Souveraineté... ».

⁴⁹⁹ *Laozi*, VIII, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980, p.10.

⁵⁰⁰ *Laozi*, X, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1980, p.10.

⁵⁰¹ Cf. I.C « Une communauté de destin... ».

supposer que les aspects ésotériques de la pensée de Jean Bodin n'ont pas intéressé Wang Huning, mais les recherches universitaires de ce dernier portaient simultanément sur Jacques Maritain, l'un des inspirateurs de la démocratie chrétienne⁵⁰² : la juxtaposition de ceux deux noms suggère clairement que Wang Huning s'est très tôt intéressé à l'articulation des pouvoirs spirituels et politique, et on peut donc supposer que sa nomination actuelle au Comité Central du Parti répond au diagnostic d'un besoin social de spiritualité dans un contexte marxiste éprouvé par une demande insatisfaite⁵⁰³.

La cosmologie bodinienne des harmonies, qui renvoie dos à dos les doctrines de la « justice corrective » (de type arithmétique) et de la « justice distributive » (de type géométrique)⁵⁰⁴ au nom d'une théorie de la justice harmonique, ressemble en outre à une préfiguration de la méthode dialectique de la doctrine socialiste⁵⁰⁵. Simone Goyard-Fabre précise en effet que « l'institution politique, dont Bodin cherche le critère, de manière judicieuse, dans l'institution juridictionnelle dominée par l'idée de justice harmonique, est donc bonne ou droite, lorsqu'elle réalise, comme l'harmonie musicale ou comme le rapport harmonique des nombres selon Pythagore ou Platon, l'accord des différences. Il ne s'agit pas, précise Bodin, de n'importe quel accord, mais de l'accord merveilleux où les extrêmes – comme dans l'octave – sont unis par les intermédiaires qui les conjoignent de telle sorte que le discord donne grâce à l'harmonie »⁵⁰⁶. Cette théorie a déjà pu inspirer Wang Huning quand il contribuait à la théorie des *Trois Représentations*⁵⁰⁷ (三个代表) pour réaliser un tel « accord » musical entre les différentes classes de la société, appelées à coopérer plutôt qu'à rivaliser. La référence à la justice harmonique peut s'entendre comme un recours à la méthode qui permet d'élargir toujours davantage le spectre des contradictions sociales à dépasser : il ne s'agit plus seulement de coordonner les forces du prolétariat et celles de la bourgeoisie sous la direction des forces intellectuelles du pays, mais d'y intégrer désormais, en les réhabilitant, les forces spirituelles du pays désignées par le terme de néoconfucianisme

⁵⁰² Par exemple Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, éd. Montaigne, 1936, 334 p. Sur sa critique des concepts de souveraineté et d'absolutisme « forgés sur la même enclume [et qui] doivent être ensemble mis au rebut » et son soutien à la création d'une « société politique mondiale », cf. *L'homme et l'État*, O.C., IX, Paris, Saint Paul éd., pp.712-719.

⁵⁰³ Sur cette demande, et le diagnostic de Kang Xiaoguang, cf. II.A.2 « Problèmes politico-religieux ».

⁵⁰⁴ Jean Bodin, Livre VI, *Les Six Livres de la République*, éd. J. Du Puys [1577] Livre premier, 1 vol., Paris, Classiques Garnier, 2013, 828 p.

⁵⁰⁵ Décrite ci-dessus en I.B.1.a « La voie socialiste, la théorie, le système ».

⁵⁰⁶ Simone Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989, p.268.

⁵⁰⁷ Voir explication en note, I.A « Histoire nouvelle du socialisme... ».

éclectique⁵⁰⁸. Si la république fédère autour de ce qui est commun selon la méthode d'une justice harmonique, c'est-à-dire d'une dialectique des contraires, le matérialisme athée moderne doit pouvoir y épouser des formes de spiritualités traditionnelles. Si le « droit gouvernement des Républiques » est fondé sur « plaider pour la justice harmonique »⁵⁰⁹ dont la dialectique permet de faire place à une métaphysique naturaliste, pourquoi une doctrine socialiste qui s'en inspirerait ne pourrait-elle pas faire droit au vieux fonds spirituel taoïco-confucéen des traditions chinoises ? On aura donc à voir en détail comment cette souveraineté politique s'articule avec les discours et pratiques religieuses⁵¹⁰ et comment elle contient ou transforme leur concurrence potentielle en rapport de bonne gouvernance.

Jean Bodin définit la « République [comme] un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine »⁵¹¹. Elle ne se définit donc pas par les droits individuels qu'elle garantit, mais par une puissance holistique de déterminer un socle commun d'intérêts, qui font lien, assignent à chacun sa place, en référence à la définition platonicienne de la Justice qui consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû⁵¹². Cette recherche de la Justice est pour Bodin, « la grande loi de Dieu et de Nature » qui n'implique pas renoncement à ses intérêts particuliers pour un consensus collectif, mais conciliation des intérêts propres des « ménages » dans l'intérêt public. Il fait de la souveraineté une Idée au sens platonicien, l'essence ou la Forme de la République qui est « l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine »⁵¹³. Cette souveraineté se définit par trois principes ou caractéristiques. Elle est : 1. puissance de commander, 2. absolue et 3. perpétuelle.

Elle est d'abord *commandement*, source ultime de toute normativité, *superioritas*, et en ce sens elle est un pouvoir, c'est-à-dire une force de contraindre et d'empêcher, accompagnée d'autorité (*plenitudo potestatis*). Aucune loi ne peut s'imposer à elle de façon surplombante, par exemple par invocation d'une supposée volonté divine. Elle est donc

⁵⁰⁸ Car sous ce terme valise, nous désignons, comme souligné dès l'introduction, un fleuve de références qui débordent et parfois contredisent les notions fondamentales d'un confucianisme conséquent. On notera par exemple le problème que constitue l'invocation de Jean Bodin, qui croit à la magie et légifère sur ce sujet, pose problème dans le cadre dans la définition d'un néo-confucianisme puisque Confucius n'exprime sur ce sujet que la réserve la plus sceptique. Les *Entretiens de Confucius*, VI, 22, consignent en effet ce propos : « Fan Chi demanda en quoi consistait la sagesse. Le Maître dit : “Assurer au peuple ce à quoi il a droit, respecter les esprits et les Dieux tout en les tenant à distance, voilà ce que l'on peut appeler sagesse », Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, p.37.

⁵⁰⁹ Simone Goyard-Fabre, art. *Bodin*, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF Quadrige, 2003, p.69-73.

⁵¹⁰ Voir I.B.2.f « Souveraineté de la loi et concurrences religieuses ».

⁵¹¹ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, éd. J. Du Puys [1577] Livre premier, 1 vol., Paris, Classiques Garnier, 2013, p.1.

⁵¹² *Ibid.*, I, II, p.15.

⁵¹³ *Ibid.*, I, II, p.13.

« puissance *absolue* »⁵¹⁴ en ce qu'elle surpasse superlativement toute autre autorité, étant inconditionnelle ou indépendante de toute autre source normative. Il faut donc souligner, contre Montesquieu, qu'elle doit rester indivisible⁵¹⁵. « Elle perd sa grandeur si on y fait ouverture »⁵¹⁶ : son absoluté exclut tout contre-pouvoir. Cette absoluté implique aussi qu'elle est inaliénable puisqu'elle ne « se peut lier les mains quand ores il le voudrait » : elle est *solutus legibus*⁵¹⁷, déliée des lois humaines. Bodin réfute par avance l'objection du caractère capricieux ou arbitraire, inique, de ce droit exorbitant, au motif que le souverain est tenu par la règle divine de l'ordre universel dont la transgression est sanctionnée par une perte d'autorité et les risques de révolution. La souveraineté n'est pas seulement le pouvoir invoqué pour donner force de loi à des décisions humaines, mais aussi la propriété d'une fonction cosmologico-politique manifestée par son efficacité ordonnatrice. Mais il nous semble que c'est Spinoza⁵¹⁸ et non Bodin lui-même, qui a le plus rationnellement expliqué pourquoi la souveraineté, pensée en terme de puissance ne pouvait dériver vers la tyrannie ou le caprice autoritaire, sans s'affaiblir et s'autodétruire, et pourquoi elle avait un intérêt rationnel à rechercher l'accord le plus large possible sur ce qui est « commun ». L'art de gouverner que propose Jean Bodin échappe à l'alternative du conflit et du consensus, et quelle que soit la forme de l'État, il lui est possible de chercher l'harmonie.

La définition bodinienne de la souveraineté ou, pour parler comme Jean Terrel, « l'invention de la souveraineté »⁵¹⁹ ne démêle pas encore la confusion du pouvoir et de la puissance. Cette distinction nous semble revenir à Spinoza⁵²⁰. Mais bien qu'il ne pense pas encore le droit naturel moderne (dont la notion sera développée par Hugo Grotius⁵²¹), et encore moins celle de contrat (qui devra attendre Thomas Hobbes⁵²²), Bodin pense cependant déjà la souveraineté comme puissance publique formée par la composition des « ménages », c'est-à-dire par la mise en commun des puissances particulières. Pour compléter sa définition, Jean Bodin souligne que cette souveraineté est *perpétuelle* : qu'elle ait été obscurcie ou

⁵¹⁴ *Ibid.*, I, VIII, p.122.

⁵¹⁵ *Ibid.*, II, I, p.206. Et pour une amplification de l'angle montesquvien, cf. II.A.1.b « Montesquieu... ».

⁵¹⁶ *Ibid.*, II, I, p.206.

⁵¹⁷ *Ibid.*, I, VIII, p.131.

⁵¹⁸ Et notamment dans le *Traité Théologico-politique*, ch.XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, où Spinoza épouse le point de vue de Sénèque selon lequel « personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent », p.517.

⁵¹⁹ Jean Terrel, *Les théories du Pacte social, Droit naturel, souveraineté et contrat, de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001, pp.42-58.

⁵²⁰ Voir la sous-section I.B.2.c « Puissance et/ou pouvoir ».

⁵²¹ « Le droit naturel – un ensemble de règles juridiques dérivant de la nature et non de l'institution humaine – devient pleinement moderne en 1625 avec le *Droit de la Guerre et de la Paix* de Grotius », *ibid.*, *Intro*, p.18.

⁵²² « Le mouvement qui va du droit naturel à la souveraineté en passant par le contrat n'a rien de naturel et Hobbes, en l'imaginant, a réalisé un véritable coup de force théorique », *ibid.*, *Introduction*, p.20.

accidentellement aliénée à d'autres puissances ne saurait remettre en cause sa continuité fondamentale. Cela ne signifie pas qu'elle soit indestructible, mais elle a à proportion de sa puissance, le droit (naturel) de faire tout ce qu'elle peut pour retrouver sa puissance de commandement, qui n'est autre que le droit (naturel) de faire tout ce qu'elle peut pour se conserver. Caractériser la puissance comme perpétuelle, ce n'est pas lui attribuer une épithète accessoire, mais c'est proprement la définir – ce que Spinoza exprimera en définissant la puissance comme un effort pour exister, et le *conatus* qui est son moteur comme désir de « persévérer »⁵²³, de durer indéfiniment.

Les soixante-dix ans⁵²⁴ d'histoire de la Chine socialiste illustrent cette conception de la puissance : cet intervalle de temps témoigne déjà d'une capacité à durer, à persévérer. Et la réintégration de cet intervalle dans une histoire de longue durée, par sa résilience après le siècle d'humiliation, et sa projection sur l'Objectif 2049, est encore une expression de cette puissance. On peut supposer que Wang Huning a cherché dans cette réflexion politiquement utile sur Jean Bodin un arsenal idéologique visant à maintenir la légitimité du PCC. On voit qu'elle devait aussi permis le détour philosophique d'une traduction approximative des notions légiste et taoïste de *Dao*, de *Contrat* ou *Destin céleste* (天命), afin de rendre compte de la souveraineté, de la comprendre et de mieux l'assurer, notamment contre les discours économicistes ou religieux concurrents. Jean Bodin opposait l'Ordre divin à la Volonté divine des pauliniens : la volonté des "mesnages" était pour lui le critère pratique et décisif de la souveraineté opposé à la volonté supposée de Dieu si diversement interprétée par les hommes. Si la volonté divine s'exprime, c'est à travers ces ménages qu'elle le fait. On peut supposer qu'en contexte marxiste, et sous l'influence du marxologue réputé Chen Qiren qui fut son directeur de recherche, Wang Huning a été sensible, à la pré-révolution marxienne qu'accomplit Bodin en laïcisant le principe de souveraineté, en le remettant pour ainsi dire, à l'endroit, sur ses pieds, c'est-à-dire en lui donnant une base matérielle.

En s'intéressant à la fécondité actuelle des notions de la pensée politique classique, spécialement chez Bodin et Maritain, Wang Huning s'inscrit dans la longue tradition, contestée et intermittente mais toujours renaissante, des Réformistes dont Feng Guifen, Kang

⁵²³ Comme le formule Spinoza en *Ethique* III, prop.VII : « L'effort par lequel toute chose tend à *persévérer* dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose », [nous soulignons], Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.441.

⁵²⁴ On objectera peut-être que l'URSS a vécu soixante-neuf ans, de décembre 1922 à décembre 1991. Cuba est un régime socialiste depuis 1959. Les soixante-dix ans de régime communiste chinois ne représentent donc pas une durée exceptionnelle.

You Wei et son disciple Liang Qichao avaient été les grands représentants de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. Cette méthode réformiste, qui commence sans doute avec le traité de Feng Guifen *Sur la Manufacture des Armes Étrangères*⁵²⁵, encourage à exhumer des traditions étrangères les concepts pertinents pour les ajuster aux défis de l'actualité chinoise. La formule a fait florès : 中体西用, ou « la Chine pour structure, l'Occident pour fonctionnement »⁵²⁶. Ces hypothèses semblent confirmées par la volonté de la doctrine officielle Xi de pousser l'édification du socialisme à la chinoise jusque dans le champ de « la philosophie et des sciences sociales »⁵²⁷ selon le principe explicite « prendre racine en Chine, s'inspirer de l'Étranger » (立足中国 借鉴国外), qui semble bien être une paraphrase du principe réformiste cité. Cette stratégie entre toutefois en contradiction théorique avec le principe de la mandarine⁵²⁸, c'est-à-dire avec la critique des greffes culturelles.

Il est improbable que le concept d'*harmonie* développé par Bodin pour indiquer le but visé par sa théorie de la souveraineté, n'ait pas résonné chez Wang Huning avec son pendant taoïste et confucéen (en chinois classique 和) : la présidence Hu Jintao (2003-2013), sous laquelle Xi Jinping exerçait déjà des fonctions d'idéologue, n'avait-elle pas remis en avant le concept de « société harmonieuse » (和谐社会) ? La solennité et l'exigence de rationalité avec lesquelles le concept a été simultanément développé dans les contextes français et chinois, pourtant culturellement étrangers l'un à l'autre au moins jusqu'au XIX^e siècle, aurait même venir en confirmation de l'hypothèse d'une « communauté de destin de l'humanité »⁵²⁹. Car les missions jésuites commencent en Chine (1582) peu avant la mort de Jean Bodin (en

⁵²⁵ Feng Guifeng 馮桂芬 (1809-1874) : « Nous n'avons à apprendre qu'une seule chose des barbares — de solides navires et des canons efficaces », cité par Ssu Yu Fairbank John K. Teng, S., 15 nov. 1979, *China's Response to the West : A Documentary Survey*, p. 53.

⁵²⁶ La formule nous a inspiré le plan même de cette thèse interrogeant les influences occidentales au cœur de la doctrine chinoise. Il nous est apparu en chemin que ce plan résonnait aussi avec la distinction montesquivienne de la nature (« ce qui le fait être tel ») et des principes de gouvernement (« ce qui le fait agir »), développée dans *L'Esprit des Lois*, III, 1, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.88-89. Nous prolongeons ici les regrets d'Hannah Arendt qui écrivait, au sujet même de cette distinction : « Ces deux questions [celle de la nature et celle du principe du gouvernement] ont été abandonnées par la science politique parce qu'elles sont, en un certain sens, préscientifiques (...) elles commencent toutefois le dialogue qu'est la véritable compréhension en s'interrogeant sur ce qui nous fait reconnaître dans un État une république, une monarchie, une tyrannie », *La Nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, 2013, p.16. Notre distinction de la structure et du fonctionnement se calque donc en quelque sorte sur cette distinction de la nature et du principe : il s'agira donc pour nous, dans une première partie, de définir la *structure* ou la *nature* du gouvernement chinois (sa distribution du pouvoir), et dans une deuxième partie, de définir les *principes* moraux qui la « font agir », fonctionner, qui motivent la mise en œuvre de ses réformes.

⁵²⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 17 mai 2016, p.421.

⁵²⁸ Traduit et discuté en I.C.b « L'universalisme à la chinoise et le principe de la mandarine ».

⁵²⁹ Sur ce thème essentiel du socialisme à la chinoise, voir I.C « Communauté de destin » et sur Leibniz, un autre penseur de l'harmonie, voir I.C.d « L'irénisme chinois et l'hommage à Leibniz ».

1590) et aucune influence n'est historiquement possible. S'il y a ici et là une méditation séculaire sur l'harmonie, ici depuis Pythagore⁵³⁰, et côté chinois depuis le *Zhou Yi* et Confucius, aucun texte n'atteste du moindre dialogue interculturel. On note et on s'étonne cependant d'une préoccupation similaire, de part et d'autre, susceptible toutefois de tracer un trait d'union entre l'Orient et l'Occident, de tracer le chemin d'une *philosophia perennis* – celle-là même que Leibniz invoquait encore dans sa *Lettre à M. de Rémond* du 26 Août 1714.

L'enracinement des réflexions chinoise et européenne sur la souveraineté dans le concept d'harmonie a une double particularité : il lie la politique aux finalités d'une morale pacifiste, et fait d'une métaphysique expérimentale le moyen pratique de sa réalisation. L'importance de ce concept, pour s'en tenir à ce que repère Anne Cheng⁵³¹, s'atteste en Chine dans toute une littérature qui va du *Classiques des Mutations* au moins jusqu'à Wang Fuzhi. La notion a d'abord un sens musical. Il s'agit d'équilibrer les contraires, les aigus et les graves, le lent et le rapide, le son et le silence et Confucius dit : « Un homme s'éveille à la lecture des *Odes*, s'affirme par la pratique du rituel et s'accomplit dans l'harmonie de la musique »⁵³². Il s'agira donc en musique comme en politique, d'accorder, d'unifier par l'écoute attentive des résonances, de corrige *spontanément* (自然) les dissonances. La dimension morale, à travers le thème du gouvernement de soi, apparaît nettement en de multiples versets du corpus confucéen. Pour exemple : « Le Maître dit : “ Gouvernez à force de lois, maintenez l'ordre à coups de châtiments, le peuple se contentera d'obtempérer sans éprouver la moindre honte. Gouvernez par la vertu, harmonisez par les rites, le peuple non seulement connaîtra la honte, mais se régulera de lui-même ”»⁵³³. La paix s'obtient par une discipline, mais elle est irréductible à un dressage du comportement. Il s'agit de tendre l'oreille, et en l'occurrence d'écouter un peuple pour satisfaire ses intérêts fondamentaux. Mais outre l'idée pratique d'une recherche de la concorde et de l'unité, la notion d'harmonie comporte une dimension contemplative, cosmologique ou métaphysique. La doctrine Xi, telle que développée dans les discours publiés à ce jour, ne mobilise pas sur ce thème le taoïsme

⁵³⁰ Attesté par Platon dans la *République* 530 d, 617 b ; *Cratyle*, 405 c ; *Timée*, 34 b - 37 a ; et par Aristote, *Du ciel*, 290 b 12.

⁵³¹ *Histoire de la Pensée chinoise*, op. cit., sur le concept d'harmonie (和), voir les pp.35, 69-70, 75, 172-173, 191, 195, 270, 450, 550, et même sur le concept d'harmonie suprême (太和), p.428, 545-547.

⁵³² Confucius, *Entretiens*, VIII, 8, trad. Anne Cheng, *ibid.*, p.69 ; *Les Entretiens de Confucius*, VIII, 8 : “Les Poèmes inspirent, les rites affermissent, la musique parachève”, trad. Pierre Ryckmans, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1999, p.46.

⁵³³ *Ibid.*, p.75.

de Zhuangzi⁵³⁴ distinguant « musique céleste et musique terrestre » et jouant de la métaphore des « harmonies mineures du zéphyr [et des] harmonies majeures de la bourrasque »⁵³⁵, ou comparant le vol du « pigeon ramier »⁵³⁶ confiné dans sa partialité (偏) au « vol de l'oiseau Peng »⁵³⁷ (大鹏 张弛) pour exprimer aussi la valeur supérieure d'un point de vue incommensurable à tout autre et d'un mode de connaissance privilégié. Elle ne mobilise pas non plus le *Laozi* présentant l'harmonie sous un angle dialectique, s'accordant pourtant avec les visées pratiques de la dialectique marxiste : « Tout être porte sur son dos l'obscurité et serre dans ses bras la lumière. Le souffle indifférencié constitue son harmonie »⁵³⁸.

Bien qu'absentes des bibliographies des discours officiels de Xi, ces références précises ne sont-elles pas utiles à en rendre raison ? Elles participent de notre méthode d'amplification, et servent à rappeler que le taoïsme a eu en Chine une longue influence culturelle que Xi Jinping n'a jamais récusée, et l'absence de discussion historico-critique n'exclut pas d'en assumer l'héritage sur un plan de la pratique. Des penseurs de la dynastie Song cités par Xi Jinping, tels que Zhang Zai⁵³⁹ ou Zhu Xi⁵⁴⁰ ne prolongent-ils pas leur méditation sur l'harmonie d'une façon originale qui, après les siècles d'influence bouddhiste, réhabilite le confucianisme en le relevant d'une cosmologie d'inspiration taoïste ? « L'harmonie suprême (太和, *taihe*) est ce qui s'appelle le Dao », dit Zhang Zai⁵⁴¹. L'influence de ces auteurs ne s'est pas démentie jusqu'à l'aube du débat philosophico-politique avec l'Occident. Wang Fuzhi est également un penseur de l'harmonie cité par Xi Jinping⁵⁴² : « L'harmonie suprême, c'est le comble de l'harmonie. Quant au Dao, c'est le principe qui traverse tout – le Ciel et la Terre, les hommes et les choses [...] Avant qu'apparaissent formes et objets, il n'y a rien qui ne soit en harmonie ; une fois qu'apparaissent formes et objets, cette harmonie demeure ; d'où son nom d'harmonie

⁵³⁴ Ch. 齐物论, « De l'égalité foncière de toutes choses », ch. 2 de *l'Oeuvre Complète*, Zhuangzi, *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, sur la musique du Ciel et la musique terrestre, p.93-94.

⁵³⁵ *Ibid.*, p.94.

⁵³⁶ *Ibid.*, p.88.

⁵³⁷ *Ibid.*, p.88.

⁵³⁸ 中气以为和, dans *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p.45.

⁵³⁹ Zhang Zai 张载 (1020-1078), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.224.

⁵⁴⁰ Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), cité par Xi Jinping *op. cit.*, t.2, p.274, p.275 et t.3 p.118, p.587.

⁵⁴¹ Traduction d'Anne Cheng sur *l'Initiation Correcte*, Zhengmeng 1, dans *Zhang Zai ji*, p.7-9), *op. cit.*, p.428.

⁵⁴² Wang Fuzhi 王夫之 (1619-1692) cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.365.

suprême »⁵⁴³. Son influence majeure et massive dans l'histoire de la pensée chinoise est abondamment documentée⁵⁴⁴.

L'hypothèse d'une survivance ou d'un renouveau harmonien dans la modernité chinoise et le socialisme chinois de Xi n'a donc rien d'irrationnel. On constatait nettement la persistance de cette préoccupation dans l'œuvre de Mao Zedong. Ainsi dans ce commentaire de Mao sur Lénine : « L'unité, la cohésion, l'union, l'harmonie, l'équipollence, la stabilité, la stagnation, le repos, la continuité, l'équilibre, la condensation, l'attraction, etc., que nous observons dans la vie quotidienne, sont les manifestations des choses et des phénomènes qui se trouvent dans l'état des changements quantitatifs, alors que la destruction de ces états d'unité, de cohésion, d'union, d'harmonie, d'équipollence, de stabilité, de stagnation, de repos, de continuité, d'équilibre, de condensation, d'attraction, etc., et leur passage respectif à des états opposés, sont les manifestations des choses et des phénomènes qui se trouvent dans l'état des changements qualitatifs, c'est-à-dire qui se transforment en passant d'un processus à un autre »⁵⁴⁵. La « société harmonieuse » de Hu Jintao et les développements récents de la doctrine du socialisme chinois de la nouvelle ère, ne cessent de renforcer cette médiation sur la souveraineté (主权) et l'harmonie, comprise à la fois comme le moyen (dialectique) et le but (pacifiste) de cette souveraineté.

De telles considérations peuvent détonner par leur caractère antimoderne et désuet, parce qu'apparemment irrationnel. La perception que nous en avons tient à l'émergence, au tournant de la Renaissance et du XVII^e siècle, d'un rationalisme moderne qui rejette les théories de l'harmonie dans le folklore de la pensée préscientifique. Françoise Bonardel a pourtant consacré une part importante de son travail critique à démontrer la rationalité à l'œuvre de cette rationalité antimoderne, et possiblement postmoderne, qu'on/qu'elle appelle Alchimie⁵⁴⁶, Art de Musique, etc. Elle y met au clair les sens complexes de l'harmonie, des harmoniques, de l'harmonisation, et tout un vocabulaire que la modernité naissante, notamment sous l'influence d'un Descartes pourfendeur d'idées obscures et confuses, mettra au rebus, ou percevra dans le meilleur des cas comme une préfiguration de la Chimie moderne. Au final, l'Alchimie reste un résidu de philosophie, voire une infra-philosophie, et

⁵⁴³ Extrait du *Commentaire de l'Initiation Correcte de Maître Zhang*, trad. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p.545.

⁵⁴⁴ Sur cette influence de Zhang Zai sur Wang Fuzhi, et les considérations pratiques qui se déduisent d'une métaphysique du Dao, citons : Jacques Gernet, *La raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, NRF, 2005, 436 p. et spécialement sur la « Grande Harmonie », p.159 sqq.

⁵⁴⁵ Mao Zedong, *De la Pratique et de la Contradiction*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p.153.

⁵⁴⁶ Françoise Bonardel, *Philosophie de l'Alchimie, Grand Œuvre et Modernité*, Paris, Gallimard, 1993, 712 p.

ces préjugés viennent renforcer les malentendus susceptibles de compliquer notre compréhension de la Chine : comment les nuances mystiques du concept d'harmonie ne nourriraient-elles pas encore davantage les soupçons de mystifications pesant sur les discours politiques qui s'en réclament ?

L'apport du travail de Françoise Bonardel est de montrer qu'on peut continuer de penser sérieusement la justice harmonique : la rationalité socialiste émergente la croise sur ce chemin au carrefour du concept bodinien de justice harmonique. Bodin qu'hélas, Françoise Bonardel n'analyse ni ne cite, est pétri de ce vocabulaire alchimico-cosmologique dont il exploite les possibilités rationnelles pour construire, en termes d'harmonies et d'ordre cosmique, une nouvelle théorie du droit. Un passage du chapitre 1 du Premier des *Six Livres de la République* consigne l'orientation ou la profession de foi spirituelle de l'homme républicain selon Jean Bodin : « Puis après se tournant à la beauté de la Nature, il prend plaisir à la variété des animaux, des plantes, des minerais, considérant la formes, la qualité, la vertu de chacune, les haines et les amitiés, et la suite des causes enchainées, et dépendantes l'une de l'autre, puis laissant la région élémentaire, il dresse son vol jusqu'au ciel avec les ailes de la contemplation, pour voir la splendeur, la beauté, la force des lumières célestes, le mouvement terrible, la grandeur et la hauteur d'icelles, et l'harmonie mélodieuse de tout ce monde »⁵⁴⁷. Et, toujours dans ce vocabulaire bigarré, qui emprunte à la fois à la physique d'Aristote qu'à l'ascèse spirituelle d'inspiration platonicienne, Jean Bodin conclut sur des considérations métaphysico-pratiques : « il [l'homme] est ravi d'un plaisir admirable, accompagné d'un désir perpétuel de trouver la cause première, et celui qui fut auteur d'un si beau chef-d'œuvre : auquel estant parvenu, il arrête là le cours de ses contemplations, voyant qu'il est infini et incompréhensible en essence, en grandeur en puissance, en sagesse, en bonté. Par ce moyen de contemplation, les hommes sages et entendus, ont résolu une très belle démonstration, c'est à sçavoir, qu'il n'y a qu'un Dieu éternel et infini : et de là ont quasi tiré une conclusion de la félicité humaine »⁵⁴⁸. Sans postuler ni conclure à aucune identité (de Dieu au Dao, de Bodin à Wang Fuzhi, etc.), contentons-nous de repérer des similitudes insistantes, au cœur d'une politique de la souveraineté, d'une théorie de l'harmonie comprise comme équilibre des contraires et adossée à une doctrine cosmologique susceptible de produire des effets moraux. Ces contraires, chez Jean Bodin, sont les conceptions

⁵⁴⁷ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Morceaux choisis, éd. Confluences, Voix de la Cité, Préf. Luc de Goustine, 1999, p.23.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p.23.

arithmétiques et géométriques de la Justice – et à travers elles, un débat contre Platon et contre Aristote, contre le modèle démocratique qui se dégage d’une lecture du premier, et contre le modèle aristocratique qui se dégage d’une lecture du second. Simone Goyard-Fabre qui rappelle la question souverainiste initiale de Jean Bodin, commente sa réponse ⁵⁴⁹ : « Tous deux [Platon et Aristote] ont pareillement oublié la proportion harmonique [...] pourtant la plus belle de toutes et qu’il convient en conséquence de considérer comme le principe du meilleur gouvernement » ⁵⁵⁰. Avec la nomination de Wang Huning comme Numéro Cinq du PCC en 2017, n’assisterait-on pas au retour d’une rationalité d’inspiration harmonienne au cœur de la doctrine chinoise de la souveraineté ⁵⁵¹, et curieusement au retour d’une certaine Renaissance française au cœur du Grand Renouveau chinois ! Une même nécessité inspire les deux doctrines : disposer d’une puissance suffisante qui permette de tenir les contradictions sans en souffrir ou les subir. La justice harmonique est bien, selon Simone Goyard-Fabre, une « dialectique » ⁵⁵² ou un mixte de justice arithmétique et de justice géométrique dont Bodin réalise le dépassement « en termes musicologiques, c’est-à-dire selon la gamme diatonique » ⁵⁵³ – un dépassement qui le conduit à la recherche et à la découverte du « nombre nuptial dont il mentionnera l’importance dans les *Six Livres de la République* (p. 1056⁵⁵⁴) » ⁵⁵⁵. Ce « nombre nuptial » est à la philosophie de Jean Bodin, ce que la Divine proportion est à la pensée alchimisante de la Renaissance : l’expression d’un essor de la rationalité moderne, d’une exigence de scientificité encore pétrie de cette métaphysique naturaliste qu’a chantée *l’Orfeo* de Monteverdi, dont Bodin fut quasi-contemporain ⁵⁵⁶.

Pour le dire autrement, et rapporté au contexte présent, le concept de Justice harmonique est utilisé pour dépasser dialectiquement la démocratie niveleuse des égaux et l’élitisme aristocratique ou la méritocratie ⁵⁵⁷. Il sert à affirmer l’égalité de proportion qui ordonne la place de chacun dans l’Ordre du Tout à son degré de perfection, par la vertu d’un

⁵⁴⁹ Simone Goyard-Fabre, article *Jean Bodin*, dans le dictionnaire de *Philosophie Politique*, p.69 à 73.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.71.

⁵⁵¹ Sur le passage de la suzeraineté à la souveraineté théorisée par Jean Bodin, cf. Robert Muchembled & Michel Cassan, *Histoire moderne, les XVI^e et XVII^e siècles*, t. 1, Paris, Bréal, coll. Grand Amphi, 2000, 416 p.

⁵⁵² *Ibid.*, p.71.

⁵⁵³ *Ibid.*, p.71.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, selon les fac-similés (1961) dont les références sont dans la bibliographie de l’article.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.71.

⁵⁵⁶ Monteverdi a 29 ans à la mort Bodin en 1596 ; *Orfeo* est donné en 1609.

⁵⁵⁷ Le terme de méritocratie est cependant utilisé par Daniel A. Bell, pour désigner le mécanisme sélectif des élites politiques chinoises du Parti, afin de prévenir les « Donald Trump de style chinois » qui pourraient se frayer un chemin dans un système de concurrence électorale. Voir le paragraphe conclusif de Daniel A. Bell, dans « Western critics of China need to avoid a colonial mindset », *Huffpost*, 6 décembre 2017, https://www.huffpost.com/entry/china-critics-colonial_b_11893860.

« discord, dit Jean Bodin, qui donne grâce à l'harmonie. Il est dès lors facile à Bodin d'expliquer que le rôle du législateur en la Cité est d'équilibrer et d'accommoder les unes aux autres les forces antagonistes [...] de sorte que l'État constitue un chœur au sein duquel se trouvent conciliés, en un harmonieux mélange, le juste selon la similitude géométrique et le juste selon l'identité arithmétique ». Fidèle au style allégorique des alchimistes, Jean Bodin exprimera le pouvoir inclusif de la justice harmonique par le symbole du chœur des trois filles de Thémis ; ce chœur « chante la beauté et la paix parce qu'il intègre en son harmonie tout ce qui est pluriel, impur ou discordant (*Methodus*, p.412-413 ; *Rép.*, p.608) »⁵⁵⁸. C'est l'élément monarchique qui compense les tendances nivelantes de l'élément démocratique toujours susceptible de favoriser les « risques d'abaissements inhérents aux gouvernements populaires »⁵⁵⁹. Cet élément monarchique contrôle en outre l'élément aristocratique toujours tenté de constituer un État dans l'État ou une société à part qui le gouverne en vue de ses intérêts particuliers : selon la formule même de Bodin, la république « entremêle doucement noble et roturiers (p.1054) »⁵⁶⁰.

On voit immédiatement comment ces considérations ont pu inspirer à Wang Huning la forme d'un régime mixte, indissolublement démocratico-aristo-monarchique : fondé sur la puissance populaire (*potentia*), sa politique est conduite sous l'autorité (*auctoritas*) d'un Parti sans contre-pouvoir supervisé par le pouvoir (*potestas*) d'un Prince-premier secrétaire chargé d'en prévenir la corruption. Une dialectique harmonienne avait conduit Bodin à l'apologie d'une monarchie complexe dont le modèle a pu inspirer l'idéologue du PCC : « Dieu a disposé les quatre premiers nombres par proportion harmonique pour nous montrer que l'État royal est harmonique et se doit gouverner harmoniquement »⁵⁶¹. Jean Bodin proposait donc d'harmoniser les forces antagonistes (aspirations égalitaires du peuple, exigences hiérarchiques de l'aristocratie...) dans une théorie de l'État unitaire et de la souveraineté absolue. L'inactualité de la métaphysique naturaliste qui sous-tend cette doctrine de la souveraineté peut faire partie des raisons qui expliquent les difficultés de sa réception intellectuelle occidentale, même auprès d'auteurs contemporains pourtant supposés familiers de ces traditions alchimiques⁵⁶². Étonnamment, ce serait donc en Chine socialiste que se

⁵⁵⁸ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, Morceaux choisis, éd. Confluences, Voix de la Cité, Préf. Luc de Goustine, 1999, p.72.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.72.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.72.

⁵⁶¹ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, p.1056.

⁵⁶² Pensons à des auteurs affichant leur proximité avec les traditions maçonniques, Catherine Kintzler, l'auteur de *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007, 128 p., ou Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris,

déroule aujourd'hui le fil bodinien d'un argumentaire rationnel sur l'orchestration monarchique, combinant avec la doctrine néo-impériale d'une figure monarchique le Sel qui permet le mariage alchimique du soufre aristocratique (la sélection des membres du Parti) et du mercure démocratique (la consultation populaire).

Notons pour finir que, Jean Bodin, l'auteur des réponses *Aux Paradoxes de Monsieur de Malestroït*, peut être lu comme le premier penseur de l'intégration de l'économie à la politique, le père d'une théorie quantitative de la monnaie⁵⁶³, voire comme un penseur pré-marxiste : parce que, sur le plan théorique, il a vu et critiqué les limites d'une société régie par les principes mercantiles de l'échange, et parce que sur le plan pratique ou militant, il affirme la souveraineté de la politique sur l'économie, tout en alertant contre les régimes aristocratiques qu'ils accuse de dénaturer la politique, divisant l'État au profit d'intérêts catégoriels et au détriment de l'intérêt commun. Bien que nous ne puissions avoir accès aux travaux universitaires de Wang Huning (aujourd'hui classés confidentiels et inaccessibles), on comprendrait qu'il ait pu vouloir approfondir l'histoire marxiste de la marchandisation et de l'aliénation de la souveraineté, mettre en perspective Jean Bodin et Jacques Maritain⁵⁶⁴ pour comprendre les faiblesses essentielles d'une souveraineté s'épuisant paradoxalement par le processus même de la mondialisation qui l'avait engendré, et justifier la nécessité de rompre avec cette mondialisation bourgeoise pour sauver la souveraineté.

c. Puissance et/ou pouvoir

Il s'agit d'examiner maintenant l'hypothèse selon laquelle la distinction conceptuelle de la puissance et du pouvoir, empruntée à Spinoza est susceptible d'éclairer par amplification un trait essentiel de la doctrine de l'autorité du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. L'entreprise est risquée, pour trois raisons : d'abord, il n'existe pas de consensus sur le sens de cette distinction dans le champ des études spinozistes. Ensuite, il s'agit d'utiliser les ressources d'un auteur absent du répertoire explicite des citations de Xi Jinping. Enfin, il y a aussi un risque de polémique autour du recours aux concepts spinozistes

Gallimard, Folio actuel n°104, 2003, 348 p. Sur le caractère combattant ou clivant de leur conception de la République, inscrit dans la mouvance d'une pensée d'inspiration alchimique, on aura notamment retenu la formule, prononcée à l'Université d'Été de la France Insoumise, « On a le droit d'être islamophobe », 2019, URL : <https://twitter.com/FranceInsoumise/status/1165970983041347584>.

⁵⁶³ Henri Legohérel, « Jean Bodin et l'Europe de son temps », *Journal of the History of International Law*, n°1, 1999, p. 38-47.

⁵⁶⁴ Pour rappel, Wang Huning, « *De Bodin à Maritain : sur les théories de la souveraineté développées par la bourgeoisie occidentale*, 从布旦到马利旦：论西方资产阶级主权理论的发展 », 1981, inaccessible.

de puissance ou de démocratie absolue, soupçonnés d'être utilisés idéologiquement, pour légitimer la démocratie à la chinoise⁵⁶⁵. L'affichage d'une préférence idéologique n'exclut pas l'effort pour comprendre et traiter les phénomènes politiques comme des phénomènes physiques qui, si désagréables ou fâcheux qu'ils soient, « sont cependant nécessaires et ont des causes déterminées par lesquelles nous nous efforçons de comprendre leur nature »⁵⁶⁶. La perspective idéologique n'exclut pas l'analyse sans jugement⁵⁶⁷ des modèles politiques. Le recours à la méthode et aux concepts spinozistes joue seulement ici comme une hypothèse scientifique, déjà suggérée par les études marxistes⁵⁶⁸, en vue d'expliquer ce qui fait qu'un régime politique réussit à durer. S'il est vrai, comme le dit Alexandre Matheron, que le *conatus*, c'est-à-dire le désir ou l'effort pour durer est « l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la politique et de toute la morale de Spinoza »⁵⁶⁹, la méthode spinoziste se développe comme une arithmétique plutôt que comme une morale. Il ne s'agit pas de dire ce qu'il faut faire pour satisfaire une conception quelconque du bien, mais de rendre compte des facteurs qui permettent de durer. Cette durée se rapporte en Chine socialiste, à des facteurs quantitatifs qui mesurent la satisfaction des intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple, par l'espérance de vie, l'évolution du taux de pauvreté et du taux d'alphabétisation. Nous avons voulu comprendre les raisons du fait que constitue la persistance du régime socialiste chinois dans la durée, défiant les pronostics de faillite de ses procureurs⁵⁷⁰. Cet usage original de Spinoza semble désormais faire partie du spinozisme⁵⁷¹.

La distinction des concepts de pouvoir et puissance, exploitée par Antonio Negri⁵⁷² pour penser les rapports de la puissance des peuples face au pouvoir du capitalisme, est peut-être pertinente pour repenser le socialisme chinois. Toutefois, si Antonio Negri a surtout

⁵⁶⁵ Même si Spinoza affirme vouloir se tenir à distance de toute « utopie », et s'il a seulement « tâché d'établir par des raisons certaines et indubitables ce qui s'accorde le mieux avec la pratique », comme il le dit au *Traité Politique*, III, 10, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.91, son analyse s'oriente idéologiquement vers une justification de la démocratie absolue, cf. I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p.91.

⁵⁶⁷ C'est-à-dire sans en « rire, [ni] les déplorer, encore moins [pour] les maudire mais seulement [pour] les comprendre » *Ibid.*, I, 4, p.91. Cette époque du jugement ne signifie pas que la pensée de Spinoza serait axiologiquement neutre et objective, mais seulement qu'elle est consciente de ses propres préférences idéologiques : ce n'est pas pour lui parce qu'une chose est bonne que nous la désirons, mais c'est parce que nous la désirons que nous la jugeons bonne.

⁵⁶⁸ Cet argument sera développé en I.B.3.d « Spectres de Spinoza... ».

⁵⁶⁹ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, 1988, p.19.

⁵⁷⁰ Voir Francis Fukuyama discuté plus haut, en I.A.2 « Les deux objectifs de centenaire ».

⁵⁷¹ Comme le montre par exemple Frédéric Lordon, Yves Citton, « Un devenir spinoziste des sciences sociales ? », *Revue du Mauss permanente*, 27 janvier 2008, 25 p., URL : <http://www.journaldumauss.net>.

⁵⁷² Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF (1983) ; éditions Amsterdam, 2007, 350 p.

voulu *opposer* les deux concepts (puissance vs. pouvoir, *potentia* vs. *potestas*), nous cherchons plutôt à les *articuler*, c'est-à-dire à montrer les raisons pour lesquelles ou les conditions sous lesquelles ces notions, contradictoires sous certains rapports, peuvent cependant se combiner ensemble. Nous ne nous affilions pas à l'interprétation de Spinoza proposée par Antonio Negri, parce que notre objectif est plutôt d'examiner dans quelle mesure une intelligibilité spinoziste de la démocratie absolue à la chinoise est possible⁵⁷³.

Comment définir la puissance, et la distinguer du pouvoir ? Avant Spinoza, Bodin ne la définissait pas, et Hobbes en formulait l'idée en des termes dont la traduction reconduit le problème : la langue anglaise ne dispose que d'un seul mot, *power*, pour dire à la fois pouvoir et puissance. La différence à faire entre les deux concepts sera donc difficile à résumer dans cette langue. Malgré cet embarras, nous proposons de repartir de ce que cette définition hobbesienne contient d'utile, notamment parce que Spinoza, lecteur de Hobbes, ne peut l'avoir ignorée : elle renvoie à l'idée d'une force conjuguée à celle d'une disposition des moyens en vue d'une fin. Hobbes dit que la puissance consiste en effet « dans les moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque »⁵⁷⁴. Mais cette définition pourrait être celle du pouvoir car ce dispositif moyen-fin n'est pas non plus étranger au concept de pouvoir : elle est donc encore trop indifférenciée. Des auteurs récents, tel que

⁵⁷³ Puisque nous partons d'une analyse de la réalité du socialisme à la chinoise, nous n'avons pas à prendre parti dans le débat textuel que commente Céline Spector dans « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Etienne Balibar... », *Esprit*, éditions Esprit, 2007/5, notamment p.38 où il est question de savoir si la puissance qui vient du peuple est une force d'auto-organisation spontanée (auquel cas, la médiation du PCC est une trahison de la démocratie absolue) ou si elle peut et doit tirer profit de la guidance d'un Parti de la raison censé la protéger contre ses bas-instincts. Qu'il nous suffise de remarquer que l'éclairage de Spinoza est pertinent, quoique problématique. Il ne nous semble en tous cas pas exclusif d'une certaine lecture de Hobbes, comme on le discutera en I.B.2.f « Souveraineté... ». Christian Lazzeri distingue deux approches possibles : « Pour Hobbes, la multitude n'est qu'un ensemble (si l'on peut employer ce terme) naturel d'individus dépourvu de tout principe d'unité qui se forme seulement dans l'acte de représentation d'une personne artificielle et destinée à disparaître – comme multitude – dans un peuple, si elle se donne par convention un représentant. Pour Spinoza, dont l'emploi constant du terme s'explique en grande partie par sa critique de Hobbes, la multitude est un ensemble naturel d'individus dont seul l'état varie selon le degré plus ou moins élevé d'intégration naturelle de ses membres à l'égard de l'ensemble plus ou moins structuré qu'ils forment », *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998, p. 282. La question nous semble être de savoir si ces deux perspectives distinctes n'apportent pas des arguments complémentaires plutôt qu'opposés, quand on les reconsidère dans perspective de l'objet réel (l'histoire du socialisme chinois) qui nous occupe : d'un côté la démocratie socialiste chinoise parvient à la représentation de l'unité d'un peuple par la médiation du Parti (c'est sa dimension hobbesienne), et de l'autre la puissance de cette unité du peuple dépend de la quantité des individus qui s'y intègrent (c'est la dimension spinoziste de la démocratie absolue, fondée sur une arithmétique : « plus nombreux seront-ils [les hommes] rassemblés en une telle unité, plus de droit ils auront tous ensemble », *Traité Politique*, II, 15, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.105). Le facteur quantitatif et la puissance représentationnelle qui permet de réussir l'intégration ou l'addition des puissances individuelles sont deux concepts différents, mais pas nécessairement condamnés à s'opposer dans la réalité.

⁵⁷⁴ Hobbes : « the power of a man, to take it universally, is his present means to obtain some future apparent good », *Léviathan*, ch.10, trad. française Gallimard, Folio Essais, 2000, p.170.

Steven Lukes, ont tenté d'y remédier⁵⁷⁵, mais leur effort pour le faire en langue anglaise explique peut-être l'insatisfaction dans laquelle nous laisse leurs analyses. Christian Malis avait également souligné le flou du concept de « power » chez Joseph Nye⁵⁷⁶ – un autre auteur de langue anglaise –, mais il en précisait les traits par des facteurs externes (économiques, militaires, culturels, etc.), c'est-à-dire en termes géopolitologiques.

A lieu d'une analyse embarrassée par la confusion philologique du concept de « power », ou complexifiée par des détours extra-philosophiques (géopolitiques, etc.), nous faisons donc le choix de partir d'une *relecture du concept spinoziste de puissance dans son articulation avec le concept de pouvoir*, et de considérer le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère comme une expérimentation possible des chapitres inachevés du *Traité Politique*⁵⁷⁷ qui concentrent une méditation sur la démocratie absolue. Ce recours à Spinoza pour une réflexion sur le sens socialiste chinois de la souveraineté se justifie par une constellation de filiations qu'on peut schématiser par la photographie de famille suivante : Spinoza est un lecteur de Hobbes, lui-même lecteur de Bodin ; Wang Huning fut l'auteur d'un mémoire sur Bodin⁵⁷⁸ en même temps qu'il est l'idéologue marxiste du PCC, et Spinoza est l'une des racines du marxisme⁵⁷⁹. Cet arbre généalogique bodino-spinozo-marxiste se ramifie donc bien au cœur de la doctrine socialiste.

Deux raisons générales peuvent servir à justifier la mobilisation d'une distinction spinoziste du pouvoir et de la puissance, pour essayer de comprendre le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. Spinoza peut d'abord être utile pour rendre raison de l'hostilité qui entoure toute puissance en expansion, car si le projet socialiste privilégie le collectif, et si, comme le conçoit le modèle arithmétique de la démocratie spinoziste, il s'efforce d'inclure les *puissances* particulières et de les additionner contributivement dans la puissance collective, cela ne lui épargnera pas d'avoir à contenir, à la marge, des puissances individuelles et ou des groupes d'intérêts qui verront dans cet accroissement un pouvoir menaçant leurs libertés. A la question de savoir si ce *pouvoir* doit alors être considéré comme

⁵⁷⁵ Steven Lukes, *Power, A radical View*, Palgrave Macmillan, 2005, 200 p.

⁵⁷⁶ Christian Malis, *Raymond Aron : le concept de puissance*, 2008, [https://www.catalaxia.org/wiki/Raymond_Aron : le concept de puissance#Morgenthau et la notion de puissance : les ambigu.C3.AFt.C3.A9s d.E2.80.99un concept.](https://www.catalaxia.org/wiki/Raymond_Aron:_le_concept_de_puissance#Morgenthau_et_la_notion_de_puissance:_les_ambigu.C3.AFt.C3.A9s_d.E2.80.99un_concept.)

⁵⁷⁷ Pour cette analyse de la démocratie absolue chez Spinoza, cf. I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

⁵⁷⁸ Wang Huning 王沪宁, « 从布旦到马利旦 : 论西方资产阶级主权理论的发展, *De Bodin à Maritain : sur les théories de la Souveraineté développées par la bourgeoisie occidentale* », Direction Chen Qiren, 1981.

⁵⁷⁹ Analyse plus bas en I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

une violence illégitime, le texte du *Traité Politique* répond : « Plus [les hommes] seront-ils nombreux en une telle unité, plus de droit ils auront tous ensemble »⁵⁸⁰, et Spinoza précise : « Chacun est tenu d'accomplir tout ce qu'on lui commande d'un commun accord – ou, en d'autres termes, y est contraint à bon droit »⁵⁸¹. Cette affirmation montre exactement où la question de la puissance (croître et durer) pose le problème essentiel de l'autorité légitime : le nombre suffit-il à définir le juste ? Il y aurait une violence d'État, irréductible ou naturelle⁵⁸², mais contrainte par prudence et désir de durer, à s'auto-limiter.

Deuxième raison de mobiliser Spinoza : le concept spinoziste de puissance peut-il nous aider à comprendre le projet politique chinois du point de vue de sa propre motivation, et comme de l'intérieur ? Il peut au moins nous aider à clarifier la distinction d'une *politique de la puissance* comme contre-modèle de toute *politique du pouvoir*, c'est-à-dire comme une critique de toute pratique politique qui ferait de la domination son principal levier. On trouve en effet dans le *Traité Politique*, la critique d'un pouvoir comme ensemble des moyens de contraindre ou d'empêcher : ceux qui gouvernent ne sauraient « assassiner les sujets, les spolier, enlever les jeunes filles, et autres choses semblables » car cela aurait pour effet « de changer la crainte en indignation et par conséquent la société civile en société hostile »⁵⁸³. L'usage du pouvoir est inévitable, mais son abus est contre-efficace, voire fatal.

Ces deux raisons, adossées à des textes du même *Traité Politique*, supposent des interprétations contradictoires du pouvoir : la première renforce la thèse d'une violence *légitime*, puisque justifiée par un impératif de sécurité tandis que la deuxième *dénonce* le risque d'une violence brutale. Le critère décisif de cette duplicité du pouvoir était déjà donné au *Traité des autorités théologique et politique* et repose sur la distinction entre les intérêts particuliers et l'intérêt général : « dans une république et un État où le salut du peuple tout entier, et non pas celui du chef, est la loi suprême, celui qui obéit en tout au pouvoir souverain ne doit pas être appelé un esclave inutile à soi-même mais un sujet »⁵⁸⁴. L'État n'est déraisonnable ou violent que lorsque l'intérêt particulier des sujets-citoyens est sacrifiés à d'autres intérêts privés supérieurs et que l'intérêt général est perdu de vue.

⁵⁸⁰ Spinoza, *Traité Politique*, II, 15, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, p.105.

⁵⁸¹ *Ibid.*, II, 16, p.107.

⁵⁸² Nous suivons ici la position d'Etienne Balibar qui considère que la violence n'est pas « l'opposé de l'institution [mais] la condition générale du fonctionnement des institutions », dans *Violence et civilité*, Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, p.37.

⁵⁸³ *Ibid.*, IV, 5, p.131.

⁵⁸⁴ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.519.

La contradiction des perspectives n'empêche cependant de saisir une définition commune du pouvoir qui désigne toujours une force d'empêcher ou de contraindre. Et pour rendre compte des deux interprétations du concept de pouvoir, il suffit d'ajouter qu'un pouvoir est légitime si la violence est infligée sur la base d'un consentement supérieur de la raison, mais illégitime lorsqu'elle ignore jusqu'à la raison, comme le montre la référence ci-dessus au §4 du chapitre IV du *Traité Politique*. La question du critère qui fait basculer du pouvoir légitime dans la violence intolérable est évidemment centrale pour l'examen de la politique socialiste chinoise. Pour résoudre le problème brûlant des conflits passionnels, soucieux de la tranquillité publique ou d'une paix stable, Spinoza propose le critère rationaliste d'une intégration des intérêts particuliers dans un intérêt commun supérieur : peut-on considérer que le concept socialiste d'« accord gagnant-gagnant » (合作共赢), de l'accord *mutuellement profitable*, en constitue une formulation suffisamment approchante ?

Pour comprendre comment le concept de puissance peut servir en politique à qualifier un type de pouvoir capable de créer les conditions d'une paix durable (et en chinois, le verbe harmoniser, 和谐 ne nous semble pas dire autre chose⁵⁸⁵), il convient de revenir à la définition qu'en donne Spinoza : la puissance est une force d'exister. Dans *l'Éthique* I, il écrit : « *Posse existere potentia est* »⁵⁸⁶. La puissance est un certain déploiement de forces agissantes qui sont dans notre nature⁵⁸⁷ de manière à durer, à vivre encore. Elle est une certaine force de disposer les moyens qui lui permettent de déployer ses propriétés intrinsèques en vue de se conserver. La vie veut vivre toujours plus. La puissance ne renvoie pas simplement, comme le pouvoir, à la force d'organiser les moyens pour atteindre une fin, mais, elle parle de sa capacité de le faire durablement, toujours mieux, toujours plus efficacement, d'une manière qui affirme toujours plus la vie. A la question de savoir

⁵⁸⁵ On se souvient que, outre l'usage surabondant que les chinois font de ce mot dans la vie quotidienne (souvent raillé par les occidentaux, pour être synonyme de « censure » sur les réseaux sociaux), il est dans la doctrine XI, l'un des adjectifs de l'Objectif de Centenaire 2049, cf. I.A.2 « Les deux objectifs de centenaires ».

⁵⁸⁶ Spinoza, *Éthique* I, prop. 11, 3^e démonstration, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p.319.

⁵⁸⁷ On pourrait développer, en résonance avec le cosmologisme chinois, l'idée que cette conception de la puissance se fonde dans une puissance infinie (celle de la Nature ou Dieu) se déclinant au niveau du *mode* et s'exprimant par son *conatus* ; par ce désir, toute chose singulière s'efforce de persévérer dans son être. C'est de cette puissance infinie de produire le Réel (Dieu, la Nature) que chaque chose singulière tient sa puissance, et cet acquis de *l'Éthique* est exploité dans le *Traité Politique* qui réaffirme que chaque chose tient de la puissance de Dieu autant de droit qu'elle a elle-même de puissance pour exister et pour agir, comme Spinoza l'écrit dans *Traité Politique*, II, §3 ; de ce point de vue, nous nous éloignons encore davantage du parti pris de lecture de A. Negri tirant Spinoza du côté d'un matérialisme (« matérialisme sans dialectique », précise P.-F. Moreau, <https://www.multitudes.net/article28942894/>) et alors que, comme nous le soulignerons, la doctrine Xi réconcilie le marxisme avec une certaine conception de la spiritualité. Cf. II.A.1.g La Grande Etude et Zhu XI au cœur du renouveau spirituel socialiste, et II.A.2 « Problèmes politico- religieux ».

comment la puissance y parvient, Spinoza répond par une théorie des notions communes et la connaissance du second genre : il s'agit, dans une conception dynamique du réel et de la vie, de composer des rapports, d'associer des puissances, de faire tenir ensemble des forces qui livrées à elles-mêmes ne demanderaient autrement qu'à se dévorer⁵⁸⁸, de faire jouer intelligemment les synergies plutôt que de consentir aux durs rapports de force et à l'entropie. La *puissance* peut se caractériser comme une intensité croissante de vitalité, qui sert de mesure au *pouvoir* : comme toute puissance n'a pas les moyens suffisants de son ambition, tout pouvoir n'a pas nécessairement un souffle suffisant de puissance, car il y a des pouvoirs impuissants. Le pouvoir peut dans certaines conditions, n'exprimer qu'une intensité décroissante, limitée, déclinante, affaiblie (par la fatigue, la haine, etc.), cantonnée à des objectifs intermédiaires et secondaires, et manquer des moyens de servir la vie.

Ne peut-on pas déceler dans le vocabulaire de Xi Jinping un indice de cette réflexion vitaliste ? A côté d'une liste de termes indécidables, qu'on pourrait traduire aussi bien par pouvoir que par puissance, tels que 主权 (puissance ou pouvoir souveraineté), ou 壮大 (pour parler de la puissance ou du pouvoir militaire), ou d'autres adjectifs courants (力争 *lizheng*, 强权 *qiang quan*, 权力 *quanli*, 势力 *shili*, 威权 *weiquan*, 雄, *xiong*, etc.), un verbe expressif revient très souvent sous la plume de Xi Jinping : 弘扬, *hong yang*, qui signifie « faire rayonner » – on le trouve dans les expressions récurrentes « faire rayonner cet esprit national »⁵⁸⁹, « faire rayonner l'esprit de la route et de la soie »⁵⁹⁰, « faire rayonner le grand esprit de la longue marche »⁵⁹¹, etc.. Non seulement ces occurrences abondent mais elles sont renforcées par tout un champ lexical de l'action, du développement (发展), de la croissance, de la vitalité, lisible dans de très nombreux titres de discours : « ouvrir de larges perspectives

⁵⁸⁸ Bien qu'une lecture hâtive de Nietzsche puisse nous faire penser à une influence de Spinoza, Nietzsche devrait être tenu à l'écart car il lui arrive d'identifier Puissance et Tyrannie, c'est-à-dire de rabattre la puissance sur un pouvoir simplement libre de toute considération morale, et d'affirmer même que *tyrannie* est un mot trop faible pour parler de *puissance* ; il écrit : « Il pourrait venir quelqu'un qui, avec des intentions contraires et un art d'interprétation différent, s'entendrait justement à lire, dans la même nature et en regard des mêmes phénomènes, la réalisation tyrannique et implacable des prétentions à la puissance, — il pourrait venir un interprète qui mettrait devant vos yeux le caractère général et absolu de toute « volonté de puissance », au point que chaque mot, même le mot « tyrannie », finit par paraître inutilisable, étant une métaphore adoucissante et trop faible, — trop humaine », dans *Par-delà Bien et Mal*, au §22, dans *Œuvres philosophiques complètes*, tome VII, trad. Montinari, 1971, 476 p.

⁵⁸⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.44.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, t.1, p.375.

⁵⁹¹ *Ibid.*, t.2, p.53.

(...) »⁵⁹², « promouvoir de façon synergique (...) »⁵⁹³, « porter haut le drapeau du socialisme à la chinoise (...) »⁵⁹⁴, « approfondir (...) »⁵⁹⁵, « fournir de grands efforts (...) »⁵⁹⁶, « accroître notre effort (...) »⁵⁹⁷, « faire éprouver aux masses davantage de satisfaction »⁵⁹⁸, « oser s'imposer une révolution (...) »⁵⁹⁹, etc. Aucun de ces discours de Xi Jinping n'exalte la force d'empêcher ou de contraindre, ni ne fait l'apologie d'une répression. Il ne s'agit pas de soumettre, de subjuguier, de dominer, et encore moins de venger, etc. : il ne s'agit pas de *réagir*, d'être affecté passivement⁶⁰⁰, mais toujours *d'agir*, c'est-à-dire d'être soi-même cause adéquate des effets produits. La lecture des discours de Xi révèle surtout le style d'une surabondance de forces, affirmant sa confiance dans la vie, distinct donc d'une simple rhétorique du pouvoir. Ainsi lorsqu'il évoque le passé colonial ou les difficultés présentes de la Chine, Xi s'épargne le ton de la plainte, et la douleur évoquée ne se transforme pas en colère, ni ne tourne à l'accusation. Nous laissons donc à la charge des détracteurs le soin de produire la preuve de discours haineux ou accusatoires. Même quand il évoque les vices du Parti que la lutte anticorruption doit combattre, le style de Xi souligne les exhortations, et transmute le registre du pouvoir (toutes les menaces implicites) par une rhétorique qui exalte la pleine positivité du conatus dans le désir d'une « vie meilleure »⁶⁰¹. Même quand le vocabulaire des problèmes brûlants de la « lutte des classes (...) » transparaît⁶⁰², il est aussitôt réinséré et réinterprété par le vocabulaire de la « prospérité (...), des fruits (du développement) (...) l'harmonie (...), la créativité (...) la vie heureuse (...) la paix (...) le bon ordre (...) la coopération, l'esprit gagnant-gagnant (...) la construction d'un monde harmonieux marqué par la paix durable et la prospérité commune »⁶⁰³.

⁵⁹² Xi Jinping, « 努力开创 (...) 更加广阔的前景 », *op.cit.*, t.2, p.3.

⁵⁹³ *Ibid.*, « 协商推进 (...) », t.2, p.24, version chinoise p.22.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, « 高举中国特色社会主义伟大旗帜 », t.2, p.67, version chinoise, p.59.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, « 深刻 (...) », t.2, p.81, version chinoise p.71.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, t.2, p.86.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, « 加大力度推进 (...) », t.2, p.104, version chinoise, p.87.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, « 让人民群众有更多获得感 », t.2, p.124, version chinoise p.102.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, « 勇于自我革命 », t.2, p.127, version chinoise p.104.

⁶⁰⁰ Selon la définition II de *Ethique* III : « Je dis que nous sommes actifs lorsque, en nous ou hors de nous, il se produit quelque chose dont nous sommes la cause adéquate, c'est-à-dire (...) lorsque de notre nature il suit en nous ou hors de nous quelque chose que l'on peut comprendre clairement et distinctement par elle seule. Mais je dis au contraire que nous sommes passifs lorsqu'il se produit en nous quelque chose, ou que de notre nature suit quelque chose dont nous ne sommes que la cause partielle », Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p.413.

⁶⁰¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.514. L'expression est en gras dans la traduction des Editions du Peuple.

⁶⁰² Par exemple, Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.15.

⁶⁰³ *Ibid.*, t.1, p.15.

On reconnaît ici l'importance du registre affectif lié à l'expression de la puissance, tel que Spinoza l'avait souligné dans la troisième partie de *l'Éthique* en développant une théorie des sentiments, non seulement pour les décrire d'un point de vue théorique (ils sont corrélés à des variations qu'ils permettent de diagnostiquer), mais aussi parce que d'un point de vue pratique, ces sentiments produisent des effets (thérapeutiques) individuels et collectifs, contribuent au but que vise la puissance, activement ou passivement, selon qu'elle augmente ou diminue. Tandis que le pouvoir inquiète, impressionne et suscite la crainte parce qu'on voit qu'il peut nuire ou contraindre (renforçant même le désir d'y résister et de le combattre), l'essor de la puissance suscite la joie et Xi Jinping compte sur la séduction qu'elle exerce pour faire valoir qu'elle est saine et profitable, pour susciter le désir d'y contribuer et de l'accroître. Tout pouvoir n'est pas puissant : il y a des pouvoirs tristes. Puissance et pouvoir sont des notions liées, mais qui ne se recouvrent pas. Il est regrettable que dans notre vocabulaire quotidien, la distinction soit si mince et que dans celui des juristes, elle soit tout simplement inexistante : nous n'avons trouvé dans la littérature du droit constitutionnel aucun commentaire juridique qui l'évoque.

Le style de Xi Jinping est différent de celui de ses prédécesseurs : leur style est parfois directement accusatoire. Lorsque Jiang Zemin⁶⁰⁴ développait la métaphore des Cinq Poisons⁶⁰⁵, il désignait un obstacle objectif qui, précisément parce qu'il est signifié en termes péjoratifs est susceptible de tendre les antagonismes plutôt que de les surmonter. Et il y a là, au sens de Spinoza, quelque chose de triste : nous qualifions de triste, selon la terminologie de la troisième partie de *l'Éthique*, toute recherche de la puissance qui, par des moyens inappropriés de pouvoir, se conclut par une perte de puissance. Toutefois, selon les présupposés de notre analyse, le terme péjoratif de « poison » (毒) que Jiang Zemin employait pour réprimer la secte Falun Gong en 1999 parle en même temps de la puissance du pouvoir qui l'emploie : car dans la logique de la puissance, aucune force antagoniste n'est en soi un poison. Elle ne le devient qu'à proportion de notre impuissance à les comprendre, à en saisir les intérêts substantiels et à les inclure dans un projet commun. C'est l'impuissance (de la raison à comprendre) qui accentue la toxicité du « poison », et de tout jugement proféré. En se montrant exclusif plutôt qu'inclusif, belliqueux plutôt qu'influent, le pouvoir s'épuise à combattre au lieu de rassembler : il use un peu plus la puissance qui le rendait légitime, et il

⁶⁰⁴ Jiang Zemin, 江泽民, Président de la RPC, 1993-2003.

⁶⁰⁵ Les Cinq Poisons désignent : indépendantistes tibétains, islamistes radicaux, séparatistes taïwanais, secte Falun Gong et dissidents hongkongais.

use sa légitimité d'autant plus vite qu'il use de pouvoir sans rechercher suffisamment le consentement de la raison, et qu'il en use plus souvent. En bref, le pouvoir use la puissance. N'est-ce pas d'une telle usure qu'a souffert la puissance chinoise suite aux événements du 4 juin 1989 à Tian Anmen ? Le règlement des dossiers hongkongais, taïwanais, ouïghours, tibétains seront donc des rendez-vous attendus avec ce problème capital : ils nous ramènent au *problème de l'obstacle* qui se pose de façon récurrente à toute philosophie de la puissance.

Il nous semble que Spinoza évoque ce problème, mais ne le prend pas en charge. Le rapprochement opéré plus haut dans le *Traité Politique*, en II, §15, §16 et IV, §5 permet de le formuler, et la théorie des notions communes peut même nous offrir une contribution pour sa résolution, mais Spinoza n'a pas eu le temps de thématiser explicitement pour en tirer une doctrine de *l'autorité* (de l'usage efficace du pouvoir) qui puisse en même être une critique de *l'autoritarisme* (du pouvoir abusif, indifférent au consentement de la raison). Cette lecture de Spinoza peut sinon expliquer, du moins servir à éclairer la doctrine Xi.

Une source chinoise peut peut-être nous conduire sur les chemins d'un argumentaire similaire, susceptible d'avoir influencé Wang Huning et Xi Jinping bien plus directement que Spinoza : le *Traité de l'Art de la Guerre* de Sunzi. Thématisant cette définition de l'autorité et son rapport à l'obstacle, Sunzi décrit, dans son *Art de la Guerre*, l'habile général comme celui qui n'a pas besoin de livrer bataille. Le meilleur général est celui qui gagne des victoires sans avoir besoin de sortir son épée. « Un habile général [...] sans livrer bataille [...], sans répandre une goutte de sang, sans même dégainer son épée [...], sans mettre les pieds dans un pays étranger [...], sans perdre un temps considérable à la tête de ses troupes [...] s'empare de lui alors qu'il est encore intact. Alors vos troupes ne seront pas épuisées et votre gain sera total. C'est l'art de la stratégie gagnante »⁶⁰⁶. De ce texte se déduit l'idée que la destruction de l'ennemi, même en matière militaire, est un objectif inférieur, secondaire, dérivé, puisqu'il ne tend qu'à éliminer l'obstacle. La supériorité relative qu'on a sur un ennemi défait, si spectaculaire soit-elle (s'il est mort), n'exprime absolument qu'une impuissance, puisqu'elle constate son incapacité à faire des additions qui auraient pu lui permettre d'accroître sa puissance propre en agrégeant celle d'autrui. Lorsque, détournée de son objectif par un

⁶⁰⁶ Sunzi (Sun Tzu), *Art militaire chinois ou Recueil d'anciens traités sur la guerre composés avant l'ère chrétienne par différents généraux chinois*, ch..III, « Des propositions de la victoire et de la défaite », traduit du chinois par le Père Amiot, Didot l'Aîné, Paris, 1772, URL : <http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Sunzi&lang=fr&m=NOzh&s=3> ; *L'art de la Guerre*, traduction de l'anglais par Francis Wang, préface et introduction par Samuel B. Griffith, Éditions Flammarion, coll. « Champs » 1978, 320 p.

obstacle, une puissance se préoccupe davantage de l'obstacle pour l'écarter que de son but ultime pour l'atteindre, elle devient réactive ou passive et s'affaiblit⁶⁰⁷. Sa victoire même, abusivement confondue avec la réalisation d'un objectif seulement intermédiaire ou subordonné, masque une double perte : ou bien le vaincu ruminera des espoirs de vengeance qui ne laisseront guère de répit ou bien, si des vies ont été anéanties, cet anéantissement aura tout de même impliqué une dépense, de sorte que la puissance du vainqueur en sera toujours affaiblie. Ce genre de victoire est toujours une victoire à la Pyrrhus : à une échelle de temps plus long, elle est une défaite, et du point de vue de la puissance, c'est une régression. L'objectif supérieur ou final de la puissance qui est d'exister toujours davantage est donc plutôt trouver le moyen de laisser la vie sauve à l'adversaire en le soumettant sans combat, voire d'obtenir sa reconnaissance, et idéalement d'en faire un allié, de le convertir en partenaire en vue d'un objectif commun à atteindre. Si le but ultime de la politique est la puissance, et non le pouvoir ou la simple domination, le paradoxe ici est que la « stratégie gagnante » n'est véritablement telle que si les deux parties le sont : ultimement, elle ne consiste plus à prendre l'avantage dans un rapport de domination, à empêcher ou contraindre, mais à dépasser le rapport de hégémonie lui-même (tendant à la limite à une domination sans partage) dans un rapport de composition raisonnable, mutuellement profitable, telle que Spinoza la formule dans la théorie des notions communes ou connaissance du deuxième genre⁶⁰⁸. Elle transforme l'obstacle en moyen, et la compétition en coopération.

Telle nous semble être, résonnant possiblement avec la lecture particulière de Spinoza ou du dispositif de pensée similaire reconnaissable dans le *Traité de l'art de la Guerre* de Sunzi, la philosophie de la puissance (et la critique d'un pouvoir se réduisant à la domination) qui traverse la nouvelle rhétorique socialiste des « accords gagnant-gagnant » (合作共赢). Le *Traité politique* tire logiquement les conséquences de cette théorie des notions communes sur le plan politique : « Si deux hommes s'accordent et mettent leurs forces en commun, ils ont ensemble plus de puissance et par conséquent plus de droit sur la nature que chacun pris

⁶⁰⁷ C'est pour questionner cette erreur de perspective sur le fins dernières de la vie/puissance que Cassien invoquait sa distinction fin (*telos*) / but (*skopos*) sur les paroles de Paul : Rm 6, 22 : « Vous avez pour fruit la sainteté et pour fin la vie éternelle », « *habentes quidem fructum uestrum sanctificationem, finem vero uitam aeternam* », Conf. I, 5, et dans sa « Première collation avec Abba Moïse » : « on posséderait les instruments de son art, on en ignorerait la fin, en laquelle constitue pourtant tout le fruit qu'on en espère », p.68, *Collations de Jean Cassien ou l'Unité des Sources*, Paris, Albin Michel/Cerf, coll. Spiritualités chrétiennes, 254 p.

⁶⁰⁸ Spinoza, *Ethique* II, 37-40, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954, p.390-392 ; et le commentaire de « notions communes », du lexique de Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, éd. de Minuit, 2003, p.126-132, URL : <https://spinoza.fr/sur-les-notions-communes-extrait-du-lexique-de-gilles-deleuze/>.

séparément ; et plus nombreux ils auront été à mettre ainsi en commun tout ce qui les rapproche, plus de droit ils auront tous ensemble »⁶⁰⁹. Tendant à l'addition sans limite des puissances individuelles dans la puissance collective, il se développera dans une conception démocratique de la souveraineté : « Ce droit que définit la puissance de la multitude, on l'appelle généralement "souveraineté" »⁶¹⁰. Cette inspiration possible d'une philosophie spinoziste de la puissance sur la construction de la doctrine Xi, est le fil que nous déroulerons pour questionner la traduction de la démocratie absolue⁶¹¹ en démocratie consultative.

d. Philosophie militaire en relisant Machiavel

Pour amplifier les fondements théoriques possibles de la doctrine Xi, la relecture de Machiavel peut être utile non seulement parce qu'il est l'un des auteurs qu'avait lu Spinoza, mais plus directement parce qu'il est un penseur pré-marxiste et théoricien de la pratique politique⁶¹². La relecture marxiste de Machiavel a commencé avec Benedetto Croce⁶¹³ qui fait de Marx « le Machiavel du prolétariat », et s'est continuée avec Althusser qui y a vu un outil pour penser la prise de pouvoir révolutionnaire⁶¹⁴. Nous n'approfondirons pas la contestation d'une référence marxiste à Machiavel exposée par Jean Pallotta⁶¹⁵ centrée sur la question du dépérissement de l'État, parce que notre objectif est seulement d'explorer ce qui peut être utile à comprendre et caractériser la doctrine socialiste chinoise. Or la lecture de Machiavel critique du pouvoir, conserve tout son intérêt pour repenser la liberté et la puissance, non pas en dépit du pouvoir ou de la force militaire, mais grâce à elle⁶¹⁶. Quoiqu'étranger au répertoire philosophique de Xi, on peut se demander si Machiavel ne

⁶⁰⁹ Spinoza, *Traité Politique*, II, 13, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, p.105.

⁶¹⁰ *Ibid.*, II, 17, p.107.

⁶¹¹ C'est à quoi nous consacrerons notre analyse, cf. plus bas, I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

⁶¹² Il nous semble que, Machiavel n'apparaissant pas dans la doctrine chinoise, la référence à Hanfeizi peut en faire office : il est d'ailleurs nommé par Jean Lévi « le machiavel chinois ».

⁶¹³ Benedetto Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, Paris, Slatkine (1901), 1981 : « Marx enseigne, même avec ses propositions approximatives dans le contenu et paradoxales dans la forme, à pénétrer dans ce qu'est la société dans sa réalité effective. Bien plus, pour cet aspect-là, je m'émerveille que personne n'ait pensé jusqu'ici à l'appeler, pour lui faire honneur, le Machiavel du prolétariat », p.178-179, 326 p.

⁶¹⁴ Louis Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, (1994) 2009, 360 p.

⁶¹⁵ Julien Pallotta, « Althusser lecteur de Machiavel : la pratique politique en question », dans : Période, 16 février 2017, URL : <http://revueperiode.net/althusser-lecteur-de-machiavel-la-pratique-politique-en-question/>.

⁶¹⁶ Prendre au sérieux l'hypothèse communiste du rêve socialiste à la chinoise implique donc de prendre ses distances avec l'hérnéneutique anti-militariste et antipartidaire d'Alain Badiou qui dit chercher « une nouvelle discipline arrachée au modèle militaire ou bureaucratique », dans « Mai 68 à la puissance quatre », *À bâbord !, Québec*, n° 24, « Nous sommes héritiers de 1968 », avril-mai 2008, URL : <http://ababord.org/spip.php?article125>. Nous ne voyons pas bien chez Alain Badiou, dans quelle forme d'ordre ou d'organisation non-étatique et non-partidaire peut s'incarner le besoin diagnostiqué de « discipline » : le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère propose une réponse léniniste, problématique sans doute, mais une réponse concrète à cette question.

pourrait pas être utile à préciser les rapports de la puissance et du pouvoir de la pratique du socialisme à la chinoise.

Au cours des vingt dernières années, l'Assemblée Populaire Nationale et son Comité Permanent ont voté une dizaine de lois sur l'édification de l'Armée : elles portaient sur la défense nationale, le service militaire, la protection des installations militaires, la défense anti-aérienne, les officiers de réserve et d'active. Le Conseil des Affaires de l'État et la Commission Militaire Centrale ont écrit conjointement plus de quarante codes administratifs militaires, et la Commission Militaire Centrale en a écrit de son côté plus de soixante-dix⁶¹⁷. Ce fut une période de réforme active et de transition : « A l'heure actuelle, notre pays se trouve à une période clé de passage d'une grande nation à une nation puissante (大向强), et l'édification de notre défense nationale et de notre armée, elle, à un nouveau point de départ historique »⁶¹⁸. La question philosophique sera encore une fois, pour nous, de comprendre ce que cette « puissance » (强) signifie et quel rapport elle entretient avec la question du pouvoir ou de la force militaire.

L'essentiel de ces réformes consiste à intégrer « la pensée militaire de Xi et le leadership absolu du Parti sur les forces armées »⁶¹⁹ à la charte du PCC :

1. moderniser l'Armée et la maintenir en capacité de faire face à une guerre technologique de type moderne ; 2. permettre la réunification pacifique de la Patrie – notamment en évitant une ingérence militaire américaine sur le sol taïwanais qui serait un motif suffisant de conflit, l'ONU n'ayant jamais démenti le principe d'une seule Chine depuis 1971 ; 3. combattre l'hégémonisme et sauvegarder la paix mondiale, notamment en assurant les eaux territoriales et l'espace aérien chinois, pour sécuriser les Nouvelles routes de la soie.

Toute nation qui veut être souveraine ne doit-elle pas disposer de forces armées autonomes sans lesquelles cette souveraineté ne resterait qu'un mot ? La Chine socialiste est souverainiste⁶²⁰ : elle est l'un des rares pays rescapés de l'impérialisme colonial à être capable d'assurer sa sécurité nationale sans avoir à se placer sous la protection d'un pays avancé. On peut entendre l'inquiétude de pays que la Chine ne regarde pas comme ses

⁶¹⁷ On trouve une approximation relativement de toutes ces mesures dans *Le Système politique chinois*, de Yin Zongqing, 2015, pp.125-153.

⁶¹⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, *Mettre en œuvre sur tous les plans la stratégie de renforcement militaire par la réforme*, 24 novembre 2015, t.2, p.506.

⁶¹⁹ XIX^e Congrès national du Parti, voir *China Daily*, 24 octobre 2017, 1, cité par John Garrick & Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping » », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.110.

⁶²⁰ Voir I.B.2.b « Souveraineté... ».

protecteurs, mais il n'est pas déraisonnable de se donner les moyens armés de la souveraineté à laquelle elle prétend, spécialement après un siècle d'humiliations coloniales. L'installation d'une première base militaire chinoise, hors de ses frontières, à Djibouti, en 2017, suffit-il à diagnostiquer les arrière-pensées bellicistes ou expansionnistes d'une doctrine hypocritement pacifiste ? A ce compte, que doit-on considérer que signifie à Djibouti la présence de forces militaires comme celles de la France, des États-Unis ? Fait significatif : l'absence de tout terrain d'opération militaire chinois depuis 1984 (guerre sino-vietnamienne) et de toute déclaration d'intention hostile. La proclamation sur la scène internationale d'un projet pacifiste de Communauté de destin pour l'humanité côtoie paradoxalement la croissance du budget militaire chinois. Cette croissance du budget militaire chinois trahit-elle une inflexion alarmante de la doctrine chinoise ou signifie-t-elle seulement que pour tout État qui veut devenir une *puissance*, il est raisonnable de se doter d'un *pouvoir* ? En quoi ce pouvoir peut-il servir la puissance, et en quoi risque-t-il de la contredire ? Pour le dire autrement : le diagnostic alarmiste est-il fondé ou biaisé par de purs procès d'intention ?

L'interprétation machiavélienne de la politique militaire chinois se fonde sur la définition de la politique comme un art « d'acquérir » et de conserver le pouvoir, cette acquisition ayant été d'abord pensée comme une « nécessité »⁶²¹, même si Machiavel peut aussi être lu comme un penseur des conditions de la liberté au cœur des rapports de force. Pierre Manent commente ce point essentiel de la pensée machiavélienne : « Présent dès la première ligne de la dédicace, dès le titre du premier chapitre du *Prince*, le verbe *aquistare* sous toutes ses formes actives et passives, parfois remplacé par le verbe *occupare*, fournit la basse continue de l'œuvre »⁶²². Le *Préambule* de la *Constitution* chinoise de 1982 rappelle les souvenirs douloureux qui confirme cette conception polémique ou violente de la politique, et Xi Jinping ne cesse de mettre en garde ses interlocuteurs internationaux contre les formes recyclées et modernisées de l'hégémonisme (霸道做法) et du bellicisme (穷兵黩武).

Le recours de Xi Jinping à des auteurs légistes peut se retourner en objection contre son pacifisme affiché : car le légisme a pu être compris comme un machiavélisme à la chinoise, et diabolisé par les sinologues tels que Jean Lévi, comme apologie de la conquête⁶²³.

⁶²¹ Nicolas Machiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, II, 19.

⁶²² Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, p.292 ou Article *Machiavel*, Philippe Reynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de Philosophie Politique*, 1996, p.369-374.

⁶²³ On peut en effet considérer Machiavel comme un penseur profondément républicain qui croit non pas en l'idée que le pouvoir réside dans les moyens de contraindre ou d'empêcher, mais au contraire de canaliser ou d'orienter la liberté dans une forme de conflictualité permanente qui débouche sur des institutions qui peuvent le

Ce dernier, auteur d'une traduction autorisée du *Tao du Prince*, caractérise Han Feizi comme un Machiavel chinois en des termes qui posent problème : si Machiavel et Han Feizi ont en commun de s'interroger sur les manières d'acquérir et d'exercer le pouvoir, en mobilisant pour illustrer leur propos des exemples empruntés à l'histoire, cela suffit-il à faire de celui-ci la version chinoise de celui-là ? Deux raisons au moins permettent de les opposer.

D'abord, Han Feizi s'adosse à une métaphysique taoïste, et qu'il l'ait comprise ou non, qu'il l'ait trahie ou simplement interprétée (il y a débat sur ce sujet), il est clair qu'il y a pour lui un *Dao* (道), c'est-à-dire un ordre du monde : l'artifice de la pratique la plus efficace sera celui qui sera capable d'épouser et d'exploiter les lois de ce *Dao*, tandis que Machiavel n'a besoin d'aucune métaphysique et se contente d'exhorter l'homme fort de sa *virtu* à saisir sa chance dans un monde de « hasard »⁶²⁴, à « battre et à bousculer » la *fortuna*. Mais une raison plus pratique doit nous faire distinguer Han Feizi de Machiavel : la *vertu* du prince légiste⁶²⁵ n'est pas la *virtu* du prince machiavélien. Ici, la fin (la prise du pouvoir) justifie les moyens et la morale peut être transgressée, mais la, la fin légiste de la politique est de maintenir le monde en ordre et l'action du prince doit y intégrer la morale comme un moyen utile. Tandis que Machiavel invite le prince à jouer des apparences, en renard quand c'est utile, Han Feizi invite le prince lui-même à respecter la loi, en écartant tout intérêt personnel, à ne viser que la pacification du monde et à s'appuyer sur le *Dao* : qu'il ne lui faille pas se laisser arrêter par l'*apparente* immoralité d'une sévérité implacable indispensable à l'efficacité de la Loi, ne signifie pas qu'il *relativise* l'immoralité, mais seulement qu'il ne doit pas s'interdire une violence contre les adversaires ou les récalcitrants qui en useront contre lui, sous peine de perdre le pouvoir et de voir le monde retomber dans le chaos. Différence subtile, mais bien réelle : Machiavel défend, du moins dans *Le Prince*, un relativisme moral absolu au service

mieux contribuer à la préserver. Cette interprétation qui pointe vers l'horizon d'une liberté, continue cependant de penser la politique dans les limites de la conflictualité. Que Machiavel puisse être, spécialement dans ses *Discours*, un penseur de la liberté n'exclut pas selon nous qu'il la pense exclusivement à l'intérieur du modèle du rapport de pouvoir ou domination. L'analyse de la république romaine à l'apogée de sa puissance, que Machiavel dans les *Discours*, montre qu'il pense d'ailleurs la liberté comme une modalité particulière de ce type de rapport dans lequel les forces s'équilibrent relativement, alors que le peuple et les grands sont dans une relation de tension permanente, de tumulte, de conflits. Ces conflits sont-ils absolument nécessaires à la construction et à la conservation de la liberté ? On peut les penser comme adventices, inessentiels si on pense plutôt la liberté politique comme expression de cette puissance de l'État produite par l'addition contributive des puissances individuelles et collectives. Ce qui lui est nécessaire, c'est moins l'équilibre des rapports de force ou de domination que la possibilité de dépasser le rapport de domination lui-même dans une relation d'empathie ou de confiance. La liberté pour Spinoza comme pour la doctrine socialiste Xi, est moins un équilibre des contraires, qu'une intégrale des différences.

⁶²⁴ Nicolas Machiavel, *Discours...*, I, 2.

⁶²⁵ La conception légiste de la politique, de la morale et de l'économie, est approfondie en II.A.1.a « L'inspiration légiste... », II.A.1.c « Dialectique de la loi et de la vertu ».

d'un pragmatisme de l'ambition du prince⁶²⁶. Han Feizi défend l'idée morale d'un ordre naturel absolu auquel les stratégies du Prince doivent s'ajuster. Han Feizi distingue la violence et l'immoralité (des préjugés ou préférences subjectives), et ne justifie la première que si elle sert le but moral de l'ordre du Tao : on ne dira donc pas que la fin justifie les moyens, mais que les moyens sont justes s'ils servent une fin juste.

Pour revenir à Machiavel, sa distinction des « humeurs du peuple » et des « humeurs des Grands » nous semble utile. Proposée dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et au chapitre 9 du *Prince* pour illustrer sa réflexion sur Rome, elle ne lui est pourtant exclusivement attachée et peut prendre une valeur explicative universelle⁶²⁷. Ne peut-on pas voir dans l'humeur des « Grands », c'est-à-dire dans ce « grand désir de dominer »⁶²⁸, une définition de cet hégémonisme que dénonce le *Préambule* de la *Constitution* de 1982 ? Et ne peut-on pas voir dans l'humeur du peuple « plus honnête », c'est-à-dire son « désir de n'être pas dominé », une définition de cette « vie meilleure » (美好的生活⁶²⁹) brandie comme l'objectif de la politique socialiste chinoise ? Notons que Louis Althusser fait une remarque similaire lorsqu'il se demande ce que pourrait être un pouvoir d'État libéré des classes exploiteuses et qu'il en justifie la possibilité : « Devenue dominante par la prise de pouvoir d'État, la classe ouvrière ne se trouve pas dans le même état que les anciennes classes dominantes. Toutes les anciennes classes dominantes étaient des classes exploiteuses (...) La classe ouvrière est une tout autre classe, et d'une toute autre trempe. C'est une classe exploitée, qui n'exploite aucune classe »⁶³⁰. La dictature démocratique populaire⁶³¹ semble bien être, pour Althusser comme pour Xi Jinping, la forme d'État qui permet de dépasser le

⁶²⁶ Le *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* exprime sans doute un républicanisme qui vient nuancer cette affirmation, mais nous ne saurions justement prendre parti sur l'unité de l'œuvre de Machiavel.

⁶²⁷ « Prenant d'abord les Romains pour exemple, je dirai que l'on doit toujours confier un dépôt à ceux qui sont le moins avides de se l'approprier. En effet, si l'on considère le but des grands et du peuple, on verra dans les premiers la soif de la domination, dans le dernier, le seul désir de n'être point abaissé, et par conséquent une volonté plus ferme de vivre libre ; car il peut, bien moins que les grands, espérer d'usurper le pouvoir. » Livre Premier, ch.5, dans *Œuvres politiques de Machiavel, Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, trad. J.V. Périès, Paris, Charpentier, 1855, pp.141-142.

⁶²⁸ On peut voir dans la définition spinoziste de *l'ambition* une généralisation de ce désir que Machiavel réservait aux Grands, qu'il voyait s'exprimer à des degrés divers dans les différentes classes de la société. Spinoza constatait en effet que « chacun a naturellement le désir que les autres vivent selon son naturel (*ingenio*) à soi, et comme tous ont un pareil désir, ils se font pareillement obstacle ; et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement », *Ethique* III, prop.XXXI, scolie.

⁶²⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.514.

⁶³⁰ Louis Althusser, « Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone », 1976, URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>, §81.

⁶³¹ Cette question est analysée en I.B.3.a « Dictature démocratique populaire ».

paradoxe d'un pouvoir attribué à la classe sociale qui n'en veut pas, et justifie sa légitimité à l'exercer contre le goût de l'oppression des classes dirigeantes de l'État bourgeois.

Aux ambitions hégémoniques des Grands, Machiavel Althusser opposent le désir de liberté, d'indépendance ou de tranquillité du peuple. Pierre Manent trouve au chapitre 5 des *Discours* une explication de cette honnêteté des peuples : « le peuple a plus grande volonté de vivre libre puisqu'il n'a guère d'espérance d'occuper le pouvoir, et ne pouvant l'occuper, il n'aime pas que d'autres l'occupent. Tel est son amour de la liberté »⁶³². Le sens machiavélien de la liberté semble rencontrer le sens que le socialisme à la chinoise donne à la « meilleure vie »⁶³³, c'est-à-dire la paix ou tranquillité, qui n'est autre que cette aise du peuple chinois de classe moyenne ou le style de vie de la société de moyenne aisance (小康社会) . Machiavel pourrait donc nous aider à comprendre la liberté inscrite dans la liste des Douze valeurs⁶³⁴ de la doctrine socialiste chinoise comme un désir populaire de jouir enfin de la paix retrouvée, et à éviter la critique trop facile (?) d'une liberté pensée comme droit de l'Homme.

Le couple de notion humeur des grands/humeur des peuples, peut aussi s'appliquer en politique intérieure, et servir, dans le cadre d'un marxisme-léninisme, à une critique des rapports du peuple avec la classe dirigeante. On peut faire ici dire à Machiavel que ces gouvernants risquent partout, et en Chine aussi donc, d'opprimer leur propre peuple. Une telle relation de domination-oppression, ressentie comme fracture sociale entre le peuple et ses gouvernants, décrit plutôt le contraire de la doctrine socialiste idéale mais elle décrit aussi le socialisme dégénéré ou corrompu qui ne cesse de la menacer. Cette distinction machiavélienne n'est qu'une préfiguration ou un synonyme du concept marxiste d'oppression, et revient à chaque soulèvement populaire avec la question de l'autorité légitime. Ces soulèvements sont connus sous le syntagme des Cinq poisons, proposé par Jiang Zemin, et désignent : le séparatisme islamique du Turkestan oriental au Xinjiang, les manifestants hongkongais, les indépendantistes taïwanais, les autonomistes du Tibet et les démocrates du Falun gong, c'est-à-dire à problématiser le rapport entre le régime chinois dans son ensemble (le PCC et l'immense majorité des populations Han) et les minorités contestataires. Ainsi se pose la question de la doctrine de l'autorité légitime : où s'arrête le pouvoir de police de l'appareil d'État (qui doit veiller à la satisfaction des intérêts fondamentaux du peuple) et où

⁶³² Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, p.290.

⁶³³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.514.

⁶³⁴ Ces Douze valeurs sont : Prospérité, démocratie, civilisation, harmonie, liberté, égalité, impartialité, gouvernance en vertu de la loi, patriotisme, travail, loyauté, bienveillance. Plus de vingt-cinq occurrences dans le premier tome de *La Gouvernance de la Chine*, *op. cit.*

commence la répression tyrannique (qui sacrifie les intérêts du peuple à ceux de la classe dirigeante) ? Bref, y a-t-il une doctrine raisonnable de l'autorité qui ne soit pas une justification à tout prix de l'autoritarisme, qui ne viserait pas essentiellement la conservation (confiscation) du pouvoir ? Ou comment faire perdurer pratiquement le rôle dirigeant du PCC quand il s'agit d'accroître la puissance populaire ?

Le penseur florentin a tenté de penser la positivité du pouvoir dans son rapport à la puissance de la loi. « Il ne peut y avoir de bonnes lois où il n'y a pas de bonnes armes, et là où il y a de bonnes armes, il y a naturellement de bonnes lois »⁶³⁵. L'adjectif « bonnes » attire notre attention : que sont de « bonnes armes » ? Sont-ce celles de celui qui est plus aimé que craint ? Le chapitre 19 du *Prince* nous rappelle en effet que le prince intelligent doit se garder de la haine, de la défiance et du mépris qu'un recours excessif à l'intimidation attirerait sur lui. Loin de faire l'éloge de la force brute, Machiavel considère qu'une intelligence psychologique des motifs susceptibles de pousser ses sujets à la révolte tient lieu de morale immanente au prince. Une certaine empathie est indispensable au pouvoir qui veut perdurer, s'il ne veut pas être obligé de manipuler son peuple par la peur et risquer une surenchère qui fasse finalement tout perdre : et Machiavel montre que rien n'est plus dangereux qu'un peuple qui se met à croire qu'il a plus de chance de sauver sa vie en la risquant dans la révolte qu'en obéissant aux ordres.

Si Machiavel est dans le *Prince*, le penseur d'une fracture sociale condamnant la politique à la quête du pouvoir (dont la crainte inspirée aux peuples par leurs dirigeants est le moyen), et il est aussi dans les *Discours* le penseur d'une liberté républicaine qui repose sur un équilibre des forces politiques (du peuple face aux Grands), mais sa conception de la politique reste toujours arrimée au principe d'une conflictualité, dont il discute les variations qui vont de l'équilibre précaire (celui de la République romaine) aux différentes formes de l'oppression. Spinoza a peut-être tenté d'aller plus loin. Ne serait-ce pas à partir de cette critique machiavélienne du pouvoir que Spinoza a conçu la possibilité et la nécessité de dépasser la forme même de la relation de pouvoir⁶³⁶, et de la resituer dans la perspective d'une recherche de la puissance. Au motif de leur précarité et de leur violence plus ou moins évidente mais toujours réelle, ces équilibres de forces n'aboutissent pas à constituer des formes d'organisations politiques durables, et doivent être réintégrés dans la perspective plus

⁶³⁵ Machiavel, *Prince*, VI, 12.

⁶³⁶ Rappelons que Spinoza a pensé la relation de pouvoir en *Traité Politique*, II §§9-10, p.103, mais en l'intégrant dans une philosophie de la puissance dont tout le chapitre II du TP décrit la structure. Voir ci-dessus II.B.c « Puissance et/ou pouvoir », et Spinoza, *Traité Politique*, Paris, PUF, coll. Épiméthée, pp.95-111.

large d'une politique de la puissance. Spinoza, philosophe de la puissance et de l'« impérium par excellence »⁶³⁷, est le penseur d'un mode de gouvernement qui pense l'effort de contribution au projet commun comme susceptible de réaliser plus efficacement un État sûr et durable. Il subordonne le recours accessoire à la crainte et à la contrainte dans une politique de la concertation des puissances, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'État⁶³⁸.

Cette conception de la puissance nous semble convenir à l'éclairage du contexte spécifique du socialisme chinois de la nouvelle ère, car le terme de *gouvernance* s'oppose justement au *gouvernement*. Rappelons que « gouvernance » est la forme affaiblie dérivée du participe présent du verbe *gouverner* : or il s'agit justement d'affaiblir la dimension du commandement, pour faire une place au consentement et à l'utilité commune. Si une telle intention se trouve dans le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, alors le choix des traducteurs officiels des discours de Xi Jinping, de leur donner pour titre *La Gouvernance de la Chine*, plutôt que *Le Gouvernement de la Chine*, semble pertinent. Néanmoins, la réalisation intégrale d'un tel idéal pose question. Si de tels ennemis de l'État (*imperii hostes*⁶³⁹) demeurent, la question de l'usage résiduel du pouvoir, c'est-à-dire d'une certaine forme de violence, reste ouverte, permise et même nécessaire. Cette violence est un expédient auquel l'État a recours pour tenter de durer, à tort ou à raison, et faute de mieux, aux limites de sa propre impuissance et afin d'y pallier. Elle est le moyen dont l'État peut se servir pour ne pas laisser ses « règles de droit invalidées »⁶⁴⁰ par la contestation.

Spinoza formulait la solution de ce problème au chapitre XVII du *Traité Théologico-politique* : « Et j'estime que cela, l'expérience l'enseigne avec évidence ; car jamais des hommes n'ont cédé sur leur droit, et n'ont fait abandon de leur puissance à autrui au point de n'être plus à craindre pour ceux-là mêmes qui avaient reçu d'eux leur droit et leur puissance, et que l'État ne soit plus mis en danger par ses propres citoyens (...) le pouvoir de l'État ne se limite pas aux actions qu'il est possible d'imposer aux hommes par la crainte, mais s'étend en général à tous les moyens grâce auxquels il peut faire en sorte qu'ils obéissent à ses ordres (...) ». Il décrit un État dont les moyens d'action portent, non pas sur les actions extérieures des hommes seulement, mais sur leurs âmes également : « l'obéissance ne concerne pas tant

⁶³⁷ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XVII, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.535-585.

⁶³⁸ Voir *Traité Politique*, III, 13 : « En matière de paix, elle [une Cité] ne peut rien décider *connivente alterius civitatis voluntate*, c'est-à-dire : sans le consentement d'une autre Cité », trad. C. Ramond, p.122-123. Pour Spinoza, malgré l'État de nature dans lequel se situent les relations entre États, la paix qui est possible entre eux, est donc plus durable ou efficace si elle est obtenue par les voies rationnelles de la concertation.

⁶³⁹ *Ibid.*, II, 8, pp.118-119.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, II, 8, *ibid.*, p.119.

l'action extérieure que l'action interne de l'âme ; de sorte que la soumission au pouvoir politique d'un autre est la plus grande chez celui qui décide d'obéir à tous ses ordres de toute son âme, et que l'imperium [la puissance publique] appartient par excellence au prince qui règne sur les âmes de ses sujets »⁶⁴¹. Si cette doctrine de l'obéissance ne visait à « l'utilité de tous les citoyens »⁶⁴², on pourrait la soupçonner de justifier la tyrannie. Mais cette différence permet à Spinoza d'y voir au contraire l'expression de la plus haute liberté⁶⁴³.

Cet argument troublant pourrait-il à la dérobade servir à la *justification* du régime chinois ? On se contentera de l'évoquer pour montrer rien ne ressemble plus à la démocratie absolue que la tyrannie absolue, et rappeler que si la démocratie peut être abusivement confondue avec la tyrannie, la tyrannie peut se prendre abusivement pour une démocratie. Que l'autorité de l'État soit sans faille, et que la grande majorité des citoyens mette sa liberté non dans ses droits individuels, mais dans l'unité politique ou l'intégrale des puissances qui la composent, ne signifie pas nécessairement qu'ils aient sombré dans la pire tyrannie. Qu'à l'inverse, des groupes d'intérêts minoritaires aient se fondre dans une unité supérieure au nom d'un calcul d'intérêt général ne garantit pas de la nature démocratique de l'accord formé.

Cependant, même si le développement chinois des forces militaires doit toujours se comprendre comme une entreprise de pouvoir (puisque l'armée vise toujours à empêcher ou contraindre, sans considération de consentement), nous avons essayé de montrer, que les références de Xi Jinping à Han Feizi (abusivement confondu par les commentateurs avec un Machiavel chinois) ne justifiaient pas les condamnations échafaudée par un imaginaire sinophobe, et que la doctrine machiavélienne des humeurs nous conduit à une conclusion plus nuancée sur la nature paradoxale, à la fois dictatoriale et démocratique du régime chinois. Que le pouvoir de la force soit indispensable à l'effectivité de la puissance ne signifie pas que la puissance soit réduite à ce pouvoir. Qu'un *pouvoir* se constitue pour sécuriser l'essor de sa *puissance* à ses frontières ou au-delà, ne suffit pas à conclure qu'il n'aurait pas d'autre fin que lui-même. Spinoza a théorisé les limites de la puissance et le recours « naturel » aux moyens de pouvoir qui doivent servir à soutenir cette puissance. Car il peut arriver qu'une Cité ou un État, « relève du droit d'autrui »⁶⁴⁴ c'est-à-dire qu'elle ait à craindre ses

⁶⁴¹ Nous avons repris la traduction de Etienne Balibar donnée en note de bas de page, à l'exception du terme *imperium*, traduit par « pouvoir », mais que nous ne traduirions plutôt, littéralement, par « puissance publique » ou « puissance », en vue maintenir la distinction qui nous semble essentielle, du pouvoir et de la puissance, dans *Spinoza politique, le transindividuel*, p.342.

⁶⁴² Spinoza, *Traité Politique*, III, 7, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, p.117.

⁶⁴³ Sur la liberté de l'homme rationnel dans une cité libre, *ibid.*, p.117.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, III, 12, p.123.

empiètements ou ses empêchements, et on comprend donc que si deux États ne peuvent « se prêter mutuellement assistance [pour jouir ensemble] de plus de puissance », chacune devra « se garder contre l'oppression d'une autre », d'autant plus que cette dernière est à craindre. Le développement d'un arsenal militaire chinois croissant, en réponse au déploiement du dispositif militaire américain dans le monde, illustre cet argumentaire par le thème de la légitime-défense. Mais la menace n'a même pas à être réelle. Il suffit pour Spinoza qu'elle soit simplement possible. Spinoza précise en effet qu'« une Cité [un État] relève de son propre droit [déploie sa puissance] dans la mesure où elle peut veiller sur elle-même »⁶⁴⁵. « Veiller sur soi » et « se garder contre l'oppression d'une autre [Cité] » sont deux expressions distinctes : cette dernière relève de la logique du pouvoir ; la première relève d'une logique de la puissance. Mais ces deux expressions sont aussi complémentaires car on ne veillerait pas raisonnablement sur soi, si on n'était pas raisonnablement conscient des limites de sa puissance et des moyens d'en répondre.

e. Lectures hobbesiennes de l'absolutisme : penser l'impensable

L'influence possible de la pensée de Hobbes sur la doctrine Xi n'est pas une hypothèse nouvelle⁶⁴⁶ : il est évident que Xi Jinping s'est engagé plus profondément que ses prédécesseurs sur la voie de l'absolutisme. La relecture de Hobbes peut s'avérer utile à plusieurs niveaux d'analyse. D'abord, la conception hobbesienne de l'absolutisme peut nous servir à montrer, contre la théorie montesquivienne du « despotisme oriental »⁶⁴⁷, que l'absolutisme n'est pas une spécificité orientale, exotique. A ce titre, elle aurait donc déjà un intérêt herméneutique pour l'assainissement du malentendu chinois. Mais elle a aussi un

⁶⁴⁵ *Ibid.*, III, 12, p.123.

⁶⁴⁶ Chen Duanhong, évoqué en I.A.1.b « Miroir... », discute les arguments hobbesiens d'une philosophie de la sécurité qui peuvent corroborer les choix fondamentaux de la doctrine Xi. Voir un résumé de cet argumentaire dans son article du 4 décembre 2020, « Sécurité nationale et constitution », trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-duanhong-national-security-and-the-constitution.html>.

⁶⁴⁷ Malgré les auteurs qui ont contesté cette théorie, de Voltaire ou de Volney à Alain Grosrichard démontrant que Montesquieu n'a fait que « théoriser un fantasme », ce fantasme a la vie longue. Alain Grosrichard a montré comment il fut entériné par les Encyclopédistes, voir Alain Grosrichard, *Structure du sérial, la fiction du despotisme oriental dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979 ; il est aujourd'hui relayé par de nombreux intellectuels, par exemple en France, Anne Cheng au Collège de France ; cf. page web de présentation des conférences/débats d'Anne Cheng, dans le *Cycle Civilisation et Barbarie* (2020), <https://www.mucem.org/programme/cycle-civilisation-et-barbarie-anne-cheng>. On lira aussi la présentation de son Séminaire sur *l'Histoire Intellectuelle de la Chine* au Collège de France, Séminaire, p.787, URL : https://www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf.

intérêt pour une théorie chinoise de la liberté⁶⁴⁸ et de la démocratie socialiste. Enfin, l'effort pour penser l'effort chinois de rationalisation de l'absolutisme accentue d'autant le défi qu'il représente pour la pensée présente en retour un intérêt pour les études hobbesiennes. En effet, la philosophie de Hobbes resterait encore une zone aveugle de la philosophie politique occidentale⁶⁴⁹. Telles sont donc nos trois raisons de relire Hobbes : 1. Explorer une racine possible du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. 2. Désamorcer le malentendu qui accompagne la réception de l'absolutisme chinois. 3. Revisiter un monument de la philosophie politique occidentale sous un angle nouveau.

A côté de l'absolutisme de droit divin qui a perduré dans la modernité⁶⁵⁰, l'absolutisme pensé par Hobbes aurait-il retrouvé une actualité en s'incarnant approximativement dans la forme du socialisme chinois de la nouvelle ère ? La question semble peu ragoutante puisqu'à la sinophobie ambiante des études chinoises (décrite en introduction) s'ajouterait le malaise persistant autour du nom de Hobbes qui, bien qu'étudié comme un classique, n'en reste pas moins marginalisé. Sa doctrine dérange. Elle serait même proprement « impensable »⁶⁵¹ comme en juge Pierre-François Moreau qui écrit : « Entre les défenseurs des privilèges, ou du droit divin des rois, qui fondent la parole divine ou sur l'inégalité naturelle ce qu'ils veulent justifier d'inégalités sociales ou de pouvoir absolu – et ceux qui refusent le despotisme ou l'excès des inégalités au nom de l'égale origine des hommes – Hobbes occupe une position singulière et, pour chaque camp, *impensable* : car il fonde sur des prémisses totalement humaines et totalement égalitaires des conséquences totalement anti-démocratiques ; cette consécution n'est possible que par la rigueur avec laquelle se poursuit chez lui la dénudation du sujet du droit »⁶⁵². L'absolutisme serait « impensable » parce ce qu'il contesterait les fondements d'un indéfectible paradigme démocratique. La critique de Pierre-François Moreau est incomplète ou problématique quand on la confronte à la position de Gérard Mairet⁶⁵³ défendant l'idée que la doctrine hobbesienne

⁶⁴⁸ Notion ou valeur à laquelle Hobbes est attaché et à laquelle il consacre un décisif chapitre XXI, « De la Liberté des sujets », Gallimard, Folio, Essais, p.336 sqq.

⁶⁴⁹ C'est l'avis de Pierre Manent dans l'introduction à son *Enquête sur la Démocratie*, 2007.

⁶⁵⁰ En pratique, aux royaumes d'Arabie saoudite, aux sultanats d'Oman et de Brunei, à l'Emirat du Qatar, et au Vatican qui se revendique aussi comme monarchie absolue.

⁶⁵¹ Pierre-François Moreau, *Hobbes Philosophie, Science, Religions*, 1989, p.106.

⁶⁵² *Ibid.*, p.106.

⁶⁵³ Gérard Mairet, *Le Principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, collection « Folio-Essai », 1997, 320 p. ; et « Hobbes, matérialisme et finitude », Introduction à la traduction du *Léviathan*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p.9-53.

de souveraineté héritée de Bodin « est originellement démocratique »⁶⁵⁴. Les études hobbesiennes montrent donc qu'il y a, au moins en France, une dispute philosophique sur le paradigme absolutiste de la démocratie. Cela ne signifie pas qu'on puisse légitimer l'absolutisme chinois parce que celui de Hobbes fait l'objet d'une certaine dignité philosophique. Mais cela affaiblit certainement la position de ceux qui veulent clore le débat sur la démocratie chinoise en la disqualifiant comme *eidologie*.

Pour rouvrir un débat susceptible de rendre Hobbes « pensable », c'est-à-dire intelligible sans jugement de valeur, et pour ajuster la dernière phrase du propos de Pierre-François Moreau au cas du socialisme à la chinoise, il conviendra donc de modifier l'adverbe « totalement » par « en apparence », et de réécrire plutôt que Hobbes « fonde sur des prémisses totalement humaines et totalement égalitaires des conséquences *apparemment* anti-démocratiques » : ces conséquences ne sont anti-démocratiques que du point de vue recevable mais limité de la démocratie représentative, abusivement identifiée à *la* démocratie tout court. On peut à partir de là se demander si, de son côté, la Chine socialiste, loin de tirer de son absolutisme des « conséquences anti-démocratiques », n'entendrait pas plutôt construire un autre paradigme rationnel (bodinien, hobbesien, spinoziste, marxiste) pour développer l'idée d'une démocratie absolue. Bref, un paradigme absolutiste de la démocratie. Ce régime de gouvernement est *absolu* en ce qu'il conçoit aussi, pour Hobbes, de fonder le droit de la nation sur le « consentement du peuple assemblé »⁶⁵⁵. Nous pouvons nous demander si le concept de « puissance générale de la masse »⁶⁵⁶ n'en est pas, *mutatis mutandis*, la traduction spinoziste, et nous faisons l'hypothèse que le principe de la ligne de masse (群众路线) en est la traduction approchante en contexte socialiste chinois. Ce régime de gouvernement se veut *rationnel* ou scientifique parce que « tous, gouvernants et gouvernés – qu'ils agissent de bon ou de mauvais gré – n'en mettent pas moins leur conduite au service

⁶⁵⁴ *Ibid.*, 2000, p.39.

⁶⁵⁵ Hobbes, *Léviathan*, ch.18, Folio Essais, p.290.

⁶⁵⁶ Spinoza, *Traité Politique*, III, 9. Ici, il y a une difficulté et nous ne suivons pas les lectures de Antonio Negri, dans *L'Anomalie Sauvage, Puissance et pouvoir chez Spinoza*, chapitre V, 3, *L'horizon de la Guerre*, Edition Amsterdam, Collection « Caute ! », 2006, spécialement haut de la page 187. Est-il si sûr que la contradiction entre Spinoza et Hobbes sur la question du Droit naturel soit si tranchée. Pour Antonio Negri, « les schèmes de pensée [de Spinoza] ne sont pas ceux du droit naturel », p.187, mais Spinoza dit définir « la condition suivant laquelle une société peut se former sans que le droit naturel y contredise le moins du monde » (TTP, XVI) ! Par ailleurs, on peut se demander si Antonio Negri à la note 91, p.187, n'invoque pas à tort la lettre L ; en la consultant, en effet, on peut lire que Spinoza confirme qu'il « maintient toujours le droit naturel et n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain que dans la mesure où par la puissance, il l'emporte sur eux » : faut-il en conclure, pour des raisons terminologiques que Spinoza est en contradiction avec Hobbes, ou qu'il est, sur le fond de la question de la puissance, plus hobbesien que Hobbes ? Ne peut-on pas voir dans la pensée politique de Spinoza une spécification de la pensée de Hobbes plutôt qu'une véritable rupture de modèle ?

du salut général [et que] tous, par force et par nécessité si ce n'est spontanément, y sont contraints de vivre selon la discipline de la raison »⁶⁵⁷. On reconnaît ici une exigence de rationalité commune à tous les courants du marxisme, même si son principe n'est pas une garantie suffisante de son application dans les faits. Sur le plan théorique, on s'accordera sur l'ambition scientifique commune aux philosophies politiques de Hobbes, Spinoza, et au marxisme qui inspirent Xi Jinping. Sans constituer, loin s'en faut, une doctrine homogène, disons plus modestement qu'ils contiennent des principes communs dont la méditation peut nous aider à enrichir l'intelligibilité rationnelle de la doctrine Xi, (indépendamment des jugements préférentiels référés à d'autres paradigmes).

Ainsi, premier principe : cet absolutisme se réclame d'une décision universelle, et il est donc démocratique *en son principe*, c'est-à-dire au niveau génétique de la politique, dans cet amont des institutions de pouvoir où se constitue le Contrat. Que cet absolutisme soit monarchique (chez Hobbes) ou qu'il soit aristocratique⁶⁵⁸ et impérial⁶⁵⁹ (dans le socialisme à la chinoise) *en son fonctionnement* n'est donc pas contradictoire avec ses prétentions démocratiques ; il suffit de discerner la puissance constituante et le pouvoir constitué, c'est-à-dire : distinguer l'esprit qui s'exprime dans la prise des décisions, et les institutions qui traduisent ces décisions en politiques concrètes. Deuxième principe : c'est un absolutisme qui procède au moyen d'une méthode rationnelle. Ces deux principes, le principe démocratique et la méthode scientifique, sont déjà en œuvre dans la philosophie de Hobbes et si Gérard Mairet y reconnaît les traits caractéristiques d'une modernité que Hobbes inaugure, ne peut-on pas retenir l'hypothèse qu'ils font partie d'un héritage implicite de la doctrine Xi ?

Les chapitres XVIII et XX du *Léviathan* distinguent deux manières possibles de mettre en œuvre le contrat social, deux types de « républiques » : celles des « républiques d'institution » et celles des « républiques d'acquisition »⁶⁶⁰. Nous les lisons comme une méditation sur les conditions qui rendent cet absolutisme plus doux⁶⁶¹, et c'est sous cet angle qu'il est possible de trouver une convergence entre la doctrine de Hobbes et celle des

⁶⁵⁷ Spinoza, *Traité Politique*, VI, 3, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.141.

⁶⁵⁸ La consistance de cet élément aristocratique ou aristocdémocratique est discutée à partir d'une lecture possible de Spinoza en I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

⁶⁵⁹ Sur le socialisme impérial en particulier, cf. II.A.1.f « Le socialisme impérial... ».

⁶⁶⁰ Aux chapitres XVIII et XX du *Léviathan*, les deux formes n'étant pas absolument contradictoires entre elles et peuvent coexister : la première étant perçue comme telle par tous ceux qui ont une attitude contributive, et la seconde ne s'exerçant que contre ceux qui ont un esprit de révolte.

⁶⁶¹ Cette douceur peut être interprétée cyniquement comme le moyen indolore de priver des sujets de leur liberté. Cette lecture critique n'a de sens que du point de vue d'un paradigme étranger, puisque Hobbes est, comme le montre le chapitre XXI, profond défenseur d'une certaine idée de la liberté.

exégètes modernes de la tradition impériale chinoise déjà cités (Wang Huning, Yang Xuetong, etc.) qui ont contribué à l'élaboration de la doctrine Xi. Pour le dire autrement : on⁶⁶² a pu considérer que Hobbes voulait justifier un mode de gouvernement par la « peur » parce qu'il a enraciné sa conception de la souveraineté dans la guerre, qu'il a voulu justifier l'absolutisme quitte à gouverner par la peur (ce qui n'est vrai que des républiques d'acquisition, dont le modèle est effectivement décrit au chapitre XX⁶⁶³), mais on peut aussi choisir de le lire comme un penseur de « l'accord et la de convenance de la multitude »⁶⁶⁴ (décrit préalablement au chapitre XIX⁶⁶⁵), et donc : le lire comme un penseur de la puissance (plutôt que du pouvoir) par laquelle cette multitude en vient à constituer un peuple harmonisé. Hobbes pense la souveraineté dans la forme monarchique de gouvernement, mais il ne l'identifie pas à sa forme violente puisqu'il la réfère d'abord à la « république d'institution », dans la définition de laquelle il souligne le consentement fondateur : « On dit qu'un État est institué quand les hommes en multitude *s'accordent et conviennent*, chacun avec chacun, que, quels que soient l'homme ou l'assemblée d'hommes, auxquels la majorité a donné le droit de représenter la personne de tous (c'est-à-dire d'être leur représentant), chacun, aussi bien celui qui a voté pour que celui qui a voté contre, autorisera toutes les actions et jugements de cet homme ou de cette assemblée d'hommes comme s'ils étaient les siens propres, dans le but de vivre en paix et d'être protégé contre les autres »⁶⁶⁶. La forme monarchique d'un gouvernement ne peut pas être tenue pour une objection définitive contre sa

⁶⁶² C'est selon Hürlimann Gabriel, la thèse de Foucault : « On ne pourra jamais sortir définitivement de l'état de guerre puisque ce dernier résulte d'une multiplicité de rapports de pouvoir immanents aux rapports humains. Cela signifie que l'état de guerre devra subsister au sein du pouvoir souverain en son état bourgeois sans que l'on puisse de principe l'en exclure », dans « Hobbes, Foucault et la peur de la révolte », Rue Descartes, 2013/1 (n° 77), p. 52-68, URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-1-page-52.htm> ; Hürlimann Gabriel se fonde sur plusieurs textes de Foucault, dont *La Volonté de Savoir* et *Il faut défendre la Société*, qui confirme que, dans sa réflexion sur la souveraineté, Foucault s'est arrêté à la question des rapports de force, ainsi définis : « *La Volonté de savoir* – la même année que son cours *Il faut défendre la société* : « Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui par voie de lutttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse [...] », Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, (1976) 1984, p. 121-122.

⁶⁶³ *Léviathan*, XX, p.322-335, part de la définition : « L'État d'acquisition est celui où la puissance souveraine est acquise par la force quand les hommes, individuellement ou plusieurs ensemble à la majorité des voix, par peur de la mort ou des fers, autorisent toutes les actions de cet homme, ou de cette assemblée, qui a leurs vies et leur liberté en sa puissance », p.322.

⁶⁶⁴ Le texte dit exactement : « On dit qu'un État est institué quand les hommes en multitude s'accordent et conviennent, chacun avec chacun (...) », *Léviathan*, ch.XVIII, Essai, Folio, p.290.

⁶⁶⁵ Hobbes, *Léviathan*, ch.XIX, Essai, Folio, p.305 sqq.

⁶⁶⁶ Hobbes, *Léviathan*, ch.18, Folio Essais, p.290.

*représentationalité*⁶⁶⁷. Elle se fonde au contraire sur un *principe* démocratique, fait de consentement et d'une réponse au besoin de paix ou de sécurité du peuple tout entier.

S'il n'y a plus de contradiction entre la forme monarchique et le principe démocratique chez Hobbes, il devient difficile d'objecter au socialisme à la chinoise de la nouvelle ère que sa forme monarchique (au motif par exemple de la suppression constitutionnelle de la limitation des mandats actée en 2017 au XIX^e Congrès) est par principe contradictoire avec son inspiration démocratique profonde. Le retour d'un style absolutiste de la tradition impériale chinoise classique n'exclut pas la recherche d'un fondement toujours plus large de légitimité auprès du peuple, comme le signalent le principe des lignes de masses ou celui de la consultation (协商)⁶⁶⁸. Le retour d'un absolutisme monarchique n'exclut pas le principe d'un absolutisme démocratique puisque dans les deux expressions, le terme « absolutisme » ne se situe pas au même niveau : là, il renvoie à la forme juridique concrète du gouvernement politique, et ici, il désigne le type d'intérêt qui oriente ce gouvernement, c'est-à-dire le besoin populaire auquel il entend répondre.

En conclusion, une relecture problématisante de Hobbes peut être utile à interroger l'identification de l'absolutisme au despotisme⁶⁶⁹ puisque, comme Montesquieu en faisait l'hypothèse, celui-ci se développerait sous des climats extrêmes, dans une humanité impuissante à modérer la violence naturelle. Au-delà du préjugé dépassé, la critique de Montesquieu vise la forme dégénérée de l'absolutisme, c'est-à-dire le despotisme, comme gouvernement sans loi, ou la Tyrannie, domination violente. Lorsque Hobbes définit le « conseil » comme tirant « ses raisons du bénéfice que celui à qui on l'adresse en retirera »⁶⁷⁰, il montre encore que l'absolutisme est exactement le contraire d'une violence arbitraire, c'est-à-dire le contraire d'une tyrannie exercée selon la seule « volonté de celui qui commande (...) et [qui] recherche par là son propre bénéfice »⁶⁷¹. Dire qu'il procède d'une théorie du Contrat, pour Hobbes, c'est dire qu'il procède d'un accord consensuel, d'une

⁶⁶⁷ Nous parlons de représentationalité pour éviter le vocabulaire anachronique de la représentativité, selon une distinction chinoise suggérée par Wang Shaoguang, 王绍光, dans « 代表性民主与代议性民主, *daibiaoxing minzhu yu daiyi minzhu* » (« démocratie représentative et démocratie représentationnelle »), publié dans 开放时代, *Open Times*, 02/2014 (lien chinois inactif!), lisible en anglais, traduit par Mark McConaghy et Shi Anshu, 石岸书, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-shaoguang-representative-and-representational-democracy.html>.

⁶⁶⁸ Voir I.B.3.c : « Démocratie socialiste, démocratie consultative ».

⁶⁶⁹ Voir II.A.1.b « Montesquieu et le repoussoir du despotisme oriental ».

⁶⁷⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, XXV, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p.393.

⁶⁷¹ *Ibid.*, XXV, p.393.

concertation entre le Souverain et ceux qu'il gouverne au sujet de leurs intérêts fondamentaux. L'absolutisme hobbesien est rationnel : il n'est autoritaire que dans la mise en œuvre des stratégies politiques conformes à sa fin. Mais dans les républiques d'institution, la fin elle-même n'est pas fixée autoritairement : elle est définie par contrat. Le pouvoir absolu s'il est autoritaire, n'est donc pas nécessairement violent, si par violence nous désignons une volonté imposée à autrui contre ses intérêts. La violence est le critère qui sépare le néo-autoritarisme doctrinal du PCC (新权威主义)⁶⁷², du despotisme et de la tyrannie. On peut donc affirmer l'autorité absolue et récuser la violence.

Ici, revient le problème d'une sédition, qui peut porter non les stratégies mais sur les fins mêmes. Nous ne suivons pas Pierre Manent⁶⁷³ qui pense que Hobbes la condamne toujours. Toute sédition est-elle absurde ? Commentant Hobbes, Pierre Manent pense que « si l'on adopte le point de vue de l'individu et de son intérêt, tout individu, quel qu'il soit, a un intérêt vital à l'institution politique qui met un terme à la guerre de tous contre tous. Tel est le centre significatif du fait et de la réflexion politique ; comparé à cet intérêt essentiel, l'entreprise bruyante de l'ambitieux qui veut faire de l'institution l'instrument de son intérêt personnel est frappé d'un caractère dérisoire ou, plus précisément, absurde, puisque l'institution en tant que telle est destinée par essence à satisfaire cet intérêt. Il y a donc une sorte de contradiction logique à prendre pour centre de l'analyse politique un type de conduites qui trouve sa spécificité et sa particularité non pas dans son intensité éminente, mais au contraire dans un défaut de compréhension de ce qu'elle recherche effectivement. Le conspirateur ou le rebelle loin d'incarner la vitalité même de l'ordre politique, loin d'en manifester le secret, est un sot dangereux qui ne sait pas ce qu'il veut »⁶⁷⁴. Nous contestons cette interprétation de Hobbes qui envisage explicitement qu'on puisse justement se révolter pour des raisons essentielles : « Si le souverain ordonne à quelqu'un (bien que justement condamné) de se tuer, de se blesser ou se mutiler lui-même, ou de ne pas résister à ceux qui l'agressent, ou de renoncer à l'usage de la nourriture, de l'air, de la médecine ou de tout autre chose, sans laquelle il ne peut vivre, néanmoins, celui-ci a la liberté de désobéir »⁶⁷⁵. La désobéissance est nécessaire, non quand les stratégies surprennent les attentes du peuple,

⁶⁷² Sur les réflexions de Wang Huning concernant l'autoritarisme, cf. *Le Vent de la Chine*, « Portrait : Wang Huning, 20 ans dans l'ombre... », 26 octobre 2012, <https://www.leventdelachine.com/vdlc/2012-35/portrait-wang-huning-20-ans-dans-l-ombre-deus-ex-machina-201210/>.

⁶⁷³ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, 2007, p.65.

⁶⁷⁴ Pierre Manent, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Tel Gallimard, 2007, p.65.

⁶⁷⁵ Hobbes, *Léviathan*, ch.XXI, Gallimard, Folio Essais, p.346.

mais quand elles déçoivent ses intérêts fondamentaux (i.e. qu'elles impliquent pour lui une vie toujours diminuée, et la mort possible ou réelle). Le mépris des intérêts fondamentaux est la limite raisonnable au-delà de laquelle la désobéissance est inévitable.

Néanmoins, nous ne pouvons pas faire de Hobbes un penseur de la révolte ou de révolution, et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il nous semble pertinent pour comprendre la doctrine Xi : s'il est attaché à la liberté naturelle, Hobbes a souligné que « les humains se laissent facilement tromper par le nom spécieux de la liberté et, privés de jugement pour distinguer entre les choses, ils confondent ce qui relève exclusivement du droit de la chose publique [the right of the public only] avec l'héritage privé ou un droit de naissance »⁶⁷⁶, comme c'est le cas des libertés individuelles définies dans les Dartois Humains, confondant pêle-mêle les libertés naturelles d'aller-et-de-venir et de conscience avec la propriété et la liberté d'expression qui permettent de laisser se développer, voire de protéger à l'intérieur même de l'État, des communautés d'intérêt particulières (religieuses, économiques, etc.) contraires à la liberté et à l'intérêt collectifs, contraires avec la fin-même du Contrat social. Hobbes dénoncent sous le terme de « libertés personnelles », ces libertés périlleuses dans lesquelles il voit un malentendu né dans la tête des historiens et des philosophes se méprenant sur le sens des textes grecs : c'est au motif de ces « libertés personnelles »⁶⁷⁷ et « en lisant ces auteurs grecs et latins [qu']on a pris l'habitude (ayant une vue faussée de ce qu'est la liberté) de favoriser les révoltes et les critiques licencieuses des actions des souverains, et à nouveau de critiquer ces critiques, provoquant ainsi une telle effusion de sang que, en vérité, je pense pouvoir dire que rien n'a jamais été si chèrement acquis dans le monde occidental que l'apprentissage du grec et du latin »⁶⁷⁸. Et telle est pour lui, la sédition qu'il dénonçait comme véritablement dangereuse. Contre l'appel à la désobéissance de J. Hampton qui, sur la question du Ship Money, refuse de payer l'impôt, Hobbes justifie la sanction demandée par le Roi : « Pour la défense navale, le Roi d'Angleterre a le droit d'imposer une taxe à tous les Comtés (...) car si on a confié à une personne le soin de défendre et de gouverner le royaume entier, il y a fort peu d'équité à le faire dépendre d'autres gens pour obtenir les moyens d'accomplir sa tâche : ou alors ce n'est plus cette personne qui exerce la souveraineté, mais ce sont ces autres gens »⁶⁷⁹. Si l'État punit, ce n'est pas violence : si les punitions sont

⁶⁷⁶ Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, Folio Essais, p.343-4.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p.342-3.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.345.

⁶⁷⁹ Cité par Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p.14.

cohérentes avec la fin pour laquelle il est nommé souverain, il n'y a à proprement parler nulle violence, nulle illégitimité. Il serait par contre déraisonnable qu'un particulier se soustraie au contrat au motif de son mécontentement sur les stratégies choisies, alors même que, quelle que soit leur efficacité, elles sont conformes à l'intérêt en vue duquel ce contrat fut formé.

Hobbes qui est globalement favorable à l'absolutisme, n'ignore cependant rien du problème de sa corruption, du détournement toujours du pouvoir du souverain lui-même à des fins particulières ou partisans, de son usurpation, qu'on appellera abus ou tyrannie. C'est contre cette perversion que du droit romain à Gandhi en passant par La Boétie et Thoreau et jusqu'au chapitre XXI du *Léviathan*, se sont élevées les théories de la désobéissance civile⁶⁸⁰ qui en précise les conditions ou les limites. La tyrannie est évidemment le risque majeur d'un mode de gouvernement sans contre-pouvoir garanti. Mais s'il est facile à concevoir, il ne serait pas si facile à observer dans les faits, et le risque qu'il représente serait, selon Hobbes, plus théorique que réel. On sait que Hobbes⁶⁸¹ ne considérerait pas la tyrannie « comme un fait réel, mais comme un mythe fabriqué par les écrivains anciens et par les universitaires »⁶⁸², car de vraies tyrannies ne peuvent tout simplement pas durer⁶⁸³. Et telle est en un sens la question que nous reposons ici : sommes-nous si sûrs qu'un régime qui semble si bien durer soit vraiment une tyrannie⁶⁸⁴ ? Le *Léviathan* de Hobbes est la démonstration que le peuple ne choisit de déléguer son pouvoir qu'en vue de mieux garantir le bien le plus élémentaire, dont la privation fait perdre le goût de tous les autres : la paix ou la sécurité. Si le Prince impose au peuple de renoncer à sa liberté naturelle, entendue comme pouvoir d'agir sans contrainte ou opposition⁶⁸⁵, celle de faire, pour chacun, tout ce qu'il juge opportun pour la satisfaction de ses besoins et la conservation de sa vie, et s'il impose à chacun de mettre toute sa force à la

⁶⁸⁰ C'est-à-dire en *Léviathan*, XXI, à la page 346 citée ci-dessus.

⁶⁸¹ On a déjà fait remarquer que Spinoza, en lecteur de Hobbes reprend exactement cet argument : « Comme le dit en effet Sénèque, personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent », *Traité Théologico-politique*, XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.517.

⁶⁸² Pierre-François Moreau, *Hobbes, Philosophie, Science, Religion*, 1989, p.104.

⁶⁸³ Se fondant sur une relecture de Machiavel, Louis Althusser aboutit à la même conclusion et Antonio Negri le précise : « Ceci est la « surprise » (comme le dit Althusser) que nous éprouvons dès que nous nous plongeons dans la dynamique des dispositifs de Machiavel : si la principauté veut exister, elle ne pourra jamais être une tyrannie » (« Machiavel selon Althusser », dans *Lire Althusser aujourd'hui*, « Futur antérieur, numéros spéciaux », Avril 1997, URL : <https://www.multitudes.net/Machiavel-selon-Althusser/>). Cet argument de la durée répond à la critique du leitmotiv de la politique chinoise comme tyrannie.

⁶⁸⁴ De nombreux auteurs pensent pouvoir fonder sur le même argument un pronostic de fin de règne imminent, et François Bougon écrit : « En termes de longévité au pouvoir, le PCC se classe deuxième, juste derrière la Corée du Nord. Or aucun parti ne peut régner ad vitam aeternam », *op. cit.*, p.214.

⁶⁸⁵ Hobbes, *Léviathan*, chapitre XXI, « De la liberté des sujets » : « Liberté [liberty], ou Franchise [freedom] signifie (proprement) l'absence d'opposition (par opposition, j'entends les obstacles extérieurs au mouvement) », p.336.

disposition du Souverain artificiellement créé, ce n'est que pour disposer de la puissance effective des moyens d'assurer la sécurité publique et la liberté civile ou collective. Le Prince n'a compétence sur la détermination des stratégies politiques, non sur celle des fins auxquelles il ne peut déroger sans perdre de facto sa légitimité. Il a compétence pour arbitrer entre les intérêts de groupes particuliers en vue de la conservation de l'État, c'est-à-dire en vue de la préservation⁶⁸⁶ et l'approfondissement de son unité⁶⁸⁷. Cette unité est la condition impérative de sa durée : loin de se faire par la force, elle dépend de sa capacité à satisfaire raisonnablement les besoins fondamentaux et à respecter la part de libertés naturelles visées par le chapitre XXI, qui sont inaliénables dans le contrat social.

f. Souveraineté de la Loi et concurrences religieuses

L'article 36 de la *Constitution* chinoise expose le principe de la liberté de conscience en contexte absolutiste : « 中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。Les citoyens de la République Populaire de Chine jouissent de la liberté religieuse. Aucun organisme d'état, aucun groupement social, aucun individu ne peut contraindre un citoyen à épouser une religion ou à ne pas y croire, ni adopter une attitude discriminatoire à l'égard du citoyen croyant ou du citoyen incroyant. L'État protège les pratiques religieuses normales. Nul ne peut utiliser la religion pour troubler l'ordre social, nuire à la santé des citoyens et entraver les actions du système d'enseignement de l'État. Les groupements religieux et les affaires religieuses n'admettent aucune prise en charge par des puissances étrangères »⁶⁸⁸. Ce texte articule les libertés individuelles dans une conception souverainiste de l'intérêt général analogue à celle qu'ont frayed Hobbes ou Spinoza, hantés par le souvenir des guerres de religion de la fin du XVI^e siècle. Le principal facteur de désunion et d'insécurité sur lequel Hobbes concentre son analyse est la religion. Et les questions

⁶⁸⁶ Dans le *De Cive*, Hobbes écrivait déjà : « La soumission de tous à la volonté d'un seul homme, ou d'une assemblée, s'appelle union. [...] L'union ainsi faite est appelée cité, ou société civile, et même personne civile ; car, comme la volonté de tous est devenue une, elle est devenue par là même une personne », ch.V, 6-9.

⁶⁸⁷ D'où la métaphore de l'État comme d'un Corps organiquement homogène que Hobbes développe dans la première partie du *Léviathan* ; c'est une métaphore qui ne répugnerait pas à un démocrate, mais qu'on trouve singulièrement développée chez les penseurs autoritaires : Platon en Grèce, Hobbes à l'aube de la Modernité ; Han Fei Zi en Chine.

⁶⁸⁸ Traduction personnelle de l'article 16, URL : http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm.

tibétaines et ouïghours sont des questions centrales de politique intérieure chinoise (et elles intéressent la Globalisation d'une modernité traversée par l'ombre du terrorisme) : les revendications invoquant un principe de légitimité religieux supérieur sont-elles des contestations légitimes de l'ordre établi et faut-il condamner leur répression ? Ou doit-on les contenir au motif de la menace qu'elles constituent contre la sécurité publique ? Entre ces deux positions simplistes, l'article 36 propose un *modus vivendi* : il conditionne la liberté religieuse des individus et des clergés au respect de la souveraineté d'un État engagé à garantir la sécurité comme premier de tous les biens. L'absolutisme de Hobbes peut donc servir à penser celui de Xi Jinping, ayant maille à partir avec les formes politisées du religieux – ici, celles d'un certain bouddhisme tibétain et d'un certain islamisme ouïghour.

Notre hypothèse est la suivante : l'absolutisme ne reconnaît pas la sacralité d'une liberté individuelle dans la sphère privée, mais il s'arroge, précisément au nom du danger dont il est la cible potentielle, un droit exorbitant qui va jusqu'au droit de redéfinir les croyances légitimes. L'ensemble de l'article 36 précise et limite toutefois ce droit d'intrusion : rien n'indique qu'il s'agisse d'anéantir par principe toute tentative d'individualisation et d'instaurer un règne de la « désolation »⁶⁸⁹, comme ce fut, selon Hannah Arendt, le cas dans les régimes totalitaires⁶⁹⁰, ou de dissoudre la société en une masse informe et docile. Il s'agit d'écarter les croyances séditeuses et les tentations sécessionnistes susceptibles de diviser et d'amputer la puissance collective. C'est la raison pour laquelle la référence à Hannah Arendt nous semble ici moins pertinente que celle de Hobbes qui conceptualisait l'assujettissement du religieux au politique dans la forme de l'Anglicanisme dans son Appendice du *Léviathan* alors que Henri VIII publiait l'acte de Suprématie en 1534, qu'Édouard VI faisait rédiger un *Payer Book* en 1549 et qu'un Bill de 1553 et un de 1563 codifiaient les croyances. La position de Hobbes déclencha les plus vives réactions de tous côtés : de la part des Parlementaristes qui s'opposaient à ce tournant absolutiste, de la part des Catholiques qui refusaient la suprématie d'un souverain temporel⁶⁹¹, et de la part des Protestants qui voyaient

⁶⁸⁹ Pour une redéfinition de cette « désolation » comme solitude impuissante, voir Zarka Yves Charles, « Hannah Arendt et l'origine du mal », Cités, 2016/3 (N° 67), p. 3-16, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-cites-2016-3-page-3.htm>.

⁶⁹⁰ Nous pensons à cet extrait des *Origines du Totalitarisme* où Hannah Arendt écrivait en effet : « La terreur comme réalisation d'une loi du mouvement, dont la fin ultime n'est pas le bien-être des hommes, ni l'intérêt d'un seul homme, mais la fabrication du genre humain, élimine tout individu au profit de l'espèce, sacrifie les "parties" au profit du "tout" », 1951, trad. fr. en 3 t. 1972, rééd. Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p.820.

⁶⁹¹ Hobbes est né en 1588, année au cours de laquelle l'Espagne du Très Catholique Philippe II lance son Invincible Armada vers les côtes anglaises pour une guerre qui durera jusqu'en 1604.

dans toute herméneutique temporelle une atteinte à l'autorité des Communautés religieuses et à la liberté individuelles des croyants. A cette effervescence antiautoritaire, le Léviathan répondait sur deux axes d'analyse : 1. l'interprétation légitime des textes sacrés, 2. la définition de la prophétie légitime. Hobbes fondait ainsi une morale religieuse du conformisme ou de l'obéissance, aussi éloignée de la doctrine augustinienne de la persécution légitime⁶⁹² que de toutes les philosophies de la tolérance (John Locke, ONU) et bien sûr de celles de la Laïcité (Catherine Kintzler⁶⁹³, Henri Pena-Ruiz⁶⁹⁴, etc.). C'est de son modèle que s'approche le plus la doctrine socialiste chinoise.

Le commentaire de l'article 36 de la *Constitution* ouvre un débat qui contredit immédiatement les verdicts fondés sur des informations factuelles assez pauvres⁶⁹⁵. La définition des versions autorisées du Coran, la censure de personnalités politico-religieuses telles que la Dalai-lama⁶⁹⁶ ou Li Hong Zhi (chef charismatique du groupe de *Qigong* militant Fa Lun Gong⁶⁹⁷) n'ont pas besoin d'invoquer une aversion chinoise de la religion : la position de Hobbes sur la définition des vrais et faux prophètes peut nous servir à comprendre par analogie, la volonté socialiste d'assurer la souveraineté chinoise sur tout groupe particulier.

Selon Pierre-François Moreau⁶⁹⁸, la stratégie argumentative de Hobbes sur la question des prophètes est la suivante : il argumente à partir du texte biblique, notamment *Deutéronome* XIII, 5 qui insiste sur l'identification/substitution de Dieu au Roi, pour contester l'existence actuelle de vrais prophètes (le cycle des prophéties est clos), et centre toujours cette contestation sur le critère de l'obéissance au pouvoir civil : il démontre par la Bible que les vrais prophètes ne sont jamais séditeux, que leurs remontrances ne sont toujours que des enseignements, mais jamais des actes ni des appels à la révolte ou même à la résistance. Il n'y a donc pas lieu de tenir la religion pour ennemie du politique. Il suffit au politique de prendre des garanties contre les formes subversives ou séditeuses du religieux. L'absolutisme hobbesien ne combat les prétentions temporelles du pouvoir spirituel qu'en

⁶⁹² Jean Pierre Cavaillé, « Persécution, Une notion dans la longue durée », Les Dossiers du Grihl, 28 février 2010, URL : <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3892>.

⁶⁹³ Catherine Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007, 128 p.

⁶⁹⁴ Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, Folio actuel n°104, 2003, 348 p.

⁶⁹⁵ Si on nous permet de considérer comme « pauvre » le verdict de condamnation formulé par Amnesty Internationale – qui ne produit que huit témoins-ex-prisonniers pour juger de l'enfermement d'un million de personnes. Cf. « Rapport sur la Chine 2018, Violation des droits de l'homme au nom de la sécurité nationale », 1 mars 2018, URL : <https://www.amnesty.org/download/Documents/ASA1783732018FRENCH.pdf>.

⁶⁹⁶ Vincent Goossaert et David Palmer, *La question religieuse en Chine*, CNRS éditions, Paris, 2012, 500 p.

⁶⁹⁷ David Palmer, *La fièvre du Qigong. Guérison, Religion et Politique en Chine, 1949-1999*, éd. HESS, 2005.

⁶⁹⁸ Pierre-François Moreau, *op. cit.*, « la prophétie », p.72 à 78.

tant qu'elles tentent de contredire l'autorité du Prince. Hobbes pose sur la question religieuse le même regard rationnel⁶⁹⁹ que les philosophes de son temps sur les phénomènes naturels. En redéfinissant les croyances religieuses légitimes dans l'ordre social, en demandant aux communautés de croyants de se conformer à l'ordre souverain défini par le Prince, Hobbes veut assurer la coexistence et la sécurité de tous. Sa position nuancée évite le double écueil de la persécution et de la tolérance – deux positions qui nient ou revendiquent une conception ambiguë de la liberté⁷⁰⁰. Loin du modèle de la Laïcité qui passerait pour un « athéisme d'État ou un modèle d'assimilation autoritaire »⁷⁰¹, le conformisme hobbesien qui nous semble repris par le paradigme souverainiste chinois n'est pas une stratégie de persécution d'une Foi étrangère considérée comme fausse. Mais en se défendant de toute naïveté à l'égard des Communautés qui pourraient chercher à privatiser l'espace symbolique commun, de leur propre chef ou sous l'incitation de puissances rivales, elle prévient toute instrumentalisation mortelle de la liberté religieuse utilisée comme cheval de Troie contre la souveraineté de l'État. Pas d'intrusion ni de neutralité de l'État en matière religieuse, mais une affirmation théologico-politique du pouvoir de l'État, puissance juridictionnelle en matière religieuse. Hobbesien ou chinois, l'État se fait théologien : il dit le sens légitime des textes sacrés, compatible avec la sécurité publique.

g. De Carl Schmitt à Xi Jinping

Peut-on voir dans Carl Schmitt⁷⁰² un philosophe hobbesien⁷⁰³ du Droit qui aurait inspiré Xi Jinping, comme peut permettre de le supposer la lecture de Jiang Shigong⁷⁰⁴, traducteur et promoteur de Carl Schmitt en Chine ?

⁶⁹⁹ Argumentaire développé aux chapitres XXXI à XXXVI du *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, pp.519-621.

⁷⁰⁰ La liberté de penser qu'on ne peut réprimer sans prendre le risque de se rendre odieux, et la liberté de conscience qu'on ne peut autoriser sans prendre le risque de la sédition.

⁷⁰¹ Selon les mots de Philippe Raynaud, *Laïcité, histoire d'une singularité française*, 2019, défenseur d'un modèle français de la laïcité dans cet article, URL : <https://www.marianne.net/debattons/entretiens/philippe-raynaud-la-laicite-est-la-forme-singuliere-d-un-mouvement-general-de>.

⁷⁰² Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad. de l'allemand par D. Trierweiler, préface d'Etienne Balibar, et postface de Wolfgang Palaver, Paris, Seuil 2002, 249 p.

⁷⁰³ « En somme, il n'y a pas plus antischmittien que Hobbes » : sur cette filiation déjà récusable de Hobbes à Carl Schmitt, voir Yves Charles Zarka, §1, « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes », dans : Yves Charles Zarka éd., *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Débats philosophiques », 2009, p. 47-70, URL : <https://www.cairn.info/carl-schmitt-ou-le-mythe-du-politique--9782130576006-page-47.htm>.

⁷⁰⁴ Jiang Shigong, 强世功 (1967-), conservateur de la Nouvelle Gauche, d'obédience Légiste, connu pour avoir contribué à la doctrine juridique « Un pays, Deux systèmes ». Voir sa biographie et ses positions principales sur : https://en.wikipedia.org/wiki/Jiang_Shigong#cite_note-7.

Certains sinologues⁷⁰⁵ insistent sur l'influence de Carl Schmitt sur Xi Jinping. Carl Schmitt, nostalgique de l'ordre westphalien, affirme la souveraineté absolue : « Toute souveraineté agit comme si elle était infaillible, tout gouvernement est absolu »⁷⁰⁶, et la déclinaison constitutionnelle de cet absolutisme en termes de « dictature »⁷⁰⁷ politique est en effet compatible avec le sens chinois de la « dictature démocratique populaire »⁷⁰⁸. Penseur du décisionnisme, Carl Schmitt précise que la souveraineté est un pouvoir de décider *de la situation d'exception*, de prendre des décisions qui ne sont pas fondées sur l'ordre légal existant mais sur le plébiscite populaire, visant, au nom du peuple uni, à créer un nouvel ordre légal. Ce décisionnisme s'appuie sur une conception politique du droit : la légitimité des normes relève du fait politique, de la convergence des forces politiques, par opposition à la théorie pure du droit du positivisme kelsénien référée à l'idée d'une norme transcendante hypothétique de la justice. Cette opposition est une analogie pertinente pour penser le souverainisme chinois au cœur des rapports de forces géopolitiques et sa défiance à l'égard des *Droits de l'Homme*. La doctrine socialiste rencontrerait également Carl Schmitt sur le thème de l'accusation de la bourgeoisie comme « classe discutante »⁷⁰⁹ qui s'efforce d'usurper la souveraineté à son profit pour créer un « État de classe »⁷¹⁰. Les deux doctrines de Schmitt et de Jiang Shigong⁷¹¹ convergeraient vers la mise en accusation du modèle de la démocratie représentative, de sa liberté d'expression comme moyen d'une « indécision organisée » et du contrôle de l'économie sur la politique. Le « Document Numéro Neuf »⁷¹²

⁷⁰⁵ Sebastian Veg, "Not Just a Method but a Place", dans *Hong Kong Culture and Society in the New Millennium : Hong Kong as Method*. Singapore : Springer Nature. p. 218, n. 3. Yiu-Wai (ed.), 2017.

⁷⁰⁶ Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988, p.64.

⁷⁰⁷ Carl Schmitt, *Die Diktatur*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, *La dictature*, Paris, Le Seuil, [1928] 2000.

⁷⁰⁸ Voir en I.B.2.a « Dictature démocratique populaire ».

⁷⁰⁹ Formule qu'il reprend au catholique espagnol Donoso Cortès (XIX^e s.), Olivier Jouanjan, « L'État de droit démocratique », dans *Jus Politicum, Revue de droit politique, Histoire constitutionnelle* n°22, <http://juspoliticum.com/article/L-Etat-de-droit-democratique-1284.html>.

⁷¹⁰ Etienne Balibar écrit que « l'ordre libéral comporte en permanence sa face d'exception, avouée ou dissimulée, qui tient à ce qu'il s'incarne dans un État garant d'intérêts communautaires et particuliers. Il est État de droit mais aussi État de police ; État d'intégration des individus et des groupes à la "communauté des citoyens", mais aussi État d'exclusion des rebelles, des anormaux, des déviants ; État "social", mais aussi État de classe organiquement associé au marché capitaliste », Etienne Balibar, « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, Sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil, 2002, p.11.

⁷¹¹ Nous traduisons dans ce rapport de Jiang Shigong à Carl Schmitt, la question que Jacques Monod pose au rapport de Toni Negri à Carl Schmitt, puisque Jiang Shigong est un penseur de la nouvelle gauche chinoise : « L'actuel "schmittianisme d'extrême gauche" constitue alors un problème qu'on peut formuler ainsi : est-ce que les extrêmes s'unissent ici contre un ennemi commun qui serait le libéralisme ? », dans « Décision, exception, constitution : autour de Carl Schmitt », *Mouvements*, 2005/1 (n° 37), p. 72-92, URL : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-1-page-72.htm>.

⁷¹² China File, « Document 9 : A China File Translation », également intitulé « De la situation dans la sphère idéologique », 2012, URL : <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

peut être lu comme un texte identifiant cet « ennemi public » au sens schmittien du terme. On doit cependant se demander si et jusqu'où ces convergences sont justifiées, et à quelles conclusions tragiques elles peuvent conduire dans un contexte politique tendu qui amalgame volontiers les idéologies nazies et communistes comme le montre la *Résolution du Parlement européen* du 19 septembre 2019 sur « l'importance de la mémoire européenne pour l'avenir de l'Europe (2019/2819 (RSP)) »⁷¹³. Sans discuter l'opportunisme ou la sincérité du ralliement de Carl Schmitt au NSDAP⁷¹⁴, il nous semble utile de distinguer le communisme de Xi Jinping et le nazisme de Carl Schmitt, pour plusieurs raisons.

La dictature démocratique populaire, qui sert toujours de fondement constitutionnel à la démocratie consultative n'est pas, comme la dictature que Carl Schmitt appelle de ses vœux, « le contraire de la discussion »⁷¹⁵. Bien que le débat public d'opinion n'ait pas lieu en Chine sur le mode médiatique des démocraties qualifiées comme « occidentales », Xi Jinping fait progresser le principe de la consultation populaire par l'importance croissante nouvellement accordée à la CCPPC dans le processus de réflexion et de décision politique⁷¹⁶. Notons aussi que l'objectif socialiste affiché de Xi Jinping n'est pas de soumettre toute pensée à la décision d'un chef, mais au contraire, de *libérer la pensée*⁷¹⁷, quoique d'une manière spécifique, qui ne passe pas par l'institution d'une presse indépendante⁷¹⁸.

Dans une perspective qui oppose dictature et discussion, Carl Schmitt définit la dictature comme « une sorte de commandement qui, par principe, est indépendant du consentement ou de la compréhension du destinataire et n'attend pas son approbation »⁷¹⁹, et le dictateur comme « un homme qui détient le pouvoir de décider sans avoir à consulter une autre instance et d'exécuter immédiatement ses décisions »⁷²⁰. Or cette définition contredit le principe de consultation invoqué dans le modèle chinois de la « démocratie consultative »⁷²¹.

⁷¹³ Résolution 19/09/2019, URL : http://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_FR.html.

⁷¹⁴ Sur cette discussion motivée par son exclusion du NSDAP trois ans après son adhésion, alors que son antisémitisme ne fait par ailleurs aucun doute, voir l'article d'Yves Charles Zarka, dans « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes », §16, URL : <https://www.cairn.info/carl-schmitt-ou-le-mythe-du-politique--9782130576006-page-47.htm>.

⁷¹⁵ Carl Schmitt, *Théologie Politique*, 6, Aufl, p.71.

⁷¹⁶ Sur l'examen de cette « discussion », voir II.A.1.h « La pensée libérée sans liberté de la presse ».

⁷¹⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, 11 décembre 2015, t.2, p.193.

⁷¹⁸ Cf. II.A.1.h « La pensée libérée sans liberté de la presse ».

⁷¹⁹ Carl Schmitt, *Die Diktatur, La dictature*, *op. cit.*, p.31.

⁷²⁰ Carl Schmitt, *op. cit.*, p.29.

⁷²¹ Voir I.B.3.c « Démocratie socialiste, démocratie consultative ».

La référence même à Hobbes, explicite chez Carl Schmitt, simplement possible chez Xi Jinping, doit être considérée avec précaution : non seulement, il n'y a pas de lecture consensuelle de la philosophie politique de Thomas Hobbes, mais la lecture qu'en fait Carl Schmitt est très problématique⁷²² : il situe le concept hobbesien de souveraineté entre « la dictature de commissaire que l'on trouve chez Bodin et la dictature souveraine qui est liée à l'idée du consentement du peuple à partir de la Révolution française. Hobbes met le doigt sur le problème de la dictature souveraine »⁷²³ mais, toujours selon Schmitt, « il [Hobbes] en élude la conséquence ultime par la distinction entre la souveraineté elle-même et son exercice »⁷²⁴. Or cette conclusion n'a rien d'évident car le concept de souveraineté absolue n'implique nullement chez Hobbes celui d'un autoritarisme ou d'une « décision souveraine produite *ex nihilo* »⁷²⁵, Hobbes insistant au contraire sur la prise en considération de l'intérêt du destinataire du conseil⁷²⁶. Du reste, le décisionnisme n'est pas seulement un pouvoir de décider, mais un pouvoir de décider de l'État d'exception – opposé à l'État de droit. Or la souveraineté chez Hobbes a « pour fonction de subsumer l'exception sous la règle générale et d'assurer la permanence de l'ordre juridique. La théorie de la souveraineté chez Bodin et Hobbes n'est pas du tout pensée à partir de l'exception »⁷²⁷ et la doctrine socialiste de *La Gouvernance de la Chine* qui vise à renforcer son État de droit⁷²⁸ est du côté de ce dernier.

Sur la question de la résistance individuelle, Carl Schmitt contredit Hobbes pour une raison qui interdit encore d'y voir un précurseur ou une justification de la doctrine Xi. Carl Schmitt considère que « face au Léviathan comme mécanisme de commandement tout-puissant, annihilant toute résistance, et techniquement parfait, toute tentative de résistance est, dans la pratique, totalement sans issue »⁷²⁹. Carl Schmitt abolit toute possibilité de repli de l'individu dans son intériorité en abolissant toute distinction entre l'intérieur et l'extérieur : la liberté intérieure qui s'exprime par exemple sous la forme de la foi est selon lui « le germe de

⁷²² Sur la triple trahison de Hobbes par Carl Schmitt, voir Yves Charles Zarka,

⁷²³ Yves Charles Zarka, « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes », §16, URL : <https://www.cairn.info/carl-schmitt-ou-le-mythe-du-politique--9782130576006-page-47.htm>.

⁷²⁴ Carl Schmitt, *La dictature*, Paris, Le Seuil, [1921] [1928] 2000, p.46.

⁷²⁵ Yves Charles Zarka montre, en revenant le chapitre XXV du *Léviathan*, consacré à la distinction du conseil et du commandement, que Carl Schmitt surinterprète Hobbes, « Le mythe contre la raison... », *ibid.*, §18.

⁷²⁶ Hobbes précise : « Il y a conseil quand on dit *fais* ou *ne fais pas ceci* et qu'on tire ses raisons de bénéfice que celui à qui l'on s'adresse en retirera. On voit par là qu'il est évident que celui qui donne un conseil recherche seulement (quelques soient ses intentions) le bien de celui à qui il le donne », *Léviathan*, XXV, op. cit., p.393.

⁷²⁷ Yves Charles Zarka, « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes », §20.

⁷²⁸ Voir II.A « L'État de droit socialiste ».

⁷²⁹ Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, Paris, Seuil 2002, p.107.

mort qui a détruit de l'intérieur le puissant Léviathan et qui a eu raison du dieu mortel »⁷³⁰. Selon Carl Schmitt, Spinoza, Mendelssohn et de Stahl auraient exploité cette « faille »⁷³¹ de la doctrine de Hobbes⁷³² qui a pensé les limites du pouvoir absolu du souverain et les raisons que ses sujets ont dû y résister. Or dans la Chine socialiste, même si les droits individuels ne prennent pas l'importance que le mouvement constitutionnaliste⁷³³ a voulu leur donner, si l'élan que leur a donné en 2004 l'annexion de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* n'aboutit pas à une libéralisation de l'État de droit, il n'en reste pas moins que le sens récent de l'histoire du droit chinois, malgré le renforcement de la figure présidentielle et du rôle de l'État, est également orienté vers la reconnaissance des droits individuels, comme en témoigne la publication d'un *Code Civil*. « Pour le Professeur Shi Jiayou de l'Université du Peuple de Chine, la partie la plus novatrice est celle relative aux droits de la personne, qui “réaffirme la dignité humaine et le droit à l'intégrité du corps humain face aux menaces que représentent notamment les technologies”⁷³⁴ »⁷³⁵. Cette reconnaissance des droits individuels rend intenable la thèse d'un anéantissement des individus et de leur résistance face aux empiètements présumés de la puissance publique. Déjà, bien avant ce nouveau *Code civil*, l'article 35 de la *Constitution* chinoise (1982) réaffirmait le respect de la foi religieuse. Ce faisceau d'arguments contredit l'intention schmittienne d'un pouvoir dictatorial qui ne supporterait aucune résistance subjective. Il invalide l'interprétation schmittienne de la doctrine Xi. On remarquera qu'au contraire, certains juristes⁷³⁶ considèrent que l'influence du droit français sur le nouveau *Code Civil* chinois est plus significative.

⁷³⁰ *Ibid.*, p.117.

⁷³¹ *Ibid.*, pp.120 et 129.

⁷³² En I.B.2.e « Lectures hobbesiennes... ». Sans théoriser un droit de révolte, ce chapitre XXI « De la liberté des sujets » rappelle que les sujets retrouvent leur liberté de désobéir quand le souverain rompt lui-même les termes du contrat par des ordres absurdes ou contraires à la nature, s'il empêche par exemple de respirer, de se nourrir, de se soigner, etc. Voir Thomas, Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, Folio Essais., p.346.

⁷³³ Yuen S., « Le débat sur le constitutionnalisme en Chine : le rêve d'un tournant libéral ? », traduction : Florent Chevallier, *Perspectives chinoises* 2013/4, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695).

⁷³⁴ Frédéric Lemaître, *Le Monde*, « La Chine se dote d'un code civil, sans avancer sur l'État de droit », 28 mai 2020, URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2020/05/28/la-chine-se-dote-d-un-code-civil-sans-avancer-sur-l-etat-de-droit_6041032_3210.html.

⁷³⁵ Charles Dagan (Université de Toulouse Capitole – Université du Peuple, Pékin), « Le premier code civil chinois a été adopté par l'Assemblée nationale populaire », 5 juin 2020, URL : <https://www.fondation-droitcontinental.org/fr/2020/06/05/8965/>.

⁷³⁶ Charles Dagan écrit : « La rédaction du Code civil a indéniablement été enrichie par l'étude des droits étrangers et les juristes chinois ont porté une attention certaine au droit français. La codification française est considérée comme une “référence incontournable”, dont l'étude est “particulièrement pertinente”. L'article 16 de notre code civil a inspiré l'article 109 sur la liberté et la dignité des personnes. En matière de protection de l'environnement, le Code civil chinois établit, à l'image du Code civil français, un régime spécifique au

Loin de désigner un « ennemi public », le nouveau socialisme à la chinoise affirme un « destin commun pour l'humanité », comme en témoignent les éloges du pacifisme que Xi Jinping identifie à la civilisation chinoise. Même dans la condamnation de l'impérialisme ou du colonialisme (lors discours de Mexico 2009⁷³⁷), et la dénonciation de toutes les formes d'hégémonisme (dans ses discours de politiques internationale), rien n'est plus éloigné du pacifisme socialiste⁷³⁸ que la critique schmittienne de la criminalisation de la guerre⁷³⁹. Carl Schmitt « développe ainsi longuement une critique de l'article 231 du *Traité de Versailles* – inappliqué en réalité – prévoyant des poursuites personnelles contre l'Empereur Guillaume II, parce que cela lui semble devoir changer la nature même de la guerre, en route vers l'illégalité et même vers le crime »⁷⁴⁰. Non seulement on ne trouve chez Xi Jinping aucune définition essentielle de la politique à partir d'une priorité la guerre, mais le concept d'*humanité* (人类), qui était pour Carl Schmitt un concept dissolvant de la politique, est pour Xi Jinping le concept directeur des Relations Internationales. Il est nécessaire de soulever cette objection puisque Jiang Shigong tient à la distinction schmittienne de l'ami et de l'ennemi⁷⁴¹ et confirme l'analyse de Serge Sur écrivant que cette « dialectique (...) rejoint le marxisme léninisme, qui fait également de la distinction ami-ennemi l'essence du politique, mais considère l'antagonisme des classes comme ressort fondamental et les guerres internationales comme instruments révolutionnaires »⁷⁴². Jiang Shigong cite en effet Carl Schmitt : « Entre amis et ennemis, il n'est pas question de liberté, seulement de violence et de

préjudice écologique. Les efforts français de modernisation du droit des contrats ont aussi été remarqués et l'ordonnance n° 2016-131 du 10 février 2016 a constitué une « source d'inspiration assez importante à la rédaction du Code civil chinois ». Les rédacteurs chinois se sont ainsi inspirés du droit français pour transformer certaines dispositions déjà existantes et jugées insatisfaisantes, comme celles fixant le régime de l'imprévision ou celle portant sur le régime de la résolution du contrat. Ils ont aussi « *fortement emprunté* » au droit français pour enrichir le droit civil chinois de nouvelles notions, comme le régime des quasi-contrats », *ibid.*

⁷³⁷ Xi Jinping : « La Chine n'exporte pas la révolution (...) la pauvreté ou la famine (...) », « ces occidentaux bedonnants qui n'ont rien de mieux à faire que de pointer notre pays du doigt », etc. discours de Mexico, 2009, propos rappelés par le journal *Le Monde* cinq ans plus tard, https://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2014/03/25/xi-jinping-le-tout-puissant_4389134_3208.html et commenté en 2017 par le journaliste François Bougon, *Dans la tête de Xi Jinping*, Actes Sud, 2017.

⁷³⁸ Sur les appels à la paix mondiale, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, pp.11, 47, 61, 63, 557, 569, 615, 654, 679, 682.

⁷³⁹ Sur la critique schmittienne de cette criminalisation de la guerre, voir Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Le Cerf, 1996, p. 80-112.

⁷⁴⁰ Serge Sur, « Ami, ennemi : Le politique selon Carl Schmitt Formule simple, idée fausse », avril 2016, URL : <https://www.afri-ct.org/wp-content/uploads/2016/04/S- Sur - Le politique selon C- Schmitt.pdf>.

⁷⁴¹ « La distinction spécifique du politique [...] c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère et non une définition exhaustive ou compréhensive », Carl Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Champs classiques, 2009, p.64. Carl Schmitt précise que ces notions doivent être prises dans leurs acceptions « concrètes » et existentielles », non comme des métaphores ou des symboles, *ibid.*, p.66.

⁷⁴² Serge Sur, « Ami, ennemi : Le politique selon Carl Schmitt Formule simple, idée fausse », avril 2016, p.5.

soumission. Telle est la réalité du politique – une réalité que les libéraux n’osent pas souvent regarder en face »⁷⁴³. La distinction schmittienne de l’ami et de l’ennemi résonnerait donc avec la thèse marxiste de la lutte des classes. Et *mutatis mutandis*, l’hommage socialiste à Marx réhabiliterait Carl Schmitt, signifiant que sous un pacifisme de façade, le paradigme chinois serait un bellicisme déguisé, d’autant plus dangereux qu’il se défend de l’être, un stratagème de domination avançant sous les dehors d’une rhétorique trompeuse pour « tracer un chemin vers la domination mondiale »⁷⁴⁴, comme l’a écrit David Ownby commentant Jiang Shigong. Jiang Shigong aurait révélé les intentions hypocrites d’une rhétorique qui veut « remplacer l’empire américain par un empire chinois qui ressemble à celui qu’il justifie », continue David Ownby. L’absence de preuve d’une intention hégémonique n’étant pas une preuve de l’absence d’intention hégémonique, l’apologiste du régime chinois aurait apporté l’élément de preuve qui manquait. Chinois lui-même, intellectuel de renom qui plus est, il aurait révélé la véritable nature de la doctrine Xi, et enfin justifié la méfiance et l’hostilité que l’on doit à la Chine socialiste.

Mais cette méfiance peut être surdéterminée car l’herméneutique du « les chinois eux-mêmes le disent » repose sur un concept assez faible de la vérité, dont le principal défaut est d’esquiver les contradictions qui résultent de leur confrontation à la lettre du texte, en s’exonérant de la lecture de *La Gouvernance de la Chine*. Cette méfiance repose sur une herméneutique des doctrines de seconde main. Il faut nous demander si, sans être inutile ou inintéressant, Jiang Shigong ne parle pas surtout de lui-même et de sa propre interprétation de la doctrine Xi. Ces termes de « domination », ou de « remplacement » qu’il emploie ne se trouvent nulle part dans les textes de Xi. En les y ajoutant, il prend ces textes à contre-sens, y lisant un discours sur le pouvoir, alors que nous les comprenons comme une doctrine de la puissance. Jiang Shigong révélerait l’esprit agonistique de la doctrine Xi, là où la lettre du texte construit un paradigme pacifiste, s’efforçant d’atténuer les antagonismes en contradictions et de tourner les contradictions en complémentarité : les discours officiels sur la « diplomatie d’un grand pays à la chinoise », « le développement pacifique et la coopération avec les autres pays », le « projet des “Nouvelles routes de la soie” », et la « Communauté de destin pour l’humanité » nous semblent innocents de la signification

⁷⁴³ Carl Schmitt, *La notion du politique* (1932), Flammarion, Champs, 2009, p. 63. Cité par Xu Jilin, *Rethinking China's Rise : A Liberal Critique*, 2018, traduit par David Ownby, p. 21.

⁷⁴⁴ David Ownby, introduction à la traduction d’un article de Jiang Shigong, « the internal logic of super-sized political entities : “Empire” and “World Order” », avril 2019, dans le site *Reading the Chinese Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-empire-and-world-order.html>.

polémique qu’y projette Jiang Shigong, tout chinois qu’il soit. Il se pourrait donc que le discours de Jiang Shigong, loin d’être une justification de la doctrine Xi, soit un obstacle à sa compréhension, voire un soutien compromettant : il pourrait être l’une des sources du malentendu qui entoure la réception de cette doctrine.

3. Démocratie socialiste : Tout le pouvoir appartient au peuple

« Article premier — La République populaire de Chine est un État socialiste de dictature démocratique populaire, dirigé par la classe ouvrière et basé sur l’alliance des ouvriers et des paysans. Le régime socialiste est le système fondamental de la République populaire de Chine et il est interdit à toute organisation ou à tout individu de lui porter atteinte.

Article 2 — Tout le pouvoir en République populaire de Chine appartient au peuple. »⁷⁴⁵.

En Chine communiste, la souveraineté se décline dans le registre de la démocratie. De la « nouvelle démocratie (新民主主义) » de Mao Zedong en 1940 à l’actuelle « démocratie consultative (协商民主) » de Xi Jinping, le concept est assumé sans discontinuité. C’est à partir du chapitre VIII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* que nous essaierons de définir la démocratie socialiste, de son propre point de vue, c’est-à-dire à partir des concepts cardinaux de besoin/intérêt (利益) et de dictature (专政) : « La Chine pratique un régime étatique marqué par la dictature démocratique populaire »⁷⁴⁶. Ce n’est donc pas parce que la Chine délaisse le débat occidental sur la malreprésentation politique, ou sur la délibération et la participation comme moyen d’y remédier, qu’elle méconnaît l’essence de la démocratie. La Chine socialiste fraye une voie singulière dans laquelle le concept marxiste de « dictature » résonne avec l’histoire dynastique d’un pays qui n’a au fonds jamais connu d’autre régime que monarchique. Ce n’est donc pas sans raison que d’innombrables commentateurs soulignent sa dimension « autoritaire »⁷⁴⁷, mais on peut se demander si le recours aux

⁷⁴⁵ *Constitution* (1982), art.2 : « tout le pouvoir de la RPC appartient au peuple », 中华人民共和国的一切权力属于人民.

⁷⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.360.

⁷⁴⁷ Pensons par exemple à Emilie Frenkiel, Yves Sintomer et Rongxin Li qui écrivent dans « Are deliberative democracy and authoritarian deliberation, deliberative at all? Xieshang minzhu (consultative/deliberative democracy) and daibiao (representation) in contemporary China », article en cours d’écriture d’Yves Sintomer, avril 2021. Cet article discute l’autoritarisme chinois et considère en conclusion « l’absence extrême d’intérêt public dans les sessions parlementaires en Chine ». Cette conclusion nous fait peut-être toucher à une raison profonde du malentendu du dialogue politique entre la Chine et l’Occident si l’on s’avise que Xi Jinping ne

concepts (de représentation, de délibération, de participation, etc.) qui nourrissent en Occident la réflexion sur la démocratie (ou ses insuffisances) ne les condamnent pas à manquer la spécificité de la voie chinoise. Notre hypothèse est que la Chine de Xi se demande *d'abord* comment satisfaire les *besoins* fondamentaux de la grande majorité du peuple chinois, qu'elle ne se préoccupe *pas prioritairement* des *stratégies* légitimes pour obtenir un consensus sur les moyens de les satisfaire⁷⁴⁸. En théorie, il n'y a pas plus de sens à fixer un but sans penser les moyens, qu'à se donner des moyens sans savoir pour quel but : mais le choix de mettre l'accent *prioritairement* ici sur les moyens ou là sur le but, nous semble suffire à induire un certain type de difficultés spécifiques qui n'auront pas le même sens et la même acuité dans le modèle qui renverse l'ordre des priorités. Nous faisons l'hypothèse que c'est l'ignorance de ce renversement des priorités qui explique le profond malentendu du dialogue politique entre les modèles - représentatif (occidental) et consultatif (chinois) - de la démocratie.

Puisque la démocratie consiste étymologiquement dans l'exercice d'un pouvoir par le peuple (du peuple, ou pour le peuple ?), il faut déterminer le sens du concept de *peuple* (人民)⁷⁴⁹ auquel l'article 2 de la *Constitution* chinoise déclare conférer tout *pouvoir* (一切权力). On se demandera donc, par un détour critique à travers l'histoire des régimes représentatifs, si le concept de nation n'aurait pas pu servir, justement au nom d'une réflexion sur les moyens d'une représentation légitime, à occulter la priorité des intérêts du peuple, et brouillé le sens

cesse d'insister, dans tous les Voeux du Nouvel An par exemple, sur les succès remportés depuis 1949, au sujet de la chute drastique du taux de pauvreté en Chine (10 à 12 millions de pauvres en moins tous les ans), de l'espérance de vie, l'accès à une société de moyenne aisance. Dans le discours du 29 octobre 2015, il fait de « l'éradication précise de la pauvreté » le « signe essentiel de l'édification intégrale de la société de moyenne aisance », *op. cit.*, t.2, p.93. Il affirme que « le rêve chinois est le rêve du peuple » et ne peut être réalisé « qu'en s'associant à l'aspiration à l'aspiration du peuple chinois à une vie meilleure », *op. cit.*, t.2, p.33. Bref, il insiste sur le fait que la politique consiste à satisfaire des besoins fondamentaux, c'est-à-dire à satisfaire les besoins universaux, alors que les politologues occidentaux, notamment ceux cités ci-dessus, pensent la politique en termes d'intérêts catégoriels ou individuels puisque leur article porte sur les stratégies de participation et de délibération dans la vie politique (i.e. sur l'intérêt à participer au débat public). Si la satisfaction des besoins n'inclut pas celle des intérêts (raison pour laquelle on peut reprocher à la Chine sa propension à une politique paternaliste autoritaire), une politique des intérêts n'inclut pas nécessairement la satisfaction des besoins fondamentaux (on pense évidemment aux taux croissants d'inégalité et de pauvreté dans les démocraties analysées par T. Piketty, *op. cit.*). Une thèse approchante a été développée par Lawrence Hamilton, justifiant l'autoritarisme, *The political philosophy of needs*, Cambridge University Press, 2008, 224 p.

⁷⁴⁸ Nous ne disons pas qu'il n'existe pas de réflexion en Chine sur ce sujet, puisque non seulement il existe un organe politique officiel chargé d'examiner cette question, la Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois (CCPPC), mais des intellectuels divers y réfléchissent aussi, et Yves Sintomer cite par exemple l'article du Journal Guangming, « Démocratie délibérative socialiste, une forme importante de démocratie du peuple en Chine, *Shehuizhuyi xieshangminzhu shi woguorenminminzhu de zhongyaoxingshi* », 10 septembre 2013, et Bao Xianjian, [http : //www.china.com.cn/policy/zhengdang/node_7037982.htm](http://www.china.com.cn/policy/zhengdang/node_7037982.htm) (2007).

⁷⁴⁹ I.B.3.b « Le peuple ou la nation ? ».

même de la démocratie avec lequel on en est venu, au cours du 19^e siècle, à confondre ces régimes représentatifs. On fera l'hypothèse que la démocratie socialiste à caractéristiques chinoises naît essentiellement d'une problématisation et d'une dénonciation de cette confusion. Nous chercherons à comprendre comment une relecture de Spinoza peut servir à en rendre raison⁷⁵⁰, et peut-être à l'apprivoiser en l'abordant non comme la particularité culturelle d'une Chine lointaine, mais comme une option possible de l'histoire occidentale des idées politiques. Nous chercherons dans les textes politiques de Spinoza, source inspirante du jeune Marx, la pensée originale d'une doctrine de la démocratie absolue, malgré le fait qu'on ne trouve pas de référence explicite à son œuvre dans la littérature chinoise. Il s'agira de mettre à l'épreuve l'hypothèse d'une utilité de la pensée politique de Spinoza pour l'intelligibilité de la démocratie socialiste en général et de la démocratie consultative en particulier.

Il nous a également semblé éclairant d'approfondir le concept de démocratie d'un point de vue sociologique, pour essayer, par le détour d'une réflexion tocquevillienne sur l'égalité des conditions, de mieux cerner la nature originale de la démocratie en Chine⁷⁵¹.

La possibilité de décrire et critiquer la variété des formes démocratiques sans en juger d'après un modèle normatif présuppose une *axiomatique des modèles démocratiques*, c'est-à-dire une hypothèse méthodologique générale dont nous discuterons l'intérêt, mais dont on peut d'ors et déjà dire qu'elle peut aider à surmonter ou à éclairer le malentendu qui mine le dialogue des modèles démocratiques occidentaux et chinois⁷⁵².

a. Dictature démocratique populaire

L'article 1 de la *Constitution* chinoise de 1982 dit que « 中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的社会主义国家。社会主义制度是中华人民共和国的根本制度。禁止任何组织或者个人破坏社会主义制度。 La République populaire de Chine est un État socialiste de dictature démocratique populaire, dirigé par la classe ouvrière et basé sur l'alliance des ouvriers et des paysans. Le système socialiste est le système fondamental de la République populaire de Chine. Il est interdit à quelque

⁷⁵⁰ En I.B.3.d. « Spectre de Spinoza... ».

⁷⁵¹ I.B.3.e. « Les formes de l'égalité... ».

⁷⁵² I.C.c « L'universalisme à la chinoise... ».

organisation ou individu que ce soit de porter atteinte au système socialiste »⁷⁵³. Le *Préambule* stipule même que la « dictature démocratique du peuple », ou « dictature démocratique populaire » (人民民主专政) s'est « consolidée et développée » (得到巩固和发展)⁷⁵⁴. Peut-on voir dans ce concept juridique une reformulation à la chinoise du concept marxiste de la « dictature du prolétariat » (无产阶级专政) et dans le concept confucéen de « société de moyenne aisance » (小康社会) une traduction moderne de ce concept en termes socio-économiques⁷⁵⁵ ?

Sans nous appesantir sur les sinologues occidentaux⁷⁵⁶ qui ne voient dans le concept de dictature qu'un repoussoir qu'il ne serait même plus nécessaire de définir, remarquons que les nuances injurieuses dont ce concept s'est chargé ont fini par le rendre odieux à bien des marxistes convaincus : dans sa *Conférence sur la Dictature du Prolétariat*, en 1976 à Barcelone, Althusser faisait remarquer qu'à l'occasion du XXII^e Congrès du Parti Communiste Français, l'usage de ce terme venait d'être abandonné. Il formulait clairement la question et analysait le problème à sa racine : « N'y a-t-il pas un problème de vocabulaire ? Est-ce que le mot de Dictature ne fait pas réellement difficulté ? »⁷⁵⁷ Le terme dictature implique en effet un monopole de pouvoir tandis que la démocratie, telle qu'on la pense depuis l'Athènes du VI^e siècle a.n.e., implique une libre circulation du pouvoir, une réversibilité institutionnalisée des positions sociales (chacun peut être tour à tour gouvernant et gouverné). Dans la mesure où il n'y a pas de réversibilité des positions en Chine, puisque « la direction du Parti communiste chinois est la caractéristique la plus essentielle du socialisme à la chinoise »⁷⁵⁸, l'absence d'alternance justifie-t-elle l'accusation de dictature et le refus du titre de démocratie ?

La conjonction des termes dictature (专政) et démocratie (民主), dans l'article 1 de la *Constitution* chinoise, est une contestation fondamentale de l'idée selon laquelle cette réversibilité du pouvoir (qu'elle passe par le tirage au sort, la compétition électorale ou tout

⁷⁵³ Constitution chinoise, révisée de 1982, URL : <http://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>. Sur la révision constitutionnelle de 1982, voir Chen Jianfu, « La dernière révision de la Constitution chinoise », *Perspectives chinoises*, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1322>.

⁷⁵⁴ Préambule de la *Constitution* de 1982, 1982 年中国宪法, 序言, §6.

⁷⁵⁵ Cf. I.A.2 « Les deux objectifs de centenaires ».

⁷⁵⁶ Par exemple Jean-Philippe Béja, *Revue Esprit : Chine, une dictature dans la mondialisation*, Décembre 2001, URL : https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/chine-une-dictature-dans-la-mondialisation/2001_12?folder=1.

⁷⁵⁷ Louis Althusser, *Conférence sur la Dictature du Prolétariat à Barcelone*, 1976, §25. URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>.

⁷⁵⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, p.20.

autre forme d'organisation) est *essentielle* à la démocratie. Le concept juridique de « dictature démocratique du peuple » n'est pas utilisé tel quel par Xi Jinping, mais dans ses discours sur la démocratie socialiste, on trouve de nombreuses occurrences des « intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple » (最广大人民的根本利)⁷⁵⁹ et du peuple comme « maître chez lui » (当家之主) – expression qui reviennent comme des leitmotiv⁷⁶⁰. Dans un discours adressé aux cadres du Parti, le discours du 21 septembre 2014 souligne l'importance de son idée essentielle par la référence habituelle à un texte classique : « 天视自我民视天听自我民听, Ce que le Ciel est ce que voit le peuple lui-même. Ce que le Ciel entend est ce qu'entend le peuple lui-même »⁷⁶¹. Puis Xi Jinping continue : « 要坚持把实现好, 维护好, 发展好最广大人民的根本利益作为一切工作的出发点和落脚点, 我们的重大工作和重大决策必须识民情, 按地气。要以人民群众利益为重, 以人民群众期盼为念, 真诚倾听群众呼声, 真实反映群众愿望, 真情关心群众疾苦。要坚持工作重心下移, 深入实际, 深入基层, 深入群众, 做到知民情, 解民忧, 纾民怨, 暖民心, 多干让人民满意的好事实事, 充分调动, 人民群众积极性, 主动性, 创造性。Nous devons maintenir la réalisation, la protection et le développement des intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple comme point de départ et d'arrivée de notre travail. Nos plus importants travaux et nos plus importantes décisions doivent connaître les sentiments du peuple, et toucher le cœur du peuple. Il faut considérer les intérêts des masses populaires, garder à l'esprit leurs intérêts, refléter leurs attentes, prendre vraiment leurs soucis à cœur. Nous devons descendre le centre de gravité de notre travail, approfondir la réalité, aller à la base, au plus près des masses pour connaître les sentiments du peuple, répondre à leurs inquiétudes, apaiser leurs plaintes, réchauffer leur cœur, s'efforcer davantage de les satisfaire, pour mobiliser complètement l'énergie, l'activité et la créativité des masses populaires »⁷⁶².

Si la démocratie socialiste se définit comme dictature, c'est qu'elle se pense comme un pouvoir exercé exclusivement dans l'intérêt commun du peuple, sans possibilité, au moins en droit, de le détourner au bénéfice d'intérêts catégoriels. Car si le peuple voyait, même occasionnellement, ses intérêts généraux confisqués par des intérêts particuliers, il perdrait sa

⁷⁵⁹ Par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

⁷⁶⁰ Sur la question des « intérêts », on peut lire dès le tome 1, pp. 91, 284, 286, 355, 358, 365, 367, 390, 439, 536.

⁷⁶¹ Extrait du *Classique des Documents*, 尚书, chapitre 秦誓中 : le texte porte sur l'administration politique des souverains mythiques de la Chine jusqu'à la dynastie Zhou, et fait partie du corpus des textes cités comme références par Confucius.

⁷⁶² Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, trad. personnelle, t.2, p.296.

souveraineté. Ainsi donc si le pouvoir chinois est démocratique, ce n'est pas en dépit de son caractère de dictature, mais parce qu'un tel régime ne peut pas être autre chose que la dictature d'un peuple qui doit veiller jalousement à ce qu'il n'y ait aucune division ni alternance entre des catégories légitimes d'intérêts du peuple, entre les intérêts particuliers ou catégoriels de classes sociales ou fractions de population. Dans cette logique républicaine classique du « bien commun », l'originalité est d'affirmer que la démocratie n'est assurée que dans la forme de dictature. Ainsi, quoique la nouvelle rhétorique pacifiée de la société de moyenne aisance fasse oublier la rhétorique marxiste-maoïste de la « lutte » des classes, le concept constitutionnel de dictature démocratique populaire continue de rappeler le principe révolutionnaire ou anti-oligarchique qui critique comme tromperies les démocraties de régime électoral représentatif et leurs oligarchies bourgeoises gouvernant dans leur intérêt. Les deux concepts de dictature et démocratie ne sont pas accidentellement accolés, mais conçus comme absolument essentiels l'un à l'autre et leur harmonique fait entendre la condition impérative sous laquelle la démocratie se définit comme un pouvoir *pour* le peuple.

Il faut donc lever un malentendu puisque le constituant chinois (le rédacteur de la constitution chinoise) signifie tout autre chose que celui des *Droits de l'Homme*. Selon Althusser, ce malentendu s'explique par « la relative indépendance du sens du concept à l'égard des mots qui l'expriment »⁷⁶³, c'est-à-dire par la différence entre le signifié et le signifiant. L'expression ou le syntagme « dictature du prolétariat », quelle que soit d'ailleurs le groupe auquel on attribuerait une dictature, alarme les défenseurs des libertés individuelles et du principe d'alternance démocratique. Althusser reconnaît que le mot peut être employé à tort pour désigner des idées fausses, des erreurs « quand en prononçant le mot, on désigne autre chose que la réalité et sa connaissance »⁷⁶⁴. Il convient donc de se défier l'usage idéologique du concept de dictature, l'usage polémique figé sur sa signification péjorative.

Il nous faut donc reprendre ce terme, si nous voulons commencer par le début. Et nous devons commencer par le début, puisque le matérialisme historique se présente comme une science qui fait système et puisque la *Constitution* chinoise se réfère toujours explicitement au marxisme-léninisme⁷⁶⁵. Toute démonstration scientifique doit partir d'un noyau de propositions qui la fondent qui peuvent toujours être discutées mais qui constituent

⁷⁶³ Louis Althusser, *Conférence sur la Dictature du Prolétariat à Barcelone*, 1976, §25§27.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, §17.

⁷⁶⁵ Constitution chinoise révisée de 1982 : “ (...) 马克思列宁主义 (...) ”, 1982 年中国宪法, 序言, §7

au moins par leur cohérence logique un point de départ, comme un ensemble d'idées-axiomes, constituant une conception du monde ou de la politique (conforme au sens descriptif et non péjoratif qu'Engels en donnait dans l'*Anti-Dürhing*⁷⁶⁶). Gérard Duménil, Michael Löwy et Emmanuel Renault cisèlent cette définition par contraste : « pour Marx et Engels, la dictature du prolétariat n'est pas le pouvoir d'un chef — un "dictateur" — ni d'un parti, mais celui exercé démocratiquement par l'ensemble de la classe des travailleurs, comme dans la Commune de 1871 »⁷⁶⁷. Elle n'a donc pas non plus le sens que lui donnent les antiquisants, c'est-à-dire l'exercice d'un pouvoir exorbitant mais limité dans le temps à six mois, ni celui que lui donne l'idéologie dominante qui n'y voit que violence démesurée. Dans *La Révolution Russe* (1918), Rosa Luxembourg partagera l'idée que « la dictature du prolétariat ne peut être qu'une dictature de classe, non pas celle d'un parti ou d'une coterie »⁷⁶⁸.

Mais il faut reconnaître qu'en décrivant les conditions de la lutte ouvrière en vue de la « dictature », Marx a surtout insisté, contre la stratégie des « partis » de Ferdinand Lassalle, sur la centralité des syndicats dans la vie politique. Marx écrit que « Tous les partis politiques, quels qu'ils soient, n'enthousiasment la masse ouvrière que pendant un certain temps, momentanément. Les syndicats, par contre, conquièrent les masses de façon durable, eux seuls sont capables de représenter un vrai parti ouvrier et d'opposer un glacis à la puissance du capital »⁷⁶⁹. C'est Lénine qui rompit avec cette conception « syndicaliste » de la dictature, et revint sur le primat des partis, donnant à la dictature le sens nouveau dont héritera la *Constitution* chinoise. Dans l'interprétation léniniste du marxisme à laquelle se réfère le paragraphe 7 du *Préambule* de la *Constitution*, le concept de prolétariat intègre donc celui de parti au motif essentiel, développé par l'auteur du *Que Faire* ?⁷⁷⁰, que le prolétariat occupé à reconstituer sa force de travail, a besoin d'intellectuels pour élaborer les idées théoriques et pratiques, concepts et stratégies, capables de le rassembler et de faire triompher ses intérêts. Tandis que Marx insiste sur l'autoémancipation du prolétariat, Lénine considère que cette classe sociale ne peut triompher « spontanément »⁷⁷¹ et que le Parti Communiste est le

⁷⁶⁶ Friedrich Engels, *Anti-Dürhing*, Paris, Ed. Sociales, 1950, p.130. L'émergence de ce concept engelsien venu en renfort à la problématique marxienne du concept d'idéologie est discuté par Etienne Balibar dans «La vacillation de l'idéologie dans le marxisme, ch.II. Les conceptions du monde », cf. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, pp.193-220.

⁷⁶⁷ Emmanuel Renault, Gérard Duménil, Michael Löwy, *Les 100 Mots du Marxisme*, Paris, PUF, 2016, p.49-50.

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p.50.

⁷⁶⁹ Karl Marx, Revue *Volkstaat*, 17, 1869, cité par B. Trentin, *La Cité du travail*, p. 223.

⁷⁷⁰ Vladimir I. Lénine, *Que faire ?* (1902), présenté et annoté par Jean-Jacques Marie, Parsi, Seuil, collection « Points Politique », 1966, 320 p.

⁷⁷¹ *Ibid.*, ch. 2 « La spontanéité des masses et l'esprit de conscience de la social-démocratie », p.15-28.

fournisseur d'idéologie, l'organe intellectuel utile à la réflexion de ses intérêts et des stratégies efficaces à les satisfaire. Cet argumentaire est également idéologique par son intention légitimante⁷⁷². La Chine de Xi Jinping reste adossée à cette position léniniste.

L'histoire centenaire du marxisme s'est prolongée par un long débat sur l'utilité de la direction du Parti, sur la question des moyens qu'un prolétariat dispersé peut se donner pour prendre conscience de ses intérêts et les satisfaire, notamment lorsque, sous la Révolution culturelle Mao appela le peuple à se mobiliser directement tandis que l'Union soviétique persistait dans son modèle léniniste, jusqu'à sa chute en 1989. Il faut donc souligner que c'est *par* le Parti, que voie socialiste chinoise dessine l'idée d'une démocratie pour le peuple. Progressant dans la définition de la démocratie socialiste à la chinoise, nous pouvons dire qu'elle est gouvernée *pour* le peuple *par* le Parti. Nous nous démarquons de toute interprétation⁷⁷³ qui fait de la direction du PCC le but ultime de la doctrine Xi, car elle n'est en toute rigueur qu'un but intermédiaire ou un moyen au service des objectifs de centenaires qui en sont l'objectif ultime.

« Dictature » désigne un pouvoir exercé au bénéfice exclusif de ses dépositaires, raison pour laquelle il n'entend concéder aucun espace à ce qui pourrait le menacer. C'est un pouvoir total ou intégral au sens où il s'étend, bien au-delà de la simple vie politique, à l'ensemble de la société. Il intègre toute la vie sociale dévolue aux associations, ONG dans les démocraties libérales. Aussi Althusser en propose-t-il cette définition : c'est « cette espèce de pouvoir absolu, sans nom avant lui, qu'exerce nécessairement toute classe dominante (féodalité, bourgeoisie, prolétariat), non pas dans la seule politique, mais bien au-delà, dans la lutte des classes qui embrasse l'ensemble de la vie sociale, de la base à la superstructure, de l'exploitation à l'idéologie en passant, mais seulement en passant, par la politique »⁷⁷⁴. C'est une nouvelle fois, l'occasion de poser l'hypothèse d'un retour de l'absolutisme⁷⁷⁵ répondant

⁷⁷² Vladimir I. Lénine écrit : « Quant à la doctrine socialiste, elle est née des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par les représentants instruits des classes possédantes, par les intellectuels. Les fondateurs du socialisme scientifique contemporain, Marx et Engels, appartenaient eux-mêmes, par leur situation sociale, aux intellectuels bourgeois », *ibid*, ch.II, a) Début de l'essor spontané, §2.

⁷⁷³ Cf. par exemple Damien Morier-Genoud parlant de la « résurgence d'un discours idéologique de l'histoire de la Chine moderne par lequel le pouvoir cherche à réaffirmer sa légitimité et à maintenir coûte que coûte son monopole politique », dans « De l'écart au divorce », *Penser en Chine*, op. cit., 2021, p.142. Coupé de toute réflexion sur la manière dont s'articulent les moyens et les fins du socialisme à la chinoise, ce type de propos reflète moins l'état du socialisme chinois que le souvenir d'un modèle soviétique identifié à la dictature du Parti. Il n'est pas lui-même au-dessus de l'idéologie et peut se lire comme discours de délégitimation.

⁷⁷⁴ Louis Althusser, *Conférence sur la Dictature du Prolétariat à Barcelone*, 1976, §30

⁷⁷⁵ Déjà introduit en I.B.1.b « Les Quatre intégralités... ».

au propos de Louis Althusser qui s'alarmait de la censure qui menace ce concept d'un « pouvoir absolu » dans les « partis communistes du monde entier ». Il ajoutait en 1976 que cette « question est à l'ordre du jour en Chine Populaire, où le Parti communiste chinois met l'accent avec insistance sur la nécessité de comprendre, de respecter et d'appliquer la dictature du prolétariat »⁷⁷⁶.

Pour examiner dans quelle mesure la périphrase du « rêve » d'une « société de moyenne aisance » constitue une traduction suffisante de cette « dictature » dans la Chine de Xi, remarquons d'abord avec Louis Althusser, qu'on peut toujours en parler « sans jamais les nommer »⁷⁷⁷. Althusser interroge les raisons d'une telle ellipse pour rappeler en substance que, pour des raisons qui tiennent à l'histoire de l'Europe et de l'URSS, la notion s'est chargée au XX^e siècle de relents nauséabonds, et en cela, malgré son utilité scientifique ou justement en raison de cette utilité scientifique pour la compréhension du totalitarisme, ses nuances péjoratives actuelles risquent d'en rendre l'usage contre-efficace dans la pratique politique. Mais ne pas nommer la dictature (celle du prolétariat ou celle de la bourgeoisie peu importe) ne revient ni à en nier l'existence ni à renoncer d'en poursuivre l'application. Sur le plan scientifique et juridique, la Chine peut donc poursuivre son analyse scientifique de la réalité historique⁷⁷⁸ et sa construction juridique en termes marxistes de « dictature », et de ce point de vue, elle est en même temps fidèle à la doctrine confucéenne de la « rectitude des noms » que cite Xi Jinping⁷⁷⁹. C'est donc plutôt dans ses discours officiels que la rhétorique Xi Jinping prête le flanc à l'accusation d'idéologie, puisqu'on peut considérer que « la société de moyenne aisance » euphémise voire ellipse, et donc mystifie la rhétorique marxiste de la lutte des classes plus conforme à la réalité polémique de l'Histoire, comme le « Document Numéro Neuf » le reconnaît finalement lui-même.

Le concept de dictature démocratique populaire de la *Constitution* chinoise ne pas exactement le concept marxien de dictature du prolétariat, puisque le peuple, c'est-à-dire tous les chinois, est un ensemble plus vaste que le prolétariat contraint d'échanger sa force de

⁷⁷⁶ C'est Louis Althusser qui souligne, *ibid.*, §4.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, §5.

⁷⁷⁸ Quoique nous ne sachions à peu près rien des débats secrets menés dans les arcanes du PCC, l'un des rares documents internes ayant fuité, le *Document Numéro Neuf*, rédigé par Xi Jinping, mentionne que dans l'état actuel de la sphère idéologique reste caractérisé par une « lutte intense ».

⁷⁷⁹ Sur la doctrine de la Rectitude des Noms en particulier, 正名, *zheng ming* qui se réfère notamment aux *Entretiens de Confucius* en XIII-3, évoquée aussi en XII-17 : « gouverner (政 *zheng*), c'est être dans la rectitude (正, *zheng*) » ; ou même en XII-11 que Anne Cheng comprend comme « traiter en souverain le souverain, en ministre le ministre, etc. », *Histoire de la Pensée chinoise*, ch.2, Paris, Seuil, 1997, p.76-79.

travail contre un salaire. La différence de vocabulaire ne marque pas une inflexion marginale de concept, en soulignant l'originalité des conditions matérielles particulières dans lesquelles la Chine choisit d'exercer cette dictature. En passant de la dictature « du prolétariat » à celle « du peuple », le concept de dictature devient problématique : on voyait bien que la dictature d'une classe contre une autre impliquait une lutte, mais que peut signifier désormais la dictature d'un peuple tout entier, qui en tant que totalité se pense sans vis-à-vis extérieur et sans ennemi à l'intérieur comme à l'extérieur de ses frontières⁷⁸⁰ ? Notre hypothèse est que la pensée ou stratégie d'une transmutation des rapports de pouvoir ou de domination en rapports de puissance était déjà probablement en germe lors de la rédaction de l'article 1. Notre hypothèse est que l'euphémisation du vocabulaire de la lutte des classes, sensible depuis Deng Xiaoping, est probablement sous Xi Jinping l'ultime conséquence de l'intuition philosophico-juridique contenue dans cet article initial.

Si la sinisation du concept marxiste de dictature du prolétariat (无产阶级专政), auquel se réfère d'ailleurs explicitement le paragraphe 6 du *Préambule* en syntagme de la « dictature démocratique populaire » est plus qu'une traduction, faut-il y voir une trahison ? Cela n'est pas évident, car la référence souterraine à l'intensification de la lutte lisible dans le « Document Numéro Neuf » ne signifie pas nécessairement que la doctrine chinoise se perçoive comme combattante : elle perçoit l'hostilité croissante de ses partenaires à travers les déclarations de guerre qui lui sont adressés et leurs injonctions à renoncer à ses choix, mais rien n'indique qu'elle renonce à transmuter ces rapports de pouvoir de pouvoir en rapport de puissance, c'est-à-dire à gouverner dictatorialement, c'est-à-dire dans l'intérêt exclusif du peuple ou de l'humanité. Sur ce point la définition de Xi Jinping comme un « nouveau Mao »⁷⁸¹ malgré la présence continue de ce dernier dans le texte même de la *Constitution*⁷⁸², nous semble passer à côté de l'essentiel.

⁷⁸⁰ Cf l'hypothèse d'une « communauté de destin pour l'humanité », discutée en I.C « Communauté de destin ».

⁷⁸¹ Si Xi Jinping est une combinaison de Marx et de Confucius, Mao Zedong était plutôt une combinaison de Marx et de Qinshi Huangdi. La référence au génie militaire et fondateur d'un nouvel ordre Qinshi Huangdi, positive chez Mao, a d'ailleurs pu être retournée contre Mao par ses adversaires. Yang Ji Sheng écrit par exemple : « La Chine était alors sous un système totalitaire mâtinant la tradition monarchique et la dictature stalinienne, qui empruntait la structure de l'empereur Qin Shi Huangdi pour appliquer une dictature du prolétariat totale. Comme Mao Zedong le dit lui-même, c'était un système combinant Marx et l'empereur Qin. », *Stèles, la grande famine en Chine 1958-1961*, de Yang Jisheng, Seuil, 2008, pp. 575-589. Or les catégories de l'ami et de l'ennemi ne sont plus d'actualité dans la doctrine Xi, sinon pour désigner, dans le *Document Numéro Neuf*, les concepts à travers lesquels les puissances occidentales pensent leur rapport à la Chine.

⁷⁸² Cf. *Préambule* de la *Constitution* chinoise, §6.

Dernier paradoxe : on relève qu'aucune loi de l'histoire n'est invoquée par Xi Jinping pour exiger une soumission à l'avènement de cette dictature. Aucune nécessité impérieuse inscrite dans le cours des choses n'est invoquée pour justifier l'obéissance. Dès le *Préambule* de la *Constitution*, on avait noté que c'était seul le caractère « prospère et brillant »⁷⁸³ de la nation chinoise qui justifiait la *Constitution* nouvelle qu'elle s'est donnée, que l'histoire n'y était évoquée que comme opportunité et puissance de régénération. Aussi le processus motivationnel de la consolidation actuelle est moins fondé sur l'obéissance (exigée des membres du Parti⁷⁸⁴, et non du peuple⁷⁸⁵), que sur les contributions et les « synergies »⁷⁸⁶. Il suscite moins la peur qu'il n'invite au courage et au volontarisme⁷⁸⁷, à l'enthousiasme⁷⁸⁸. La morale de l'enthousiasme⁷⁸⁹ distillée par le style de Xi Jinping sert donc plutôt de médecine prophylactique contre la tentation totalitaire.

Notons enfin que pour nourrir cet enthousiasme, Xi Jinping convoque sans cesse le souvenir des héros révolutionnaires, tels que Lei Feng⁷⁹⁰ (1940-1942), ou celui des héros du Parti tels que Jiao Yulu⁷⁹¹, Gu Wancheng, etc⁷⁹², exhortant à « graver dans notre mémoire les souhaits des martyrs et ne jamais oublier le bel idéal de leur sacrifice sanglant »⁷⁹³. Ce stimulant mémoriel est censé galvaniser les forces de matérialisation d'un rêve à réaliser. Mais là est tout le problème, car s'il s'agit de conserver la mémoire des héros et l'ordre d'un monde qu'ils ont créé, la doctrine Xi est une idéologie conservatrice, au sens Paul Ricœur et

⁷⁸³ 光辉灿烂, *Guanghui canlan*, sont les deux premiers adjectifs qu'on trouve accolés à la « civilisation Chinoise » dans les premières lignes du *Préambule* de la *Constitution* chinoise.

⁷⁸⁴ Voir plus bas, le principe de la « cage institutionnelle » (制度的笼子), II.A « L'État de Droit socialiste ».

⁷⁸⁵ La répression du mouvement du 4 juin 1989 nuance cet argument, même si cet événement n'implique pas la responsabilité de Xi Jinping, mais celle de Deng Xiaoping. Xi Jinping n'en donne aucune justification.

⁷⁸⁶ Xi Jinping parle même de « synergies invincibles », dans le discours du 17 mars 2013, *op. cit.*, t.1, p.45.

⁷⁸⁷ Xi Jinping parle par exemple de « réaliser une union des volontés (...) dégager une synergie invincible (...) », *op. cit.*, pp.43-48. Le discours sur l'histoire n'est pas focalisé sur une loi de l'histoire, mais seulement sur une « ambition » de rayonnement, comme le dit explicitement dans ce discours même, la référence au *Shang shu*, 尚书, *Classique des documents* : « L'ambition conduit aux exploits ; et la diligence au succès », p.46.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, pp.43-48.

⁷⁸⁹ Les exemples de discours sur ce thème sont multipliés. Exemple : « C'est par nos efforts que notre rêve se réalisera », 28 Avril 2013, Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.49 sqq. Sur la stylistique, cf. I.B.1.c « Un style rhétorique ».

⁷⁹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.60. Une note le décrit : « Lei Feng, 雷锋 (1940-1962), originaire de Wangcheng dans la province du Hunan, soldat de l'Armée Populaire de Libération et modèle typique de héros chinois. De son vivant, il servait corps et âme le peuple, était prêt à tout moment à aider les autres, restait dévoué à son poste de travail. Il décéda accidentellement lors d'une mission », p.63.

⁷⁹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, 12 janvier 2015, t.2, p.167. Jiao Yulu, 焦裕禄 (1922-1964), « cadre honnête » du Parti, mort en 1964 d'un cancer du foie, incarnant le style de la politique de la Ligne de Masse, c'est-à-dire l'exigence de proximité avec le peuple.

⁷⁹² Xi Jinping, « Le peuple est la source de notre force, Profil de Xi Jinping, secrétaire général, du Comité Central du Parti communiste chinois », *op. cit.*, t.1, pp.513-544.

⁷⁹³ Xi Jinping, dans le discours du 1er Juillet 2016 pour célébrer les 95 ans de la fondation du Parti Communiste Chinois, *op. cit.*, t.2, p.35 sqq.

Karl Mannheim ont caractérisé l'idéologie⁷⁹⁴. Cependant, une tension demeure dans cette caractérisation car la transmutation socialiste souhaitée n'est pas encore réalisée : auquel cas, le rêve chinois serait plutôt le nom d'une utopie, l'anticipation d'un monde à venir - au sens où ces deux auteurs entendent caractériser l'utopie.

b. Le peuple ou la nation ?

Etienne Balibar rappelle que « la philosophie moderne a pivoté autour d'un énoncé théoriquement révolutionnaire (...) qui figure au début du *Contrat Social*, livre I, chap.5 : "Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple. Car cet acte étant nécessairement antérieur à l'autre est le vrai fondement de la société" »⁷⁹⁵. On doit reprendre cette discussion pour continuer l'explication du sens socialiste chinois de la dictature démocratique populaire, parce que celle-ci affirme être une politique « au service du peuple ».

La doctrine socialiste chinoise ne cherche pas un consensus universel sur la définition de la démocratie : elle en propose sa propre conception. Le socialisme chinois propose une conception idiosyncrasique⁷⁹⁶ de la démocratie. Xi Jinping souligne lui-même cette idée par une citation de Mencius, au chapitre sur la démocratie socialiste, pour défendre le concept d'une spécification des modèles politiques en fonction des pays : « Il est naturel que les choses soient différentes, 物之不齐 物之情也 »⁷⁹⁷. La politique ne serait donc efficace à diriger un peuple que si elle s'appuie sur cette singularité⁷⁹⁸, si elle satisfait les intérêts spécifiques qui motivent sa perspective sur le monde. C'est de l'attention à cette idiosyncrasie nationale que « la voie du développement politique socialiste à la chinoise » tire « sa remarquable vitalité » (强大生命力⁷⁹⁹) et sa « puissance globale » (国力)⁸⁰⁰.

⁷⁹⁴ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Points Essais, 2016, 432 p. et Karl Mannheim, *Idéologie et utopie*, Paris, Babelio, 2006, 272 p.

⁷⁹⁵ Etienne Balibar, « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, p.101.

⁷⁹⁶ Claude Bernard écrit que « le rapport qui constitue la particularité de chaque être, de chaque état physiologique ou pathologique, est la clé de l'idiosyncrasie sur laquelle repose toute la médecine », dans les *Principes de la médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, 308 p. Le concept a déjà été repris et utilisé dans les sciences humaines, par exemple dans les réflexions de Marcel Mauss sur les Techniques du Corps, où il parle d'une « idiosyncrasie sociale », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 2013, p.366-369.

⁷⁹⁷ Cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.358, version chinoise, t.2, p.286.

⁷⁹⁸ On notera que le concept de *gouvernance* (治国, *zhiguo*) qui entre dans le titre des recueils de discours de Xi Jinping, est fondé sur un verbe (治, *zhi*) qui signifie aussi *soigner* (治疗, *zhiliiao*). Le lien médecine-politique est profondément ancré dans la langue chinoise. Nous y reviendrons plus bas en II.C.3 « Les routes de la soie de la santé ».

⁷⁹⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2 version chinoise p.288.

On note d'emblée la contradiction qu'il y aurait à définir le concept de peuple comme celui d'une masse amorphe et plastique, qu'un gouvernement tyrannique pourrait modeler à sa guise. Si la théorie montesquivienne du « despotisme oriental »⁸⁰¹ nourrit depuis longtemps ce fantasme occidental, il y a cependant ici une contradiction avec le principe chinois d'un « service pour le peuple »⁸⁰². Chez Xi Jinping, le peuple ne désigne plus les masses politisées engagées dans la Révolution pour y faire entendre directement leur voix, et il ne désigne pas non plus une simple donnée historique identifiable aux ethnies ou nationalités⁸⁰³. Au fond, le concept de peuple n'a pas en soi de sens dans l'histoire de la Chine⁸⁰⁴, mais dans le paradigme léniniste, ce « peuple » (人民) peut être considéré comme le résultat de l'interprétation politique d'une avant-garde politique (le PCC) qui diagnostique les besoins ou intérêts autour desquels une masse peut réaliser son unité en tant que peuple ou nation (民族). Le concept de peuple, qui n'a rien de spontané, d'évident ou de naturel, est le résultat du travail herméneutique du Parti⁸⁰⁵. Un simple coup d'œil sur l'histoire de la philosophie politique suffit à rappeler la diversité des conceptions qui en ont été forgées, justifiant des pratiques démocratiques très différentes, comme l'a rappelé Yves Sintomer⁸⁰⁶ : de l'antiquité grecque à nos jours, la démocratie a ainsi pu susciter une large défiance. Pour Platon⁸⁰⁷, elle encouragerait une liberté dissolue, livrée à l'opinion débridée qui n'est qu'une raison dérégulée et son organisation ne serait que désordre. Avant le milieu du XIX^e siècle, et à l'exception du statut particulier que lui donne Spinoza, elle renvoie à la masse d'un peuple (*laos* plutôt que *demos*) agité par des passions changeantes et contradictoires, à laquelle les premiers républicains modernes soucieux du « bien commun » opposaient la classe des

⁸⁰⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2 version chinoise p.288.

⁸⁰¹ Discuté en II.A.1.b « Montesquieu... ».

⁸⁰² Le terme se trouve dans Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, Ed. Sociales, Paris, 1959, 2^e partie, p.34.

⁸⁰³ En chinois 民族, *min zu*, terme utilisé pour la première fois par Liang Qichao en 1899, et repris dans la Constitution chinoise, cf. Mobo Gao, *La fabrique de la Chine*, *op. cit.*, p.95.

⁸⁰⁴ Voir Mobo Gao qui conteste la définition du peuple à partir des notions traditionnelles de « race, ethnies, nationalité », « Qui sont les chinois, exactement ? », *La Fabrique de la Chine*, éd. Critiques, 2021, p.83 sqq.

⁸⁰⁵ Ce travail prend dans le socialisme chinois la forme d'un processus consultatif, en chinois 协商, *xie shang*. Sur la démocratie socialiste en tant que démocratie consultative, et la Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois, sur le sens de ce travail interprétatif qui doit être distingué d'une simple contrainte autoritaire, ou même d'une *fabrique du consentement* telle qu'a pu la penser Walter Lippmann dans *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922, 427 p., voir I.B.3.c « Démocratie socialiste... ».

⁸⁰⁶ Yves Sintomer, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique, Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, La Découverte, poche, Essais, 2011, 336 p.

⁸⁰⁷ Platon, *République*, VIII, 555b-558b, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1940, 1472 p.

possédants. Par *peuple*, Montesquieu n'entend que le « petit peuple »⁸⁰⁸ ou une « populace »⁸⁰⁹ incapable de se gouverner⁸¹⁰, signifiant déjà que sous les premiers débats du républicanisme moderne, couve déjà une crainte ou un mépris du peuple, et que les charges et les prestiges du pouvoir sont réservés à une fraction du peuple qui est une oligarchie de citoyens actifs⁸¹¹. Cette préférence a été théorisée. La lecture du *Federalist*⁸¹² de John Madison, James Jay et Alexander Hamilton reflète l'état des débats américains favorables aux classes possédantes, selon un principe que Bernard Manin appelle « principe de distinction »⁸¹³ : les élus ne doivent pas être de même condition que leur électorat. Leur fortune, qui leur permet de jouir du loisir nécessaire à la gestion des affaires publiques, prouverait en outre leur rationalité supérieure et garantirait leur incorruptibilité. Emmanuel-Joseph Sieyès prolongeait ces idées au cœur de la Révolution Française : « Le peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (et la France ne saurait l'être), le peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses représentants »⁸¹⁴. Dans le régime représentatif, la délégation de pouvoir à des représentants, d'ailleurs conditionnée au cens, était un moyen d'empêcher le peuple d'exercer un pouvoir pour lequel il n'est pas fait, et c'est la raison pour laquelle Sieyès ne voulait pas appeler un tel régime « démocratie » – terme qui n'a été adopté qu'après la mise en place du suffrage universel.

Au nom de la liberté des débats, l'astreinte des députés à un mandat impératif dans le but de limiter l'indétermination des intérêts à défendre, a très tôt été évacuée⁸¹⁵. Pour les partisans du régime représentatif, cette liberté est une condition impérieuse de la représentation. Mais elle implique qu'il n'y a pas de rapport homothétique entre le peuple et

⁸⁰⁸ Qu'il ne puisse ressortir d'un gouvernement par le peuple ignorant que désordre et errance, cela ressort encore de *L'esprit des lois*, II, 2 : « Il faut que le petit peuple soit éclairé par les principaux, & contenu par la gravité de certains personnages. Ainsi, dans la république Romaine, en rendant les suffrages secrets, on détruisit tout ; il ne fut plus possible d'éclairer une populace qui se perdait », p.76.

⁸⁰⁹ Montesquieu, *L'Esprit des Lois.*, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.76.

⁸¹⁰ Sur les divisions du « peuple » en « classes », Montesquieu, II, 2, *ibid.*, p.74-75.

⁸¹¹ L'expression de *citoyens actifs*, apparue en 1789 (Sieyès) et s'imposant avec la *Constitution de 1791*, les oppose aux *citoyens passifs*, c'est-à-dire non-imposables (3 millions de personnes), et va jusqu'à y distinguer les *citoyens actifs restreints* (4 millions de personnes) des *vrais citoyens actifs* (1% des citoyens actifs) qui outre un minimum imposable, sont propriétaires.

⁸¹² Alexander Hamilton, John Jay et James Madison, *Le Fédéraliste*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 648 p.

⁸¹³ Dans Bernard Manin, *Principes du Gouvernement Représentatif*, Paris, Flammarion, Champs Essais, [1995] 2019, 368 p. Par exemple, la Constituante de 1789 vote le décret du Marc d'argent, qui stipule que tout candidat aux élections, outre le statut de propriétaire, doit être imposable à hauteur d'au moins un marc d'argent.

⁸¹⁴ Emmanuel-Joseph Sieyès, *Discours du 7 septembre 1789, Archives parlementaires de 1787 à 1860*, tome VIII, Paris, librairie administrative de Paul Dupont, 1875, pp. 594-595.

⁸¹⁵ Rappel de Pierre Rosanvallon, *Les pathologies de la Démocratie*, https://www.youtube.com/watch?v=qBr1_y6wf6E.

ses représentants⁸¹⁶. La représentation ne désigne plus une procédure de figuration de la société par et dans l'Assemblée de ses représentants ou un Parlement, mais un mécanisme constitutionnel. C'est la fonctionnalité du Parlement qui est représentative et non son mode de composition⁸¹⁷. Dans cette perspective, le Parlement cessait d'être une image du peuple, pour s'assumer comme un lieu autonome de délibération. La représentation ne sollicitait plus les volontés individuelles, ne servait plus de machine arithmétique, de transformateur ou de décodeur des intérêts exprimés par le vote populaire, mais devenait un procédé de débat pour « extraire de la société la Raison publique »⁸¹⁸. Elle ne représente pas les intérêts fondamentaux du peuple. L'avènement des régimes représentatifs ne confère donc pas le « pouvoir au peuple ». La participation limitée du peuple à la chose publique, même sous des conditions qui devaient tendre à s'assouplir tout au long des XIX^e et XX^e au fil des luttes sociales (suppression du cens, égalité des sexes pour le droit de vote, etc.) s'affirmera dans une conception de la représentation politique centrée sur l'intérêt de la nation, non sur celui du peuple. Cela ressort clairement de la *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789⁸¹⁹, comme du pamphlet de Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*⁸²⁰ Les Révolutions ont eu beau faire de tous des citoyens, elles évacuaient la question à peine posée des esclaves et des femmes, et distinguaient, parmi les hommes, les citoyens *actifs* des citoyens *passifs*, de sorte que la « populace » ait le moins possible à se mêler des lois. En France, la *Constitution montagnarde* de 1793 qui tenta de revenir à Rousseau⁸²¹, n'y fit rien. Ce que l'Europe et les États-Unis ont inventé au XVIII^e siècle, ce n'est pas la démocratie, mais le régime représentatif, un régime que, des deux côtés de l'Atlantique, ses fondateurs avaient opposé à la démocratie⁸²². La représentation est opposée à l'idée d'une figuration du peuple. Elle est

⁸¹⁶ Comme l'explique Pierre Rosanvallon, pour les théoriciens britanniques de la démocratie constitutionnelle pensée comme théorie du gouvernement représentatif, discutée pendant la Révolution américaine, il n'y a que des pouvoirs constituants, et non des institutions représentatives, *ibid.*, 6'50.

⁸¹⁷ P. Rosanvallon explique que la théorie britannique a fait apparaître l'idée d'un système représentatif « presque sans élection », puisque l'élection n'y sert plus à transférer par homothétie dans le parlement les intérêts de son électorat, d'ailleurs déjà considérablement réduit par le cens, *ibid.*, 7'40.

⁸¹⁸ *Ibid.*, 10'.

⁸¹⁹ *Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen*, 1789, article 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ».

⁸²⁰ Emmanuel Joseph Sieyès y écrit : « La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout », *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* (1789), Paris, éditions du Boucher, 2002, 85 p., URL : [http : //www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf](http://www.leboucher.com/pdf/sieyes/tiers.pdf).

⁸²¹ On peut ici faire référence à Gan Yang, 甘阳, comme à un intellectuel qui transpose la critique rousseauiste dans la Chine de Xi Jinping. Voir « Libéralisme : pour les aristocrates ou pour le peuple ?, 自由主义 : 贵族的还是平民的 ? », *Revue Lire 读书*, 1999, pp.85-94, trad. de la version anglaise D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-liberalism.html>.

⁸²² Bernard Manin, *Principes du Gouvernement Représentatif*, Paris, Flammarion, Champs, [1995] 2019, 368 p.

l'idée d'un intérêt général assimilé à celui de la nation. A cette conception du peuple fait écho celle de ses commissaires. Ce peuple n'a pas de représentants. Le régime représentatif et son mandat représentatif assure la liberté des débats et des décisions de l'*oligarchie* en proscrivant le mandat impératif. Il en va toujours ainsi, la *Constitution* de la V^e République tenant toujours ce dernier pour absolument « nul »⁸²³.

Principe de distinction, liberté des débats (découplant l'intérêt national et l'intérêt général contenu dans les revendications populaires⁸²⁴) opposée à toute figuration directe du peuple, sont les deux traits saillants de la rationalité républicaine naissante ressaisie autour du concept de souveraineté nationale, que nous opposerons à celui de souveraineté populaire. Bernard Manin explique que « les démocraties contemporaines sont issues d'une forme de gouvernement que ses fondateurs opposaient à la démocratie »⁸²⁵ : il explique pourquoi et comment les régimes représentatifs se sont adjoints plus tard le titre de démocratie, dans le courant du XIX^e siècle aux États-Unis et en Europe. Emmanuel-Joseph Sieyès opposait la souveraineté nationale à la souveraineté populaire d'inspiration rousseauiste⁸²⁶ : le concept de nation définissait, ou plutôt se substituait chez lui à celui de peuple. Cabanis confirmera ce choix en ces termes : « Dans le véritable système représentatif, tout se fait au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs, mais il n'en exerce aucun »⁸²⁷. Il restera un hiatus infranchissable, et même une contradiction, dans les régimes représentatifs, tout au long du XIX^e siècle, entre les notions de *peuple* et de *nation*, citoyens passifs et citoyens actifs. Ainsi, nous concluons que le sens donné à ces deux notions et l'ordre de priorité dans lequel on les pensera (primat du peuple ? ou primat de la nation ?) vaut pour définition de la démocratie. Il parle de l'importance accordée aux besoins du peuple, au consentement qu'on cherche à obtenir de lui (ou aux

⁸²³ *Constitution du 4 Octobre 1958*, art. 27.

⁸²⁴ Nadia Urbinati introduit la nuance critique de représentants de la nation qui se comprennent comme des *avocats* des intérêts du peuple, dans *Democracy Disfigured. Opinion, Truth and the People*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2014, 320 p.

⁸²⁵ Bernard Manin, *Principes du Gouvernement Représentatif*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 2019, 368 p.

⁸²⁶ Celui du *Contrat Social*, III, §15 exposant explicitement l'idée que toute représentation politique est « servitude » : « Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes. Vous payez leur liberté de la vôtre », *Œuvres complètes*, t. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1964, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

⁸²⁷ Pierre-Jean-Georges Cabanis, dans un *discours aux Cinq-cents sur la Constitution de Bonaparte* prononcé en 1799, cité par Lucien Jaume, dans *La représentation : une fiction malmenée*, dans *Pouvoirs*, 2007/1 (n° 120), pp. 5-16.

moyens de s'en passer, voire de le fabriquer⁸²⁸), et critique l'usurpation possible de la légitimité du pouvoir, quand le pouvoir est formellement donné au peuple alors qu'il lui est en réalité confisqué, comme cela est toujours possible dans les démocraties d'opinion⁸²⁹.

Le problème politique du pouvoir de définir les normes légitimes s'est évidemment posé pour les penseurs chinois. Ils s'y affrontent dans un vocabulaire exotique qui mobilise en l'occurrence le concept de *Mandat céleste* (天命). Ils s'y adossent parfois, comme le politologue shanghaien Cao Jinqing⁸³⁰, pour proposer une critique radicale du simulacre démocratique occidental fondé sur le principe de la représentation (le système électoral) servant à privatiser l'intérêt général⁸³¹. Le goût de la compétition et les intérêts des partis, forcément multiples, mais qui restent toujours des groupes particuliers quand ils sont en majorité électorale, occultent le sens du peuple compris à partir de l'intérêt commun qui donne son unité à un corps social *global* (整体), et le peuple comme « corps intégral » disparaît (« 整体不在了 »⁸³²), dit Cao Jinping. Aussi, lorsque les partis occidentaux réussissent à s'adresser à leur peuple, ils le font selon la logique concurrentielle des intérêts particuliers, et « il n'y a que des groupes d'intérêts particuliers » (« 只有一个一个利益集团 »⁸³³). La conclusion de cette critique des démocraties représentatives occidentales est radicale : « même lorsque le peuple est correctement représenté, le système peut aller à l'encontre de l'intérêt général. Les politiques de bien-être en Occident ont besoin d'être

⁸²⁸ C'est le sens du concept de *manufacture of consent*, chez Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922, 427 p.

⁸²⁹ Sur la méthodologie *Nudge* appliquée par en France lors de la crise Covid-19, et la réponse chinoise qui refuse cette stratégie médiatique dans la gestion de la crise du Covid-19, voir Lucien Cerise, « Covid-19, ingénierie sociale, manipulations... », 28 août 2020, URL : <https://www.breizh-info.com/2020/08/28/149123/covid-19-ingenierie-sociale-manipulations-lucien-cerise-le-pouvoir-joue-essentiellement-sur-la-psychologie-humaine-et-ses-faiblesses-ses-biais-ses-angles-morts/>. Pour une histoire de l'ingénierie sociale, voir également Frédéric Le Play, *Œuvres de F. Le Play : Principes de paix sociale*, deux tomes publiés sous la direction de Jacques et René Wittmann, Paris, Éditions d'histoire et d'art, Librairie Plon, coll. "Les cahiers de l'unité française", 1941 et Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis, tome 1 : L'Ascendant de Platon* et tome 2 : *Hegel et Marx*, Paris, Seuil, Essais, 2018 ; Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922, 427 p.

⁸³⁰ Cao Jinqing, 曹锦清, « 百年复兴：中国共产党的时代叙事与历史使命 », mai 2014, texte original en chinois : https://www.guancha.cn/cao-jin-qing/2014_05_07_227413.shtml?web, traduit par David Ownby, « A Centennial Revival : The Historical Narrative and Mission of the Chinese Communist Party », Interviewed by Ma Ya 玛雅, Journalist for the Guanchazhe (Observer) Website 观察者网, lisible en anglais sur le site *Reading the China Dream* : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html>.

⁸³¹ Les concepts de « partie-prenante » et de « Grand Gouvernement » concentrent une théorisation actuelle de la satisfaction des intérêts publics par le secteur privé : Klaus Schwab, « Capitalisme des parties-prenantes », Forum de Davos, 14 janvier 2020.

⁸³² *Ibid.*, version chinoise.

⁸³³ *Ibid.*, version chinoise.

réajustées, mais beaucoup de temps s'est écoulé depuis 2008 et rien n'a été fait. Personne ne parle de l'intérêt général, et pas un seul parti politique n'ose représenter l'intérêt général »⁸³⁴. La supériorité du système politique chinois, conclut Cao Jinqing, tient à la position hégémonique du PCC : au-dessus de toute mêlée, il n'est lié par aucune règle de compétition qui l'obligerait à flatter un électorat dont il attend le succès. Le système politique chinois a sans doute des faiblesses, mais il évite la démagogie. Dans sa recherche pour satisfaire l'intérêt du peuple à partir d'une herméneutique du « corps politique », le système politique socialiste chinois, fondé sur la direction du Parti choisi par le peuple en 1949, aurait l'avantage d'éviter les deux écueils des régimes représentatifs : le dédain et la démagogie. Il aurait donc l'avantage de permettre, sous la direction du Parti, une interprétation plus rationnelle de l'intérêt général.

Une démocratie moderne peut-elle donner le pouvoir au peuple ? Le peuple peut-il être devenu autre chose que ce *pléthos* évoqué par Platon, c'est-à-dire une masse qui pèse par le nombre sans jamais briller par l'intelligence de ses choix ? On allongerait facilement la liste des auteurs qui dans les démocraties représentatives, ont exprimé en même temps que leur penchant démocratique, leurs réticences à donner un vrai pouvoir au peuple. J. Schumpeter soutenait que « le citoyen typique dès qu'il se mêle de politique régresse à un niveau inférieur de rendement mental »⁸³⁵. Si le peuple libre et rationnel de la république rousseauiste n'existe pas, s'il est incompetent et irrationnel, versatile et manipulable, il apparaît légitime de réduire son rôle au seul pouvoir, minimal et purement négatif, de déléguer. Cet auteur, cité en passant par Xi Jinping⁸³⁶ mais qui n'appartient pas vraiment au registre ses références, peut permettre de comprendre ce qui distingue les élites des régimes représentatifs et celles du régime chinois. Dans les deux cas, « en réalité ce n'est pas le peuple qui pose les questions, ni qui en décide ; les questions dont dépend le sort du peuple sont normalement soulevées et décidées en dehors de lui »⁸³⁷. Mais dans la conception economiciste de la démocratie, inspirée par le marché, le peuple n'a ni la souveraineté, ni le bénéfice de la compétition électorale. Sa liberté ne consiste même pas, à proprement parler, à

⁸³⁴ Dans la traduction de David Ownby, ou en chinois : « 在多数老百姓的即时表达里隐含着背离公意的可能。西方现在福利政策需要调整, 可是 2008 年到现在好几年过去了, 就是调整不过来。公意在那里也没人提, 没有一个政党敢代表这个公意 », *ibid.*, https://www.guancha.cn/cao-jin-qing/2014_05_07_227413.shtml?web.

⁸³⁵ Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, éd. Payot, 1990, p.346.

⁸³⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.427.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 349.

voter les lois : elle se borne à *élire* les partis en compétition sur le marché politique⁸³⁸. Aussi, à la prétendue « supériorité du régime représentatif [tenant] à ce qu'il constituait la forme du gouvernement la plus adéquate à la condition des "sociétés commerçantes" modernes où les individus sont avant tout occupés à produire et à distribuer des richesses »⁸³⁹, le socialisme à la chinoise oppose-t-il une doctrine de la dictature démocratique qui fait du peuple le bénéficiaire exclusif de la pratique du pouvoir exercé en son nom par le PCC.

Joseph Schumpeter veut rester attaché au modèle de la démocratie de marché et au capitalisme qu'il sert : « Dans de nombreux cas, sinon dans tous, une pression virtuelle impose un comportement très analogue à celui qui déterminerait un système de concurrence parfaite »⁸⁴⁰. Mais il reconnaît que les règles théoriques de concurrence parfaite et d'équité ne sont pas respectées en pratique, et que le capitalisme tend à des situations d'avantage absolu ou de monopole qui ne sont pas viables, et qu'elles risquent, si elles durent, de le conduire au suicide : « Dans la réalité capitaliste (par opposition avec l'image qu'en donnent les manuels), ce n'est pas cette modalité de concurrence (où les conditions sont immuables) qui compte, mais bien celle inhérente à l'apparition d'un produit, d'une technique, d'une source de ravitaillement, d'un nouveau type d'organisation (par exemple l'unité de contrôle à très grande échelle), c'est-à-dire la concurrence qui s'appuie sur la supériorité décisive aux points de vue coût ou qualité et qui s'attaque, non pas seulement aux marges bénéficiaires et aux productions marginales de firmes existantes, mais bien à leurs fondements et à leur existence même »⁸⁴¹. Selon Schumpeter, il y aurait donc une impuissance essentielle du capitalisme, c'est-à-dire, au sens où nous l'avons défini, une impossibilité intrinsèque à durer.

L'histoire de la démocratie moderne n'a pas seulement dépassé la théorie de Schumpeter dans les théories du choix social. Elle a essayé d'en réformer le fondement sceptique et misanthrope, de redonner dignité à la notion de peuple et consistance au concept de démocratie, grâce aux concepts de démocratie participative⁸⁴² et de démocratie

⁸³⁸ Voir §9, dans Fabrice Dannequin, *La place du politique chez Schumpeter*, dans *L'Économie politique*, 2003/1 (no 17), pp. 82 à 93.

⁸³⁹ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, Champs, [1995] 2019, p.13.

⁸⁴⁰ Joseph Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, éd. Payot, 1990, p.119.

⁸⁴¹ *Ibid.*, p.118.

⁸⁴² John Dryzek : "deliberative democracy now constitutes the most active area of political theory in its entirety (not just democratic theory)" (2007) cité par Carole Pateman, dans *Participatory Democracy Revisited*, dans *APSA Presidential Address*, 2012, vol.10, n°1, p.7.

délibérative⁸⁴³. On se contentera ici d'évoquer seulement ces théories correctives de la démocratie représentative dont certains auteurs pensent reconnaître ponctuellement les traces dans la pratique de la « consultation à la chinoise »⁸⁴⁴, car le paradigme socialiste chinois se déploie sur le modèle d'une tout autre axiomatique : les concepts de délibération ou de participation historiquement nés d'une méditation occidentale sur les limites de la démocratie représentative, nous ramènent à un modèle auquel l'intention de la « consultation » chinoise (协商) est de tourner le dos. Si la question est de savoir si « démocratie consultative » est un synonyme approchant pour « démocratie délibérative » ou « démocratie participative », notre hypothèse est que l'approche paradigmatique⁸⁴⁵ du débat sur la démocratie préconise des champs lexicaux spécifiques, afin d'éviter les phénomènes d'hétérotopie.

Les approches raciales, ethniques ou nationales du concept de peuple n'ayant pas de sens en Chine, comme l'a montré Mobo Gao⁸⁴⁶, on peut se demander si la méditation confucéenne sur le sens de l'humain, *l'humanité de l'humain* (仁, *ren*) et la méditation légiste sur la fonction du prince constamment rappelé à sa mission envers le peuple, ne redeviennent pas pertinentes dans le contexte socialiste présent pour penser les notions de peuple et d'humanité : d'innombrables citations de penseurs confucéens et légistes viennent le suggérer tout au long des trois tomes de *La Gouvernance de la Chine*. Ainsi de cette citation du classique légiste, le *Guanzi* : « 政之所兴在顺民心, 政之所废在逆民心, un pouvoir qui répond aux aspirations du peuple devient puissant, tandis qu'un pouvoir qui est contre les aspirations du peuple devient faible »^{847/848}. Ces références classiques au peuple, récurrentes dans les discours de Xi Jinping, ne signifient pas qu'il faille demander aux masses de s'impliquer dans la vie politique ou les affaires publiques, mais que les élites doivent s'impliquer davantage dans la connaissance du peuple, c'est-à-dire des intérêts fondamentaux à satisfaire. Les masses, composées d'individus aux intérêts contradictoires et aux compétences incertaines, ne forment pas encore un peuple. C'est la direction du PCC qui fait de cette masse un peuple un, du moins si elle réussit à se tenir à l'écoute des besoins ou des

⁸⁴³ Carole Pateman, *Participatory Democracy Revisited*, dans *APSA Presidential Address*, 2012, vol.10, n°1, p.7-19.

⁸⁴⁴ Article en cours d'écriture d'Yves Sintomer et Emilie Frenkiel, « Are deliberative democracy and authoritarian deliberation, deliberative at all? Xieshang minzhu (consultative/deliberative democracy) and daibiao (representation) in contemporary China », avril 2021.

⁸⁴⁵ Sur les paradigmes démocratiques, voir I.B.3.f « Inclusivité ... » et I.C.c. « L'universalisme... ».

⁸⁴⁶ Mobo Gao, « Qui sont les chinois, exactement ? », *La Fabrique de la Chine*, éd. Critiques, 2021, p.83 sqq

⁸⁴⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.295.

⁸⁴⁸ Sur les références confucéennes au texte de la *Grande Étude*, voir II.A.1.g « La Grande Étude... ».

intérêts fondamentaux de son peuple, y répondre avec efficacité⁸⁴⁹ et pédagogie⁸⁵⁰, sans aucune tyrannie⁸⁵¹. Il semble qu'une lecture des classiques chinois, confucéens ou légistes, soit susceptible de soutenir la conception marxiste-léniniste du peuple dans l'idée que ce qui fait un peuple, c'est la relation entre une masse et les dirigeants qui sont capables d'en concevoir et d'en satisfaire les besoins fondamentaux. La démocratie socialiste, d'inspiration à la fois léniniste et confucéenne, fait donc le choix d'orienter la politique vers la satisfaction des « intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple », sous la direction du PCC conçu comme le commissaire du peuple. S'il y a un nationalisme chinois⁸⁵², il nous semble surtout tenir à la consultation et au souverainisme : à l'écoute des besoins fondamentaux du peuple, et à la puissance absolue de décider des moyens de les satisfaire. Loin de complexifier le débat démocratique, il semble que l'axiomatique du socialisme à la chinoise aboutisse plutôt à une simplification : elle déploie *more geometrico* l'axiome de l'intérêt du peuple. La « complexification »⁸⁵³ du débat sur la démocratie représentative que Pierre Rosanvallon appelle de ses vœux, « exactement à l'inverse de ce que disait Tocqueville, et de ce qu'on pensait au XVIII^e siècle »⁸⁵⁴ interroge plutôt sur un risque d'opacification accrue,

⁸⁴⁹ Citons par exemple *Entretiens de Confucius*, XX, 1 : « Ce qui importe : le peuple, la nourriture, les funérailles, les sacrifices », Paris Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1999, p.110.

⁸⁵⁰ Sur cette dimension essentiellement pédagogique et tournée vers le peuple de la doctrine confucéenne, on pense aux *Entretiens de Confucius*, XV, 9 : « Mon enseignement s'adresse à tous, indifféremment », Paris Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1999, p.88.

⁸⁵¹ *Entretiens de Confucius*, XX, II insiste sur l'autorité sans tyrannie, ni terreur, *op. cit.*, 1999, p.110.

⁸⁵² Situant le nationalisme sur un plan ni ethnique ni racial, mais sur celui du patriotisme ou du souverainisme, Deng Xiaoping disait : « pendant plus d'un siècle à partir de la guerre de l'Opium, les étrangers ont méprisé et humilié les Chinois. La fondation de la République populaire de Chine a transformé la physionomie de la Chine. [...] Tous les enfants de la nation chinoise, quels que soient leurs costumes ou leurs positions, ont au moins en commun un sentiment de fierté nationale », extrait de « 一国两制, Un pays, deux systèmes », 1997, URL : <http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Ffrench.people.com.cn%2FHorizon%2F2350099.html>. Ce débat, qui n'est pas spécifiquement chinois, se prolonge sur le terrain d'une résistance au déracinement nomade de l'altermondialisme ou du capitalisme des entreprises transnationales, voir Jérôme Maucourant, Bruno Tinel s'interrogent en fin d'article sur « les enjeux actuels de la politique économique face aux tendances qui sont censées éroder le rôle de l'État et des nations », dans « La nation face à l'État et aux rapports de classe : quels enjeux contemporains pour la politique économique ? », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p. 108-124, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-108.htm>. Gil Delannoi discute aussi cette fonction de la Nation dans « Nations, "Contre-Nations", Empires », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p.92-107, URL : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-92.htm>. Notre hypothèse est que le « peuple » de la doctrine socialiste chinoise constitue comme un remède à cette érosion.

⁸⁵³ Pierre Rosanvallon écrit : « Le cours a souligné que (...) les mutations de la démocratie présentaient deux caractéristiques communes. La première, c'est qu'elles progressaient en se pluralisant et en se complexifiant, et non pas en se simplifiant (...) », dans « Qu'est-ce qu'une société démocratique ?, Histoire moderne et contemporaine du politique », Cours au Collège de France, URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL62029_Rosanvallon.pdf.

⁸⁵⁴ *Ibid.*

sur la perpétuation d'une mystification du modèle démocratique pensé⁸⁵⁵ par les républicains américains et français du XVIII^e siècle. Cette complexification du modèle de la démocratie représentative entre en contradiction manifeste avec la simplicité limpide que revendique la démocratie socialiste à la chinoise⁸⁵⁶. L'axiome des « intérêts fondamentaux du peuple » fait clairement apparaître les malentendus ou mystifications des institutions représentatives, le sabotage de la démocratie par les « initiatives privées »⁸⁵⁷ de l'oligarchie, au profit et des intérêts privés d'acteurs historiques particuliers⁸⁵⁸. Au regard du modèle souverainiste chinois, l'impuissance de ces démocraties fait donc du modèle représentatif un repoussoir, que Xi Jinping pointe comme somnifère collectif ou comme un « ornement »⁸⁵⁹. Réintégrée dans les problèmes de cette histoire mondiale de la démocratie, on comprend mieux la critique et le désintérêt chinois pour le concept de représentation⁸⁶⁰ et tous nos efforts pour l'améliorer. Sans doute, peut-on considérer le discours du sommet de Davos du 17 janvier 2017⁸⁶¹ comme la date historique d'un face-à-face d'égal à égal entre le « grand gouvernement » de l'organisation ploutocratique⁸⁶² et la « dictature » démocratique populaire chinoise.

c. Démocratie socialiste, démocratie consultative

La démocratie à la chinoise, la démocratie socialiste, c'est la démocratie consultative. Le chapitre VIII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* lui consacre cinq discours. Les

⁸⁵⁵ Nous précisons : « rétroactivement », car Hamilton, Jay, Madison, ni Sièyès n'étaient favorables à la démocratie.

⁸⁵⁶ C'est-à-dire une « dictature démocratique populaire », cf. art.1 de la *Constitution* chinoise (1982), par J-P. Maury, 2003, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>, cf. I.B.3.a : « Dictature démocratique populaire ».

⁸⁵⁷ David Rockefeller déclarait : "Quelque chose doit remplacer les gouvernements, et le pouvoir privé me semble l'entité adéquate pour le faire", dans *Newsweek International*, 1^{er} février 1999.

⁸⁵⁸ « Superclasse mondiale » concept de Samuel Huntington, dans *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* (2004), Paris, Odile Jacob, 2018, 400 p. ; terme repris par Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018, 475 p. L'analyse de M. Geoffroy définit 1. les caractéristiques sociales, 2. l'idéologie et les ambitions, 3. L'organisation et les modes opératoires de cette classe sociale au-dessus des classes sociales territorialisées, ainsi que 4. les limites supposées de son efficacité.

⁸⁵⁹ Xi Jinping, «...不是做样子的 », *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.297, version française, p.371.

⁸⁶⁰ Même si notre analyse porte principalement sur la doctrine Xi, on pourrait nuancer ici : Wang Shaoguang, 王绍光, de l'Université Tsinghua (Pékin), préfère infléchir le concept de représentation et non l'éliminer, afin de l'adapter à la réalité politique et sociologique chinoise : il propose d'opposer au vocabulaire occidental de la « démocratie représentative » (代表性民主) celui de la « démocratie représentationnelle » (代议性民主) dans l'article intitulé : 代表性民主与代议性民主, publié dans 开放时代, 02/2014 (lien chinois inactif !), lisible en anglais, traduit par Mark Mc Conaghy and Shi Anshu, 石岸书, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-shaoguang-representative-and-representational-democracy.html>.

⁸⁶¹ Xi Jinping, discours du 17 janvier 2017 à Davos : « Partager les responsabilités de l'époque pour promouvoir conjointement le développement mondial », *op. cit.*, t.2, p.596 sqq. Xi Jinping évoque cette gouvernance sous le terme « économie de M. Schwab » dans l'introduction de discours à Davos, 17 janvier 2017. Les principes de cette doctrine Schwab sont exposés par Klaus Schwab et Thierry Malleret, dans *Covid-19 : La grande réinitialisation*, Forum Publishing, 2020, 184 p.

⁸⁶² Voir Klaus Schwab & Thierry Malleret, *ibid.*, p.99.

discours du 5 septembre et du 21 septembre 2014 en résumaient le but et les traits essentiels. Sans doute peut-on considérer que c'est donc à l'automne 2014 que la volonté du modèle chinois se proclame solennellement comme démocratie. On remarque en effet que le tome 1 de *La Gouvernance de la Chine* qui paraît simultanément⁸⁶³, n'en faisait pas un chapitre réservé, un thème consacré. Son but est de « soutenir la maîtrise par le peuple de son propre destin »⁸⁶⁴ grâce au travail interprétatif du Parti qui guide aussi l'État dans la mise en œuvre des moyens.

La démocratie comme démocratie consultative n'est pas une idée nouvelle en Chine : Xi Jinping rend hommage⁸⁶⁵ à Mao Zedong et à Zhou Enlai qui en vantaient déjà les mérites, bien supérieurs selon eux à ceux des démocraties électorales multipartites, quoique dans le cas chinois, une part d'électoralisme n'est pas exclue. La démocratie socialiste développe en effet un débat interne sur le système électoral, et élargit sa pratique de l'élection à l'échelle de la démocratie locale⁸⁶⁶. En 2015, elle concerne plus de 640 000 comités de villageois, avec un taux moyen de participation en constante progression et autour de 80%, selon Yin Zongqing et des organismes indépendants américains⁸⁶⁷ : « Deux formes importantes de la démocratie socialiste chinoise sont les suivantes : 1. Le peuple exerce son pouvoir par le biais de l'élection et du vote ; 2. toutes les parties au sein du peuple mènent une large consultation avant la prise de décisions majeures en vue d'arriver à un accord sur les problèmes d'intérêt commun. En Chine, ces deux formes ne sont pas mutuellement substituables, et l'existence de l'une ne dénie pas nécessairement l'autre. Au contraire, elles se complètent et leur symbiose fait davantage ressentir leur efficacité. Elles constituent ensemble les caractéristiques et les avantages institutionnels de la démocratie socialiste chinoise »⁸⁶⁸.

L'introduction et l'extension du principe électoral au sein de la démocratie consultative est-il suffisant pour en conclure, comme Émilie Frenkiel pense pouvoir le faire, que la démocratie socialiste chinoise évolue « graduellement » vers l'idéal de la démocratie

⁸⁶³ Le tome 1 paraît en octobre 2014, mais on peut comprendre que ce seul discours du 21 septembre n'aurait pas suffi à y justifier un chapitre entier. Le tome 2, par en avril 2018, consignera cinq discours tenus entre le 5 septembre 2014 et le 22 avril 2016.

⁸⁶⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.364.

⁸⁶⁵ Sur ce point particulier, *op. cit.*, t.2, p.365.

⁸⁶⁶ Sur les progrès graduels de cette démocratie électorale, voir Émilie Frenkiel, « Une démocratisation aux couleurs de la Chine », *Politique étrangère*, 2011/4, p. 851-862. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-politique-etrangere-2011-4-page-851.htm>.

⁸⁶⁷ Yin Zongqing, *Le Système politique chinois*, Paris, éd. Pages Ouvertes, 2015, p.188 et 195.

⁸⁶⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, p.367.

électorale. Il nous semble qu'on peut considérer que cette évolution⁸⁶⁹ sert à renforcer la légitimité des dirigeants et la lutte contre la corruption⁸⁷⁰ sans en tirer la conclusion que la démocratie électorale soit devenue un idéal à atteindre. L'extension du principe électoral peut se comprendre comme une simple amélioration du modèle consultatif déjà en place, plutôt que comme l'ébauche de sa révolution. Nous suivons donc plutôt les conclusions de Yin Zongqing : « un système électoral avec des caractéristiques chinoises a pris forme graduellement et il ne cesse de se perfectionner avec le développement politique, économique et culturel en Chine »⁸⁷¹. Le sens chinois du vote populaire n'est plus alors de faire un choix entre des partis en compétition (même si une part de compétition a été introduite dans le système électoral en 1979 pour l'élection des députés⁸⁷²), mais d'amplifier le principe de la consultation en validant ou invalidant par une censure a posteriori, les politiques publiques mises en œuvre ou les candidats aux postes de responsabilités politiques.

Le système de la consultation renvoie à tous les procédés par lesquels le Parti fait remonter jusqu'à lui les informations qui lui permettent de connaître les besoins des populations. Il inclut la fédération nationale des syndicats de Chine (ACFTU, All China Federation of Trade Union, 中华全国总工会)⁸⁷³ : la vie quotidienne des syndicats et leurs luttes ouvrières est un outil indispensable pour évaluer la cohérence matérielle de la doctrine du rêve chine, c'est-à-dire l'adéquation de ses prétentions avec les conditions matérielles de travail réelles des travailleurs. La nature socialiste du régime est contestée en Chine dans les

⁸⁶⁹ Émilie Frenkiel évoque la construction d'un État de droit spécifique pour lutter contre cette corruption et assurer la stabilité politique et sociale, et elle développe l'idée d'un « gradualisme » (p.854), c'est-à-dire d'une progression graduelle de la démocratisation de la Chine vers le modèle électoral. Elle s'appuie sur des penseurs chinois, Yu Keping, Zhang Weiming, He Zengke qui « s'expriment ouvertement en faveur d'une démocratie électorale » (p.856). Voir « Une démocratisation aux couleurs de la Chine », *Politique étrangère*, 2011/4, p. 851-862. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-politique-etrangere-2011-4-page-851.htm>. Nous pensons plutôt avec Yin Zongqing, et contre les auteurs cités dans cette note, que le modèle démocratique de la doctrine Xi est spécifiquement chinois, c'est-à-dire qu'il ne fait qu'intégrer une part d'électoralisme en la subordonnant strictement au principe supérieur de la consultation, mis en œuvre sous la direction du Parti.

⁸⁷⁰ En 2013, les statistiques de Transparency International classent la Chine devant l'Italie, l'Inde, la Grèce, l'Argentine, les Philippines et l'Indonésie qui sont des démocraties électorales – les chiffres sont commentés par d'Eric X. Li, *L'histoire des deux systèmes politiques* (2013) : https://www.ted.com/talks/eric_x_li_a_tale_of_two_political_systems?language=fr#t-784941.

⁸⁷¹ Yin Zongqing, *Le système politique chinois, Tout le pouvoir appartient au peuple*, traduit du chinois par Zhuge Canlin, Paris, éditions pages ouvertes, 2015, p.29.

⁸⁷² *Ibid.*, p.42.

⁸⁷³ Le syndicalisme chinois né en 1925, est tombé en sommeil au cours de la Révolution culturelle, mais a repris ses activités après 1978. Sur ses moyens d'actions et les limites de sa mission, voir Wencheng Zhang, « Le développement du syndicalisme en Chine », *La Pensée*, 2014/3 (N° 379), p. 85-90. URL : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-2014-3-page-85.htm>.

faits par certains mouvements sociaux, comme le montre la sociologue Pun Ngai⁸⁷⁴ et l'héritage maoïste reste aujourd'hui contrasté, entre le PCC d'une part, et des mouvements sociaux hostiles à sa politique d'autre part. On notera que le projet de Xi Jinping n'est pas de faire triompher la « vérité » du communisme (un mot qui revient très souvent chez la sociologue, sous la forme substantive ou adjectivale), mais de tenter, sur la base d'un héritage marxiste, de surmonter les contradictions réelles dans une perspective synergétique, et non de détruire *toute* forme de capitalisme⁸⁷⁵.

Mais le cœur du système consultatif se trouve dans la Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois⁸⁷⁶ (abrégé : CCPPC, 中国人民政治协商会议, *Zhōngguó Rénmín Zhèngzhì Xiéshāng Huìyì*, abrégé en 人民政协 ou 政协, *Rénmín Zhèngxié* ou *Zhèngxié*). Son comité national et ses comités locaux « se fixent comme principales fonctions et tâches d'entreprendre des consultations politiques, d'exercer un contrôle démocratique et d'organiser la participation des partis, groupements populaires et personnalités des divers milieux membres de la CCPPC à l'administration et à la délibération sur les affaires de l'État »⁸⁷⁷. Cet organe institutionnel, présent à l'origine de la RPC (et même dès 1946), a vu son rôle renforcé par Xi Jinping en 2014⁸⁷⁸, année au cours de laquelle les enquêtes de satisfaction jusque-là abondamment menées par le Pew Research Center lui seront massivement transférées.

Autour de ce dispositif institutionnel, rayonne une autre idée de la politique entendue, non plus comme lutte pour le pouvoir sanctionné par le choix des urnes, mais comme dialogue continu (des élites dirigeantes et du peuple) et recherche du consensus. Tandis que le système électoral représentatif fait des urnes le lieu d'un arbitrage populaire au milieu d'une compétition électorale, le système consultatif insiste sur l'écoute, l'identification et la

⁸⁷⁴ La sociologue hongkongaise Pun Ngai écrit : « Aujourd'hui, sous le slogan du « *rêve chinois* » de renouveau national, la société chinoise est de plus en plus capitaliste et autoritaire », dans « Chine : le retour d'une politique de classe », Acta.Zone, 25 août 2020, URL : <https://acta.zone/chine-le-retour-dune-politique-de-classe/>. L'approche sociologique fait-elle seulement apparaître les *limites* réelles de la méthode dialectique qui vise à prévenir l'évolution des contradictions en antagonismes et favoriser les complémentarités, et qui s'expliqueraient par la *corruption*, ou permet-elle vraiment de conclure à « l'hypocrisie » du rêve chinois, comme le pense Pun Ngai ?

⁸⁷⁵ Sur cette subsumption du capitalisme dans une doctrine socialiste qui le dépasse, voir II.B « Le modèle chinois... », II.B.1 « L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre ».

⁸⁷⁶ *Ibid.*, « Système de la coopération multipartite... », p.155, et sur la CCPPC en particulier, p.173-179.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p.176.

⁸⁷⁸ Chloé Froissart observait cet élargissement du rôle de la CCPPC en 2012 sur l'article de son blog : « Visage de la démocratisation à la chinoise », décembre 2012, <http://www.algerieinfos-saoudi.com/article-visages-de-la-democratisation-a-la-chinoise-113444676.html>.

satisfaction des besoins. Pour le redire dans les termes d'Hartmut Rosa ou du *Huainanzi*, il cherche et cultive les *résonances*. Elles se construisent dans la durée, développant patiemment une confiance profonde, celle-là même qu'exprimaient les rapports du Pew Research Center en 2013, au sujet des 93% d'avis optimistes de la Génération Y. Des chiffres plus récents viendraient les confirmer⁸⁷⁹ : 93% à 95,5% de satisfaction sont exprimées dans les études comparées du Ash Center⁸⁸⁰.

Résonner, ou répondre à un appel, tel serait le sens fondamental de la consultation politique. Sans doute, plusieurs sources de la pensée classique chinoise pourraient être invoquées pour la justifier. Nous avons déjà cité le *Huainanzi*⁸⁸¹ comme texte riche de considérations sur les résonances. Ici, c'est dans le légisme du *Guanzi* (管子) que Xi Jinping puise le principe philosophique qui résume la doctrine : « Un pouvoir qui répond aux aspirations du peuple devient puissant, tandis qu'un pouvoir qui est contre les aspirations du peuple devient faible, 政之所兴在顺民心, 政之所废在逆民心 »⁸⁸². Le caractère important ici est donc 顺, *shun*, qui pour la circonstance est le synonyme du principe taoïste de *résonnance* (感应) : il est ici traduit par le verbe *répondre*. Consulter, c'est écouter avec l'intention de répondre à un besoin exprimé ; c'est répondre à un besoin qui a été entendu.

C'est cet effort d'empathie politique qui constitue l'essentiel de ce que l'on appelle en Chine : la ligne de masse (群众路线) identifiée par Xi Jinping comme l'un des trois traits caractéristiques de la Pensée de Mao. Les occurrences de ce principe sont nombreuses⁸⁸³. Il insiste sur l'exigence d'une proximité avec le peuple et la consultation de la population sur ses intérêts, en vue de préserver et satisfaire les « intérêts fondamentaux de la grande majorité

⁸⁷⁹ Conférence d'Eric X. Li, *L'histoire des deux systèmes politiques* : https://www.ted.com/talks/eric_x_li_a_tale_of_two_political_systems?language=fr#t-784941.

⁸⁸⁰ Dan Harsha, dans *The Harvard Gazette* résume : « The survey team found that compared to public opinion patterns in the U.S., in China there was very high satisfaction with the central government. In 2016, the last year the survey was conducted, 95.5 percent of respondents were either “relatively satisfied” or “highly satisfied” with Beijing. In contrast to these findings, Gallup reported in January of this year that their latest polling on U.S. citizen satisfaction with the American federal government revealed only 38 percent of respondents were satisfied with the federal government », 9 juillet 2020, URL : https://news.harvard.edu/gazette/story/2020/07/long-term-survey-reveals-chinese-government-satisfaction/?fbclid=IwAR20NY5xiYIY34aahmQkZ_xLUNzy_b169hT4FWj-5qdvkmw3quX6hsrRcM.

⁸⁸¹ Pour sa traduction française, voir *Philosophes taoïstes*, tome 2, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Gallimard, Pléiade, 2003, 1182 p. Voir les repères VI 3a, 6b ; XXI 2b ; VI, 4a ; VI, 6a ; VII, 7b ; XVII 19b ; XIX 6b ; XX 1a ; XXI 3a ; XII 1a ; XXI 4a.

⁸⁸² Au chapitre 牧民, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, p. 368.

⁸⁸³ Dans le tome 1, on le relève : pp.18, 29, 31, 32, 33, 96, 117, 437, 439, 440, 441, 446, 454, 455 ; dans le tome 2 : pp.5, 14, 59, 170, 175, 213, 364, 368, 383, 384, 443, 472 ; et dans le tome 3 (version anglaise) : pp.8, 22, 113, 118, 161, 162, 215, 409.

du peuple » (最广大人民根本利益⁸⁸⁴). Xi Jinping a cependant infléchi le sens de ce concept qui n'implique plus aucune politisation des masses. Mao Zedong les avait fortement mobilisées, aussi bien pour prendre le pouvoir dans les années 1930-1949, que pour le reprendre pendant la révolution culturelle, mais ce n'est plus du tout ce que fait Xi Jinping : il invoque plutôt ce concept comme un antidote au « principe de distinction » des régimes représentatifs qui dans les démocraties occidentales rend les élites étrangères ou insensibles aux intérêts des peuples qu'elles ont à gouverner. Tel est pour Xi Jinping l'essentiel de la démocratie socialiste, laquelle ne doit pas consister en un formalisme institutionnel quelconque, en un ritualisme vide, en une succession de politiques partisans qui pourraient susciter la désaffection, le désespoir, voire la colère de n'être pas entendu, mais doit correspondre à une amélioration réelle des conditions de vie du peuple. Comme le dit Wang Fu Zhi (王夫之, 1619-1692) que Xi Jinping invoque en renfort : « Un nom ne tombe pas du ciel, mais se base sur une réalité, 名非天造, 必从其实 »⁸⁸⁵. Ici, nous passons de la cohérence interne de la doctrine XI, à la question de sa cohérence matérielle, c'est-à-dire à la question de savoir si elle fait réellement ce qu'elle dit, si elle tient ses promesses.

Or Xi Jinping reconnaît que cette démocratie n'est pas parfaitement réalisée en Chine en ce qui concerne « ses institutions, ses mécanismes, ses procédures, ses normes et son fonctionnement, et il lui reste des lacunes dans la protection des droits démocratiques de la population et dans la mise en valeur de l'esprit créatif des citoyens »⁸⁸⁶. Toutefois, Xi Jinping peut aussi dresser une liste de ses avancées⁸⁸⁷ : a rendu les hauts dirigeants révocables, travaille au « renouvellement ordonné des organes de l'État et de la classe dirigeante », élargit la consultation et la participation de la population aux affaires politiques, développe le Front uni patriotique, renforce le système de contrôle à tous les niveaux pour assurer le respect des termes du mandat par les responsables du Parti, améliorer la transparence des procédures administratives, soumettre l'exercice du pouvoir « aux strictes limites de la loi »⁸⁸⁸, et prévenir la trahison ou l'avortement du projet révolutionnaire par un État crypto-bourgeois...

⁸⁸⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

⁸⁸⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version française : p.358, version chinoise : p.286.

⁸⁸⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.362.

⁸⁸⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.359-360.

⁸⁸⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.360.

Aussi depuis la nomination de Xi Jinping comme Premier secrétaire du Parti et Président de la RPC, la démocratie socialiste chinoise souligne-t-elle par une doctrine de « la cage institutionnelle »⁸⁸⁹ (制度的笼子) la force contraignante du mandat politique qui lie le Parti. Xi Jinping exige plus de rigueur dans le service du peuple par l'État-Parti. Dans la phase de transition socialiste, l'État n'a pas à disparaître immédiatement, mais sa subsistance est légitime sous condition : il ne suffit pas que le Parti guide le peuple, encore faut-il qu'il sache répondre à ses besoins. Ainsi le socialisme à la chinoise maintient l'existence d'un appareil d'État⁸⁹⁰, mais on peut se demander, en reprenant les termes d'Althusser, s'il ne s'agit pas « de remplacer [l'État bourgeois] par un autre État, singulier État, “État qui soit un non-État”, ou encore “Commune”, ou encore demi-État. Ce nouvel État, c'est l'État de la dictature du prolétariat en personne. De toute évidence, pour que ce singulier État soit l'État de la dictature du prolétariat, il faut faire plus que transformer l'ancien État bourgeois, il faut “briser” et “détruire” quelque chose dans l'État bourgeois : justement ce qui en fait l'État de la dictature de la bourgeoisie »⁸⁹¹. A la critique des tendances « hégémoniques »⁸⁹² de l'État socialiste chinois, l'appareil d'État socialiste chinois de la nouvelle ère répond par une doctrine de la discipline, la doctrine de la « cage institutionnelle », mais c'est une doctrine de la force que l'État prétend exercer contre lui-même, c'est-à-dire contre ses propres tendances au laxisme bourgeois. La discipline de la Cage institutionnelle se donne pour l'expression de la puissance/vitalité (强大生命力) du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, dans la mesure où l'État-Parti donne des garanties juridiques du service qu'il entend rendre au peuple, service réel qui est la condition indispensable de la confiance (信), de la solidarité (团结)⁸⁹³, de l'unité, etc.

La démocratie socialiste chinoise consiste essentiellement dans la direction du Parti, mais s'appuie sur le système de la coopération multipartite et de la consultation. Il y a là une difficulté : on voit mal en effet comment un système multipartite peut coexister avec la

⁸⁸⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.461.

⁸⁹⁰ Ce qui est conforme à l'hypothèse de Karl Marx et Friedrich Engels dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de poche, Les Classiques de la Philosophie, 2004 (1re éd. septembre 1973), 155 p.

⁸⁹¹ Louis Althusser, « Conférence sur la Dictature du Prolétariat à Barcelone », 1976, URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>, §83.

⁸⁹² A l'occasion d'une réédition des œuvres complètes d'Althusser en chinois pour laquelle il a écrit l'introduction, Etienne Balibar, « Althusser et Mao », Paris, 22 mars 2015 <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9NK8HIuMVa0J:revueperiode.net/althusser-et-mao/+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=fr>.

⁸⁹³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.360, version chinoise, p.288.

direction d'un parti unique. On pourrait en conclure que ce multipartisme de façade n'est qu'un effet d'annonce dépourvu de sens, ou qu'il simplement destiné à maquiller la réalité d'un monopole de pouvoir et des moyens d'intimidation par lesquels il se maintient. Dès lors, pour qui comprend la démocratie en termes d'équilibre des pouvoirs, la démocratie chinoise pourrait n'être qu'une supercherie qui se maintient en inspirant la crainte au moyen de mesures répressives. Cette objection procède d'une logique forte et d'une longue histoire héritée de Montesquieu⁸⁹⁴, dont on peut retrouver l'équivalent en Chine socialiste : Mao n'a-t-il pas opposé le pouvoir du peuple à celui du Parti lors de la Révolution culturelle et d'une certaine manière, la lutte anti-corruption n'est-elle pas chez Xi Jinping une internalisation des rapports de contre-pouvoir au sein même du Parti ?

Néanmoins, une autre définition et une autre pratique de la politique peut coexister avec cette approche agonistique de la politique, et suppose la possibilité de dépasser l'impératif technique d'un mécanisme de contre-pouvoirs servant à réguler les rapports de force (et son corolaire de la tyrannie comprise comme une faillite de ce mécanisme). Cette conception autre, qui pourrait malgré cette objection rendre compte de façon non contradictoire de la logique des concepts de multipartisme et de parti unique de la politique socialiste chinoise, repose sur l'articulation dialectique des aspirations différences dans l'unité d'un projet commun qui les dépasse. Cette hypothèse est celle d'une direction politique du Parti qui tirerait son efficacité de l'efficacité avec laquelle elle mettrait en œuvre le principe de la consultation, c'est-à-dire de sa capacité à entendre les besoins d'un peuple, de ses différentes classes sociales, de ses différentes minorités, fractions, tendances, etc. Au regard de la capacité objective ou factuelle du régime chinois à durer, cette dernière hypothèse nous semble avoir un pouvoir explicatif supérieur, parce que nous ne voyons pas comment rendre raison d'une tyrannie qui puisse se maintenir aussi longtemps.

Le principe fondamental est celui d'une *démocratie contributive* par la « coexistence à long terme, contrôle réciproque, entente parfaite et partage des honneurs et des déshonneurs » entre le PCC, les huit partis démocratiques, les groupements populaires et les représentants d'ethnies minoritaires ou les personnalités sans parti dans le cadre d'un Front Uni patriotique.

Bien que les élections n'y jouent pas le rôle qu'on leur connaît dans les démocraties à système électoral représentatif, les citoyens pratiquent le vote à bulletin secret combinant

⁸⁹⁴ Nous remonterons ultimement aux origines de cette histoire en II.A.1.b « Montesquieu... ».

l'élection universelle, directe et indirecte. En juillet 1979, la Loi électorale a élargi au niveau des districts et districts autonomes la portée des élections directes jusque-là limitée à l'élection des représentants des assemblées populaires des cantons, des communes, des arrondissements urbains ainsi que ceux des municipalités non divisées en arrondissements. Une série d'amendements a suivi en 1982, 1986 et 1995, permettant même aux représentants des assemblées populaires locales et aux électeurs de proposer des candidats. Mais resitué dans son contexte, il ne semble pas être question d'une évolution progressive plus ou moins lente vers le système électoral représentatif pris pour modèle idéal. Il s'agit plutôt d'un système électoral à caractéristiques proprement chinoises qui s'intègre dans le système général de la consultation, selon un processus qui part de la CCPPC, se traduit en décisions par l'APN, est mis en œuvre par l'État et se valide *in fine* par le vote. Le vote sert à questionner ou à valider a posteriori la légitimité des propositions portées par le Parti à partir du mécanisme politique de la consultation.

d. Spectre de Spinoza, ou la démocratie absolue comme principe de gouvernement

La cohérence du modèle démocratique chinois qui se dégage d'une analogie avec la pensée politique de Spinoza deviendrait problématique si Spinoza n'avait proposé lui-même qu'une chimère. Or cette dernière hypothèse est précisément celle d'Etienne Balibar : « En projetant implicitement le modèle d'un genre de vie et de conscience sociale dans lequel pourraient s'articuler l'égalitarisme de la multitude et la construction d'un État capable d'assurer le salut public, la religion de la certitude intérieure et la connaissance rationnelle de l'enchaînement des causes naturelles, Spinoza n'a-t-il construit qu'une chimère ? »⁸⁹⁵. Cette question posée à Spinoza, on doit donc également la poser au rêve chinois de Xi Jinping : y a-t-il dans le socialisme à la chinoise, autre chose ou un peu plus que les balbutiements d'une doctrine ? Le rêve chinois ne serait-il, comme la doctrine de Spinoza qu'envisage Etienne Balibar, qu'une chimère incapable de se réaliser dans l'histoire ? Serait-il incapable de résister à l'épreuve de sa confrontation avec les faits ? Ne serait-il qu'une hallucination délirante ? Pour le dire autrement : si les deux doctrines (chinoise, spinoziste) ont une cohérence logique interne, ont-elles pour autant une cohérence matérielle ? A quels types de réalisations politiques ou de faits peut-on les confronter ? Le problème est que, du côté chinois comme du côté de ses adversaires, il n'y a pas de faits bruts : les faits concernant

⁸⁹⁵ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, éd. PUF, 1984, 2019, p.34.

les Cinq Poisons sont des faits construits, et chacun des dossiers les concernant (Taïwan, Hong-Kong, Xinjiang, Tibet, Falungong) mériterait sa propre herméneutique.

Deux points communs essentiels rapprochent Xi Jinping et Spinoza : ils partagent la perspective d'une démocratie absolue qui tend au maximum de puissance collective par intégration indéfinie des puissances individuelles. Et ce sont deux penseurs de la souveraineté⁸⁹⁶. Pour cette raison la philosophie de Spinoza pour servir à mettre en évidence l'intelligibilité et la systématisme de la doctrine du rêve chinois, trop souvent masquée par des commentaires politologiques qui n'en saisissent que des dispositions isolées. Comme penseur de l'absolutisme⁸⁹⁷, Spinoza est le grand absent du répertoire philosophique des universitaires chinois et des idéologues du PCC – ce qui est surprenant au regard de l'intérêt que les marxistes et Marx lui-même lui ont porté⁸⁹⁸. Nulle mention de Spinoza dans les discours officiels de Xi Jinping, ni même dans ceux de Wang Hu Ning, Yan Xue Tong, Jiang Shigong, Kang Xiaoguang, etc. Toutefois le spectre d'un certain Spinoza nous semble hanter les idées directrices du modèle chinois de la démocratie socialiste.

Le philosophe du *Traité Théologico-politique* (abr. TTP) et du *Traité Politique* (abr. TP) et de l'*Éthique* mériterait pourtant d'être étudié comme l'une des racines historiques du marxisme qui sert lui-même toujours de fondement idéologique à la doctrine Xi. Marx recopiait des passages de ces *Traités* dans ses carnets de jeunesse et de nombreux spécialistes du marxisme qui l'ont fait remarquer, y sont revenus ou projetaient d'y revenir : Etienne Balibar, Antonio Negri, Louis Althusser... Spinoza a été l'un des précurseurs du marxisme

⁸⁹⁶ Nous suivons Charles Ramond qui renvoie cet absolu à *l'imperium absolutum*, c'est-à-dire à la souveraineté absolue, et remarque la « pureté », la « simplicité » et « l'efficacité » de cette « figure conceptuelle de la démocratie (...) ce pourquoi sans doute Spinoza lui donne ce caractère “absolu”, très paradoxal, et très inattendu lorsqu'il s'agit de qualifier la démocratie (...) La politique spinoziste relèverait ainsi (...) de cette “loi du nombre” qui trouvant ses fondements dans une ontologie de la multiplicité, permet de concevoir l'improbable liaison de la démocratie à la raison et à la paix (...) sans recours à des valeurs morales préalables (...) mais sans recours non plus au moteur de la violence », Introduction au *Traité Politique*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, pp.7-8. La notion d'absolu peut également être rapportée à *Ethique* I, déf VI, explication, dans le sens d'une totalité qui « exprime une essence et n'enveloppe aucune négation », Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p.310. Discussion du sens politique de l'absolutisme en I.B.1.b « Les quatre intégralités... ».

⁸⁹⁷ Ici, nous nous démarquons des lectures de Antonio Negri qui affirme « Premier paradoxe terminologique : pouvoir absolu = démocratie » (p.188) puis que « ce n'est pas l'absolutisme qui constitue la science politique » (p.189), dans *L'anomalie sauvage, Puissance et Pouvoir chez Spinoza*, Ed. Amsterdam, coll. « Caute ! », 2006, 360 p. A. Negri conteste « la mystification de l'idéologie bourgeoise dont l'État tire son origine », et critique les « cabriolets dialectiques » de Matheron (note 106, p.194), et à travers lui de tous ceux qui tenteraient de se servir de Spinoza pour justifier une forme d'organisation étatique démocratique. Sans doute, le Léninisme est-il donc aussi visé par cette critique, et si c'est le cas, est aussi critiqué notre effort pour lire la doctrine Xi à travers le concept spinozien de « démocratie absolue ». Nous ne pensons pas que la lecture de Negri contre Matheron doive être défendue jusqu'au bout.

⁸⁹⁸ Dans *Spinoza au XIX^e siècle, Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza, Remarques et hypothèses*, André Tosel, sous la dir. d'André Tosel, P.-F. Moreau et Jean Salem, 2008, 2014, p. 127-147.

parce qu'il a d'abord été un précurseur de la politique comme science rationnelle rigoureuse : il définit la politique comme « science appliquée »⁸⁹⁹. Cette affirmation dissone apparemment avec le concept chinois d'un « rêve » (梦, *meng*) politique, mais la contradiction n'est qu'apparente : le projet chinois ne développe-t-il pas rationnellement un rapport adéquat ou efficace entre des objectifs et ses moyens concrets ? Qu'il nous plaise ou pas est une autre affaire. Le rêve chinois n'est donc absolument pas synonyme de ces « satires », « chimères » ou « utopies »⁹⁰⁰ que Spinoza, et à sa suite Marx, ont vivement condamnées.

L'ontologie spinoziste de la substance qui se prolonge dans le *Traité Politique* en un modèle arithmétique de la démocratie résonne également avec la dimension totalisante ou inclusive de la démocratie consultative chinoise. Et la liberté n'est pas plus absente de la philosophie politique de Spinoza que du catéchisme des « douze valeurs du socialisme à la chinoise » : les deux doctrines, qui se présentent comme la critique radicale d'une certaine conception de la liberté (du libre-arbitre pour l'une, du libéralisme juridique pour l'autre), s'enracine dans une conception holistique de la liberté, s'efforçant de recomprendre le sujet à partir du Tout dont il procède. Cette doctrine spinoziste de la liberté ne se continue-t-elle pas à travers son influence sur Marx, jusque dans l'actuelle doctrine socialiste chinoise ?

Spinoza et Marx expriment leur défiance à l'égard des pouvoirs, religieux ou économique, en tant qu'ils empêchent et contraignent. Pierre Bayle ne nous dit-il pas que Spinoza « était un homme qui n'aimait pas la contrainte de la conscience »⁹⁰¹, et ne peut-on pas lire aussi l'analyse marxienne des raisons de *l'aliénation* par laquelle un certain type de forces tente d'en *contraindre* d'autres, comme une doctrine de l'émancipation ?⁹⁰² Pour ces

⁸⁹⁹ Spinoza, *Traité Politique*, I, 1, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.89.

⁹⁰⁰ Spinoza, *Traité Politique*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.918 ; ou selon la traduction de Charles Ramond, elle est l'une « des sciences qui peuvent avoir de l'usage », I, 1, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.89.

⁹⁰¹ Pierre Bayle, *Dictionnaire*, article « Spinoza », éd. Les Belles Lettres, 2015, 252 p.

⁹⁰² On a également pu voir dans Spinoza une anticipation du matérialisme dialectique et historique, une anticipation de la critique des illusions, l'intuition d'une méthode élaborée pour comprendre l'aliénation religieuse de la société de son temps, que Marx transposera à l'histoire universelle de l'économie politique. Dans un ouvrage qui contient une analyse précise des rapports de Marx à Spinoza, *Spinoza au XIX^e siècle*, André Tosel repère deux périodes dans les influences spinoziennes sur l'œuvre de Marx : « La première période correspond aux années de formation où s'enchaînent critique de la politique et première critique de l'économie, elle débouche sur la conception de l'histoire soutenant *L'Idéologie Allemande* et culmine dans *Misère de la philosophie* et le *Manifeste du Parti communiste*. La seconde période commence avec les recherches opérées sous le titre de *Critique de la critique de l'économie politique* en 1857, interrompues provisoirement en janvier 1859 et reprises en 1861. La référence "Spinoza" est plus explicite dans la première période où elle figure dans une perspective fondamentalement politique, articulée à un matérialisme de la pratique. Moins explicite dans la seconde période, elle fonctionne néanmoins comme opérateur dans la théorie essentielle de la substance valeur et du capital », *Spinoza au XIX^e siècle*, éd. de la Sorbonne, 2008, chapitre *Remarques et hypothèses*, Jean Tosel, p.127-147.

raisons, comme André Tosel, Jean Salem et Pierre-François Moreau l'ont expliqué, Spinoza ne pouvait rester indifférent aux études marxistes. Peut-être peut-on donc, pour les mêmes raisons, l'intégrer désormais aux études politiques chinoises et à l'analyse de la doctrine socialiste chinoise des XX^e et XXI^e siècles.

Spinoza nous intéresse ici comme penseur de la démocratie. Ou pour être plus précis : c'est un penseur de la démocratie comme *principe*⁹⁰³ de gouvernement. Spinoza écrit au chapitre XVI du *Traité Théologico-politique* : « je pense par là avoir établi avec une clarté suffisante les fondements de l'État démocratique (...) Dans cet État (...) nul ne transfère son droit naturel à autrui (...) chacun le transfère au contraire à la majorité de société dont il fait partie »⁹⁰⁴. Il nous rappelle que la démocratie ne se réduit pas à une *forme de gouvernement ou d'organisation* (celle des démocraties représentatives, directes, participatives, etc.), c'est-à-dire à sa structure institutionnelle, à la construction de son appareil d'État, aux procédures par lesquelles elle choisit ses magistrats, exerce et contrôle leur pouvoir, ou organise le débat public. Il nous semble que la distinction entre *principe* et *forme* de gouvernement est importante pour une meilleure définition de la démocratie socialiste, car sans cette distinction, restant prisonnier d'une compréhension formaliste de la démocratie, on risque de ne voir dans son modèle socialiste qu'une caricature. On risque de tomber dans un formalisme vide de la démocratie qui dénoncerait la non-représentativité (et l'illégitimité) des « élus » chinois, le simulacre de multipartisme, la confusion des trois pouvoirs comme symptômes d'un « totalitarisme », ou d'une *démocratie*. En réponse à ces critiques formalistes, la définition de la démocratie à partir de son principe modifie la méthode d'analyse et le ton du débat.

Une ambiguïté du *Traité Politique* éclaire opportunément la nature de la démocratie chinoise : non seulement le principe démocratique⁹⁰⁵ peut s'incarner dans une forme institutionnelle de gouvernement aristocratique, mais Spinoza voit dans ce mixte de principe

⁹⁰³ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.521. On pourrait aussi parler de démocratie fondamentale, pour rester plus proche de la traduction de Charles Ramond en termes de « fondements de l'État démocratique », *Traité Théologico-politique*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.521 : Spinoza parle en effet des « *imperii democratici fundamenta* », p.521.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p.521.

⁹⁰⁵ Il ne faut donc pas confondre le principe démocratique avec la forme du gouvernement démocratique, c'est-à-dire ses modes institutionnels. Ce principe souligne l'unité d'une totalité car « le régime démocratique naît de l'union des hommes jouissant, en tant que groupe organisé, d'un droit souverain sur tout ce qui est en leur pouvoir » et Spinoza insiste, comme Hobbes, sur la valeur de l'obéissance qui en découle, se défendant de réduire les sujets à des esclaves pour autant que l'on considère la libre « république (...) où n'est point pris pour loi suprême le salut de la personne qui donne les ordres, mais celui du peuple entier », *ibid.*, p.832. Remarquons qu'il n'insiste pas sur les mécanismes institutionnels qui permettent de réguler les conflits politiques, c'est-à-dire sur la forme du gouvernement démocratique qui permettrait d'arrêter le pouvoir.

démocratique et de forme aristocratique une option supérieurement pertinente et va même jusqu'à dire : « Et sans doute si les praticiens étaient ainsi faits qu'ils puissent se coopter libres de tout affect, et conduits seulement par le souci du salut public, nul régime ne serait comparable⁹⁰⁶ à l'aristocratie ! »⁹⁰⁷. Or le léninisme chinois ne peut-il pas s'interpréter comme la doctrine d'une organisation dévouée à ce « salut public » ? Étant la doctrine d'une direction d'un Parti formé de membres élus, il se formule en termes spinozistes comme la doctrine d'une aristodémocratie, mariant le *principe* démocratique avec la *forme* institutionnelle du gouvernement aristocratique, la mise en œuvre du principe démocratique (assignant tout pouvoir à la satisfaction des intérêts fondamentaux du peuple) par le moyen d'un régime aristocratique (la direction du Parti).

Spinoza nuançait lui-même cette doctrine et en soulignait les limites ajoutant que « la réalité est tout autre, comme l'enseigne abondamment et surabondamment l'expérience, et surtout dans les oligarchies, où la volonté des patriciens, faute d'opposition, s'affranchit largement de la loi »⁹⁰⁸. Mais qu'est-ce que cette objection sinon la référence au problème de l'arbitraire et de la corruption, crucial pour ce type de régime ? Xi Jinping propose donc d'y répondre par le renforcement sans précédent de la lutte anti-corruption, occasionnellement utile à évincer des adversaires politiques, mais qui reste en toute logique la réponse au problème des régimes aristocratiques, soulevé par Spinoza au chapitre XI du *Traité Politique*.

Il semble que pour se rapprocher d'une description plus exacte de la démocratie à caractéristiques chinoises, il conviendrait même d'envisager un type de régime mixé de monarchie dont Spinoza ne parle pas : l'élément monarchique n'est pas absent du modèle chinois⁹⁰⁹. Les charges que Spinoza envisage comme exercées par des entités différentes (par la « multitude » en démocratie, par « un certain nombre de membres choisis » en aristocratie, ou « entre les mains d'un seul » en monarchie⁹¹⁰) peuvent pourtant être exercées simultanément par le dialogue des trois niveaux de souveraineté : celui du peuple, celui du Parti et celui du Président impérialisé. N'avons-nous donc pas en réalité affaire à une

⁹⁰⁶ Dans cet adjectif, Spinoza a l'air de rompre avec la méthode descriptive mais il ne s'agit cependant pas d'une évaluation morale, qui réintroduirait subrepticement des préférences subjectives. Cette "supériorité" du régime aristodémocratique n'est qu'un diagnostic sur sa *durabilité* supposée.

⁹⁰⁷ Nous soulignons. Voir Spinoza, *Traité Politique*, XI, 2, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.271.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p.271.

⁹⁰⁹ En II.A.1.d « Le Prince, icône de la Loi » et II.A.1.f « Le socialisme impérial... ».

⁹¹⁰ *Ibid.*, II, 17, p.107.

monarcho-aristo-démocratie qui organise la souveraineté sur un mode consultatif⁹¹¹ et inclusif ? Le Parti guide le peuple, sous la direction d'un premier secrétaire-et-président impérialisé dont la doctrine de gouvernement est focalisée sur l'intérêt général du peuple : tel serait ou pourrait être le principe trinitaire de cette souveraineté socialiste « à la chinoise ».

Sous le concept spinoziste d'un *principe*⁹¹² de gouvernement démocratique, nous entendons : le principe d'une composition des *puissances* individuelles d'agir et de pensée, c'est-à-dire une addition de contributions complémentaires dans la *puissance* collective qui en résulte. Nous opposons Spinoza à Machiavel comme penseur du pouvoir, c'est-à-dire penseur des moyens de contraindre ou d'empêcher et d'une idée de la politique circonscrite au modèle de la lutte (que ce soit celle de l'acquisition des moyens hégémoniques dans *Le Prince*, ou celle d'un équilibre républicain des forces, dans *Les Discours*⁹¹³). Spinoza ne limite pas la politique au pouvoir effectif de décider et d'imposer des décisions, mais il est attentif au processus d'élaboration de la décision politique, fondé sur « l'unité de composition »⁹¹⁴ dont la formation dépend du deuxième genre de connaissance, c'est-à-dire de la recherche rationnelle des notions communes. La politique consiste bien à décider, mais à décider en commun, à trouver le rapport rationnel sous lequel nos corps (ou nos compétences, intérêts, etc.) se complètent réciproquement, se satisfont mutuellement, se « composent » : la politique consiste à faire œuvre raisonnable *commune*. Tel nous semble donc être, au fond, le *communisme rationnel* de Spinoza. La démocratie sera d'autant plus puissante qu'elle parviendra à subsumer plus de puissances individuelles, et à la limite, à les intégrer toutes, c'est-à-dire à inclure *absolument tous* les citoyens qui forment un peuple : c'est pourquoi on peut penser l'idéal spinoziste de la politique comme un idéal démocratique d'inclusivité maximale. Nous suivons ici les conclusions de Léo Strauss qui définit la démocratie spinoziste comme le « régime de la plus large contribution [et donc] de la plus haute puissance possible »⁹¹⁵.

De la sorte, la contradiction de l'intérêt particulier et de l'intérêt général disparaît, celui-ci absorbant celui-là. Du moins en théorie ou du point de vue de la cohérence formelle

⁹¹¹ Comme défini en I.B.3.c « Démocratie socialiste, démocratie consultative ».

⁹¹² Nous avons déjà défini ce principe d'après *Traité Théologico-politique*, XVI : « dans cet État, nul ne transfère son droit naturel à autrui au point d'être exclu de toute délibération à l'avenir ; chacun au contraire le transfère à la majorité de la société tout entière dont il constitue une partie », *op. cit.*, p.521.

⁹¹³ Voir I.B.2.d « Philosophie militaire en relisant Machiavel ».

⁹¹⁴ Voir Gilles Deleuze, *Spinoza Philosophie pratique*, article « Notions communes », Paris, éd. de Minuit, 2004, p.127 où Gilles Deleuze renvoie au chapitre 7 du *Traité Théologico-politique*.

⁹¹⁵ Leo Strauss, *Histoire de la philosophie politique*, 1994, « B. Spinoza », p.501-522.

de la doctrine Xi, car en pratique, dans les faits, il faut reconnaître que les Cinq poisons⁹¹⁶, c'est-à-dire les fractions non consentantes à l'orientation dominante de l'intérêt général, posent le problème de la part d'intérêts particuliers qui reste insoluble dans l'intérêt général : ils posent le problème d'une violence institutionnelle résiduelle irréductible. Ce problème est-il simplement *minimisé* par les tenants de l'autorité qui survalorisent l'unité, ou est-il *exagéré* par ses adversaires au nom d'une doctrine concurrente de la liberté ? *Minimiser* et *exagérer* sont deux verbes exprimant des présupposés axiologiques que nous refusons de valider, que nous décrivons sans les départager, au nom de notre intérêt méthodologique particulier (défini comme perspectiviste⁹¹⁷).

Il est loin d'être sûr que dans le cadre des contestations contre le régime de Pékin, notre penseur hollandais de la liberté qui avait cependant participé à une manifestation dénonçant les *ultimi barbarorum*, eût pris le parti de tous les manifestants⁹¹⁸. Relire Spinoza pour méditer sur le socialisme chinois, c'est oser rappeler que, dans son plaidoyer pour l'obéissance, au chapitre XVI du *Traité Théologico-politique*, il va jusqu'à justifier une obéissance « sans réserve à la décision et au commandement d'autrui »⁹¹⁹, et cela même, ajoute-t-il explicitement, si ces commandements étaient « absurdes »⁹²⁰. Bien sur, cette obéissance est conditionnée au caractère véritablement démocratique du régime politique, mais en pratique, dans la vie politique concrète, la question se posera de savoir qui est juge légitime de la mystification possible, c'est-à-dire qui est juge du caractère démocratique ou despotique et tyrannique des décisions politiques. La question ne se pose pas avec la même clarté et simplicité sur le plan philosophique et dans le champ des sciences politiques. Disons mieux : la doctrine de l'obéissance par laquelle Spinoza résout le problème de l'autorité démocratique absolue sur un plan philosophique peut apparaître comme une insupportable provocation au politologue qui la transpose à la question du traitement de ces Cinq poisons par les autorités chinoises. Quant à nous, nous ne disons pas que Spinoza permet de trancher cette polémique, parce que nous ne voulons pas instrumentaliser Spinoza à des fins de légitimation morale. Nous avons suffisamment dit que notre objectif était descriptif, non prescriptif. Il nous suffit d'avoir reformulé sur un plan philosophique la doctrine spinoziste de

⁹¹⁶ Terme qui sert à désigner le problème des fractions de populations réticentes à la politique inclusivité : problèmes du Tibet, de Hong-Kong, de Taiwan, du Xinjiang, et du Falungong.

⁹¹⁷ Sur ce perspectivisme d'inspiration leibnizienne, voir I.C.d « L'irénisme chinois... ».

⁹¹⁸ Sur leurs motivations, voir l'analyse des discours de Liu Xiaobo en II.A.1.h « La pensée libérée... ».

⁹¹⁹ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.517.

⁹²⁰ *Ibid.*, p.517.

l'obéissance en régime de démocratie absolue, et d'avoir rappelé des faits (tels que les Cinq poisons ou les discours de Liu Xiaobo⁹²¹) susceptibles d'ouvrir ou d'élargir le débat sur l'autorité chinoise tel qu'il se pose en sciences politiques⁹²².

L'aspiration à un accroissement de puissance, voire à la « *plus haute puissance possible* » n'est pas nécessairement synonyme d'une volonté de *toute-puissance* caractéristique de ces États *totalitaires* qui soumettent leurs sujets en les dissolvant dans une masse. Au contraire, dans le *Traité Théologico-politique*, Spinoza considère que cette puissance maximale est caractérisée par la « modération »⁹²³. Le critère qui permet de vérifier que ce principe de modération ou d'autorégulation opère bien, c'est la sécurité ou la paix consubstantielles à l'intérêt général, car on sait, et les travaux d'Hannah Arendt le rappellent encore, que l'une des caractéristiques de l'État totalitaire est d'opprimer ses propres citoyens⁹²⁴. Pourquoi la recherche d'un maximum de puissance ne tourne-t-elle pas nécessairement à la plus effroyable des tyrannies ? Etienne Balibar éclaire cette difficulté du *Traité Politique*, X, 4-6, en soulignant que l'État absolu réalise « un équilibre (...) une autolimitation (...) l'État "fort", "absolu", est celui qui contrôle son propre pouvoir ; le moins absolu de tous étant l'État qui tente d'interdire par la loi les vices qu'il a lui-même produits »⁹²⁵. La définition de l'intérêt général est donc le critère indispensable qui permet de juger du caractère totalitaire ou modéré de la démocratie chinoise. C'est à sa lumière qu'on comprend le risque de dérive totalitaire, et l'importance qu'a pu prendre en Chine l'intensification de la lutte anti-corruption menée par Xi Jinping. Le paradoxe ici est, que la préservation des vertus *modératrices* de la démocratie absolue suppose une *intensification* de la lutte auto-révolutionnaire à l'intérieur du Parti.

On commence aussi peut-être à mieux comprendre pourquoi, pour Spinoza, comme pour Xi Jinping, un système de contre-pouvoirs ne présente pas autant d'intérêt que le principe idéal d'une autorégulation de la puissance publique : cela ressort de la lecture du

⁹²¹ Discuté en I.A.1.b « Miroir... ».

⁹²² Voir les travaux de John Garriek et Yan Chang Bennett déjà cités, ou David Ownby, et bien d'autres. Sur ce plan là, il s'agit généralement de déterminer si du côté de l'autorité publique, des mesures politiques ont pu être prises contre les intérêts fondamentaux du peuple en tant que peuple, ou si ce sont des mesures prises contre des fractions criminelles, séditeuses, voire terroristes qui défendent des libertés particulières au détriment de l'intérêt général.

⁹²³ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, Flammarion, GF, p.327.

⁹²⁴ Dans *La nature du totalitarisme*, Hannah Arendt souligne que le totalitarisme tente de démontrer le caractère « superflu » de l'homme en général, *op. cit.*, p.70.

⁹²⁵ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, PUF Philosophies, p.84.

Traité politique, X, 4-6⁹²⁶. Etienne Balibar dit à ce sujet : « La cause fondamentale des vices des citoyens comme de leur vertu réside toujours dans le mouvement des institutions elles-mêmes »⁹²⁷, et d'insister : « On en conclura que la clé du salut, pour le corps politique, réside dans la qualité des institutions »⁹²⁸. Il faut donc sans doute distinguer la *forme* des institutions et la *qualité* des institutions, c'est-à-dire les fins qu'elles servent et la cohérence des moyens qu'elles mettent en œuvre. Pour Spinoza, il n'est pas besoin et il ne s'agira nullement, pour les améliorer, de diviser ou séparer les institutions de l'État afin de les dresser en contre-pouvoirs les unes des autres comme Montesquieu l'a proposé avec son principe de séparation des pouvoirs, mais il faut et il suffit « qu'un État (*imperium*) soit institué de telle sorte que tous, gouvernants et gouvernés, fassent, qu'ils le veuillent ou non, ce qui importe au salut commun ; c'est-à-dire que tous, de gré ou de force ou sous la contrainte de la nécessité, puissent vivre selon le précepte de la raison : ce qui arrive lorsque les affaires de l'État sont ordonnées de telle sorte que rien de ce qui concerne le salut commun ne soit commis absolument à la loyauté de quiconque »⁹²⁹. On déduit de ces lignes l'importance d'une autorité de la Loi⁹³⁰ qui repose sur l'objectif du « salut commun ». Or cette finalité est aussi essentielle à la définition de l'État de droit à la *chinoise*. La différence historique est que la Chine a hérité la sienne de sa tradition légiste⁹³¹, et non de Spinoza.

Ramenée à une méditation sur la souveraineté, l'opposition de Spinoza à Hobbes peut être estompée dans le sens d'une convergence sur l'essentiel, à savoir : les fins de la politique et l'absolutisme comme moyen. Au regard de la question des fins (liberté et sécurité) et du moyen (la puissance souveraine), tout autres différences conceptuelles⁹³² et méthodologiques mises à part, les divergences apparaissent accessoires, sont minimisées. Nous ne voulons pas nier les différences qui démarquent les deux auteurs, mais faire remarquer qu'elles peuvent servir un même projet de société harmonieuse, pacifiée, satisfaisant le besoin humain de sécurité, contributive, c'est-à-dire un projet aux antipodes de cette tyrannie ou de ce totalitarisme que leurs détracteurs voient dans l'Absolutisme. Bien des présupposés sont

⁹²⁶ *Ibid.*, p.84.

⁹²⁷ *Ibid.*, p.84.

⁹²⁸ *Ibid.*, p.84.

⁹²⁹ Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, VI, 3, Paris, PUF, coll. Épiméthée, p.141.

⁹³⁰ Voir II.A : « L'état de droit socialiste... ».

⁹³¹ Voir plus bas en II.A.1.a « L'inspiration légiste du socialisme à la chinoise ».

⁹³² Par exemple l'orientation promonarchique de la pensée hobbésienne contre l'orientation démocratique de la doctrine spinoziste, une distinction du droit naturel et du droit positif, plus marquée chez Hobbes que chez Spinoza, une méthode de raisonnement géométrique/mathématique mais fondée ici dans une physique et là dans une métaphysique, etc.

différents, puisque Hobbes construit sa politique à partir d'une science de l'Homme⁹³³, alors que Spinoza fonde la sienne dans une métaphysique de la substance⁹³⁴. En première lecture, on peut voir chez Hobbes un défenseur de la monarchie auquel s'opposerait Spinoza comme défenseur de la démocratie. Mais on peut se demander si ces différences de vocabulaire vont à l'essentiel. Il nous semble qu'il y a au moins deux raisons de lire Hobbes et Spinoza comme des philosophes complémentaires plutôt que comme des adversaires irréconciliables ou incompatibles, et ces raisons sont utiles à la compréhension de la spécificité du modèle politique chinois.

Premièrement, Hobbes et Spinoza sont tous les deux préoccupés par l'articulation de la liberté et de la sécurité qu'ils pensent comme des objectifs politiques ultimes mais diversement compris et hiérarchisés. Tandis que Hobbes privilégie la sécurité, pensée comme la première liberté, le Spinoza du *Traité Politique*, semble privilégier une liberté de penser dont la garantie par l'État républicain est affirmée comme condition de la sécurité ou de la paix. Ou, pour le dire « à la chinoise » : Hobbes est un penseur de la paix et de la liberté. Spinoza est un penseur de la liberté et de la paix. Pas de différence essentielle donc, mais une différence d'accent ou de priorité.

Il est difficile de dire sans sous-déterminer l'importance des chapitres du *Léviathan* sur les républiques d'institution (vs. républiques d'acquisition) que Hobbes a négligé la liberté. Il est également difficile de résumer Spinoza à un penseur de la liberté politique, ni même un défenseur de la liberté d'expression sans se voir opposer tous les chapitres du *Traité Théologico-politique* où il exclut de cette liberté rigoureusement circonscrite, toutes les opinions séditieuses, ou incitant à la haine du prochain, etc., et sans se voir objecter de surcroît la thèse du *Traité politique* dans lequel la liberté n'est plus la fin ultime de l'État, comme le rappelle Etienne Balibar⁹³⁵. Dans le *Traité politique*, en effet, Spinoza écrit que « le meilleur régime pour un État se connaît facilement à partir de la fin de la société civile, qui n'est à l'évidence rien d'autre que la paix et la sécurité de la vie »⁹³⁶. Un tel propos le rapproche significativement de celui de Hobbes lui-même sur la fin que poursuit l'État.

⁹³³ Hobbes, *Léviathan*, « Première Partie : De l'Homme », Paris, Gallimard, Folio essais, p.71-278.

⁹³⁴ Spinoza : « Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour être formé », *Éthique* I, Définition 3, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p.310. Le *Traité politique*, II, 1, se réfère explicitement à l'*Éthique*, Gallimard, coll. La Pléiade, p.922.

⁹³⁵ Etienne Balibar, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.63.

⁹³⁶ Spinoza, *Traité Politique*, V, 2, également cité par Etienne Balibar, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.62-63.

Christian Lazzeri a rappelé l'histoire de cette lecture convergente des deux auteurs et remarquait qu'au XVII^e siècle, « pour toute une tradition, leurs positions philosophiques, religieuses et politiques sont tout à fait assimilables »⁹³⁷. Il ne rentre pas dans notre propos de rediscuter à la suite de Christian Lazzeri, les bienfondés ou les limites de cette tradition : contentons-nous de remarquer qu'elle a été possible, c'est-à-dire qu'une proximité des deux auteurs a été pensable, et qu'elle enrichit nos ressources conceptuelles et notre effort de problématisation. D'une part, le recours à ces deux auteurs permet de montrer que l'absolutisme à la chinoise n'est pas une option exotique, choquante ou impensable. D'autre part, faire l'hypothèse d'une double influence, spinoziste et hobbesienne, sur l'élaboration de la nouvelle doctrine chinoise, revient non à régler, mais au moins à ouvrir une réflexion sur la manière dont elle articule les concepts de souveraineté, de paix, de liberté, d'autorité.

Concernant l'articulation des concepts de liberté et de paix, nous voyons que Spinoza et Hobbes ne sont pas aussi opposés que pourraient nous le faire penser les effets de perspectives qui en *construisent* l'opposition à partir des deux types de régimes antinomiques : d'un côté, des *régimes sécuritaires* qui seraient autoritaires et liberticides et de l'autre, des *régimes libéraux* orientés par l'extension des libertés au péril de la sécurité. Sous cet éclairage, comprenant le caractère construit de l'opposition, il est sans doute à nouveau possible de la dédramatiser et de nous demander à nouveau si nous sommes vraiment obligés de choisir entre liberté et sécurité. Sous cet angle, le choix chinois nous paraîtra sans doute d'une étrangeté moins radicale.

Il y a une deuxième raison de relire en même temps Hobbes et Spinoza dans la perspective d'une caractérisation du régime socialiste chinois : sur la question de la souveraineté, ils semblent s'opposer *formellement*, mais non *réellement* puisque les deux philosophies se fondent sur un *principe* démocratique similaire. Or la démocratie socialiste chinoise invite à voir, par delà les *formes* de gouvernement qu'elle combine, une réalité plus essentielle de la politique, également centrée sur la souveraineté du peuple. Chez Spinoza, le *principe* de gouvernement qui, dans le *Traité Politique*, orientait déjà plus ou moins le régime monarchique et le régime aristocratique, permettait d'en mesurer la perfection. Quant à l'élément démocratique de la philosophie de Hobbes, nous l'avons déjà reconnu plus haut⁹³⁸. C'est le critère qui permet de présumer de la stabilité d'un régime politique ou de mesurer la

⁹³⁷ Christian Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique Hobbes*, Paris PUF, 1999, introduction, p.1.

⁹³⁸ Voir I.B.2.e « Lectures hobbesiennes... ».

puissance du gouvernement. Plus ce principe ou cet élément démocratique a de réalité, commente Etienne Balibar, « plus la distinction juridique entre une “monarchie” ou une “aristocratie” et une “démocratie” deviendra formelle et abstraite : à la limite, une simple question de nom »⁹³⁹. Au-delà des distinctions purement formelles, des abstractions, des différences simplement nominales et du vocabulaire juridique qu’il infléchit (jusqu’à la notion de « droit naturel » elle-même identifiée simplement à la puissance), Spinoza essaie nous fait voir le réel au-delà des *formes* institutionnelles du politique. La lecture du *Traité Politique* de Spinoza nous fait comprendre qu’il n’y a pas nécessairement d’opposition réelle entre la *forme* (monarchique, aristocratique, ou démocratique) d’un gouvernement et le *principe* du bon gouvernement, universellement démocratique, ou pour le dire simplement : qu’il faut bien garder à l’esprit la distinction de l’aspect simplement *formel* et de la dimension *princielle ou fondamentale* du gouvernement.

Cette distinction appelle à relire Hobbes, au-delà des jugements qui n’y ont vu qu’un détestable défenseur de l’autoritarisme au motif qu’il serait un théoricien de la monarchie absolue (comme elle appelle à relire Spinoza au-delà des jugements qui n’y ont vu que l’auteur d’une métaphysique erronée). La lecture des chapitres sur les Républiques d’Institution montrent que la monarchie bien conçue et bien conduite, comme Pierre-François Moreau l’a rappelé⁹⁴⁰, est tout le contraire d’une tyrannie, mais paradoxalement : une République, et même pour Hobbes, la meilleure République. Il n’y a, chez Hobbes ni chez Spinoza, aucune adoration ou valorisation de la force en tant que telle, aucune complaisance ambigüe avec les arguments machiavéliens selon lesquels la fin (la conservation du pouvoir de commander) justifierait les moyens (c’est-à-dire l’immoralité des moyens). Mais ils sont tous deux les penseurs d’une souveraineté qu’ils ne consentent jamais à réduire à l’exercice d’une autorité indifférente aux intérêts essentiels de ses sujets, ou qui n’aurait pour fin que la conservation du pouvoir. Que Spinoza ait milité pour défendre le « *Parti de la liberté* »⁹⁴¹ ne l’empêche pas d’être aussi essentiellement, à la suite de Hobbes et de Bodin, un penseur de la souveraineté et même de la souveraineté absolue, car il ne peut pas y avoir, comme Jean Bodin l’avait déjà montré, de souveraineté qui ne soit absolue. Pour suivre ici la lecture d’Etienne Balibar commentant le *Traité Théologico-politique*, on peut insister et conclure :

⁹³⁹ Etienne Balibar, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.90.

⁹⁴⁰ Pierre-François Moreau, dans *Hobbes Philosophie, Science, Religions*, PUF Philosophie, 1989, p.104.

⁹⁴¹ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, ch. 1 *Le Parti de Spinoza*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.9 et sqq. ; l’expression « *parti de la liberté* » se trouve par exemple des pp.11 à p.34.

« Toute souveraineté d'État est absolue, sinon elle n'en serait pas une. Les individus, nous dit Spinoza, ne sauraient y soustraire leur activité sans se retrouver dans la position d'ennemis publics, à leurs risques et périls. (cf. le chap. XVI) »⁹⁴².

En vue d'éclairer le débat critique sur la nature démocratique des démocraties électorales et de la démocratie consultative à la chinoise, la détermination d'un critère ou principe démocratique est essentielle. On verra que c'est précisément au nom d'un tel principe que pourrait se mener une critique des démocraties électorales, telle que la mènent des auteurs non-chinois d'inspiration marxistes qui questionnent la perte et l'usurpation de la souveraineté dans les démocraties représentatives, voire leur « souveraineté criminelle »⁹⁴³. Nous reviendrons sur cette question essentielle plus bas⁹⁴⁴, mais nous faisons remarquer que Xi Jinping s'abstient de tout discours sur cette question. Cela peut s'expliquer sans doute par sa fidélité au principe de « la mandarine »⁹⁴⁵.

Entre souveraineté et liberté, il y a certainement une tension, mais ni Hobbes ni Spinoza n'y ont cependant vu d'antagonisme insurmontable. Etienne Balibar précise que Spinoza essaie de démontrer « une thèse plus forte (et sans doute aussi plus risquée) : souveraineté de l'État et liberté individuelle n'ont pas à être séparée, ni à proprement parler conciliées, parce qu'elles ne se contredisent pas. La contradiction serait de les opposer »⁹⁴⁶. On doit donc se demander si le tort ne serait pas plutôt de rester enfermé dans les oppositions de l'autorité souveraine contre la liberté, et de la liberté contre l'autorité souveraine. Puisque l'accusation de liberticide est un leitmotiv de la doxa politologique sur la Chine socialiste, il peut être utile de revenir aux réflexions spinozistes sur la souveraineté, en reprenant avec Etienne Balibar la lecture de Spinoza. Contre cette doxa, il convient de se demander si ce n'est pas plutôt en renonçant à leur souveraineté que les États affaiblissent les libertés individuelles : que signifie encore la liberté des citoyens quand les États privilégient les demandes d'instances supra-étatiques à celles des peuples, renoncent à leur souveraineté politique, monétaire, etc. ?

⁹⁴² Etienne Balibar, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.35.

⁹⁴³ Alain Deneault, *Off Shore, Offshore : Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, La Fabrique éditions, coll. Ecosociété, 2010, 170 p.

⁹⁴⁴ Voir II.B.1.c : « Un angle mort de la doctrine... ».

⁹⁴⁵ I.B.2.f « Inclusivité... ».

⁹⁴⁶ Etienne Balibar, *Spinoza et la Politique*, Paris, PUF Philosophies, 2011, p.38.

La distinction de la *forme* et du *principe* de gouvernement n'a pas livré toutes ses conséquences pour l'observation du modèle politique chinois qui se définit comme une démocratie *populaire* (dans l'intérêt exclusif du peuple) guidée par un parti (où l'on n'est accepté, par procédure électorale, sur cooptation, donc sur un mode *aristocratique*) lui-même dirigé par un quasi-*empereur* (son premier secrétaire-président-chef des armées). Institutionnellement, c'est donc un régime mixte : on y voit cohabiter les caractéristiques des trois formes de gouvernements. Si bien qu'on pourrait, par contraste avec la formule d'A. Lincoln qui définissait la démocratie comme gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple⁹⁴⁷, définir la démocratie socialiste de la nouvelle ère comme un gouvernement de l'empereur par le parti et pour le peuple. Et ce n'est effectivement pas la *forme*, c'est-à-dire tout le détail technico-juridique du fonctionnement de l'appareil d'État qui définit la démocratie, mais c'est un *principe*. Or Xi Jinping réaffirme lui aussi constamment que la démocratie se définit par un principe auquel la direction du parti unique elle-même est soumise : la défense des intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple chinois⁹⁴⁸. En tant que régime mixte, ce n'est pas sur le terrain des formes de gouvernement qu'on peut le comprendre. Pour comprendre en quoi elle est une démocratie, malgré ses dimensions aristocratiques ou monarchiques, et afin de ne pas se perdre en malentendus sur les questions de forme, il est éclairant de revenir au concept d'une démocratie comme *principe de gouvernement*.

Outre l'argument de l'intérêt général, il nous semble que le principe démocratique spinozien peut se reconnaître dans la rhétorique socialiste chinoise de la *puissance*. Ce qui signifie qu'on peut sans doute lire dans cette rhétorique un peu plus qu'une simple rhétorique de propagande, sans nier qu'elle poursuive également un objectif de galvanisation. Mais le principe de gouvernement spinoziste, c'est la *puissance* ou force d'exister⁹⁴⁹, et on trouve dans les discours de Xi Jinping tout un champ lexical de la puissance, tout un répertoire de citations choisies dans l'histoire impériale et pré-impériale de la Chine, qui en grave l'idée dans le marbre de la poésie. Alors que la notion de puissance ne trouve pour la traduire en anglais que le pauvre mot de *power* dans lequel, ou à cause duquel elle est malheureusement

⁹⁴⁷ Benoît Mercier et André Duhamel, *La démocratie, ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, Le directeur général des élections, 2000, p.13 et p.15.

⁹⁴⁸ Nous ne suivons pas les analyses de Jean-Pierre Cabestan qui n'y voit qu'un « mauvais signe » accusant la nature autoritaire du régime chinois, dans *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, 720 p.

⁹⁴⁹ Spinoza, *Éthique*, I, prop. 11, troisième démonstration : « *Posse existere potentia est* », Paris, Gallimard, La Pléiade, 1954, p.319.

confondue avec la notion de *pouvoir*, la notion de puissance se décline au contraire en chinois dans une grande variété de synonymes dont la description sinologique est encore à approfondir : 势, *shi*, 实力, *shili*, 雄, *xiong*, 壮大 *zhuangda*, et bien d'autres termes renvoient chez Xi Jinping à la possibilité d'affirmer une *force d'exister* sans haine, hostilité ni ressentiment, c'est-à-dire de disposer les moyens qui permettent d'atteindre sa fin, de durer, de persévérer dans la poursuite de son objectif. Le verbe archétypique qui rythme les discours de Xi Jinping et traduit de façon récurrente ou lancinante cette philosophie socialiste chinoise de la *puissance vitale*, est le verbe *rayonner* (弘扬).

Voici une liste non exhaustive de ces citations solennelles, et dont le commentaire montrerait à chaque fois qu'elles cisèlent ou déclinent dans tous les contextes possibles cette idée directrice de la doctrine Xi : « Sans volonté, on ne pourra rien réussir dans ce monde »⁹⁵⁰ ; « Vivre ou mourir, peu importe, pourvu que nos convictions se perpétuent »⁹⁵¹ ; « Nos ennemis peuvent nous prendre la vie, mais ils ne peuvent nous retirer nos convictions »⁹⁵² ; « Qui gagne le cœur du peuple gagne l'État, qui perd le cœur du peuple perd l'État »⁹⁵³ ; « Une pierre peut être brisée mais sa dureté reste intacte ; le cinabre peut être réduit en poudre, mais sa couleur ne change pas »⁹⁵⁴ ; « Celui qui se connaît est clairvoyant ; celui qui se surpasse lui-même est encore plus puissant »⁹⁵⁵. Cette exaltation de la puissance individuelle se prolonge dans un lyrisme de la puissance collective : « Les troupes sont faibles quand elles sont déployées séparément et puissantes lorsqu'elles sont concentrées »⁹⁵⁶ ;

⁹⁵⁰ « 志不立，天下无可成之事, *tzhi bu li, tianxia wu ke cheng zhi shi* », Wang Shouren 王守仁 (1472-1529) cité par Xi Jinping, *op. cit.*, dans « *Rester fidèle à l'engagement initial et poursuivre notre en avant* », 22 septembre 2015, t.2, p.38.

⁹⁵¹ « 砍头不要紧，只要主义真, *kantou buyaojin, zhiyao zhu yi zhen* », littéralement, « Ne pas s'inquiéter de décapitation, pourvu qu'on suive une voie authentique », Xian Minghan, 夏明翰 (1900-1928), Poème avant la mort héroïque, Zhu yi shi, cité par Xi Jinping dans « *Rester fidèle à l'engagement initial et poursuivre notre en avant* », 22 septembre 2015, *op. cit.*, t.2, p.38.

⁹⁵² « 敌人只能砍我们的头颅，绝不能动摇我们的信仰, *diren zhineng kan womende toulou, jue buneng dongyao womende xinyang* », 方志敏 (1899-1935), Fang Zhimin, cité par Xi Jinping dans « *Rester fidèle à l'engagement initial et poursuivre notre en avant* (22/092015) », *op. cit.*, t.2, p.38.

⁹⁵³ « 得众则得国，失众则失国, *de zhong ze de guo, shi zhong ze shi guo* », Extrait de la Grande Etude, 礼记-大学, cité par Xi Jinping dans le discours « *Rester fidèle à l'engagement initial et poursuivre notre en avant* » (22/092015), *op. cit.*, t.2, p.45.

⁹⁵⁴ « 石可破也，而不可夺坚，丹可磨也而不可夺赤, *shi ke po ye, er buke duo jian, dan ke mo ye, er buke duo chi* », littéralement, 吕氏春秋, *Annales des Printemps et Automnes du Seigneur Lu* (-239), cité par Xi Jinping dans « *Faire rayonner le grand esprit de la Longue Marche* » (21/10/2016), *op. cit.*, t.2, p.57.

⁹⁵⁵ « 自知者英，自胜者雄, *zi zhizhe ying, zi shengzhe xiong* », Wang Tong, 王通 (584-617), cité par Xi Jinping dans « *Faire rayonner le grand esprit de la Longue Marche* » (21/10/2016), *op. cit.*, t.2, p.64.

⁹⁵⁶ « 分则力散，专则力全, *fen ze li san, zhuan ze li quan* », *Traité de l'Art de la Guerre de Sunzi*, 孙子兵法 ch. 脱贫 (Période des Royaumes Combattants), cité par Xi Jinping dans « *La lutte contre la pauvreté dans les régions gravement touchées* » (23/06/2017), *op. cit.*, t.2, p.106.

« Rien n'est impossible si on met en commun les forces et la sagesse de tous »⁹⁵⁷ ; « L'amitié bien fondée défie la distance, elle est indissociable comme les doigts de la main et solide comme un rocher »⁹⁵⁸ ; « Seul on est vulnérable, ensemble on est indestructible »⁹⁵⁹, etc.

Peut-on reconnaître sous les formules lyriques de cette morale chinoise empruntant à ses classiques, une *éthique de la vertu*⁹⁶⁰ ? Sans doute pas, mais, au sens spinoziste, une éthique vertueuse. Pour Spinoza en effet, un gouvernement n'a de droit sur ses sujets qu'autant qu'il a de puissance, et il n'a de puissance qu'autant qu'il est capable de fédérer leur puissance. Force de fédérer, d'unir, de composer des rapports en vue d'exprimer sa puissance, c'est précisément en quoi consiste cette énergie qu'est la *vertu*⁹⁶¹. C'est de cette vertu des gouvernants que dépendent la puissance agrégée, la liberté et la sécurité de tous, plutôt que d'une crainte inspirée par l'usage ou la menace de la force. C'est sur ce point que nous semble vouloir insister Spinoza, bien que la distinction hobbesienne évoquée plus haut, entre les républiques d'institution et les républiques d'acquisition, montre que Hobbes est également soucieux de la qualité d'un pouvoir qui saurait *ne pas* se faire subir, et même *ne pas* se faire sentir (qualité qu'il aurait toujours si ce pouvoir procédait d'une connaissance scientifique de l'humain). Spinoza est en tous cas plus réticent que Machiavel à l'emploi de la force brute dont l'efficacité est moins durable. L'exercice du pouvoir est toujours l'expression d'une puissance qui atteint ses limites, c'est-à-dire l'aveu d'une certaine impuissance. La vertu spinoziste est différente de la *virtu* machiavélienne qui n'est qu'un autre nom de la force du pouvoir, c'est-à-dire une force d'empêcher et de contraindre.

Ici, une citation emprunté au *Guanzi* montre clairement où se situe Xi Jinping : « Un pouvoir qui répond aux aspirations du peuple devient puissant, tandis qu'un pouvoir qui va contre, dépérit »⁹⁶². La puissance du prince est ici pensée comme la vitalité agrégée d'un

⁹⁵⁷ « 积力之所举 则无不胜也, 众知之所为则无不成也, *jili zhi suo ju, ze wu bu sheng ye, zhong zhi zhi suo wei, ze wu bu cheng ye* », *Huainanzi*, 淮南子, *Encyclopédie de Huainan* (IIe s. a.n.e), cité par Xi Jinping dans « Partager les responsabilités pour promouvoir le développement mondial » (17/01/2017), *op. cit.*, t.2, p.604.

⁹⁵⁸ « 交得其道, 千里同好, 固于胶漆, 坚于金石, *jiao de qi dao, qian li tong hao, gu yu jiao qi, jian yu jinshi* », Qiao Zhou, 譙周 (201-270, 三国志, Période des Trois Royaumes), cité par Xi Jinping dans « Inaugurons la deuxième « Décennie d'Or » de la coopération des BRICS », *op. cit.*, t.2, p.614.

⁹⁵⁹ « 单则易折 众则难摧, *dan ze yi zhe zhong ze nan cui* », Wei Shou, 魏收 (507-572), cité par Xi Jinping dans « Construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité », *op. cit.*, t.2, p.675.

⁹⁶⁰ Nicholas Dent, art. *Vertu* dans le *Dictionnaire de Philosophie Morale et Politique*, t.2, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF Quadrige, 2004, p.2011-2019.

⁹⁶¹ « Vertu » est aussi la traduction courante du caractère 德, *de*, ou encore 道德, *daode*. Sur les différents sens, politiques et moraux du concept de vertu, voir II.A.1.c « Dialectique de la loi et de la vertu ».

⁹⁶² « 政之所兴在顺民心政之所废在逆民心 », *Guanzi*, VIII, 管子 (VII^e s. a.n.e.), cité par Xi Jinping dans « Elargir la démocratie consultative à de multiples niveaux », *op. cit.*, t.2, p.368.

peuple. La vertu ou force du prince ne consiste pas à dominer ou contenir son peuple, mais à coordonner ses aspirations pour lui permettre de les satisfaire. Il n'y a dans la lecture socialiste du *Guanzi*, pas plus que chez Spinoza aucune valorisation de la force nue ou *l'efficacité* du pouvoir qui voudrait simplement se maintenir pour lui-même, mais on y lit cette préoccupation de garantir la durée d'un régime et la sécurité publique par le seul moyen *efficient* : la vertu, c'est-à-dire la puissance capable d'agréger les puissances individuelles contributives.

Cette vertu se traduit comme force dissuasive ou répressive face aux volontés hostiles, ou répressives, c'est-à-dire face à ces volontés qui, in fine, lui appariassent comme irréductiblement adverses et sans scrupule. La puissance inclusive du socialisme chinois n'est pas sans limite, et elle génère ses propres adversaires. C'est ce que reconnaît Xi Jinping lorsqu'il énonce qu'il « n'y a rien dont ne soient capables ceux qui ne connaissent pas la honte »⁹⁶³. Nous voyons qu'il y a une différence théorique entre ces deux régimes de fonctionnement de la force que sont la *vertu* et la *virtu*, c'est-à-dire entre l'efficiencia de la puissance et l'efficacité du pouvoir, mais en pratique, ce deuxième régime de fonctionnement est intrinsèquement lié ou inséparable du premier du fait des limites qui sont les siennes. Il est impossible au prince d'exercer sur ses sujets une puissance sans reste. Sa puissance ne fait que tendre en principe vers l'absolu, mais elle n'est pas absolue, et les difficultés politiques qu'elle n'a d'autre moyen que de régler par la force révèlent ses limites. Toute puissance a les siennes.

Cependant, il nous semble qu'il faut encore distinguer. Quoique dans les deux régimes de pouvoir et de puissance, on puisse également dire que la fin justifie les moyens, la fin est conçue différemment. La fin que poursuit la *puissance efficiente* est l'augmentation de la puissance, c'est-à-dire l'inclusivité qui, pour augmenter ou se démultiplier, transforme l'obstacle en moyen et fait de l'adversaire un partenaire, alors que *l'efficacité du pouvoir* se borne à l'empêcher et le contraindre sans voir qu'elle n'a alors fait que refouler la menace à l'état latent, mais sans faire d'addition, ou l'anéantit, sans voir qu'alors elle n'a fait qu'une soustraction, mais toujours pas d'addition. Aucune puissance n'est assez étendue pour se dispenser de pouvoir, mais elle n'exerce de pouvoir qu'à la marge. Tout pouvoir est

⁹⁶³ Xi Jinping, *op. cit.*, « 不知耻者无所不为, *bu zhichezhe wu suobu wei* », Ou Yangxiu, 欧阳修 (1007-1072), 集古录, *Collections d'œuvres anciennes*, cité par Xi Jinping dans « Accélérer l'édification de l'État de droit socialiste », t.2, p.140, 中文版, p.117.

l'expression d'une puissance, mais cette puissance est si limitée qu'elle n'apparaît au fond que comme l'expression ou l'aveu d'une impuissance. Mais comment déterminer en pratique, le moment ou la marge au-delà desquels un régime de puissance dégénère en régime de pouvoir ?

Si la puissance spinozienne peut servir à faire apparaître la cohérence *formelle* ou logique de la doctrine de Xi Jinping de la puissance, une doctrine par ailleurs probablement référée aux sources classiques chinoises sur l'efficiencia et l'efficacité⁹⁶⁴, une confrontation de cette logique doctrinale avec les mesures politiques *concrètes* prises par le pouvoir chinois sera indispensable pour nous en apprendre davantage sur la cohérence *réelle* la doctrine Xi. C'est cette confrontation que nous commencerons dans la deuxième partie de notre thèse, consacrée au fonctionnement du socialisme à la chinoise, au fonctionnement de son appareil d'État, à ses mesures économiques, culturelles, religieuses, etc.

Restons-en pour le moment à des questions doctrinales, mais tentons cependant de nous élever aux questions de philosophie première — questions ultimes auxquelles porte aussi bien la métaphysique spinoziste de la substance, que la cosmopolitique socialiste de Xi fondée sur les principes d'une « Communauté de destin pour l'humanité » et le concept de *Tianxia* (sens pré-impérial de *Monde*)⁹⁶⁵. Cette substance est la source de toute puissance, elle est elle-même puissance infinie d'exister et de produire des effets. Bien que toujours limitée dans les faits, la puissance des modes qui prennent part à cette productivité de la puissance infinie tente de s'accroître et leur désir est cet effort (*conatus*) pour y parvenir⁹⁶⁶.

C'est cet effort que la métaphysique fait culminer dans l'expérience d'une « *éternité de joie continue et souveraine* »⁹⁶⁷, où le mode se comprend enfin dans l'ordre réel et dû, comme effet de la substance, mode ou effet de l'absolu, et c'est cette expérience de l'absolu qui oriente ou couronne la politique puisque dans le *Traité Théologico-politique*, Spinoza fait en effet de la philosophie le but de l'organisation politique. La démocratie spinoziste s'ouvre sur un projet spirituel, qui dépasse largement les fins légitimes d'une démocratie comme la

⁹⁶⁴ Notamment dans le *Traité de l'Art de la Guerre* de Sunzi, auquel François Jullien a consacré un commentaire dans le *Traité de l'Efficacité*, Paris, Grasset, 1997, 240 p.

⁹⁶⁵ Voir I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

⁹⁶⁶ Une méditation nietzschéenne sur le concept de la Volonté de puissance, aurait-elle pu remplacer cette méditation sur Spinoza? Pour Nietzsche également, tout vouloir veut plus de puissance, veut persévérer, croître, augmenter : « La vie [...] tend à la sensation d'un maximum de puissance ; elle est essentiellement l'effort vers plus de puissance ; sa réalité la plus profonde, la plus intime, c'est ce vouloir », *La volonté de puissance*, dans *Œuvres Philosophiques complètes* I, II, § 41, Gallimard, p. 212.

⁹⁶⁷ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 1, Paris, Garnier, 1907, p.224.

nôtre, habitée par le scrupule de la Laïcité et de la neutralité de l'État en matière philosophique, spirituelle ou religieuse, c'est-à-dire tenue au silence sur ces questions. Il dépasse aussi les politiques marxistes trop étroitement matérialistes, et à ce titre, le spinozisme répond sans doute à une aspiration qui, chez Marx, restait un peu chétive. Il n'en va pas de même en Chine, où le socialisme *à la chinoise* est proposé et exalté par Xi Jinping comme une voie spirituelle. Cette orientation spirituelle du socialisme n'est pas nouvelle en Chine⁹⁶⁸, et elle s'est fortement exprimée dans la société civile entre 1978 et 1999⁹⁶⁹, mais elle est depuis reprise en main et assurée par le Parti lui-même. Avant de voir (dans les futurs chapitres, qui leur seront consacrés⁹⁷⁰) autour de quels concepts cosmologiques ou métaphysiques se déploie cette spiritualité, la philosophie de Spinoza peut encore nous aider à comprendre quelle place l'Absolu peut occuper en politique, quelle justification théologique de l'absolutisme on peut en déduire, et quelles perspectives nouvelles ces considérations peuvent nous ouvrir sur les rapports du souverainisme politique chinois avec les religions et spiritualités qui ne sont donc plus, loin s'en faut, considérées comme un opium du peuple.

L'Absolu, dans le Premier livre de *l'Éthique*, c'est d'abord l'Infini : ce en dehors de quoi rien ne peut être ni être conçu, un principe d'existence et d'intelligibilité dont la puissance infinie s'exprime de façon plus ou moins limitée en chacun de ses modes. Et le bonheur, c'est, pour les modes que nous sommes, d'accroître cette puissance autant que les lois de notre nature le permettent. Selon Spinoza, nous le pouvons d'autant plus que nous sommes actifs et que nous raisonnons mieux, puisque par la Raison, nous découvrons les notions communes, c'est-à-dire que nous calculons les meilleurs rapports de composition possibles, qui nous permettent d'accroître significativement et durablement notre puissance individuelle et collective. Bref, nous cherchons à accroître cette puissance, et cet accroissement qui s'accompagne de joie. Même si la puissance des modes est limitée, elle tend à l'absolu, à la connaissance de l'absolu *sub specie aeternitatis*, par l'exercice de la raison qui permet à chacun de faire l'expérience de l'éternité, en se recomposant à partir du principe, et en coopérant ou en composant raisonnablement avec les autres hommes (qui

⁹⁶⁸ Comme on peut le lire dans l'article commentant la Résolution relative aux principes directeurs régissant l'édification de la civilisation spirituelle socialiste, publié le 6 octobre 1986, adoptée le 28 septembre 1986 à la sixième session du Comité central issu du XII^e Congrès du Parti communiste http://french.beijingreview.com.cn/zt/txt/2011-05/19/content_359285.htm.

⁹⁶⁹ Voir l'étude que lui a consacrée David Palmer, *La fièvre du Qi Gong*, op. cit., 2005.

⁹⁷⁰ Notamment dans la section I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

peuvent toujours être des dieux les uns pour les autres⁹⁷¹) des rapports de puissance permettant d'affirmer encore davantage leur pouvoir individuel et collectif d'exister et de comprendre. Nous sommes donc des expressions limitées de l'Absolu, mais nous sommes des êtres de désir (*conatus*) et ce désir, que Spinoza définit comme l'essence de l'homme en tant qu'il existe⁹⁷², est, autant que la nature et ses lois nous en donnent la puissance, un effort pour nous recomprendre dans l'ordre réel et dû.

L'Absolu n'est donc pas seulement un qualificatif qui s'applique à la souveraineté dans le cadre politique, ce n'est pas seulement le qualificatif d'une démocratie qui tend à l'inclusion absolument intégrale de toutes les puissances individuelles dans l'unité de la puissance publique, c'est aussi à la fois un principe explicatif et pratique, ou pour le dire comme Spinoza : c'est un principe *éthique*, c'est-à-dire un principe théorique ou explicatif en même temps qu'un principe pratique, une manière de vivre avec les autres et par rapport au tout. C'est pourquoi on peut dire que Spinoza n'est pas seulement le penseur de la *démocratie absolue* mais aussi le penseur d'un *absolutisme démocratique*, c'est-à-dire le penseur d'une philosophie de l'absolu qui tire de ce principe toutes les conséquences théoriques et pratiques. Elles le conduisent à l'idée de démocratie, comme déploiement en commun des puissances individuelles dans une communauté aussi élargie que possible, et comprenant, à condition de trouver rationnellement sous quel rapport elles peuvent composer des rapports, qu'elles sont des dieux les unes pour les autres.

Il peut sembler bien étrange de mobiliser Spinoza pour essayer de comprendre la Chine. Spinoza est l'une des grandes figures de la philosophie occidentale *que Xi Jinping ne cite jamais*. Cependant remarquons que toute une sinologie d'inspiration spinoziste s'était déjà développée *pro et contra* au siècle des Lumières. *Pro* : Dans les cinq volumes des *Lettres Chinoises* du Marquis Jean-Baptiste Boyer d'Argens, publiées en 1739-1740. *Et contra* : dans le *Dictionnaire Historique et Critique*, de Pierre Bayle en 1702, dans les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, de Malebranche (1707). Paul Vernière en fait le résumé dans *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution*⁹⁷³, tout

⁹⁷¹ Spinoza, *Ethique* V, corolaire et scolie de la proposition 35, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.589-590.

⁹⁷² Spinoza, *Ethique*, III, « Définitions des sentiments » : « Le désir est l'essence même de l'homme [*ipsa hominis essentia*], en tant qu'on la conçoit comme déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même [*ex data quacunque ejus affectione*], à faire quelque chose », Paris, Gallimard, La Pléiade, p.469.

⁹⁷³ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t.2, PUF, Paris, 1954.

comme Etiemble dans *L'Europe Chinoise*⁹⁷⁴. Le renouveau spirituel de la Chine socialiste de la nouvelle ère ne pourrait-il pas trouver dans la relecture de Spinoza, du moins pour les philosophes non-sinologues, une porte d'entrée herméneutique pertinente?

e. Les formes de l'égalité ou : De la démocratie en Chine

En 2013, un membre du Comité Permanent du Bureau Politique, Wang Qishan⁹⁷⁵, évoquait Alexis de Tocqueville, le penseur de « l'égalité des conditions » comme « fait générateur de la démocratie »⁹⁷⁶, pour lancer un vaste débat public largement relayé sur la toile⁹⁷⁷ autour de la lecture de *L'Ancien Régime et la Révolution*. Alexis de Tocqueville est le penseur de la démocratie comme forme de société et du type d'homme caractéristique qui la constitue. Pourquoi poser en Chine ces questions de sociologie et d'ontologie politique ? La question de l'égalité pose également des questions juridiques et économiques (Guo Yingjie, 2018) : 1. Quelle est l'ampleur d'un phénomène de corruption signifiant qu'un régime d'exception au droit commun continuerait de subsister⁹⁷⁸ ? 2. Les inégalités de richesse continuent-elles de se creuser⁹⁷⁹ et une classe bourgeoise tendrait-elle à s'autonomiser par rapport au projet socialiste⁹⁸¹ ? L'enrichissement de la Chine entre les années 1980-2010⁹⁸² amplifiant la corruption et le développement des inégalités, a suscité des inquiétudes sur l'unité de la société et motivé ce questionnement sur le type d'homme démocratique.

Au lieu d'un droit individuel fondamental, l'égalité se déduit en contexte socialiste du présupposé ontologique qui affirme la précession du tout sur ses parties, du peuple sur les

⁹⁷⁴ Etiemble, *L'Europe Chinoise*, Gallimard, Paris, t.1 1988 et t.2 1989.

⁹⁷⁵ Wang Qishan 王岐山, Membre du Comité Permanent du PCC (2012-2017), Vice-Président de RPC en 2018.

⁹⁷⁶ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I, Paris, Vrin, [1839] 1990, p.3.

⁹⁷⁷ En 2017, un journaliste du *Nouvel Obs* recensait 235 416 posts Weibo concernant ce débat sur Tocqueville : <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89-chine/20121230.RUE2163/comment-tocqueville-est-devenu-la-lecture-de-chevet-des-dirigeants-chinois.html>.

⁹⁷⁸ Guo Yingjie, *Local Elites in Post-Mao China*, London, Routledge, 2018, 192 p. Il examine comment les élites se constituent en réseaux dont l'efficacité repose sur les relations qu'elles créent avec leur environnement social, avec d'autres catégories d'élites (économiques, culturelles, etc.) et avec les différents échelons (du local au gouvernemental) de l'administration.

⁹⁷⁹ Guo Yingjie, *Unequal China, The political economy and cultural politics of inequality*, London, Routledge, 2013, 264 p. : « three decades of economic reforms have also transformed China from one of the world's most egalitarian societies into one of the most unequal ».

⁹⁸⁰ La Hurun List 2017 affirme que « sur les dernières années, la richesse moyenne a augmenté de 12,5% à 1,2 milliards de dollars américains, avec un top 100 grimant à 60% », « China rich list 2017 », Hurun Report, 2017, <http://www.hurun.net/EN/Article/Detail?num=5A320603FD31>.

⁹⁸¹ Thomas Piketty critique le caractère hautement inégalitaire, et donc potentiellement non durable de la croissance chinoise dans Thomas Piketty, *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », 2013, 976 p.

⁹⁸² John Knight affirme en 2017 que « l'inégalité de revenu est en train de chuter alors que l'inégalité de richesse continue de croître [et] a augmenté rapidement ces dernières années, dans « China's evolving inequality », *Journal of chinese economic and business studies*, 2017, 14 (4) : 307-23.

individus qui le composent, ou pour le dire comme Zhao Tingyang, sur le principe selon lequel la coexistence précède l'existence⁹⁸³. On aura sans doute été frappé par l'absence de toute référence à l'égalité comme à un droit constitutionnel fondamental attaché à l'individu titulaire de droits. Dans une ontologie de la coexistence où la relation prévaut sur les pôles qui la constituent, l'égalité est un principe régulateur qu'il s'agit de faire jouer au mieux. L'égalité de la société démocratique socialiste caractérise un type de société et de démocratie qui privilégie en pratique les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple (最广大人民的根本利益)⁹⁸⁴. Zhao Tingyang réfère au taoïsme l'influence, étrangère à toute influence des Droits de l'Homme, qui favorise l'égalité sans faire profession d'égalitarisme : « Il est clair que Laozi ne se souciait pas d'égalité en faveur des faibles, mais de garantir la possibilité de survie des de tous grâce aux équilibres, de sorte à garantir ainsi les intérêts mutuels de tous »⁹⁸⁵. Principe de régulation plutôt que droit fondamental, l'égalité est « ce principe d'équilibre [qui] vient probablement du principe d'équilibre entre le yin et le yang qu'on trouve dans le livre des *Mutations des Zhou* (周易). Le Yin et le Yang est une métaphore fonctionnelle de l'équilibre, qui signifie que la vitalité de toute existence réside dans l'équilibre dynamique »⁹⁸⁶. Zhao Tingyang oppose la notion chinoise d'égalité au concept rawlsien⁹⁸⁷ et à travers lui aux Droits de l'Homme en général : tandis que celui-ci est attaché à des personnes, celle-là se réfère à des relations homéostatiques, qui tendent à revenir à une situation d'équilibre : « toutes choses ne peuvent exister que dans des relations équilibrées. La perte de ces équilibres peut conduire toute chose à perdre sa vitalité. Même celles qui ont accumulé le plus d'intérêts peuvent décliner en raison de l'excès. Comme dit Laozi : “ les choses peuvent tirer profit des pertes, ou se perdre à cause des profits ” »⁹⁸⁸. Cette théorisation de Zhao Tingyang est caractéristique d'un type de discours universitaire visant à construire une ontologie socialiste typiquement chinoise et à fournir à la lutte contre les inégalités des motivations démarquées du savoir dominant occidental sur ce sujet.

Si tout régime représentatif est travaillé par un hiatus du peuple et de ses élites dirigeantes⁹⁸⁹, les faits de corruption et le constat des inégalités, sans cesser d'appeler

⁹⁸³ Tingyang Zhao, « Ontologie de la coexistence. Du cogito au facio », *Diogène*, 2009/4 (n° 228), p. 35-49, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-diogene-2009-4-page-35.htm>, §23.

⁹⁸⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

⁹⁸⁵ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous le même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2017, p.287.

⁹⁸⁶ *Ibid.*, p.287.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p.287.

⁹⁸⁸ *Ibid.*, p.287.

⁹⁸⁹ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, [1995] 2019, 352 p.

correction, ne constituent cependant pas une menace vitale : on y voit régulièrement des ministres jouant de corruption⁹⁹⁰ ou accusés de corruption et de conflits d'intérêts, sans que ces cas personnels n'impliquent une menace essentielle contre la forme-même du gouvernement représentatif. Pour les pères fondateurs du régime représentatif, les auteurs du *Federalist*, comme pour Sieyès, les élites ne doivent pas partager les conditions de vie des peuples qu'ils ont en charge : un *principe de distinction* justifie la liberté laissée à la classe politique dans ses débats législatifs sur la détermination de l'intérêt général. La sociologie qui se dégage de ce principe ne justifie pas seulement l'inégalité des goûts et des styles de vie, des fortunes, niveaux de moralité et d'intelligence mais aussi les prérogatives à gouverner de la classe dirigeante. La détermination des inégalités justifie sa légitimité à gouverner, répondant à la question qu'Etienne Balibar posait, concernant « la question des passions de la multitude qui, dans son fonctionnement d'assemblée, font obstacle à la décision rationnelle [...] la multitude peut-elle gouverner ses propres passions ? »⁹⁹¹. Les modèles représentatif et consultatif/représentationnel ont en commun, contre les mouvements anarchistes ou spontanéistes par exemple, de répondre que les masses ne peuvent pas se gouverner directement elles-mêmes, qu'elles ont besoin de la médiation d'une avant-garde pour les guider. Dans le modèle représentatif, c'est une élite désignée par tous les moyens⁹⁹² de la compétition électorale ; et dans le modèle consultatif, une élite sélectionnée par le Parti. Ces deux modèles politiques ont en commun de conférer en droit, à tous les citoyens un accès égal aux fonctions électives. Mais ils relèvent d'une conception différente du statut de ces élites par la nature du rapport qu'elles entretiennent avec le peuple : principe de distinction⁹⁹³ en régime représentatif, et principe des lignes de masses en régime consultatif.

⁹⁹⁰ Pensons à François Guizot visé par Victor Hugo : « M. Guizot est personnellement incorruptible et il gouverne par la corruption. Il me fait l'effet d'une femme honnête qui tiendrait un bordel », *Choses vues*, 1847-1848, 1972, p.94.

⁹⁹¹ Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1998, p.72.

⁹⁹² Y compris les moyens extralégaux. Ainsi Patrick Pouyanné (nommé PDG de Total après le décès de Christophe de Margerie), a-t-il pu tenir ce propos consigné dans un communiqué officiel de Kremlin après sa rencontre avec Vladimir Poutine : « Même si Total est une société privée, c'est la plus grande entreprise française et elle représente d'une certaine manière le pays lui-même », AFP, « Poutine rencontre pour la première fois le nouveau PDG de Total », 28 novembre 2014, https://lexpansion.lexpress.fr/actualites/1/actualite-economique/poutine-rencontre-pour-la-premiere-fois-le-nouveau-pdg-de-total_1627195.html. Cité par Alain Deneault, dans le *Totalitarisme pervers*, Paris, éd. Rue de l'Echiquier, 2017, p.42.

⁹⁹³ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, Champs, 2019, ch.III, « Le principe de distinction », p.125-170.

En quoi consiste, Chine socialiste, le principe de la ligne de masses (群众路线)⁹⁹⁴ ? Il astreint la classe politique des élus à partager et défendre le mode de vie et les préoccupations du peuple. Xi Jinping le soutient chaque fois qu'il reprend cette formule concise du *Da Xue*, la *Grande Étude* valant pour une pétition d'égalité : « Aimer ce que le Peuple aime, haïr ce que le peuple hait, 民之所好好之 民之所恶恶之 »⁹⁹⁵. L'égalité désigne alors l'intimité, la communauté de destin et d'intérêts : la ligne de masse doit empêcher la lutte des castes⁹⁹⁶. Les privilèges des élus y sont plus strictement condamnés, ainsi que tous les *vices* qui trahissent une aspiration au luxe et à l'hédonisme si éloignés du style de vie d'un peuple travailleur. La distinction est toutefois discutable, car il a pu sembler à Tocqueville que « dès l'origine, le principe de la souveraineté du peuple [ait] été le principe générateur de la plupart des colonies anglaises d'Amérique »⁹⁹⁷. Tocqueville ajoutait même que « c'est réellement le peuple qui dirige, et quoique la forme du gouvernement soit représentative, il est évident que les opinions, les préjugés, les intérêts et même les passions du peuple ne peuvent trouver d'obstacles durables qui les empêchent de se produire dans la direction journalière de la société »⁹⁹⁸. La démocratie américaine aurait donc été également fondée sur une souveraineté *réelle* du peuple qui obligeait les élites à prendre en compte ses opinions dans la détermination de l'intérêt général. C'est le règne de l'opinion qui maintient en Amérique les élites américaines et le peuple dans un certain rapport d'égalité, mais si les inégalités demeurent, c'est parce que « l'aristocratie que fonde le négoce ne se fixe presque jamais au milieu de la population industrielle qu'elle dirige ; son but n'est pas de gouverner celle-ci, mais de s'en servir »⁹⁹⁹ ; et Tocqueville s'émeut de sa dureté¹⁰⁰⁰. Ou pour le dire autrement, elle ne gouverne pas dans l'intérêt du peuple. Elle lui permet seulement les moyens de choisir par qui elle sera gouvernée. Une démocratie électorale donc, mais non pas sociale car « Les riches aiment mieux abandonner la lice que d'y soutenir une lutte souvent

⁹⁹⁴ Défini plus haut en I.A.1.a « Nouvelle périodisation de l'histoire du socialisme ».

⁹⁹⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.174.

⁹⁹⁶ Cette hypothèse peut se reformuler dans une perspective spinoziste, comme Laurent Bove le suggère : « Spinoza, après Machiavel – auquel le *Traité politique* rend explicitement hommage –, est le premier philosophe, avant Marx, à ne pas écrire une nouvelle *Weltanschauung* politique “privée”, contre le mouvement réel des masses, mais à inscrire sa réflexion dans le mouvement même de l'affirmation absolue de l'existence de la *multitudinis potentia* », dans l'introduction au *Traité politique*, Paris, Le Livre de poche, 2002, p. 9 ; voir du même auteur, *la Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

⁹⁹⁷ Tocqueville, D.A., I, Paris, Vrin, [1839] 1990, p.54.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, I, Paris, Vrin, 1990, p.177.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, II, Paris, Vrin, 1990, p.166-167.

¹⁰⁰⁰ « L'aristocratie manufacturière que nous voyons s'élever sous nos yeux est une des plus dures qui aient paru sur la terre », *ibid.*, p.142.

inégale contre les plus pauvres de leurs concitoyens. Ne pouvant pas prendre dans la vie publique un rang analogue à celui qu'ils occupent dans la vie privée, ils abandonnent la première pour se consacrer à la seconde. Ils forment au milieu de l'État comme une société particulière qui a ses goûts et ses jouissances à part »¹⁰⁰¹. Pour Tocqueville, la démocratie américaine repose sur une fracture sociale structurante.

La démocratie socialiste à la chinoise repose sur une autre interprétation de l'égalité entre les citoyens. Le système électoral n'y joue qu'un rôle accessoire, secondaire. Mais les inégalités y font l'objet d'une attention particulière. Elles n'y semblent tolérables qu'à condition d'évoluer de façon significative vers une diminution de taux de pauvreté évalué selon les standards internationaux (Oxfam), contrairement à l'illusion d'une réduction de la pauvreté dans les pays gérés par les principes de l'économie néoclassiques¹⁰⁰². Xi Jinping ne manque aucune occasion de rappeler ces succès¹⁰⁰³, nuancant le diagnostic partiel qui souligne le « déséquilibre des richesses montr[ant] que le récit de la “nouvelle normalité [économique] ” camoufle l'émergence d'un système nettement en faveur de la classe capitaliste »¹⁰⁰⁴. Le coefficient de Gini¹⁰⁰⁵ dégradé depuis 1978 par le développement inégal du littoral et de l'intérieur, reste à améliorer mais la Chine socialiste se rapproche « désormais à grands pas de l'achèvement d'une société de moyenne aisance prospère à tous égards [... et Xi Jinping prend] l'engagement solennel de sortir de la pauvreté d'ici 2020 tous les résidents

¹⁰⁰¹ *Ibid.*, p.183.

¹⁰⁰² C'est la thèse de Gaël Giraud qui écrit : « toutes les formes de croissance ne contribuent pas à réduire la pauvreté. L'élément discriminant semble être la manière dont l'emploi est redirigé. S'il est affecté au secteur secondaire, comme en Chine, ou tertiaire formel, comme en Inde, alors la croissance du produit intérieur brut (PIB) est le plus souvent couplée à une réduction de la pauvreté. Si, en revanche, cette dernière s'accompagne d'un maintien de la main-d'œuvre dans le secteur primaire ou d'une migration vers le tertiaire informel à faible productivité, comme en ASS ou en Amérique latine, alors l'élasticité du nombre de pauvres par rapport à la croissance du PIB reste faible. Et la pauvreté continue de grandir quand bien même le pays afficherait des taux de croissance du PIB insolents », p.75 dans « Le diagnostic et les solutions des économistes », dans : Bertrand Badie éd., *Un monde d'inégalités*. Paris, La Découverte, « État du monde », 2017, p. 73-85. URL : <https://www.cairn.info/un-monde-d-inegalites--9782707197054-page-73.htm>. Sur les raisons du succès économique de la Chine dans sa lutte contre la pauvreté, Gaël Giraud précise : « Sans doute n'est-il pas inutile non plus de rappeler que la réduction de l'extrême pauvreté au cours des trente dernières années résulte avant tout de la politique volontariste de la Chine, et ne doit rien, ou presque, au consensus de Washington, c'est-à-dire au corpus de prescriptions d'inspiration néoclassique qui ont gouverné la gestion des crises de dette publique en Amérique latine ou en Grèce (rigueur budgétaire, privatisations, libéralisations) », *ibid.*, p.77.

¹⁰⁰³ Notamment encore lors des vœux de Nouvel An 2019, « Le président chinois Xi Jinping livre son message de nouvel an 2019 », 31 décembre 2018, sur CGTN, <https://www.youtube.com/watch?v=0y2oI4cMgFM>.

¹⁰⁰⁴ C'est par exemple le diagnostic de ErJohn Garrick & Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping » », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.106.

¹⁰⁰⁵ Tableau comparatif des coefficients de Gini, URL : <https://www.statistiques-mondiales.com/gini.htm>.

ruraux vivant sous le seuil de pauvreté¹⁰⁰⁶ »¹⁰⁰⁷. Promesse tenue, puisque l'extrême pauvreté disparaît totalement en novembre 2020¹⁰⁰⁸.

L'amélioration des conditions de vie des plus pauvres est conditionnée par l'implication pro-contributive des plus riches dans une œuvre collective, selon une conception géométrique ou proportionnelle de l'égalité, garantie par une politique redistributive. Cette équité est l'objectif moral d'un effort collectivement partagé, guidé par le principe original d'une « réforme structurelle du côté de l'offre »¹⁰⁰⁹. L'application de ce principe dépasse l'attente du critère pro-social développé par Rawls, selon laquelle une société est juste pourvu que la condition des plus pauvres s'améliore corrélativement à celle des riches, car en l'occurrence, l'extrême pauvreté a disparu en Chine sous Xi Jinping.

Au-delà du principe économique, se posent les questions de la compatibilité entre la soif égoïste de richesse et la soif morale de justice, entre le communisme et l'abondance. La formule de Deng Xiaoping « Enrichissez-vous » qui n'a jamais été réfutée par le luxe croissant des grandes villes chinoises est contrebalancée par le dédain désormais affiché du luxe¹⁰¹⁰ et les discours sur la famille encourageant une vie sobre et économe¹⁰¹¹. Il s'agit encre de tenir la contradiction de l'égoïsme et de l'abnégation, non de la surmonter. L'approche anthropologique peut venir ici au secours de la morale : le devoir d'assistance des riches renvoie au phénomène anthropologique fondamental de la « dette de gloire » envers la société¹⁰¹². La contribution matérielle des riches pour la mise en œuvre des mesures politiques socialistes est le solde d'une dette symbolique, dette de prestige qu'ils doivent à la société. C'est bien ainsi que Jack Ma¹⁰¹³, par exemple s'en acquittait lorsqu'il faisait connaître publiquement les sept milliards investis dans les entreprises médiatiques du

¹⁰⁰⁶ « Chinese president Xi Jinping delivers 2018 new year speech », sur CCTV, 31 décembre 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=7ehGrsAWLSs>.

¹⁰⁰⁷ Cette politique est commentée par l'économiste Xu Qiyuan justifiant « une distribution plus équitable des services entre zones rurales et urbaines, une meilleure redistribution de la protection sociale et une amélioration soutenue des biens et services publics, moins de corruption, et un système juridique impartial et juste de façon générale », Xu Qiyuan, « Reform directions for China's socialist market economy: a macroeconomic perspective », 2016, dans John Garrick et Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reform under Xi Jinping*, London, Routledge, 59-74.

¹⁰⁰⁸ Eradication totale de l'extrême pauvreté au 23 novembre 2020, soit dix ans avant les délais fixés par l'ONU, *Le Figaro International*, 31 décembre 2020, URL : <https://www.lefigaro.fr/international/lutte-contre-la-pauvrete-en-chine-des-avancees-mais-le-chemin-est-encore-long-20201228>

¹⁰⁰⁹ Cf. II.B.1 « La réforme structurelle du côté de l'offre ».

¹⁰¹⁰ Sur le goût du luxe, 奢靡, *shemi* voir Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.25.

¹⁰¹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.439.

¹⁰¹² M. Sahkins, *Age de pierre, âge d'abondance* ou P. Clastres, *La Société contre l'État*, 1974.

¹⁰¹³ Jack Ma, c'est-à-dire Ma Yun, 马云, PDG d'Alibaba Group (阿里巴巴集团) jusqu'en 2019.

Parti¹⁰¹⁴ pour soutenir les valeurs socialistes¹⁰¹⁵ aux côtés de Pony Ma (Tencent, 腾讯) et Robin Li (Baidu, 百度). On apprend même en 2018 qu'il était membre du Parti¹⁰¹⁶. Il faut donc que la classe bourgeoise témoigne de sa vertu, donnent des gages suffisants de sa contribution à la politique d'enrichissement *collectif* à peine sinon de subir la sanction de ces lieux de détentions spécialisés (ou illégaux ?¹⁰¹⁷) réservés aux hautes personnalités peu coopératives¹⁰¹⁸. Il semble bien s'agir de faire obstacle à l'influence, consentie dans les années 1980-2010 mais désormais jugée corruptrice de l'idéologie de l'oligarchie mondialiste sur les cadres du Parti¹⁰¹⁹. Cela suppose une différence nette entre deux modèles anthropologiques de la richesse : à la différence du riche égoïste, Pierre Clastres disait que le Bigman, possède « une innocente jouissance qu'il s'épuise à entretenir. Il travaille au sens pour la gloire [...] Prisonnier de son désir de prestige, le chef sauvage accepte de se soumettre au pouvoir de la société en réglant la dette qu'institue tout exercice de pouvoir »¹⁰²⁰. L'égalité tendancielle des conditions économiques et sociales doit donc aussi s'entendre en termes anthropologique et moraux : non pas comme un nivellement strict des niveaux de vie, mais comme une conscience collective, ou une conscience du collectif, manifestée par certain détachement ou une subordination de la richesse individuelle au profit

¹⁰¹⁴ *Alibaba grossit dans les médias*, lesechos.fr, 29 décembre 2016.

¹⁰¹⁵ Frédéric Schaeffer, *Cette nuit en Asie : les géants du Web chinois main dans la main pour défendre les valeurs du Parti*, lesechos.fr, 11 mai 2018.

¹⁰¹⁶ Frédéric Lemaître, *Jack Ma, l'homme le plus riche de Chine, est aussi membre du parti communiste*, Le Monde, 28 novembre 2018. Mais on a depuis aussi appris qu'il avait disparu de la scène publique depuis octobre 2020, voir sur Médiapart, François Bougon, « Jack Ma mis au pas par le Parti communiste chinois », 6 janvier 2021, https://www.mediapart.fr/journal/international/060121/jack-ma-mis-au-pas-par-le-parti-communiste-chinois?fbclid=IwAR3LDY3RxR5uwCfp0AC1LBjPmdU9kRXkMHCq1UCEkWYoiUHRhYH5FbaXcEo#at_medium=custom7&at_campaign=1046.

¹⁰¹⁷ Appelés parfois « prisons noires ». Nous les disons « spécialisés » (point de vue officiel chinois) ou « illégaux » (point de vue Human Rights Watch, Wikipédia) parce que le gouvernement nie avoir condamné les responsables de ces lieux contestés, quoiqu'il s'entende à ce que leur fonctionnement soit mieux encadré. Xi Jinping dit que l'usage de ces *Shuanggui* 双规 relève d'une « loi de supervision nationale (...) [qui contrôle] les responsabilités, les pouvoirs et les moyens d'investigation conformes au droit et la pratique du Shuanggui sera remplacée par la détention », dans « Secure a decisive victory in building a moderately prosperous society in all respects and strive for the greatest success of socialism with chinese characteristics », *op. cit.*, t.1, p.61. Wuthnow s'inquiète d'une « boîte noire » du système judiciaire en Chine, dans « China's new "black box" : problems and prospects for the central security commission », *The China Quarterly*, 2017, 232 : 886-903.

¹⁰¹⁸ Sur la disparition de Fan Bingbing : https://fr.wikipedia.org/wiki/Fan_Bingbing, Disparition de Meng Hongwei : https://fr.wikipedia.org/wiki/Meng_Hongwei ; Disparition de Zhou Changjin : <https://www.lesechos.fr/2016/01/chine-un-pdg-milliardaire-reapparaît-après-une-mysterieuse-disparition-194305>. Et sur le sort Guo Wengui ou de Hu Keqin, voir aussi Documentaire Arte 2019 : *Chine, la disparition des milliardaires*, <https://www.youtube.com/watch?v=Uepwfmfvjsmo>.

¹⁰¹⁹ Ho Norman discute et confirme l'efficacité de ces procédures anticorruption : « Addressing corruption and the trial of Bo Xi Lai : historical continuities, rule of law implications », dans John Garrick & Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reforms under Xi Jinping*, London, Routledge, 109-21.

¹⁰²⁰ Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, éd. de Minuit, 1974, p.24.

de la richesse collective – mépris impliquant lui-même un encouragement à la sobriété individuelle et à la générosité publique qui ressort de ces discours moraux dans lesquels résultats de la lutte contre la pauvreté permettent de voir un peu plus qu'un lyrisme hypocrite ou un romantisme de propagande pour le peuple.

Les avantages ou bénéfices que les caciques du Parti ou leurs proches tireraient de leur position privilégiée sont considérés comme injustifiables et désormais traités avec une sévérité accrue au motif de l'atteinte qu'ils portent à la valeur morale du modèle socialiste. C'est la raison pour laquelle le *Comité Central pour l'Inspection disciplinaire* du PCC, 中国共产党中央记录监察委员会, joue un rôle essentiel et si visible dans l'appareil d'état chinois : il contribue par la surveillance et les sanctions dissuasives¹⁰²¹ à une condition essentielle de sa légitimité, et c'est ce qui explique sans doute le vif intérêt porté par les réseaux sociaux au débat lancé par Wang Qishan autour de *L'Ancien Régime et la Révolution*. La légitimité de la démocratie à la chinoise repose aussi sur le contrôle exercé par ses propres citoyen : l'autocontrôle que le Parti prétend exercer sur lui-même et sur la société n'exclut pas le jeu de l'opinion publique. Les encouragements de Wang Qishan à la lecture et au débat sur Tocqueville le prouvent : Tocqueville n'est-il pas un penseur de la tyrannie de l'opinion ? N'écrit-il pas que dans la démocratie, « les passions du peuple ne peuvent trouver d'obstacles durables qui les empêchent de se produire dans la direction journalière de la société »¹⁰²². On peut toutefois se demander dans quelle mesure le PCC modère ou exacerbe cette tyrannie qu'encourage la démocratie et contre laquelle Tocqueville avait mis en garde : « Le despotisme qui est dangereux dans tous les temps est donc particulièrement à craindre dans les siècles démocratiques »¹⁰²³.

Le contrôle populaire *a posteriori* sur l'exercice du pouvoir est consubstantiel à la démocratie, et son rôle stratégique fait qu'il est surveillé sur le Net¹⁰²⁴. Il soutient

¹⁰²¹ Aux deux extrémités de la période que nous étudions, citons en exemple, les condamnations à mort de Liu Zhijun, ministre des Transports, en 2013, pour 60 millions de Yuans, *Le Point International*, « Chine : l'ancien ministre des Chemins de fer jugé pour corruption », 09 juin 2013, https://www.lepoint.fr/monde/chine-l-ancien-ministre-des-chemins-de-fer-juge-pour-corruption-09-06-2013-1678787_24.php ; et de Lai Xiaomin, ex-patron du conglomérat financier Huarong, pour 215 millions de dollars de pots-de-vins, 3 millions de détournements de fonds publics, et polygamie. Voir *Le Figaro Economie*, AFP, 29 janvier 2021 <https://www.lefigaro.fr/conjoncture/chine-l-ancien-grand-patron-lai-xiaomin-a-ete-execute-20210129>. Ces condamnations traduisent une continuité de la politique disciplinaire menée par Zhao Leji au Comité Central du PCC. Notons même qu'à la différence du premier, Lai Xiaomin n'a pas vu sa peine commuée en prison à perpétuité ; il a été exécuté le 29 janvier 2021.

¹⁰²² Tocqueville, D.A., I, Paris, Vrin, 1990, p.177.

¹⁰²³ Tocqueville, D.A., I, Paris, Vrin, 1990, p.109.

¹⁰²⁴ Sur la souveraineté de l'Internet chinois, voir Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 16 décembre 2015, p.663 sqq.

l'autocontrôle du Parti sur lui-même, sa moralisation, son auto-révolution, lui permettant d'écarter les cadres indésirables qui choquent l'opinion et d'opérer des changements internes tout en maintenant sa continuité institutionnelle au pouvoir, sans avoir besoin de recourir au mécanisme de la légitimation par la réélection qui est employé dans les démocraties électorales. Sous l'unité et la continuité apparente d'un Parti unique au pouvoir, il ne s'agit pas moins de veiller au renouvellement le plus efficace de la classe politique, de poursuivre l'œuvre révolutionnaire de transformation des mentalités bourgeoises des élites dirigeantes. Cette révolution dans la révolution n'est sans doute plus aussi effervescente qu'aux temps de la Révolution Culturelle, mais le projet n'en est pas pour autant devenu obsolète, et le souvenir de Mao reste de ce point de vue, vivace et inspirant et « l'aristocrate normand » Tocqueville que Wang Qishan fait jouer comme miroir des risques qui menacent la société et le Parti, sert habilement la cause du peuple. Xi Jinping rappelle que la position sociale ou la position dans la hiérarchie du Parti, ne doivent pas être une occasion de jouissance bourgeoise ou d'octroi indu de privilèges : il s'agit plutôt d'« être secrétaire du Comité du Parti de district comme Jiao Yulu, 焦裕禄 »¹⁰²⁵, ou d'« imiter Lei Feng, 学雷锋 », d'« être le premier à se mettre à l'œuvre, et le dernier à jouir des fruits du travail », etc.

Ces formules sont-elles le saupoudrage exotique de fadaises morales, ou les signes avant-coureurs d'un effondrement imminent ? C'est toujours possible, mais nous les interprétons différemment. Le chapitre V du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* est sans doute le chapitre le plus fourni en matière d'exhortations morales. Il compte douze discours et affiche ainsi déjà, par le volume de pages, l'importance que Xi Jinping accorde à la morale pratique, c'est-à-dire à la *vertu comme amour de l'égalité*, ou à l'amour de l'égalité comme *vertu* : comme *vertu*, et non comme cette *passion* nivelante et destructrice qui fascinait Tocqueville autant qu'elle l'effrayait. La valorisation chinoise de l'égalité confirme l'interprétation tocquevillienne de la société démocratique comme une société des égaux, mais ne confirme pas le diagnostic d'une *passion* – diagnostic critique, lourd de suspicions péjoratives chez le philosophe français. On sait en effet quelle réticence ambiguë avait Tocqueville à l'égard de l'égalité : la marche des sociétés démocratiques vers l'égalité est tout à fait *juste*, pour lui, elle est un « *fait providentiel* » contre lequel il ne veut pas lutter¹⁰²⁶. Mais elle nivelle, elle anomise, elle affadit la vie, elle sape le type de l'homme aristocratique,

¹⁰²⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, 12 janvier 2015, t.2, p.167. Jiao Yulu, Cadre honnête du Parti, mort en 1964 d'un cancer du foie, incarnant le style de la politique de la Ligne de Masse, l'exigence de proximité avec le peuple.

¹⁰²⁶ P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2006, 196 p.

le goût de l'allure, de la hauteur, de grandeur, de la magnanimité, de la supériorité – autant de termes qui reviennent sous la plume de Tocqueville comme une expression teintée de nostalgie. Mais y a-t-il un déclin de l'homme aristocratique au cœur du nouveau modèle démocratique à la chinoise ? Peut-on l'y constater ? Est-il une fatalité ? Il n'est pas sûr que les « deux types d'humanité distinctes »¹⁰²⁷ définies par Tocqueville, le type démocratique et l'aristocratique, dont le divorce a été consommé par les Révolutions du XVIII^e siècle, soient inconciliables. A l'analyse sociologique de Tocqueville en Amérique, il convient peut-être de répondre par une analyse sociologique de la Chine socialiste interrogeant la survivance du type tocquevillien d'homme aristocratique décrit par ses singularités psychologiques¹⁰²⁸ et l'étendue de son d'influence.

Le concept de « réseau » (关系, *guanxi*) permet peut-être de faire du héros du Parti (Jiao Yulu, 焦裕禄 ou Lei Feng, 学雷锋) la figure mariant le type d'homme démocratique et le type d'homme aristocratique. Démocratique parée qu'il relie et rend service. Aristocratique, parce qu'il protège et hiérarchise. Le sociologue Pei Liu¹⁰²⁹ en a proposé une analyse qui permet d'y lire la survivance de ces « réseaux d'influences » qui caractérisaient la Chine traditionnelle structurée par la hiérarchie confucéenne des patronages. L'étude des arts traditionnels (calligraphie, médecine, etc.) ou les liens familiaux sont organisés selon des liens de vassalité et suzeraineté qui lestent les liens officiels administratifs formels d'un contenu réel et d'une épaisseur humaine. Ces liens de vassalité/suzeraineté organisent la politique et la société chinoises¹⁰³⁰. La Chine a pu être désorientée par les pays impérialistes occidentaux au cours de la période coloniale : elle est cependant restée un pays verticalement structuré, tourné vers l'orient de sa culture classique. Les Cinq relations (五伦) qui régissent les relations familiales, politiques, conjugales, fraternelles et amicales, en fonction des Cinq vertus¹⁰³¹, ont sans doute constitué un antidote à l'effet déstructurant qu'ont exercé sur la société chinoise l'influence les Traités Inégaux imposés par les canonnières et de leurs

¹⁰²⁷ Tocqueville, D.A., II, Paris, Vrin, 1990, p.338.

¹⁰²⁸ Celles-là qui sont par exemple mise en avant dans les biographies de Xi Jinping, exaltant son courage, sa patience, sa persévérance, sa culture, etc.

¹⁰²⁹ Pei Liu. *Analyse réseaux dans une perspective interculturelle : le guanxi en Chine*. Sciences de l'information et de la communication, Université de Toulon, 2012.

¹⁰³⁰ Les deux mots suzeraineté et souveraineté, ont la même étymologie : ils renvoient au latin *super*, ce qui est sur- ou au-dessus, connoté intensivement. Bien sur la réalité d'une étymologie commune n'implique aucunement que les deux réalités, politiques et linguistiques, soient indispensables l'une à l'autre. Même si en l'occurrence, le cas de la Chine vient en confirmer la solidarité.

¹⁰³¹ Ces Cinq vertus confucéennes sont : bienveillance, 仁, *ren* ; justice, 义, *yi* ; ordre rituel, 礼, *li* ; sagesse, 智, *zhi* ; et confiance, 信, *xin*.

valeurs occidentales. Des auteurs chinois ont soutenu ce type d'hypothèse (Bai Tongdong, 2019¹⁰³²).

Un facteur historico-géographique permet à Tocqueville d'expliquer cet effet dissolvant de l'égalitarisme sur les sociétés démocratiques. Au sujet de l'Amérique, il écrit : « Dans ces États, improvisés en quelque sorte par la fortune, les habitants sont arrivés d'hier sur le sol qu'ils occupent. Ils se connaissent à peine les uns les autres, et chacun ignore l'histoire de son plus proche voisin. Dans cette partie du continent américain, la population échappe donc non seulement à l'influence des grands noms et des grandes richesses, mais à cette naturelle aristocratie qui découle des lumières et de la vertu »¹⁰³³. Mais ces deux facteurs ne sont pas repérables en Chine et n'ont donc pu jouer. Malgré son étendue, la Chine n'est pas ce désert qui caractérise encore l'Ouest américain du XVIII^e siècle, et dont l'importance est soulignée dès la première page de la *Démocratie en Amérique* : c'est dans l'Ouest américain que la démocratie « est parvenue à sa dernière limite »¹⁰³⁴. Quant à son histoire, dont l'étude fait l'objet de recherches systématiques depuis Si Maqian¹⁰³⁵, elle ne cesse de faire lien – la continuité, garantie d'efficacité, ayant toujours servi d'argument de légitimation. Bref, la force de l'histoire culturelle (celle la grande administration impériale et des mœurs paysannes) joue dans la Chine de Xi comme un antidote à l'individualisme que porte en elle la démocratie de marché et dément le théorème tocquevillien d'une atomisation des sociétés démocratiques¹⁰³⁶. C'est cet individualisme radical, le théorème d'un individu

¹⁰³²Bai Tongdong, 白彤东, *Against Political Equality : The Confucian Case*, The Princeton-China Series, 2019, 344 p. L'auteur se demande comment une forme de gouvernance hybride orientée par certains principes du confucianisme peut répondre aux problèmes contemporains et permettre à la Chine de suivre une voie propre, alternative à la démocratie libérale. Il soutient qu'un tel modèle, tout en faisant une place au concept d'égalité (notamment d'un point de vue économique, en termes d'égalité des chances, ou en termes politiques du point de vue de la responsabilité de l'État envers le peuple), pourrait donner plus de pouvoir décisionnel à ceux qui ont un pouvoir moral et intellectuel supérieur de servir le peuple. Bai Tongdong soutient le modèle d'un régime méritocratique convergent avec une inspiration démocratique libérale qui servirait à restreindre un risque d'égalitarisme. Il analyse également l'idée d'un ordre international fondé sur la valeur d'humanité.

¹⁰³³ Tocqueville, D.A., I, Paris, Vrin, [1839] 1990, p.50.

¹⁰³⁴ *Ibid.*, p.1.

¹⁰³⁵ Sima Qian (司马迁, dynastie Han, 145-86 av. J.C.), *Mémoires historiques* 史记, *shiji*, 9 vol., 2015, 4268 pages. C'est le premier ouvrage qui tente de retracer une histoire de la Chine depuis sa création.

¹⁰³⁶ On peut se demander si cette influence des patronages, c'est-à-dire le facteur aristocratique, n'agirait pas en Chine comme un facteur limitant les revendications minoritaires ; si elle ne limiterait pas les revendications égalitaristes des droits individuels ou minoritaires qui, selon Pierre Manent, menacent la rationalité des débats des démocraties libérales et semblent même constituer une menace pour la légitimité ou l'avenir des Droits de l'Homme. Ce n'est qu'une hypothèse sociologique autour d'une problématique sur laquelle nous n'avons trouvé aucune source sinologique.

mesure de toutes choses¹⁰³⁷, qui réduit la vie politique à néant et désintègre l'unité du peuple en atomes flottants, que Xi Jinping dénonce comme un nihilisme (虚无主义) quand il demande « aux jeunes de cultiver et de pratiquer des valeurs socialistes fondamentales, et de se prémunir contre de mauvaises idées telles que le culte de l'argent, l'hédonisme, l'individualisme extrême et le nihilisme historique »¹⁰³⁸. Notre hypothèse est que la Chine socialiste de Xi est donc une société mixte, à la fois égalitaire (par son fonctionnement politique et son idéal économique) et aristocratique (par la hiérarchie de ses réseaux). Elle est égalitaire par le principe de la ligne de masse, ou dans son idéal économique de la société de moyenne aisance. Elle est aristocratique dans ses structures sociales d'inspiration confucéenne, polarisée par le type de l'homme aristocratique, ou l'héritage de la figure des Maîtres (师傅) dont les mérites ou vertus inspirent une confiance fédérant les hiérarchies autour de leur patronage¹⁰³⁹. Par cette recherche d'équité, garantie par l'authenticité d'un mérite et fondant la confiance reçue en retour, le mariage des exigences d'égalité et de relations verticales (五伦) tissé par des vertus confucéennes (德) pourrait être donc l'une des clés psychologiques qui permet à la société démocratique chinoise d'éviter de s'atomiser dans l'écueil de la dissociété¹⁰⁴⁰. Réussit-elle à faire qu'« entre les quatre mers, tous les hommes soient frères »¹⁰⁴¹ ? Si c'est le cas, la combinaison des caractères de l'homme démocratique et de l'homme aristocratique et le cercle vertueux du mérite et de la confiance pourraient être la clé psychologique de la dynamique de la puissance chinoise.

On va voir que, pour Xi Jinping, cette question de la confiance est aussi substantielle en politique interne que dans les relations internationales.

f. Inclusivité, confiance confucéenne et théorie des jeux

Une rhétorique de la confiance (信) héritée du confucianisme, est mobilisée dans cette stratégie démocratique de la puissance pour cimenter la société, puisqu'au lieu de laisser le

¹⁰³⁷ On pourrait peut-être aussi parler avec Michel Geoffroy, de libertarisme/libertarisme pour désigner cette idéologie d'un individu propriétaire de soi (de son corps et de l'usage qu'il en fait, de son identité sexuelle, etc.).

¹⁰³⁸ Agence de presse Xinhua, « Xi Jinping appelle à une bonne moralité des jeunes », 30 avril 2019, http://french.china.org.cn/china/txt/2019-04/30/content_74738993.htm.

¹⁰³⁹ Guo Yingjie pense aussi que ces relations sont assez caractéristiques de la démocratie chinoise : « these relations are not only essential to understanding local elites in post-Mao China but also in accounting for socio-political change and in distinguishing China from other types of societies », dans *Local Elites in Post-Mao China*, London, Routledge, 2018, 192 p. Ainsi, il conforte l'hypothèse d'une spécificité du modèle de la démocratie en Chine vs. le modèle toquevillien de la démocratie en Amérique.

¹⁰⁴⁰ Ce terme de dissociété est celui que reprennent les commentaires de P. Manent sur Tocqueville pour critiquer la société démocratique, dans *Tocqueville et la nature de la démocratie*, ou dans le *Chapitre XIX : Tocqueville philosophe politique*, tiré de *l'Enquête sur la démocratie*, 2007, p.364-381.

¹⁰⁴¹ *Entretiens de Confucius*, XII, 5, trad. Ryckmans, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1999, p.66.

hasard guider les choix « libres » des individus, le socialisme chinois tente de les additionner, de les agréger, de les composer. L'union fait la force collective d'exister et d'agir, la puissance. Le ressort psychologique de cette stratégie est donc simple et profond. Il est aussi essentiel à la pensée morale et politique confucéenne que la peur l'était à la politique de Hobbes, et Xi Jinping le résume par une citation de Wei Shou : « 单则易折众则难摧, seul on est vulnérable, ensemble on est difficile à briser »¹⁰⁴². La confiance n'est pas seulement une émotion ou une croyance, mais un choix ou une stratégie pour répondre à l'épreuve d'une peur raisonnable relative à la conscience de notre vulnérabilité. La référence de Xi Jinping au vocabulaire et à l'argumentaire de la théorie des jeux ne vise pas seulement à recycler la confiance confucéenne dans un discours moderne, elle tente de convaincre ses auditoires nationaux et internationaux que ce choix est plus rationnel que la commune défiance de camps aux intérêts divers. La question n'est pas sans intérêt même pour des interlocuteurs occidentaux qui méditent depuis le *Contrat Social*¹⁰⁴³ l'accusation de Rousseau contre l'aliénation de l'intérêt générale par la compétition des Partis. Mais c'est évidemment d'abord aux problèmes de corruption que pense Xi Jinping : le prouve le niveau des sanctions prises contre les élites politiques, pour faits de corruption ou de fraude (du cas de Liu Zhijun en 2013 à celui de Lai Xiaomin en 2021)¹⁰⁴⁴, puisque c'est au prix de leur vie que les élites chinoises paient leur trahison à la confiance populaire¹⁰⁴⁵. La confiance est une valeur vitale pour le régime socialiste, essentielle à l'idée même de peuple et à l'idée de politique : elle transforme un ensemble d'individus aux intérêts disparates dont la cohésion est maintenue de l'extérieur à une société scellée de l'intérieur par la conscience d'un intérêt commun.

On peut se demander si la notion de confiance n'est pas susceptible de servir, à elle seule, d'équivalent chinois à une théorie du Contrat (bien qu'on ne trouve nulle part en Chine socialiste d'équivalent à cette réflexion des penseurs du Contrat sur le droit naturel). Une lecture attentive du chapitre XVIII (sur les Républiques d'institutions) du *Léviathan* souligne

¹⁰⁴² Xi Jinping cite Wei Shou (penseur de la dynastie Qi du Nord), discours de Genève à l'Office des Nations Unies, 18 janvier 2017, *op. cit.*, t.2, p.675.

¹⁰⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social*, livre III, ch.15, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, vol.3, 1964, p.428.

¹⁰⁴⁴ Sur l'historique rapide des cas Liu Zhijun et Lai Xiaomin, voir en I.B32.e, la note 1031.

¹⁰⁴⁵ A comparer avec la sanction de récents cas français de corruption permet de mesurer, par contraste la valeur accordée en Chine, à la valeur confiance : Serge Dassault, convaincu par le juge d'avoir « trahi son mandat », mais exempté de prison pour une peine qui n'aurait « aucun sens », voir Reuters, « Serge Dassault condamné pour blanchiment », 2 février 2017, URL : <https://www.lorientlejour.com/article/1032967/france-serge-dassault-condamne-pour-blanchiment.html>. Pour des raisons d'exemplarité, la clémence du juge envers Serge Dassault au motif de son âge, ne se conçoit pas pour Confucius : « Quand ses maîtres cultivent la bonne foi [信, xin, i.e. confiance], le peuple n'ose pas ne pas dire la vérité », *Les entretiens de Confucius*, *op. cit.*, XIII-4, p.72.

l'importance de la confiance dès ses premières lignes¹⁰⁴⁶ et son paragraphe conclusif¹⁰⁴⁷, dans les termes d'un consentement motivé par la recherche de la paix et de l'utilité commune. Chez Hobbes, comme chez Confucius, la confiance est plus qu'un sentiment irrationnel : c'est un sentiment raisonnable¹⁰⁴⁸ et la raison dernière de l'ordre par lequel un peuple tient « debout »¹⁰⁴⁹. Et Hobbes insistait sur le fait que *même* les Républiques d'acquisition ne peuvent pas se maintenir si elles ne parviennent à transformer leur violence fondatrice en contrat de confiance dans lequel chaque partie a ses raisons propres : « ce n'est donc pas la victoire qui donne un droit d'autorité sur le vaincu, mais sa propre convention. Il n'est pas non plus obligé parce qu'il est conquis, c'est-à-dire battu, pris ou mis en fuite, mais parce qu'il se rend au vainqueur et se soumet à lui. Le vainqueur n'est pas non plus obligé, par le fait que l'ennemi se rende à lui (...) de lui faire grâce, car ceci relève de sa décision, ce qui n'oblige pas le vainqueur plus longtemps que ce qu'il estime être souhaitable »¹⁰⁵⁰. Sans consentement à servir, le vaincu ne pourrait pas entrer dans un rapport politique avec son vainqueur, et sans consentement à faire grâce, le vainqueur ne règnerait que sur des morts : *même* dans les régimes violents, rien ne pourrait faire société si les deux pôles du contrat ne consentaient à transformer la défiance hostile en confiance raisonnable. C'est la raison pour laquelle, selon Hobbes, les tyrannies n'existent pour ainsi dire pas : elles ne peuvent pas durer. En deçà de cette confiance minimale qui fait passer de la guerre à la paix, de l'état de nature à l'état social, il n'y a pas de rapport politique. La politique commence avec la confiance.

En soutien de l'argumentaire confucéen, l'argumentaire marxiste de *A propos de la Question juive* développe sur cette question, une démonstration par l'absurde, contre tout contrat fondé sur la défense des libertés individuelles, à cause de ses effets dissolvants sur le corps social. La doctrine des Droits de l'Homme¹⁰⁵¹ favorise la domination bourgeoise individualiste et obscurcit la formation d'une conscience prolétarienne collective. Marx écrit qu'« avant tout nous constatons le fait que les droits dits de l'homme, les *droits de l'homme* par opposition aux *droits du citoyen*, ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la

¹⁰⁴⁶ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p.290.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p.303-304.

¹⁰⁴⁸ Le verset XII-7 des *Entretiens de Confucius* expose ce calcul d'une confiance qui vaut, par comparaison plus que les vivres ou la force militaire, *op. cit.*, p.66.

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*

¹⁰⁵⁰ Thomas Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, p.327-328.

¹⁰⁵¹ Dans ce texte, Marx fustige également la religion, mais nous laissons pour le moment ce point de côté. On verra plus bas, en II.A.2 « Problèmes religieux », comment la Chine socialiste aborde la question religieuse.

communauté »¹⁰⁵² et que, dans la société bourgeoise, « le seul lien qui unit, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété privée et de leur personne égoïste »¹⁰⁵³. Il n'y a quasiment plus de confiance dans la société bourgeoise réduite à des liens d'intérêts égoïstes.

Au contraire, le paradigme socialiste s'efforce de convertir toutes les parties à l'intérêt du tout, et de convertir même, par l'Inspection disciplinaire du PCC, dont Zhao Leji est le secrétaire, jusqu'aux éléments corrompus de l'appareil politique affecté à cette mission. Car le paradigme socialiste postule que la société satisfait mieux les intérêts humains fondamentaux quand elle s'appuie sur un *calcul* d'intérêt collectif, que lorsqu'elle s'appuie sur le primat de la défense des libertés fondamentales¹⁰⁵⁴, soupçonnés de mystifier l'égoïsme universel et la déloyauté¹⁰⁵⁵ qui atomisent la société, et cet égoïsme entretient la défiance. Tel est le paradoxe de toute pensée du contrat qui veut défendre les libertés : fondée sur l'égoïsme de l'individu sacralisé, elle entretient donc le vers de la défiance dans la pomme de la liberté. Une telle société contient en elle-même le principe de son auto-dissolution, le principe de sa propre négation. Elle ne semble pas pouvoir durer. S'il y a donc un contrat chinois supposant un peuple libre d'y souscrire, il n'a pas pour but de défendre des libertés individuelles.

Le problème de la défiance n'est pas spécifique à la Chine, mais il se pose pour elle d'une manière originale : le chapitre IX du tome 2 de la *Gouvernance de la Chine* analyse les caractéristiques culturelles chinoises de cette confiance et les effets sociaux qui en sont attendus sur le plan politique. Dans la pensée de Confucius, c'est la confiance qui était la

¹⁰⁵²Karl Marx, *A propos de « La Question Juive »* [1844] 1982, in *Œuvres. III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, p.347-381 ; traduction de Dominique Meeus, URL : <https://d-meeus.be/marxisme/classiques/qujuiveI.html>.

¹⁰⁵³Karl Marx, *A propos de « La Question Juive »*, [1844] 1982, dans *Œuvres III, Philosophie*, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, p.347-381.

¹⁰⁵⁴ Les deux ordres d'intérêts, individuel et collectif, ne sont pas en soi incompatibles, raison pour laquelle la Chine a pu, sans contradiction, intégrer en 2004 une charte des *Droits de l'Homme* à sa *Constitution* ; toutefois, il convient de supposer, même au niveau des normes constitutionnelles, une hiérarchie interne spécifiquement chinoise, privilégiant la puissance collective aux libertés individuelles.

¹⁰⁵⁵ Les libertés dont nous sommes jaloux – celle de nous approprier tel objet selon un calcul d'intérêt personnel, de nous marier, de choisir un métier, etc. – impliquent aussi la possibilité d'en être dépossédé par un plus offrant que nous, implique la liberté pour un tiers insatisfait (époux/épouse, employeur, etc.) de rompre aussi ces contrats selon leurs intérêts – la loi ne servant ici qu'à modérer les effets destructeurs de ces ruptures de contrat, en ne se proposant que de garantir les libertés de chacun, mais non la puissance supérieure de l'unité du tout. Bref, la liberté, c'est l'angoisse – mais non point parce que, comme le pensait Sartre, nous devrions assumer seuls la responsabilité de nos choix dans un monde contingent, mais parce que nous devons endurer la possibilité que d'autres puissent constamment exercer la leur au détriment de la nôtre.

valeur suprême permettant de discriminer la *bonne manière*¹⁰⁵⁶ de gouverner (et non *la bonne forme* de gouvernement¹⁰⁵⁷). C'est une valeur supérieure aux compétences économiques ou militaires par ailleurs si prisées d'une doctrine qui valorise la sécurité matérielle, comme le confirme ce passage des *Entretiens* : « Zi gong interrogea Confucius sur l'administration des affaires publiques. Celui-ci répondit : Il faut s'assurer que les vivres ne manquent pas, que les forces militaires soient suffisantes, et que le peuple ait confiance (信) en ses dirigeants. – Au cas où l'on est forcé de négliger un de ces trois facteurs, quel sera le premier auquel renoncer ? – Aux forces militaires. – Au cas où l'on est obligé d'en sacrifier un autre, quel sera ce deuxième ? – Les vivres, dit Confucius. La mort est inévitable depuis la nuit des Temps, mais quand le peuple n'a plus confiance en ses dirigeants, on ne saurait exister » (XII, 7). Sans confiance, les liens de solidarité qui donnent à la vie humaine son sens proprement humain sont fragilisés : le besoin de confiance (信) se déduit du sens de l'humain (仁) – cette qualité qui fait l'humanité de l'homme, qui le fait homme par la force du lien qu'il tisse avec les autres. La confiance est facteur de sécurité, et l'insécurité qu'engendre la défiance rend la vie encore moins désirable que la mort. La confiance est présentée comme ce qui caractérise la vie proprement humaine, c'est-à-dire une vie de relation, et la mort comme préférable à une vie sans confiance. De sorte qu'il faut préciser que si la liberté est inscrite parmi les douze valeurs¹⁰⁵⁸ fondamentales du socialisme à la chinoise, elle n'y tient pas le rang de la confiance qui est en quelque sorte présumée à toute la liste (résonnant tout particulièrement dans cette liste avec « civilité », « harmonie », « justice », « dévouement », « intégrité » et « amitié »), Xi Jinping l'ayant promue pour « renforcer la confiance [des chinois] dans [leur propre] culture »¹⁰⁵⁹ et remédier à son érosion relative après quelques décennies d'influences libérales : en Chine, la confiance et l'unité précèdent la liberté.

Pris séparément, des modèles politiques fondés, l'un sur les libertés, l'autre sur la confiance et l'unité, ne semblent pas immédiatement contradictoires : la liberté n'exclut pas la confiance, la confiance n'exclut pas la liberté ; mais les chaînes de pensées qui se déduisent de priorités axiologiques aboutissent finalement à des contradictions qui les rendent

¹⁰⁵⁶ Les adjectifs bon/meilleur n'équivalent pas à un jugement moral, mais servent à qualifier, d'un point de vue pragmatique, ce qui est susceptible de durer.

¹⁰⁵⁷ La question de la meilleure forme de gouvernement, opposant monarchie, aristocratie et monarchie qui renvoie aux débats de la Grèce antique, ne se pose évidemment pas en Chine ancienne.

¹⁰⁵⁸ Michael Gow fait remarquer que les concepts normatifs du PCC sont « diamétralement opposés à l'usage commun des mêmes termes dans la pensée libérale occidentale, comme la liberté, la démocratie, la civilité et l'État de droit », dans « the core socialist values of the chinese dream : towards a chinese integral state », *Critical Asian Studies* 49 (1) : 92-116.

¹⁰⁵⁹ Cf. traduction du titre du ch.IX « 坚定文化自信 », Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.313 sqq.

incompatibles et expliquent les malentendus - la plus fragrante étant qu'une morale de la confiance sonne comme une menace pour nos libertés fondamentales. Pour tenter de surmonter ce malentendu, Xi Jinping recourt à la théorie des jeux, spécialement quand il s'adresse à un public international pour lequel le confucianisme n'a pas la puissance de légitimation d'une théorie mathématique occidentale. Il s'en sert d'instrument pour reformuler les enjeux de la coopération et de la confiance (vs. égoïsme, hégémonisme).

On se souvient que dans la théorie des jeux à somme non-nulle, le dilemme du prisonnier a permis de montrer que le choix égoïste était toujours préférable, que c'était toujours le choix égoïste qui maximisait le profit individuel et minimisait les risques de perte : quel que soit le choix de l'autre, on y avait toujours intérêt à privilégier la défense de ses propres intérêts, à dénoncer et à trahir¹⁰⁶⁰. Mais l'option contraire, c'est-à-dire l'hypothèse d'une stratégie coopérative, est paradoxale aussi car elle diminue le bénéfice individuel tout en augmentant les risques individuels. Pourtant, c'est la perspective sous laquelle, *du point de vue collectif*, le coût global est toujours le plus faible, ou le bénéfice global toujours le plus grand¹⁰⁶¹. La théorisation du « dilemme du prisonnier » s'est raffinée dans une version dite « du dilemme *répété* » où chaque partie finit par pouvoir prédire le comportement des autres, et cela permet de modéliser les comportements d'une situation où les participants connaissent au moins approximativement leurs intentions mutuelles. Dans une telle situation, Anatol Rapoport puis Robert Axelrod¹⁰⁶² ont démontré que c'est la stratégie Coopération-Réciprocité-Pardon (CRP) qui est la plus efficace (en anglais Tit-for-Tat, TFT) et qu'elle aboutit à un équilibre symétrique inverse de l'équilibre de Nash¹⁰⁶³. Et c'est ainsi que le pari

¹⁰⁶⁰ Le dilemme des deux complices interrogés séparément par la police était le suivant : si A coopérait alors que son complice le trahit, A aurait pris dix ans de prison – au lieu de n'en prendre que cinq s'il avait lui aussi dénoncé B : il a intérêt à trahir au cas où il serait trahi. Mais si B ne le dénonce pas, A a quand même intérêt à trahir B, car il est libéré sans peine (au lieu de prendre un an de prison s'il se tait pour défendre sa complicité). Dans les deux cas, quelle que soit l'attitude des autres, la stratégie libérale-individualiste qui identifie la liberté à la satisfaction de ses propres intérêts, est inconditionnellement déloyale ou parjure.

¹⁰⁶¹ Le raisonnement, pour rappel, est le suivant : en cas de double coopération les peines cumulées ne font *que* deux ans de prison au total (un an pour chacun) – c'est-à-dire une somme qui est inférieure à toutes les autres combinaisons qui font un total de 10 ans de prison : soient 5+5 en cas de double dénonciation = 10 ans ; soient 10+0 en cas de dénonciation unilatérale = 10 ans. C'est dans cette hypothèse de la coopération, et dans cette hypothèse seulement, que le bénéfice collectif est maximal.

¹⁰⁶² Par comparaison avec d'autres stratégies possibles : « naïve » (inconditionnellement coopérative), « agressive (inconditionnellement égoïste), « rancunière » (coopérative jusqu'à la trahison puis inconditionnellement individualiste), « aléatoire » ou « lunatique », etc. Robert Axelrod, *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984, 251 p. ; *Comment réussir dans un monde d'égoïstes : Théorie du comportement coopératif*, Éditions Odile Jacob (1996), 2006, 226 p. ; Robert Axelrod pensait que « notre civilisation repose sur la coopération », *Donnant, donnant*, Paris, Odile Jacob, 1992, p.15.

¹⁰⁶³ Tandis qu'un équilibre de Nash est une situation dans laquelle un participant n'a aucun intérêt à modifier sa stratégie s'il est le seul à le faire, l'équilibre gagnant-gagnant est celui vers lequel convergent des partenaires qui

socialiste de la confiance prôné par Xi Jinping sur la base d'une relecture de Confucius, trouve dans les calculs mathématiques de la théorie des jeux un gain d'intelligibilité rationnelle. Cet effort nous semble en outre cohérent avec les prétentions du marxisme à se développer comme science.

Xi Jinping identifie la conception agonistique de la politique à un *jeu à somme nulle* (零和博弈) où ce qui est gagné par les uns est perdu par les autres, or la Chine affirme ne pas vouloir jouer un tel jeu : « 我们要坚持多边主义，不搞单边主义；要举行双赢，多赢，共赢的新理念，扔掉我赢你输，赢者通吃的旧思维。协商是民主的重要形式，也应该成为现代国际治理的重要方法，要倡导以对话解争端，以协商化分歧。Nous devons maintenir le multilatéralisme, sans unilatéralisme. Il faut promouvoir le nouvel esprit “gagnant-gagnant” des succès multiples et partagés, se débarrasser des vieilles idées selon lesquelles l'un gagne et l'autre perd, le gagnant prenant tout. La consultation est une forme importante de la démocratie, et doit devenir une méthode importante de la gouvernance internationale contemporaine »¹⁰⁶⁴. On peut donc lire dans cette déclaration, une critique de la stratégie échiquienne de Zbigniew Brzezinski qui affirmait dans son *Grand Echiquier*¹⁰⁶⁵ qu'il « est impératif qu'aucune puissance eurasiennne concurrente capable de dominer l'Eurasie ne puisse émerger et ainsi contester l'Amérique ». Contre l'avis de tant d'analystes qui voient dans la Réforme d'Ouverture et de réforme (1978) une transition vers une philosophie de la concurrence libérale, nous pensons plutôt que Xi Jinping se défend de vouloir l'importer en Chine : il y voit un frein à l'accroissement de la puissance collective.

Cette thématique du jeu fait un retour surprenant en contexte socialiste, après avoir longtemps été péjorative sous Mao. « Sous la férule du Parti, l'idée même qu'un individu puisse s'adonner à une activité non productive, fut-ce pour se régénérer par la détente, devint hérétique. Le culte de “l'homme nouveau” excluait l'idée de distraction... Le régime maoïste s'était approprié le temps libre des chinois »¹⁰⁶⁶. Mais la référence au jeu fait son retour, et

calculent leur avantage rationnel sur la base d'une connaissance mutuelle. Tandis que dans l'équilibre de Nash, l'autre apparaît toujours sous la figure décevante du « passager clandestin », la recherche de l'équilibre gagnant-gagnant (*win-win*, 双赢) est la seule stratégie qui fasse de l'autre un véritable partenaire, toujours libre (donc libre de trahir ou de jouer égoïstement) mais plus intéressé à coopérer.

¹⁰⁶⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.523. Xi Jinping le mentionne encore récemment dans ses discours à l'étranger, à Davos, à l'ONU. Voir par exemple le discours centré sur cette question, Boao, Hainan, 10 avril 2018, URL : http://french.xinhuanet.com/2018-04/10/c_137100031.htm

¹⁰⁶⁵ Zbigniew Brzezinski, expert au Center for Strategic and International Studies, et conseiller du président Carter 1977 à 1981 *The Great Chessboard : American primacy and its geostrategic imperatives*, Basic Books, 1997, p.14.

¹⁰⁶⁶ Francis Déron, *L'État de la Chine*, sous la dir. de Pierre Gentelle, Paris, éd. La Découverte, 1989, p.167.

nous voyons au moins deux raisons majeures pour l'expliquer : 1. D'abord, le jeu tient une place prépondérante dans la civilisation chinoise, comme le soutiennent Roger Caillois¹⁰⁶⁷ ou Yang Guoqing¹⁰⁶⁸. Élisabeth Papineau cite un certain « rapport moralisateur dressé par l'Institut de recherches historiques de Shanghai : “cette passion que les chinois avaient pour le jeu n'avait certes pas débuté avec la pénétration des puissances étrangères en Chine, elle était ancestrale, et touchait toutes les classes et tous les âges de la population. Seulement, l'expérience de Shanghai, transformée au fil des ans en un gigantesque tripot, où les chinois purent donner libre cours à leur inclination, fut un désastre. Le plaisir du jeu, se muant en vice, entraîne les mêmes dérèglements que l'abus des drogues, poussant inéluctablement les chinois vers l'abîme” »¹⁰⁶⁹. Outre ces jeux « dionysiaques » qui exacerbent le goût de l'excès, Élisabeth Papineau cite des jeux « apolliniens »¹⁰⁷⁰, élevés au rang rituels pédagogiques, auxquels sont donc associés une « aura de noblesse »¹⁰⁷¹ dont le plus emblématique est le *weiqi* (jeu de go), élevé au rang des outils indispensables de la formation des élites culturelles et politiques depuis le III^e siècle de notre ère¹⁰⁷² mais dont les racines historiques remontent à la période des Printemps et Automnes¹⁰⁷³, voire à celle de l'Empereur mythique Yao¹⁰⁷⁴.

Roger Caillois nous livre dans sa méditation sinologique, une définition générale du jeu : « Avec la musique, la calligraphie et la peinture, les Chinois mettent le jeu de pions et le jeu d'échecs au rang des quatre pratiques où doit s'exercer un lettré. Ils estiment que ces jeux habituent l'esprit à prendre plaisir aux multiples réponses, combinaisons et surprises qui

¹⁰⁶⁷ Roger Caillois : « Sans nul doute, il y a là un trait de civilisation », *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1967, p.167.

¹⁰⁶⁸ Yang Guoqing, « En tant qu'incarnation de l'antique culture chinoise, le *weiqi* recèle de profondes connotations, et à l'intérieur de cet univers noir et blanc constitué par l'échiquier et ses lignes horizontales et verticales, est porté le gène de la sagesse chinoise, est reproduit le code secret de la culture chinoise », *Propos sur le weiqi et les écoles de pensée de la chine ancienne*, 论围棋与中国古代思想文化流派, 体育文史, n°6, 1990, p.56.

¹⁰⁶⁹ Élisabeth Papineau, *Le jeu dans la Chine contemporaine : Mah-jong, jeu de go et autres loisirs*, Paris, éd. L'Harmattan, 2000, p.93. « La place et le sens du jeu dans la Chine urbaine contemporaine : weiqi, mah-jong et autres loisirs », thèse de doctorat soutenue au département d'anthropologie de l'université de Montréal en janvier 1999 ; un court extrait de l'ouvrage est reproduit sur : Élisabeth Papineau, « La culture arrogante du go [Le *weiqi*, une façon chinoise de voir le monde] », dans *Perspectives chinoises*, n°62, 2000. pp. 45-56., URL : www.persee.fr/doc/perch_1021-9013_2000_num_62_1_2569.

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p.195.

¹⁰⁷¹ *Ibid.*, p.172.

¹⁰⁷² « Le grand maître Ou Yang Xiu, des Song (960-1279), ira beaucoup plus tard jusqu'à élever le jeu de *weiqi* au rang des six enseignements traditionnels (六艺, originellement le rituel, la musique, le tir à l'arc, la conduite de chariot, l'écriture et l'arithmétique) », Élisabeth Papineau, *ibid.*, p.176.

¹⁰⁷³ C'est la première des deux hypothèses historiques : *Printemps et Automnes*, 春秋, *Chunqiu* ; Élisabeth Papineau, *ibid.*, p.167-171.

¹⁰⁷⁴ Élisabeth Papineau cite les auteurs chinois (Ma 1990, Liu 1991, Huang 1985, etc.) qui soutiennent cette origine, remontant à 2300 a.n.e.

naissent à chaque instant de situations constamment nouvelles »¹⁰⁷⁵. Le jeu ne signifie plus simplement l'activité agréable qui s'opposerait au travail pénible, et encore moins le divertissement plus ou moins connoté économiquement (comme pratique improductive) ou moralement (comme pratique vicieuse, égoïste, cupide, etc.), mais il désigne toute situation dans laquelle l'efficacité de nos décisions dépend de la décision des autres joueurs, c'est-à-dire un type d'interaction fondé sur l'empathie, car le meilleur joueur sera celui qui parvient à sonder la stratégie adverse afin d'anticiper et de surmonter les problèmes en amont, à leur stade initial, au moment où ils sont encore faciles à résoudre.

C'est pourquoi le jeu sert en Chine à penser la guerre et la politique. Comme la guerre, « le *weiqi* procède de la voie de la nuisance, de la feinte, du combat et du camouflage », dit Lin Sitong¹⁰⁷⁶. Élisabeth Papineau renvoie le *weiqi* et la rédaction de *L'art de la Guerre* à une même origine historique commune : « La filiation entre l'époque des Royaumes combattants et le jeu du *weiqi* [est] largement commentée. “L'art de la guerre”, que l'on attribue à (...) Sunzi (...) daterait de cette époque »¹⁰⁷⁷. Elle cite Han Tan (dynastie Han, -206 à +220 ap.J.C.) qui écrivait que « de nos jours, on trouve le jeu du *weiqi*, que l'on peut dire aussi art de la guerre, 世有围棋之戏 或言是兵法之类 ». Et Boorman de conclure : « On peut affirmer en toute sécurité qu'il y a sans doute eu, historiquement, une interaction considérable entre la stratégie du *weiqi* et celle des guerres en Chine »¹⁰⁷⁸.

On pourrait tirer de ces considérations la conclusion que si la politique est pensée comme un jeu et le jeu pensé à partir du modèle de la guerre, la politique n'est finalement pas autre chose qu'une continuation de la guerre par d'autres moyens, c'est-à-dire la rationalisation d'une violence indépassable. François Jullien nous a en effet habitué¹⁰⁷⁹ à renverser la formule et à penser la guerre en Chine comme la continuation de la politique par d'autres moyens, c'est-à-dire l'effort du calcul le plus avantageux dans une situation où la violence des émotions empêche plus ou moins de le faire : à la différence des comportements que détermine le modèle clausewitzien de la guerre, il est ici plutôt question de contourner

¹⁰⁷⁵ Roger Caillois, *Jeux et sports*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1967, pp.167, 171-172.

¹⁰⁷⁶ Lin Sitong, 林思桐, 论中国围棋的民族性特征, *Propos sur les caractéristiques nationales du weiqi en Chine*, dans *Revue d'Histoire et de littérature des sports*, 1991, n°3, p.13-16.

¹⁰⁷⁷ Élisabeth Papineau, *Le jeu dans la Chine contemporaine : Mah-jong, jeu de go et autres loisirs*, Paris, éd. L'Harmattan, 2000, p.169.

¹⁰⁷⁸ Scott Boorman, *Go et Mao : pour une étude de la stratégie maoïste en termes de jeu de go*, trad. James du Mourier, Paris, Seuil, 1972, p.14, traduit de *The protracted game : a wei-ch'i interpretation of maoist revolutionary strategy*, New York, Oxford University Press, 1969, 242 p.

¹⁰⁷⁹ Tout le *Traité de l'efficacité*, de François Jullien en est la démonstration, Paris, Grasset, 1996, 234 p.

que d'affronter, précisément parce qu'il ne s'agit pas d'anéantir toute opposition mais de convertir et *d'inclure*, de subvertir l'obstacle en moyen. Mais il s'agit toujours de vaincre, et non pas encore de tourner la compétition en coopération. La relative civilité de cet art de la guerre n'est pas encore un dépassement de l'esprit guerrier de la lutte, comme l'exprime Zhang Tukui : « Le *weiqi* comme les jeux olympiques promeuvent un esprit humaniste, un esprit non-guerrier afin de mener la lutte sous la plus haute forme d'expression »¹⁰⁸⁰. Sunzi, que Xi Jinping cite parfois, confirme qu'il s'agit encore de vaincre : « Être victorieux dans tous les combats n'est pas le fin du fin ; soumettre l'ennemi sans croiser le fer, voilà le fin du fin »¹⁰⁸¹. La question reste donc ouverte de savoir si la doctrine inclusiviste du jeu à somme non-nulle, bien qu'évidemment éloignée de l'interprétation clausewitzienne de la guerre comme anéantissement ou « guerre d'extermination » (*Vernichtungskrieg*)¹⁰⁸², se propose véritablement transmuter les relations de pouvoir en rapports de complémentarité en vue d'un maximum de puissance, si elle est tournée sur la recherche de la satisfaction de l'intérêt vital plutôt que sur l'affirmation d'un pouvoir.

A ce problème, on peut répondre que la fréquence des termes *coopération* ou *accord gagnant-gagnant* (合作共赢) dans les discours de Xi Jinping, plaide en faveur du premier terme de l'alternative : du point de vue de l'intérêt collectif ou global, Xi Jinping affirme invariablement que le pari de la coopération, l'accord collectivement gagnant, est la meilleure combinaison possible. Mais on peut argumenter en sens contraire : François Godement s'inquiète des sanctions diplomatiques ou économiques que la Chine est capable de prendre, c'est-à-dire des moyens de pression qu'elle utilise¹⁰⁸³, et le point de vue de Sébastien Veg¹⁰⁸⁴, identifiant Xi Jinping à Carl Schmitt, est encore plus radical. Comment rendre compte d'une logique de sanctions-punitions dans une doctrine de la bienveillance ? Faut-il y voir le signe d'une mystification : la Chine ferait-elle hypocritement bonne figure pour se convertir à l'hégémonisme dès que la situation lui est avantageuse ? La question reste ouverte en

¹⁰⁸⁰ Zhang Tu Kui, 张士魁 *Jin ping mei qutan*, 金瓶梅趣谈 (*Anecdotes sur le Jin Ping Mei*, Beijing), Zhongguo Luyou chubanshe, 1994, p.6, cité par Élisabeth Papineau, *Le jeu dans la Chine contemporaine : Mah-jong, jeu de go et autres loisirs*, Paris, éd. L'Harmattan, 2000, p.174.

¹⁰⁸¹ Sur la conception de la guerre dans *L'Art de la guerre* de Sunzi, voir ch.3, Paris, Flammarion, 112 p. Et sur le problème philosophique de la puissance, voir en fin de section I.B.2.c « puissance et pouvoir ».

¹⁰⁸² Céline Jouin, « La notion de guerre totale. La logique cryptée des sources schmittiennes », *Raison publique*, 2012/2 (N° 17), p. 239-262, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-raison-publique1-2012-2-page-239.htm>.

¹⁰⁸³ Dans *La Chine à nos portes*, Paris, éd. Odile Jacob, 2018, notamment dans les sections « Gagnant-gagnant, trop gagnant », p.62-67, « Diviser pour régner », p.103, « Visa doré... », p.129, etc.

¹⁰⁸⁴ Sébastien Veg, Paris, dans l'interview, « Vers une large victoire des "pro-démocratie" aux élections locales de Hong-Kong », Les Enjeux Internationaux, sur France Culture, 25 novembre 2019.

pratique. Mais comme nous l'avons montré plus haut¹⁰⁸⁵, l'usage des moyens de pouvoir n'est pas nécessairement contradictoire avec ceux de la puissance et la doctrine chinoise de l'autorité semble pouvoir s'enrichir encore d'une relecture de la variante du dilemme répété. Dans les discussions avancées sur le dilemme du prisonnier¹⁰⁸⁶, en effet, deux cas de figure ont été distingués : ou bien, on ne joue qu'une fois, ou bien on joue plusieurs fois. Dans ce dernier cas, la condition de double aveugle est (au moins en partie) levée¹⁰⁸⁷. Dans cette situation toutefois, ce n'est pas l'altruisme inconditionnel qui remporte les meilleures chances de succès, mais les statistiques opérées sur les différents types de comportements possibles montrent la supériorité d'une stratégie de bon sens et d'une simplicité enfantine – la stratégie donnant-donnant. La théorie des jeux nuance donc, voire contredit la thèse d'une bienveillance inconditionnelle qui s'oblige à des actions et des réponses *systématiquement* coopératives, y compris face à des stratégies d'agression¹⁰⁸⁸. Ne faut-il pas qualifier cette posture inconditionnelle de naïve, d'une efficacité douteuse face à « passagers clandestins » ?

Analysant les différentes versions de stratégies altruiste/coopérative, la théorie des jeux montre que leur efficacité est la meilleure quand on ajuste sa réponse future au comportement immédiatement passé de son interlocuteur, c'est-à-dire en sanctionnant immédiatement les comportements égoïstes et en récompensant immédiatement à nouveau les repentirs altruistes¹⁰⁸⁹. La thèse de la bienveillance de principe de la stratégie donnant-donnant est une objection à l'argument de la bienveillance hypocrite. Le paradoxe est que la stratégie la plus incitative à coopérer n'est pas elle-même inconditionnellement coopérante, mais elle n'est pas hypocrite, et au fond méchante non plus (si par méchant nous entendons, au sens de l'ancien français, celui dont l'intention est de faire mal-choir ou mal tomber) : elle est simple juste, c'est-à-dire ajustée – ajustée en miroir, en lien, en harmonie, résonnante. La stratégie la plus pro-coopérative est une stratégie d'ajustement, d'harmonisation, elle se comporte en résonance : partant d'une bienveillance de principe, elle est tour à tour capable

¹⁰⁸⁵ A travers nos lectures de Spinoza et Machiavel, I.B.2.c « Puissance... », I.B.2.d « Philosophie militaire... ».

¹⁰⁸⁶ Robert Axelrod, *The evolution of cooperation*, New York, Basic books, 1984, 251 p.

¹⁰⁸⁷ En cas de répétition, les calculs sont différents : il n'y a plus à proprement parler de dilemme ou de choix cornélien quand on peut supposer comment les autres vont se comporter. La comparaison de cette situation du dilemme répété avec la vie politique est pertinente, puisque dans la vie politique, malgré des erreurs ou accidents ponctuels, on apprend ainsi à connaître ses interlocuteurs et à prédire leurs réactions futures.

¹⁰⁸⁸ Sans doute peut-on voir dans la réplique de Jésus une illustration de cette altruisme inconditionnel : « si quelqu'un te frappe sur une joue, tend lui encore l'autre », *Mathieu* V, 38-42.

¹⁰⁸⁹ Explication : on commence par coopérer (bienveillance de principe), mais face à un refus de coopération ou à une trahison, on sanctionne immédiatement et en proportion ; puis, dès que l'adversaire se remet à coopérer et redevient partenaire, on pardonne aussitôt.

de sanction immédiate comme de pardon inconditionnel. L'usage des moyens de *puissance* à travers la construction d'une relation de confiance n'exclut pas celui des moyens du *pouvoir* contre un *adversaire* (littéralement parlant, ad-versus, celui qui va contre nos intérêts) : mais il se garde de le diaboliser, de l'essentialiser en *ennemi*. L'essentialisation de l'autre en un ennemi dont les intérêts seraient par principe inconciliables avec les nôtres définit le « bellicisme » et Xi Jinping dit que « 穷兵黩武是霸道做法，只能把起石头砸自己的脚，le bellicisme est la même chose que l'hégémonisme qui revient à soulever une pierre pour s'écraser les pieds »¹⁰⁹⁰.

L'histoire montrera si les actes posés par le président chinois auront été dans sa pratique, conformes à cette doctrine. Mais elle nous semble porter en elle une cohérence logique et psychologique.

C. Communauté de destin pour l'humanité

La philosophie de la puissance qui inspire le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère rayonne au-delà de ses frontières par un discours pacifiste sur la « communauté de destin pour l'humanité » (人类命运共同体, *renlei mingyun gongtongti*). Quel en est le sens actuel et quelles en sont les racines historico-philosophiques ? A quelle dialectique de l'universel et du particulier renvoie son concept de communauté humaine ? S'agit-il d'un concept spécifiquement chinois ou bien certains penseurs occidentaux en auraient-ils également préfiguré l'idée ?

a. Communauté de destin, libre-échange et morale universelle

Quel est le sens du principe d'une Communauté de destin pour l'humanité dans la doctrine du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ? Face à l'isolationnisme de Donald Trump, comme face au « multilatéralisme à l'américaine »¹⁰⁹¹ de Joe Biden, en réponse aux problèmes écologiques et économiques (dont le diagnostic de *La Quatrième Révolution Industrielle* de Klaus Schwab est partagé par Xi), Xi Jinping prône un libre-échange et une

¹⁰⁹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652.

¹⁰⁹¹ Cyrille Pluyette, « Pour contrer la Chine, Biden relance le multilatéralisme à l'américaine », *L'express*, 15 juin 2021. L'article rapporte que selon une déclaration officielle de l'OTAN du 14 juin 2021, dans le cadre du projet Build Back Better World (B3W), la Chine représente un « défi systémique pour l'ordre international fondé sur des règles » : ce multilatéralisme n'est donc pas un signe de détente dans les relations internationales, mais une recherche de coalition dans un contexte qui se durcit encore. L'article souligne un « durcissement considérable du ton » de l'OTAN (sous influence US) en direction de partenaires, notamment européens qui, toutefois, « rechignent à se laisser entraîner dans une confrontation avec la Chine ».

idée de la justice économique et environnementale résumés dans le concept de « communauté de destin pour l'humanité » : « “积力之所举，则无不胜也；众智之所为，则无不成也, Si on rassemble nos forces, il n'y a rien qu'on ne puisse vaincre, et rien que la sagesse des peuples ne puisse accomplir¹⁰⁹²”. 只要我们牢固树立人类命运共同体意识，携手努力，共同担当，同舟共济，共渡难关，就一定能够让世界更美好，让人民更幸福, A condition de s'établir fermement dans la conscience d'une Communauté de destin pour l'humanité, que nous travaillions main dans la main, que nous assumions ensemble les responsabilités parce que nous sommes dans le même bateau, que nous vainquions ensemble les difficultés, il sera possible de rendre le monde meilleur et les populations plus heureuses »¹⁰⁹³. Cette idée de la justice n'est pas une valeur chinoise destinée à supplanter désormais les valeurs universelles occidentales, mais le principe d'un « faire en commun » (souligné par la répétition des quasi-synonymes 共, 同, 共同, qui signifient « ensemble », et par 携手 signifiant « main dans la main »). Telle est en substance la formulation du principe nouveau qui doit modifier profondément l'ordre géopolitique et en réparer les injustices. La présence croissante de la Chine dans les grandes institutions internationales peut être interprétée comme l'indice d'une volonté de domination, mais ce diagnostic du libre-échange à la chinoise, récurrent dans les discours des chefs de files américains en perte d'influence, est-il autre chose qu'un procès d'intention ? Il prend en tous cas la lettre du discours à contre-sens. La seule ambition de participer sur un pied d'égalité avec les pays avancés à la définition des normes internationales surprend les prévisions de penseurs libéraux qui considéraient, comme Francis Fukuyama que « l'expérience de l'Union Soviétique, de la Chine et d'autres pays socialistes indique que si des économies fortement centralisées suffissent pour atteindre le niveau d'industrialisation de l'Europe des années 50, elles sont malheureusement inaptes à créer ce que l'on a appelé des économies complexes “postindustrielles” dans lesquelles l'information et l'innovation technologiques jouent un rôle beaucoup plus important »¹⁰⁹⁴. Contre Kissinger qui pensait que le « défi (communiste) est sans fin »¹⁰⁹⁵, Fukuyama pensait que cette croyance n'est qu'un « dogme » et qu'il vaut mieux croire plutôt que, comme « les

¹⁰⁹² Extrait du *Huainanzi* 淮南子, ch. 主术训, cité par Xi Jinping, 17 janvier 2017, *op. cit.*, t.2, version chinoise, trad. personnelle, p.482.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.482.

¹⁰⁹⁴ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, Champs Essais, [1992] 2018, p.15.

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p.32, Fukuyama cite Kissinger, *The permanent challenge of peace : US policy toward the Soviet Union*, in *American Foreign Policy*, 1977, p.302.

dictatures autoritaires de toutes sortes (...) se sont peu à peu effondrées », la Chine communiste s'effondrera aussi... Avant 2012, un certain nombre d'indices¹⁰⁹⁶ pouvait encore encourager cet espoir auquel l'élection de Xi Jinping a fait perdre toute consistance, et il est difficile aux puissances dominantes d'hier d'admettre qu'un ex-pays dominé puisse leur proposer de créer « ensemble un monde meilleur ».

On ne compte plus les analyses qui voient dans la libéralisation croissante de la Chine, un processus « mécanique »¹⁰⁹⁷ que le « progrès technologique » et la « bourgeoisie intellectuelle »¹⁰⁹⁸ (celle des enfants de 1989) devrait accélérer encore. Mais qu'une inspiration libérale souffle dans la doctrine Xi, sensible dans le discours d'ouverture du Sommet de Davos¹⁰⁹⁹ ne signifie pas nécessairement qu'elle soit prise en flagrant délit de contradiction : la « leçon de libre-échange »¹¹⁰⁰ du président Xi à Davos le 17 janvier 2017, n'oppose plus les doctrines (libérale/socialiste, etc.), et le néomarxisme sinisé n'est plus hostile au calcul des avantages raisonnables de la division internationale du travail¹¹⁰¹. Il s'agit moins de savoir si la Chine est en train de « gagner la bataille des idées »¹¹⁰² que de comprendre les raisons pour lesquelles un développement avancé des forces productives capitalistes est utile au progrès du socialisme lui-même : le « développement des forces productives (qui implique déjà que l'existence empirique actuelle des hommes se déroule sur le plan de l'histoire mondiale au lieu de se dérouler sur le plan de la vie locale) est une condition pratique préalable absolument indispensable, car, sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale, et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait »¹¹⁰³. On peut donc supposer que la doctrine Xi, sans trahir Marx, intègre l'argumentaire d'un marxisme qui après Adam Smith, conçoit une utilité de la division du

¹⁰⁹⁶ Ceux qui sont consignés par Philippe Delalande, au chapitre 1 « Les difficultés de la Chine en 2011-2012 », dans *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, 2018, p.17-27.

¹⁰⁹⁷ C'est le terme qu'emploie Fukuyama, aux ch.6 et 10 de *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*.

¹⁰⁹⁸ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, Champs Essais, [1992] 2018, p.124.

¹⁰⁹⁹ Vidéo du discours de Xi Jinping : https://www.youtube.com/watch?v=z_7NHGB0TYM.

¹¹⁰⁰ Sophie Lepault et Romain Franklin, *Le Monde selon Xi Jinping*, Documentaire Arte. Xi Jinping parle en effet de 自由貿易, c'est-à-dire *libre-échange*, première minute du documentaire.

¹¹⁰¹ Marx affirme le rôle central de la division internationale du travail dans l'histoire mondialisée : « Or, plus les sphères individuelles, qui agissent l'une sur l'autre, s'agrandissent dans le cours de ce développement, et plus l'isolement primitif des diverses nations est détruit par le mode de production perfectionné, par la circulation et la division du travail entre les nations qui en résulte spontanément, plus l'histoire se transforme en histoire mondiale », dans *L'Idéologie Allemande*, URL : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>

¹¹⁰² C'est notamment l'avis argumenté de John Ross, dans l'article *How Xi Jinping's Marxism Out-thinks the West*, 7 mai 2018, URL : <http://www.humaniteinenglish.com/spip.php?article3184>.

¹¹⁰³ Karl Marx, *L'idéologie Allemande*, Paris, Editions sociales, pp.63-64.

travail international. Cette intégration n'exclut nullement de lutter contre l'emprise du capital sur la politique, contre l'aliénation et la confiscation de la plus-value, l'évasion fiscale, etc. — ce qui constitue selon nous un trait essentiel du néomarxisme sinisé de Xi Jinping.

On pourrait également soupçonner plutôt dans la doctrine Xi, l'influence des analyses d'Adam Smith sur les gains de productivité dans la fabrique d'épingles¹¹⁰⁴, notamment quand Xi Jinping insiste sur les bénéfices de la division internationale du travail dans les discours des chapitres XI, XII et XIV du tome 1 de la *Gouvernance de la Chine*, et des chapitres XIV, XV, XVI du tome 2, et surtout dans le chapitre XVII tout entier qui clôture ou couronne le deuxième tome de *La Gouvernance de la Chine*. Ce chapitre XVII est tourné vers l'affirmation d'une « Communauté de destin pour l'humanité », c'est-à-dire vers l'affirmation d'un intérêt commun et supranational, et reprend les arguments classiques en faveur de la division du travail lorsqu'il affirme que « un plus un sont supérieurs à deux ». Il évoque le gain de productivité qui en résulte et la possible satisfaction des intérêts particuliers (ici nationaux) qui résulte de la coopération générale. Ce chapitre XVII est composé de quatre discours tenus entre le 28 septembre 2015 et du long discours du 18 janvier 2017 : « Construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité ». La question de la division internationale du travail y est évoquée, encouragée, sous différentes notions : coopération gagnant-gagnant pour un monde de prospérité commune et coordination des politiques macro-économiques¹¹⁰⁵, stratégie d'ouverture mutuellement bénéfique ou développement partagé¹¹⁰⁶, ou enfin coopération mutuellement avantageuse¹¹⁰⁷.

Xi Jinping évoque aussi les limites de la division internationale du travail : il diagnostique les insuffisances actuelles à ce sujet en matière de méthodologie du *dialogue* au niveau du G20, le manque de *concertation*¹¹⁰⁸ aussi en matière de *sécurité* nationale et internationale dans le respect de la souveraineté nationale, comme sur le plan de la mondialisation économique, critiquant le *protectionnisme* commercial des États-Unis¹¹⁰⁹ ; et enfin en matière de justice dans la répartition des richesses mondiales : « Il existe encore des problèmes : développement déséquilibré, difficultés de gouvernance, fossé numérique et

¹¹⁰⁴ Adam Smith, au Livre 1 chapitre 1 « De la division du travail », dans *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), trad. Germain Garnier, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, vol.1, 542 p.

¹¹⁰⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.676.

¹¹⁰⁶ *Ibid.*, t.2, p.680.

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, t.2, p.681.

¹¹⁰⁸ *Ibid.*, t.2, p.674.

¹¹⁰⁹ *Ibid.*, t.2, p.676.

déficit d'équité ». Sont visés les problèmes de développement économique des Nations laissées-pour-compte par la mondialisation, par les politiques militaires destructrices (plutôt que sécuritaires) et par des politiques écologiques insuffisantes, par le déficit d'accès à l'information et à l'éducation. Xi Jinping n'évoque jamais les principes de concurrence pure et parfaite, ou libre et non-faussée : il invite au contraire les Nations à s'emparer de leur responsabilité et à redéfinir ensemble les règles d'une plus grande justice : visant les principes libéraux d'une *concurrence* libre et non faussée, ou pure et parfaite, il affirme que « la politique, qui veut que celui qui est le plus fort s'impose, relève de la loi de la jungle. Ce n'est pas la règle régissant la *coexistence* des États. Le bellicisme est une pratique hégémonique qui revient à soulever une pierre pour se la laisser tomber sur les pieds »¹¹¹⁰.

Lorsque la Chine infléchit le sens et les règles de la division internationale du travail, elle s'expose aux critiques. Il est tentant de la diaboliser en accusant les « moyens dissuasifs »¹¹¹¹ dont elle ferait usage mais ces jugements se heurtent aux affirmations de Xi Jinping pour qui « aucune civilisation n'est supérieure ou inférieure à une autre »¹¹¹², et propose une nouvelle version du libre-échange : il affirme, au sein de l'ONU, les normes universelles d'une nouvelle ère, opposées à celles de l'universalisme belliciste et hégémonique¹¹¹³ des XX^e et XXI^e siècles. Il propose, non pas une guerre contre le libre-échange, mais sa régulation au moyen d'une nouvelle normalité. Il réclame la redéfinition de normes universelles de gouvernance qui soient, non pas imposées par la puissance militaire à des nations réfractaires, mais discutées *pacifiquement* et conclues ou refusées par le dialogue et la concertation¹¹¹⁴. Il souhaite que cette redéfinition réponde à une demande de *justice économique* en matière de répartition des richesses : « il faut agrandir et *surtout*¹¹¹⁵ mieux répartir le gâteau pour garantir l'équité et la justice »¹¹¹⁶, dit Xi Jinping qui rappelle à ce propos le succès du socialisme à la chinoise (2012-2017 : 700 millions de personnes sorties

¹¹¹⁰ *Ibid.*, t.2, p.652.

¹¹¹¹ Sur les moyens coercitifs, les sanctions prises par la Chine envers les pays qui refusent sa normalité, voir le chapitre 5, « Diplomatie Publique et Lobbying, L'influence de la Chine en Europe » par François Godement et Abigaël Vasselier, dans *La Chine à nos portes, Une stratégie pour l'Europe*, Paris, éd. Odile Jacob, 2018, pp.117-135.

¹¹¹² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.677.

¹¹¹³ Sur l'inflation toujours croissante du budget américain de la Défense et la comparaison de la philosophie et des budgets politiques militaires américaine et chinoise, voir l'article de Bruno Guigue, *La chute de l'aigle est proche*, 23 avril 2019, URL : <https://www.legrandsoir.info/la-chute-de-l-aigle-est-proche.html>.

¹¹¹⁴ Voir par exemple, en amont, Xi Jinping, discours du 28 septembre 2015, *op. cit.*, t.2, p.651.

¹¹¹⁵ C'est nous qui soulignons.

¹¹¹⁶ *Ibid.*, t.2, p.677.

de la pauvreté¹¹¹⁷) et la contribution financière massive de la Chine d'aide à l'étranger¹¹¹⁸ pour résorber les effets de la crise financière internationale de 2008. Il insiste aussi sur l'approfondissement de la qualité des liens dans les relations internationales, par le projet des Nouvelles routes de la soie¹¹¹⁹ qu'approuvent déjà, sur le principe des accords gagnant-gagnant, une centaine de pays. Enfin, cette exigence de justice inclut la responsabilité écologique pour l'amour des générations futures, Xi Jinping invoquant la Voie d'un « développement vert et bas carbone pour construire un monde propre et beau »¹¹²⁰.

Deux conceptions du libre-échange sont donc à distinguer. Aux partisans d'un libre-échange moins-disant qui au nom de la concurrence réclame toujours moins d'État et de normes, Xi Jinping oppose un libre-échange socialiste, interventionniste et engagé à satisfaire les intérêts fondamentaux des peuples. La métaphore des deux mains en résume la stratégie : la « main invisible » (le jeu de l'offre et de la demande) et la « main visible » (le contrôle volontariste du marché au nom de cette justice) font fonctionner de concert la justice économique et la justice écologique. Il s'agit d'un libre-échange, mais non sans volontarisme, et de liberté, sans laisser-aller ni laisser-faire. La métaphore d'une « main visible » qui doit compenser les inconvénients oubliés du jeu de la « main invisible » est soulignée dans le discours du 28 septembre 2015 pour la 70^e session de l'Assemblée générale des Nations Unies¹¹²¹ : une leçon de libre-échange où liberté n'est plus licence à toute concurrence.

Parce qu'elle inquiète, la doctrine Xi aura donc à rassurer. Elle doit assurer d'abord que cette demande justice n'a rien d'une vengeance, et Xi Jinping demande aussi plus de morale, rassurant son auditoire sur le pacifisme traditionnel chinois, passé et présent, auquel la Chine s'engage aussi pour l'avenir malgré les injustices dont les puissances occidentales, celles-là même qui se revendiquaient des Droits de l'Homme quand elles l'ont accablée « après la Guerre de l'Opium qui a éclaté en 1840 »¹¹²². L'invocation oratoire de ce texte fondateur n'est donc pas du tout satisfaisante et le fait d'en avoir été le pays maternel n'est pas non plus une garantie suffisante de sa juste application. Ce rappel est pour Xi Jinping

¹¹¹⁷ *Ibid.*, t.2, chiffre donné à la p.680.

¹¹¹⁸ 400 milliards de dollars de 1950 à 2016, et 750 milliards pour 2016-2021, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.680.

¹¹¹⁹ *Ibid.*, t.2, p.680. Voir aussi II.C « Philosophie d'une anti-géopolitique ».

¹¹²⁰ *Ibid.*, t.2, p.678. A cette fin par exemple, les centrales nucléaires à Thorium, cf. *Transitions Energies*, « La Chine annonce un réacteur nucléaire au Thorium opérationnel d'ici 2030 », 21 juillet 2021, URL : <https://www.transitionsenergies.com/la-chine-reacteur-nucleaire-thorium-2030-operationnel/>

¹¹²¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, « Bâtir main dans la main un nouveau partenariat de coopération gagnant-gagnant et construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité », p.653.

¹¹²² *Ibid.*, t.2, p.679.

l'occasion d'affirmer une deuxième norme, et de rappeler un principe pratique de la morale universelle (puisqu'on le trouve sous toutes les latitudes), commenté par certains penseurs chinois actuels¹¹²³ comme la règle d'or de la morale universelle. Il est formulé aussi dans les *Entretiens* de Confucius : 己所不欲勿施于人, « ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse »¹¹²⁴ et il est présenté par Zhao Tingyang sous une version « améliorée »¹¹²⁵.

On peut repérer ici un usage critique de Confucius servant à comprendre, par contraste, que la conception égoïste de la liberté qui se trouve au cœur des Droits de l'Homme contredit le caractère universel du sacré qu'y reconnaît l'Occident, car la Chine socialiste et confucéenne s'enracine dans un principe moral moins asservi à aux intérêts particuliers des Nations dominantes. Cet usage philosophique critique inattendu de Confucius contre la doctrine des Droits de l'Homme dénonce un égoïsme intemporel.

Cette règle d'or formulée par Confucius, formulée à peu près à la même époque dans le *Lévitique* XIX, 18, formulée par Hillel dans *Talmud de Babylone*¹¹²⁶, formulée aussi dans la culture bouddhiste indienne de l'*Udana Varga Sutra* V-18, est bien universelle. Dans le discours socialiste, une référence à Mozi, le philosophe de l'amour universel (兼爱) vient la renforcer : « L'amour universel apportera la paix et l'ordre dans le monde tandis que la haine mutuelle ne peut que plonger le monde dans le chaos »¹¹²⁷. L'attribution de la règle d'or enracinée dans la culture chinoise traditionnelle permet d'affirmer l'authenticité du discours moral chinois : les vérités morales les plus profondes n'ont-elles pas aussi été formulées en chinois ? Elle permet aussi d'affirmer son autonomie : pourquoi la Chine devrait-elle s'inféoder aux normes d'un Occident qui défend des valeurs particulières ? Elle adresse enfin une critique à l'Occident qui se voit rappeler, par le biais des exactions impérialistes coloniales commises au nom d'une supériorité morale que lui donnait son avance technologique et la rédaction des Droits de l'Homme, que sa morale n'est pas aussi universelle qu'elle y prétend. Cet usage de Confucius rejoint le réquisitoire marxiste

¹¹²³ Zhao Tingyang, *Tianxia, Tout sous un même ciel*, Paris, Cerf, 2018, p.289. Zhao Tingyang souligne que ces règles d'or, définissant une relation symétrique, expriment des valeurs universelles.

¹¹²⁴ Lunyu, *Les Entretiens de Confucius*, chapitre XV, 24, trad. Pierre Ryckmans, p.80.

¹¹²⁵ Zhao Ting Yang, « 2.2.1 L'amélioration de Confucius », *op. cit.*, p.286 : l'amélioration consisterait dans une formulation positive qui invite à « s'élever pour aider les autres à s'élever, aider aussi l'autre à parvenir là où on veut parvenir », *Entretiens*, 论语, VI, 雍也 ; mais on trouve aussi cette version positive de la règle dans d'autres traditions, par exemple chez Jésus lorsqu'il demande à ses disciples de s'aimer comme il les a aimé, *Évangile selon Jean*, XIII-34.

¹¹²⁶ *Talmud de Babylone*, Traité Shabbat 31a, Verdier Éditions, 1450 p.

¹¹²⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.664.

dénonçant l'abstraction des Droits de L'Homme et sa mystification de *l'égoïsme*¹¹²⁸. Toutefois, Xi Jinping n'adopte pas une position définitivement hostile aux Droits de l'Homme, et il consent à les maintenir à la doctrine socialiste à laquelle ils avaient été intégrés en 2004 : « adhérant à une vision centrée sur les personnes, la Chine considère les droits à la subsistance et au développement comme les droits humains primaires et fondamentaux »¹¹²⁹. Pour prévenir tout égoïsme, il suffirait d'en revenir aux besoins ou aux intérêts fondamentaux de la grande majorité des gens.

La critique de Xi Jinping portant sur l'interprétation bourgeoise des Droits de l'Homme, insiste sur la nécessité de repenser ses modalités d'application, mais elle déradicalise le sens marxiste de cette critique. Elle fait comme si cette morale, en dépit d'un égoïsme résiduel, pouvait contenir une norme universelle. Xi Jinping considère que cet universel doit être dégagé de sa gangue bourgeoise particulière, et ramené à l'essentiel dont une relecture des philosophes chinois peut nous donner l'épure ; les notes de ce discours du 18 janvier 2017 devant les membres des Nations Unies, ne contiennent d'ailleurs *exclusivement* que des références à des philosophes chinois. Xunzi, Confucius, etc. : les dix citations de ce discours de Xi Jinping sont rappelées en notes de fin de discours¹¹³⁰. La Chine défend donc « résolument le système international centré sur les Nations Unies, les normes fondamentales régissant les relations internationales basées sur les buts et principes de la Charte des Nations Unies »¹¹³¹, affirme qu'elle « œuvre sans cesse pour promouvoir et protéger les droits de l'homme »¹¹³², mais on notera qu'aucun philosophe occidental n'est invoqué ici, alors que Xi Jinping a généralement pour coutume d'illustrer ses discours de propos empruntés à des auteurs natifs du pays où il s'exprime. L'absence ici a valeur de symptôme et souligne que la Chine a son propre accès à l'universel, et qu'elle entend relancer le débat sur le sens d'un universalisme légitime.

Faut-il lire dans cette volonté relance, la stratégie d'un pays en quête de suprématie hégémonique ? Les textes dont nous disposons réduisent pour le moment cette

¹¹²⁸ Telle qu'on la trouve formulée dans Marx, Karl, *A propos de la Question Juive*, 1843, trad. M. Simon, éd. bilingue Aubier, 1971, p. 109 : « Avant tout, nous constatons que les droits dits de l'homme, les droits de l'homme (...) ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la collectivité ».

¹¹²⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, « Protect and promote Human Rights in the chinese context », 10 décembre 2018, t.3, p.337-338.

¹¹³⁰ *Ibid.*, t.2, p.683.

¹¹³¹ *Ibid.*, t.2, p.681.

¹¹³² *Ibid.*, t.2, p.680.

hypothèse à un procès d'intention, car dans son discours du 18 janvier 2017 Xi Jinping souligne que l'adhésion à la DUDH n'implique aucune soumission à l'interprétation qu'en feraient des autorités concurrentes (États, ONG, etc.). En 2015 déjà, Xi rappelait devant la même assemblée que « la Charte de Nations Unies a codifié le principe de l'Égalité Souveraine »¹¹³³, plus souvent décliné en concept de « non-ingérence »¹¹³⁴, non pour défendre cyniquement le droit d'opprimer son peuple, mais pour défendre jalousement cette souveraineté dont la Charte avait fait un principe, pourtant trop longtemps malmené en Chine par les puissances coloniales. Xi Jinping le dit explicitement dans ce discours, comme il le disait déjà lors de la 70^e session devant la même assemblée en 2015, en vue de prévenir ou de rendre conscient l'instrumentalisation des normes internationales par les pays influents : « Les grands pays doivent traiter les petits pays sur un pied d'égalité et s'abstenir de se prendre pour les maîtres du monde, et d'imposer leur volonté »¹¹³⁵. S'il y a donc un nouvel universalisme *à la chinoise* ou un universalisme de la nouvelle ère, il se caractérise moins par un refus du système des valeurs véhiculées par les Droits de l'Homme, que par la défiance adressée à toute autorité qui prétendrait avoir le monopole de sa juste interprétation. Une telle prétention n'est que la survivance d'un colonialisme que la Chine comprend comme une atteinte à sa souveraineté, la continuation d'une politique du pouvoir aux antipodes d'une politique de la puissance.

Peut-être assistons-nous à la naissance d'un néocosmopolitisme qui propose à tous les citoyens, toutes les nations ou régions du monde, de faire un monde, unifié sans uniformisation, c'est-à-dire pacifié si les différents partenaires consentent à une rhétorique inclusive qui reposerait sur trois principes : 1. chaque pays a la liberté d'en proposer sa propre interprétation sans avoir à se soumettre à l'interprétation transcendante d'une autorité extérieure (affirmation de sa souveraineté). Ce principe implique immédiatement sa réciproque : 2. Que chaque pays reconnaisse en retour aux autres cette liberté souveraine d'interpréter, y compris à ceux qui en feraient malgré tout une interprétation hégémonique (reconnaissance d'une souveraineté réciproque). 3. Une méthode en découle, qui fait office de troisième principe : le « dialogue et la concertation » pour transformer les antagonismes en complémentarités (principe d'inclusivité ou d'intégration) : « la concertation est une forme importante de la démocratie et doit être une méthode majeure de la gouvernance

¹¹³³ *Ibid.*, t.2, 28 septembre 2015, p.651.

¹¹³⁴ Terme effectivement employé six lignes plus bas, *ibid.*, p.652.

¹¹³⁵ *Ibid.*, t.2, p.674.

internationale contemporaine »¹¹³⁶. Ici, le sens à donner au dialogue manque sans doute de précision car il existe bien des dialogues de sourds, c'est-à-dire des dialogues dans lesquels les parties au débat ne cherchent pas à comprendre les besoins non satisfaits de l'autre partie, mais s'efforcent seulement de convaincre de la supériorité de leur stratégie pour les satisfaire. On peut se demander si la rhétorique socialiste lancinante des « besoins fondamentaux » n'a pas pour but d'éclairer sa conception du dialogue, tandis que la réflexion occidentale sur les formes institutionnelles du dialogue (celle des grandes institutions mondiales, de la meilleure forme de gouvernement, de la démocratie représentative tout particulièrement) sont concentrées sur la question des stratégies visant à les satisfaire. Le malentendu d'un dialogue sur les stratégies à mettre en œuvre ne peut que s'accroître si les interlocuteurs n'ont pas reconnu leurs besoins mutuels.

On voit donc que les discours internationaux de Xi Jinping contiennent les éléments d'une théorie des besoins nationaux, au sommet de laquelle trônent les besoins de souveraineté et de sécurité. La communauté de destin pour l'humanité semble donc en toute cohérence devoir plutôt se lire comme un projet de communauté de destins (nationaux) pour l'humanité, et non comme le projet d'unifier le gouvernement du monde selon des règles imposées par la Chine, et donc seulement favorables à ses intérêts. Le pluriel des destins nationaux et le singulier d'une communauté humaine de destin ne s'excluent pas ; ils se comprennent dialectiquement, au sens où ils ont à coexister, à se maintenir ensemble. Il n'y a pas à chercher un dépassement dialectique des intérêts contraires puisqu'il impliquerait leur négation au nom d'un intérêt supérieur défini par une autorité arbitrale transcendante (or quelle nation souveraine reconnaîtrait cette autorité surplombante sans perdre *ipso facto* sa propre souveraineté ?). Le projet d'une communauté de destin pour l'humanité vise *seulement* l'ajustement des intérêts divers de nations qui tout en se reliant maintiennent leur souveraineté et la possibilité de se délier selon leur intérêt. Cet esprit du dialogue ou de la concertation n'est pas une particularité exclusivement chinoise : il nous semble que dans le débat sur les normes fondamentales, Amartya Sen ¹¹³⁷ le considérerait comme une caractéristique de la véritable démocratie.

¹¹³⁶ *Ibid.*, t.2, p.651.

¹¹³⁷ Amartya Sen, *L'idée de Justice*, Paris, Flammarion, 2010. En préface, il écrit : « Dans cet ouvrage, la démocratie est évaluée en termes de raisonnement public (chapitres 15-17) : on la voit comme un gouvernement par la discussion », p.17. A. Sen a également insisté sur l'absence de toute norme transcendante permettant de

La métaphore du couteau suisse a pu servir d'illustration pour expliquer la philosophie de l'universalisme *à la chinoise* que développe le concept de Communauté de destin pour l'humanité¹¹³⁸. Xi Jinping soulève avec un certain humour la question de l'articulation de l'universel et du particulier en invoquant, devant un public suisse, une métaphore du couteau suisse. Le propos dit : « 瑞士军刀是瑞士工匠精神的产物。我第一次得到一把瑞士军刀时，我就很佩服人们能赋予它那么多功能。我想，如果我们能为我们这个世界打造一把精巧的瑞士军刀就好了，人类遇到了什么问题，就用其中一个工具来解决它。我相信只要国际社会不懈努力，这样一把瑞士军刀是可以打造出来的。Le couteau suisse est une création de l'esprit artisanal suisse. La première fois que j'ai eu un couteau suisse, j'étais admiratif de la quantité des fonctions que les gens pouvaient lui attribuer. Je pense qu'il serait bon pour notre monde de pouvoir fabriquer un si ingénieux couteau ingénieux, que l'humanité puisse utiliser l'un de ses outils quand elle rencontre un problème. Je suis convaincu que les efforts inlassables de la communauté internationale finiront par créer un tel couteau »¹¹³⁹. La métaphore se double qui se double pour l'auditoire chinois (ou sinisant) d'une allusion raffinée à la poésie de Zhuangzi : on ne peut en effet la lire sans penser immédiatement à l'anecdote taoïste du boucher Ding¹¹⁴⁰ qui nous joue sur l'homonymie chinoise du 刀, *dao*, c'est-à-dire le couteau, et du 道, *Dao*, c'est-à-dire la voie universelle – qui désigne ici le concept de communauté de destin pour l'humanité comme mode d'emploi de la nouvelle gouvernance mondiale. Chacun sait qu'un couteau suisse a différentes lames pour des usages différents : l'objet évoque donc immédiatement le pluralisme et le pragmatisme. La vérité s'entend au pluriel et non plus sur le mode de l'unique et de l'exclusif. Le couteau suisse n'est pas un objet de luxe, mais simple et populaire. En s'identifiant au couteau suisse, Xi Jinping signifie que la voie proposée est ouverte ou plurielle, pratique et adaptable à tous les intérêts, et que les intérêts des petits pays ne sont pas supposés moins dignes ou légitimes que les autres. La doctrine de la communauté de destin n'est donc pas à proprement une doctrine de la gouvernance mondiale, mais un potentiel d'interprétations possibles, la trame formelle et vide qui doit rendre possible une rencontre sur le mode de la puissance. Elle est le singulier abstrait d'une addition concrète qui

trancher rationnellement les conflits du libéralisme et du socialisme, etc. tout en soulignant que l'indécidabilité de ce débat ne nous condamnait pas au conflit.

¹¹³⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p. 678.

¹¹³⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p. 678.

¹¹⁴⁰ Zhuangzi, *L'Œuvre Complète*, ch.III, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.105-107.

doit s'inventer à chaque rencontre : les 20 corridors et les 81 grands projets donnent déjà une vision très avancée de cette arithmétique pratique¹¹⁴¹.

b. L'universalisme à la chinoise et le principe de la mandarine

C'est essentiellement lors de ses discours de politique internationale que Xi Jinping prend position sur la question de l'universalisme, c'est-à-dire sur la question des principes et des valeurs qui doivent s'appliquer partout et à tous, notamment aux chapitres XIV à XVII du tome II de *La Gouvernance de la Chine*, et chapitres XVI à XVIII du tome III. Cette recherche de principes universels pour la gouvernance mondiale revient incessamment sur la critique de l'universalisme hégémonique (霸道做法)¹¹⁴², c'est-à-dire de la stratégie d'uniformisation de la culture politique du monde par les démocraties représentatives.

« 不能割断历史，不能想象突然就搬来一座政治制度上的飞来峰 政治制度是用来调节政治关系，建立政治秩序推动国家发展，维护国家稳定的，不可能脱离特定社会政治条件来抽象评判，不可能千篇一律，归于一尊。在政治制度上，看到别的国家有而我们没有就简单认为有欠缺，要搬过来；或者看到我们有而别的国家没有就简单认为是多余的要去除掉。这两种观点都是简单化的，片面的，因而都是不正确的。On ne peut pas se couper de l'histoire, ni imaginer tout-à-coup qu'on puisse se transporter sur un "sommet volant" du système politique. Le système politique sert à harmoniser les relations politiques, à édifier un ordre politique, à promouvoir le développement national, à protéger la stabilité nationale, et on ne peut s'éloigner des conditions politiques d'une société déterminée sans tomber dans les jugements abstraits, on ne peut ramener des milliers de règlements à une loi. En ce qui concerne le système politique, on considère simplement comme un manque qu'il faudra combler le fait de ne pas avoir nous-mêmes ce que les autres ont. Ou bien on considère simplement comme un excès dont il faudra se débarrasser le fait d'avoir nous-mêmes ce que les autres n'ont pas. Ces deux visions des choses sont simplistes, partiales, et ne sont donc pas correctes »¹¹⁴³.

Cette critique du mondialisme abstrait est ressaisie dans une formule empruntée aux *Annales des Printemps et Automnes de Yanzi* : « 橘生淮南则为橘，生于淮北则为枳。La mandarine qui pousse au sud du fleuve Huai est une mandarine, celle qui pousse au nord est

¹¹⁴¹ Ils sont détaillés dans l'ouvrage collectif de l'Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial, pour en finir avec la géopolitique*, Paris, éd. Institut Schiller, ch.5, pp.127-365

¹¹⁴² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652, version chinoise, p.523.

¹¹⁴³ Xi Jinping, *op. cit.*, traduction personnelle, t.2, p.286.

une variété amère. 我们需要借鉴国外政治文明有利成果，但绝不能放弃中国政治制度的根本。中国有 960 多万平方公里土地，56 个民族我们能照谁的模式办？谁又能指手画脚告诉我们该怎么办？对丰富多彩的世界，我们应该秉持兼容并蓄的态度，虚心学习他人的好东西，在独立自主的立场上把他人的好东西加以消化吸收，化成我们自己的好东西，但绝不能混论吞枣，绝不能邯郸学步。照抄照搬他国的政治制度行不通，会水土不服，会画虎不成反类犬，甚至会把国家前途命运葬送掉。只有扎根本国土壤，汲取充沛养分的制度，才最可靠，也最管用。世界上不存在完全相同的政治制度，也不存在适用于一切国家的政治制度模式。Nous avons besoin d'emprunter les fruits profitables de la civilisation politique de pays étrangers, mais nous ne devons absolument pas abandonner les fondements de notre système politique. La Chine a un territoire de 9,6 millions de kilomètres carrés, et 56 ethnies, alors qui peut-elle prendre pour modèle ? Qui peut nous donner des leçons et nous dire comment faire. Dans un monde riche et varié, nous devons maintenir une attitude inclusive et cumulative, apprendre modestement de ce que les autres ont de bon, et dans une position d'indépendance active, assimiler ce qu'ils ont de bon, pour en faire quelque chose de bon pour nous, mais il ne faut absolument pas tout avaler sans mastiquer, ni marcher avec un style emprunté. La copie littérale d'un système politique d'autres pays ne fonctionnera pas. Elle ne pourra pas s'acclimater ni réaliser son ambition, et elle pourrait même enterrer le destin avenir du pays. C'est seulement en s'enracinant dans sa terre et en absorbant un système de nutriments abondants qu'on obtiendra le maximum de fiabilité et d'utilité. Dans le monde, il n'existe pas des systèmes politiques complètement identiques, il n'existe pas un modèle de système politique qui convienne à tous les pays »¹¹⁴⁴. Et Xi Jinping de souligner ce point décisif en citant *Mencius* : « 物之不齐，物之情也，les choses ne sont pas équivalentes, elles ont chacune leur situation¹¹⁴⁵ ».

Un principe particulier de gouvernement, issu d'un contexte particulier, cesse parfois de l'être quand il est exporté dans un autre et n'y rencontre pas les circonstances favorables qui y justifiaient sa fonction. En colonisant un contexte différent qui le subit, il produit une hétérotopie (hétérotopie subie) : il n'est plus à la place où il pourrait remplir sa fonction normale – de même qu'une hétérotopie dentaire fait que la dent qui doit servir à mastiquer ne peut plus remplir sa fonction quand elle pousse hors de sa localisation normale. Il existe donc

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, t.2, p.286.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, t.2, p.286, extrait du *Mencius* 孟子, chapitre 滕文公上, *Le prince Teng Wen*, 第四章, section 4.

au moins un universalisme qu'on peut qualifier d'hégémonique, parce qu'il prétend exporter universellement, c'est-à-dire partout et à tous, les principes qui ont déjà donné des résultats appréciés dans des conditions particulières limitées.

L'universalisme risquerait toujours de conduire à de telles anomalies, et son hégémonisme « ne doit rien au hasard »¹¹⁴⁶ : il forcerait la greffe des idées au mépris des circonstances et du consentement des indigènes. L'universalisme hégémonique n'est que la mystification d'une violence. Il est aveugle, s'abstrait des conditions matérielles, et s'y applique de manière contre-efficace. Dans le meilleur des cas, il ne fonctionne tout simplement pas et laisse indifférent, mais s'il persiste à s'imposer en niant la spécificité du sol culturel de destination, il frustre et suscite des résistances qui sont la signature de la violence qui le caractérise. Nous suivons donc le diagnostic préalable d'Etienne Balibar lorsqu'il écrit que « la violence intrinsèque de l'universel, qui fait partie de ses conditions de possibilité, fait également partie de ses conditions d'impossibilité ou d'autodestruction (...) Les idéologies universalistes ne sont pas les seules qui puissent devenir des absolus, mais elles sont certainement celles dont la réalisation implique une possibilité d'intolérance radicale ou de violence interne »¹¹⁴⁷.

Le verdict général d'Etienne Balibar contre la violence des idéologies universalistes concerne-t-il aussi l'idéal de civilisation (文明) et d'harmonie (和谐) affirmée dans le deuxième objectif de centenaire du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère et le principe de la mandarine ? Si le socialisme est si conscient de la violence qu'il dénonce, il faut reprendre à nouveaux frais¹¹⁴⁸ l'examen de la forme inédite d'universalisme à laquelle il veut nous inviter : n'est-il lui aussi et une fois de plus, que l'expression naïve d'un bon sentiment aveugle à sa violence interne ? Ne peut-on pas reprendre prudemment la question

¹¹⁴⁶ Pour reprendre en substance, la critique d'Etienne Balibar, dans *Sub specie aeternitatis*, reprise et surlignée par Diagne Souleymane Bachir, « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 2014/2 (N° 19), p. 15-21, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-15.htm>.

¹¹⁴⁷ Etienne Balibar, « Sur l'universalisme, Un débat avec Alain Badiou », février 2007, Allocution inaugurale d'une rencontre organisée par la School of Social Sciences, University of California, Irvine, le 2 février 2007 (« 2007 Koehn Event in Critical Theory. A dialogue between Alain Badiou and Etienne Balibar on "Universalism" »), URL : <https://transversal.at/transversal/0607/balibar/fr>.

¹¹⁴⁸ Malgré le refus de Etienne Balibar qui semble s'impatier : « Ce n'est pas quelque chose dont nous pourrions dire : faisons une nouvelle tentative, cette fois nous éviterons le côté sombre de l'universalité », *ibid.* Mais l'universalisme du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ne constitue-t-il pas une telle « tentative » ?

et envisager la proposition chinoise, plutôt que de conclure des échecs passés de l'universalisme par une posture de « scepticisme » à l'égard de tout universalisme¹¹⁴⁹ ?

Pour amorcer la distinction et dissiper toute équivoque, remarquons que la doctrine de l'universalisme à la chinoise de la nouvelle ère se formule plutôt en chinois dans les termes d'un multilatéralisme (多边主义)¹¹⁵⁰, et qu'elle est bien consciente de la critique reformulée par Etienne Balibar, puisqu'elle ne cesse de se défendre de tout impérialisme (帝国主义) et d'insister sur ses motivations pacifistes : « 世界格局正处在一个加快演变的历史性进程之中。和平发展进步的眼光足以穿透战争, la configuration mondiale est dans un processus historique de changement accéléré. La lumière des progrès de la paix est assez forte pour transpercer l'ombre de la guerre (...) 我们要坚持多边主义,不搞单边主义;要举行双赢,多赢,共赢的新理念. Nous devons soutenir le multilatéralisme, et non l'unilatéralisme; il faut promouvoir le nouveau concept du “gagnant-gagnant” et des avantages partagés (...) 协商是民主的重要形式,也应该成为现代国际治理的重要方法 La concertation est une forme importante de la démocratie et doit aussi devenir une méthode majeure pour la gouvernance internationale contemporaine »¹¹⁵¹. Cette culture du dialogue rationnel conteste la primauté d'un texte juridique transcendant comme une forme d'unilatéralisme (单边主义)¹¹⁵². C'est dans cette postulation du caractère surplombant des principes que s'enracine fondamentalement la violence de l'universalisme abstrait, et que Xi Jinping dénonce¹¹⁵³ comme une stratégie hégémonique (霸道做法) qui cherche à les soustraire à la discussion pour mieux les imposer. Sous cet angle, on voit disparaître la contradiction soulevée plus haut, entre la métaphore de la mandarine et le principe de « prendre racine en Chine, s'inspirer de l'Étranger » (立足中国 借鉴国外) revendiqué pour le développement de « la philosophie et des sciences sociales »¹¹⁵⁴ : Xi Jinping exclut le colonialisme ou l'impérialisme culturel, non

¹¹⁴⁹ Etienne Balibar ouvrait sa conférence sur l'universalisme : « nous (...) sommes devenus prudents, voire sceptiques, parce que nous avons appris que l'écart entre et la pratique, les principes et les conséquences, les phrases cognitives et les phrases performatives, est inhérent au langage de l'universalisme, disons plus généralement, à tout langage qui entreprend de dire l'universel », *ibid.* Or, regrettant elle aussi, cet écart entre les discours et les actes, la théorie et la pratique, la méthode chinoise de Xi Jinping, d'inspiration maoïste, consiste à « chercher la vérité dans les faits, 实事求是 : l'imprudence en l'occurrence, serait plutôt de ne pas examiner cette originalité. Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.31.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.523.

¹¹⁵¹ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.523.

¹¹⁵² *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.523.

¹¹⁵³ *Ibid.*, t.2, p.652, version chinoise, p.523.

¹¹⁵⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 17 mai 2016, p.421.

pas l'assimilation d'influences extérieures jugées localement pertinentes. Ici encore, c'est la distinction entre puissance et rapports de pouvoir qui permet de lever la contradiction.

S'il y a un universalisme de la nouvelle ère, il consistera donc dans une méthode qui fera émerger les valeurs communes de la discussion elle-même, au lieu de considérer seulement cette discussion comme le moyen d'étendre leur domination dans un nouveau contexte. Il les fera surgir de la rencontre-même des points de vue pluriels et c'est la raison pour laquelle Xi Jinping n'a cure de clarifier une discussion académique sur l'universalisme mais s'attache à proposer une méthode du multilatéralisme. Au problème théorique de l'universalisme formel d'une violence décevante, il oppose la proposition pratique du multilatéralisme comme un universalisme de la forme : c'est de la forme ou de la relation des partis au débat qu'émerge ou surgit ce qu'il peut y avoir d'universel ou de commun entre eux. Zhao Tingyang propose de l'inscrire dans le cadre d'une rationalité relationnelle, reposant sur l'axiome de la relation (plutôt que sur celui de l'individu) selon lequel la coexistence précède l'existence ¹¹⁵⁵. Nous proposons de distinguer cet universalisme de la forme à un universalisme du contenu, qui suppose qu'un parti au débat ne laisse pas à son interlocuteur d'autre choix que celui d'en entériner le contenu qu'il a unilatéralement fixé.

On commence à voir comment cette doctrine qui prend à bras-le-corps le problème de la violence, propose d'y remédier : discuter ne suffit pas. Il s'agit de prendre en considération tous les intérêts qui sont parties au contrat. L'efficacité pratique de cet universalisme dépend de *son harmonisation* aux besoins de ses interlocuteurs, de sa *connexion empathique* ou capacité à entendre et à répondre à ces besoins. Contrairement à la bienveillance des Droits de l'Homme, qui conditionne toute négociation à la reconnaissance d'un corpus de droits, la concertation socialiste commence par s'intéresser aux intérêts particuliers et aux moyens de les satisfaire. Xi Jinping affirme le primat des besoins particuliers sur les règles générales du droit, les règles devant s'accorder à la singularité des situations. Ce principe est formalisé par une référence au confucianisme de Mencius : « il est naturel que les choses soient différentes, 物之不齐, 物之情也 »¹¹⁵⁶, dit-il pour souligner la nécessaire spécificité de *toutes* les politiques nationales (et non pas pour affirmer la supériorité d'une identité nationale et la légitimité de sa course à la domination). Il n'y a donc

¹¹⁵⁵ Tingyang Zhao, « Ontologie de la coexistence. Du cogito au facio », *Diogène*, 2009/4 (n° 228), p. 35-49, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-diogene-2009-4-page-35.htm>.

¹¹⁵⁶ Extrait du 孟子, 滕文公上, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.286.

partage ou intégration de valeurs ou règles communes qu'à condition de répondre à des besoins exprimés et mutuellement reconnus. Nous proposons d'appeler *multiperspectivisme*, cette philosophie universaliste d'un monde *multipolaire*¹¹⁵⁷ ou polycentrique, qui d'un côté prend acte de l'hétérogénéité des cultures et de la déclinaison de leurs besoins particuliers, et de l'autre côté cherche les moyens d'accroître la puissance de tous en consacrant les complémentarités, en les composant ici et là chaque fois par des rapports ou des accords spécifiques. Ce multiperspectivisme évite à la fois tout relativisme culturel qui se bornerait à reconnaître la diversité des cultures sans reconnaître le besoin qu'elles ont de se relier dans un monde globalisé, tout en renonçant à subsumer ces différences sous l'unité d'une norme transcendante, uniforme et abstrait, telle que celle de la DDH¹¹⁵⁸). La distinction pertinente pour penser l'articulation de l'universel et du particulier n'est plus celle du tout unifié et des parties séparées, mais celle du besoin de coopération (合祚) avec ses moyens de puissance (弘扬) et du besoin de dominer avec les moyens du pouvoir. Ce qui est universel, ce n'est pas telle ou telle valeur, mais le besoin de puissance lui-même, c'est-à-dire un besoin immanent de durer qui gagne en combinant des besoins particuliers¹¹⁵⁹. L'universalité d'une doctrine se mesure à son degré d'inclusivité, à sa capacité à passer davantage d'accords particuliers et protéiformes, avec des pays partenaires.

La réciprocité de cette attitude fait réussir la négociation, mais elle n'est pas exigée des partenaires qui peuvent choisir l'unilatéralisme ou l'hostilité, comme ce fut le cas d'Obama et de Trump. Faute de réciprocité, la Chine se replie sur ses intérêts naturels en attendant une nouvelle opportunité, comme l'ont montré les péripéties des reprises de négociations commerciales avec les USA depuis 2019, ou comme l'affirme la déclaration solennelle du sommet de Davos en 2017 devant les représentants des anciennes puissances coloniales : « 中国的大门对世界始终是打开的, 不会关上, les portes de la Chine resteront

¹¹⁵⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.474.

¹¹⁵⁸ A noter cependant que la Chine ne s'oppose pas à ces Déclarations et aux pays qui ont fait le choix de les sacraliser ; la Chine a d'ailleurs annexé la DUDH à sa Constitution en 2004, mais la doctrine Xi ne lui donne pas le statut privilégié d'un juge du politique, contrairement à ce que souhaitaient les Constitutionnalistes chinois. Sur l'impasse du constitutionnalisme en Chine après 2012, cf. Hélène Piquet, « Le « rêve chinois » en question : le débat sur le constitutionnalisme en Chine », *Revue française de droit constitutionnel*, 2014/2 (n° 98), p. 389-411, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-francaise-de-droit-constitutionnel-2014-2-page-389.htm> ; et Chen Lichuan, « Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle », dans la revue *Perspectives Chinoises*, n°84, juillet-août 2004, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/673>.

¹¹⁵⁹ De ce point de vue, nous ne suivons pas l'universalisme *exclusif* d'Alain Badiou qui rejette en effet « le culte des identités nationales, raciales, sexuelles, religieuses, culturelles, tentant de défaire les droits de l'universel », *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010, 132 pages, p.9.

toujours ouverte au monde et ne peuvent se fermer »¹¹⁶⁰. Elle joue la stratégie donnant-donnant¹¹⁶¹ dans l'attente de conditions plus favorables à un accord gagnant-gagnant.

On peut se demander si la stratégie donnant-donnant n'est pas utilisée comme menace permettant de forcer ses partenaires à des négociations plus favorables, si elle n'est pas la face obscure de la stratégie des accords gagnants qui réintroduirait la réalité des rapports de pouvoir sous l'affichage des moyens de puissance. Mais il n'est pas déraisonnable de considérer que la stratégie donnant-donnant adoptée par la Chine quand elle se juge déçue, est simplement le moyen de protéger ses intérêts plutôt que celui de menacer et contraindre ses adversaires. On peut au moins en théorie, distinguer les deux attitudes : la stratégie donnant-donnant se distingue de l'universalisme hégémonique en ce que cette dernière fait un usage systématique de la sanction, tandis que la première n'y recourt qu'en cas de trahison. A long terme, les deux produisent des effets très différents puisque l'hégémonisme exige invariablement la soumission aux intérêts du dominant tandis que la stratégie donnant-donnant évolue en fonction de la réciprocité des bienfaits. L'exemple particulier du dossier taïwanais montre que, même quand elle est sûre de son droit (puisque le principe « Une Chine Une, 一个中国 » a été validé sous Nixon par l'ONU elle-même en 1971 lors de la substitution de la RPC à la République taïwanaise comme membre permanent du Conseil de sécurité), la stratégie de Pékin est de renforcer les liens de « l'amitié, sincérité, réciprocité et tolérance »¹¹⁶², de la « fraternité »¹¹⁶³, etc., qui supposent de différer l'usage des moyens de pouvoir. L'universalisme de la puissance est une politique de la patience : elle ne va directement à son but, mais œuvre en amont de la relation de pouvoir. Elle fait un détour par les conditions qui déterminent l'accumulation d'un potentiel censé rendre inutile l'usage des moyens de pouvoir. C'est ainsi que la puissance produit irrésistiblement ses effets sans avoir à se dépenser, de la même manière que « 桃李不言，下自成蹊, le pêcher et le prunier ne parlent pas, mais vers eux convergent tous les pas »¹¹⁶⁴. Sans s'épuiser dans un volontarisme exténuant et aux effets incertains, elle exploite les conditions particulières de la configuration :

¹¹⁶⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.486.

¹¹⁶¹ Cf. I.B.g « Inclusivité », R. Axelrod, *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984, 251 p.

¹¹⁶² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.442.

¹¹⁶³ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.442.

¹¹⁶⁴ Extrait des *Mémoires Historiques* de Si Ma Qian 司马迁, *Ibid.*, t.2, version chinoise p.509.

« 我们最大的机遇就是自身不断发展壮大, notre plus grande opportunité est celle de notre développement continu, qui nous permet de gagner en puissance »¹¹⁶⁵, dit Xi Jinping.

Ce monde en évolution est plein d'opportunités mais lourds de défis (机遇/ 挑战) qui mobilisent les capacités de la « diplomatie d'un grand pays à la chinoise »¹¹⁶⁶ : « 当今世界是一个变革的世界, le monde d'aujourd'hui est en pleine évolution »¹¹⁶⁷. Ce qu'on appellera alors véritablement « puissance », c'est une force qui ne subit pas les changements et qui a l'intelligence d'en tirer profit à son avantage. La puissance n'est pas simplement la force de subsister ou de persévérer dans l'existence ; il y a puissance où il y a force de tirer profit du matériel d'une situation en vue d'un projet, de transformer les obstacles en opportunités. Au doute inquiet qui traverse les accusations de François Godement contre les moyens de pouvoir de la diplomatie chinoise en Europe¹¹⁶⁸ comme aux représentants des États réunis à Davos, Xi Jinping réclame ce sursaut d'intelligence. Le paragraphe conclusif du discours de Davos 2017 dit : « 再大的困难都不可能阻挡人类前行的步伐。遇到了困难不要埋怨自己不要指责他人, 不要放弃信心, 不要逃避责任, 而是要一起来战胜困难。历史是勇敢者创造的。让我们拿出信心, 采取行动, 携手向着未来前进。Aucune difficulté si grande soit-elle ne peut empêcher la marche en avant de l'humanité. Dans les difficultés, on ne doit pas s'en prendre à soi-même, ni faire aux autres des reproches, on ne doit jamais renoncer à faire confiance, ni esquiver ses responsabilités, mais s'unir pour vaincre les difficultés. L'histoire est faite par des hommes courageux. Reprenons confiance, prenons des initiatives et donnons-nous la main pour aller vers l'avenir »¹¹⁶⁹. Il est significatif que le courage (勇敢) auquel invité Xi Jinping est, conformément au calcul de la théorie des jeux, celui de se donner la main (携手), et non celui de résister et de s'affronter, de perdurer dans la vieille philosophie des moyens de pouvoir. Ce qui est universel dans cette marche en avant de l'humanité (人类前行的步伐), ce ne sont pas les valeurs ou les stratégies de la Chine, mais seulement les difficultés (困难) que rencontre toute l'humanité (人类), et l'intérêt rationnel de s'unir, de se donner la main (携手) pour les surmonter.

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, t.2, version française p.552, version chinoise p.442.

¹¹⁶⁶ « 自己特色的大国外交 », *ibid.*, t.2, ch. XIV, version chinoise, p.443.

¹¹⁶⁷ *Ibid.*, t.2, p.443.

¹¹⁶⁸ Avec Abigaël Vasselier, *La Chine à nos portes, Une stratégie pour l'Europe*, Paris, éd. Odile Jacob, 2018, 240 p.

¹¹⁶⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.487.

C'est dans cette perspective que Xi Jinping évoque les malentendus politiques ou disputes¹¹⁷⁰ (倾轧) qui menacent la paix. Selon lui, ils sont imputables à l'abstraction des concepts porteurs de valeurs, lourds de stratégies, abusivement universalisés et artificiellement greffés sur des cultures étrangères. Ce n'est pas à la psychologie scientifique¹¹⁷¹ mais au principe de la mandarine que Xi Jinping demande une explication du malentendu. La métaphore de la mandarine permet de ne pas renvoyer en miroir aux interlocuteurs occidentaux l'accusation d'idéologie que ceux-ci lui adressent : les valeurs que défendent les interlocuteurs de la Chine ne sont ni fausses ni mauvaises en elles-mêmes (malgré les entreprises coloniales qu'elles ont aussi servi à justifier), mais on aurait tort de vouloir les imposer *contre* d'autres. C'est la raison pour laquelle, nous préférons le concept épistémologique de *modèle ou paradigme*¹¹⁷² (cf. 模式 dans le discours traduit ci-dessus, ou 模范) à celui d'idéologie (polémique et péjorativement connoté depuis *L'idéologie allemande* de Marx) pour décrire l'ensemble des définitions et axiomes qui construisent une représentation politique du monde. Le principe de la mandarine propose d'aborder le dialogue des paradigmes de la « démocratie socialiste » et de la « démocratie représentatives » tout autrement qu'une polémique entre des idéologies opposées.

On notera la politesse qu'encourage une métaphore qui n'essentialise pas le jugement porté sur les différences (je n'aime pas donc *cela est mauvais*), mais se contente de les référer à un goût subjectif (c'est doux/amer, j'aime/je n'aime pas)¹¹⁷³. L'appréciation subjective de la convenance ou disconvenance suffit, il n'est pas besoin d'en rajouter et d'en faire une histoire, de chercher des raisons objectives ou des coupables, d'essentialiser en un mal objectif ce qui n'est qu'un désagrément subjectivement ressenti. La métaphore socialiste de la mandarine (comme la métaphore stoïcienne du concombre amer) renvoie nos jugements à des

¹¹⁷⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.320, ou t.2, p.363.

¹¹⁷¹ On se contentera donc d'évoquer en marge les recherches scientifiques sur ce sujet, quoiqu'on puisse rappeler la définition que Jean-François Le Ny donne des biais cognitifs : « Un biais est une distorsion (déviations systématiques par rapport à une norme) que subit une information en entrant dans le système cognitif ou en sortant. Dans le premier cas, le sujet opère une sélection des informations, dans le second, il réalise une sélection des réponses », article « Biais », *Grand Dictionnaire de la Psychologie*, Paris, Larousse, 1991, 1064 p.

¹¹⁷² Notion empruntée à Thomas Kuhn qui souligne les « accomplissements (...) remarquables » « concurrents à d'autres formes d'activités scientifiques » et ouvrant d'autre part sur de nouvelles « perspectives vastes », *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, p.38. Sur ce deuxième trait définitionnel, le paradigme rejoint l'utopie, telle que définie par P. Ricoeur qui reprend K. Mannheim, cf. I.A.2.b « Rêve... ». Mobo Gao accorde sa préférence au concept kuhnien de paradigme pour des raisons méthodologiques identiques, cf. *La fabrique de la Chine, Déconstruction d'un discours occidental*, Paris, éd. Critiques, 2021, p.22.

¹¹⁷³ La métaphore diététique portant réflexion sur le poids des jugements qui alourdissent nos représentations du monde, on pense à Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 50 : « Ce concombre est amer ? Jette le ! (...) Ne dis pas à ce sujet : "Pourquoi ces choses-là se trouvent-elles dans le monde ?" », Paris, Gallimard, *op. cit.*, p.1209.

effets de perspective, dissuadant de se prononcer sur la valeur intrinsèque des choses. C'est une critique de la posture des donneurs de leçons. La métaphore est factuelle et ne moralise pas, elle n'évoque même pas le jardinier ou l'agriculteur. La délicatesse ici est de s'en tenir aux faits, de ne pas approfondir l'étiologie, alors même que le malentendu est l'obstacle théorique et pratique, épistémologique et politique, qu'il faut absolument surmonter. L'essentiel est dit, ou plutôt suggéré. En dire plus risquerait d'empêcher d'en entendre davantage¹¹⁷⁴. La cause des disputes ou des malentendus politiques, c'est l'ambition hégémonique¹¹⁷⁵, le désir d'être imité ou d'imposer sa vérité aux autres¹¹⁷⁶.

Il découle de la doctrine Xi que la démocratie socialiste à la chinoise convient à son peuple, tout comme d'autres formes démocratiques conviendront aux peuples qui les auront produites, qu'il suffit d'en prendre acte, comme de n'importe quel fait naturel et de composer avec. Il y a dans le principe de la mandarine une prudence métathéorique : elle consiste à éviter tout débat sur la nature de la bonne démocratie, sur l'essence de la démocratie – qui n'est qu'une abstraction seulement susceptible d'envenimer le débat. En évitant de donner la moindre définition de la démocratie, la doctrine Xi revient au fait brut du caractère idiosyncrasique, et donc relatif, de toute bonne définition et de toute bonne pratique de la politique en général ou de la démocratie en particulier.

Le principe formel utile au dialogue diplomatique des points de vue supposés inconciliables vient donner un contenu pratique à l'universalisme « à la chinoise » : référé à la Règle d'Or de la morale universelle¹¹⁷⁷, il n'a rien de spécifiquement chinois, mais il a aussi été formulé en chinois par Confucius et sous des formules approchantes, résonne avec la rhétorique non-rivale que les conseils politiques du *Laozi* nous rappellent en style concis : « Il ne rivalise pas, et c'est pourquoi il n'y a rien dans le monde qui puisse rivaliser avec lui »¹¹⁷⁸ ; « la voie du Ciel ne rivalise pas »¹¹⁷⁹ ; « la voie du sage consiste à agir sans

¹¹⁷⁴ Cette valeur pratique supérieure de l'allusion est un trait caractéristique de la culture littéraire et politique chinoise, comme l'a analysé François Jullien dans *La Chaine et la Trame*, PUF, 2004, 240 p., ou dans *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Points, Essais, 2010, 496 p.

¹¹⁷⁵ Sur l'expression 霸道做法, voir par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652, version chinoise, p.523.

¹¹⁷⁶ Nous avons supposé avec Spinoza que la tendance hégémonique des concepts rationnels s'explique par le désir d'être imité, que Spinoza appelle *ambition* : « chacun a naturellement le désir que les autres vivent selon son naturel (*ingenio*) à soi, et comme tous ont un pareil désir, ils se font pareillement obstacle ; et comme tous veulent être loués ou aimés par tous, ils se haïssent réciproquement », voir *Ethique* III, proposition 31, scolie, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.441.

¹¹⁷⁷ Discutée ci-dessus en I.C.a « Communauté de destin... ».

¹¹⁷⁸ Traduction personnelle du *Laozi*, 老子 qui écrit : « 不争故天下莫能与之争 », dans *Le Livre de la Voie et de la Vertu* (道德经), traduction Liu K.-H., chapitre LXVI, Gallimard, coll. Pléiade, p.69.

rivaliser »¹¹⁸⁰. Ces considérations métathéoriques encouragent une conception empathique des relations internationales, même si elles n'induisent pas nécessairement des dispositions réciproques et ne suffisent pas toujours à produire la paix escomptée, comme l'a montré la dégradation des relations sino-américaines sous les présidences d'Obama et de Trump¹¹⁸¹.

Concernant le débat sur la démocratie, il peut sembler étonnant qu'un responsable politique qui doit prévenir ou régler des conflits ne se fonde pas sur des définitions générales précises, exprimant les invariants universels qui doivent trancher les disputes. Xi Jinping, c'est une évidence, n'est pas platonicien¹¹⁸². Car il n'est pas sûr que la bonne définition, pourtant censée nous mettre d'accord, ne soit pas un facteur aggravant des conflits. La bonne définition n'est pas seulement un objet de savoir (descriptif), mais également un enjeu de pouvoir (prescriptif) puisqu'elle constitue une norme qui prétend dire le vrai et le juste. Elle ne permet pas seulement d'arbitrer les conflits, mais de les dominer à son profit. Il semble donc cohérent qu'une doctrine à visée pacifiste renonce à la poursuite de tels invariants. La doctrine Xi Jinping ne définit en effet jamais *la* politique, *le* socialisme, *la* démocratie, *l'*État de droit, etc. Même si notre susceptibilité entend surtout ce qui dans son discours bouscule *nos* définitions, Xi Jinping ne s'exprime qu'en *notions circonstanciées*. Cette contextualisation des notions se traduit par des formes rhétoriques récurrentes : en général, c'est le rajout d'un ou plusieurs adjectifs¹¹⁸³ ou les jeux numérologiques¹¹⁸⁴. Ces procédés inaccoutumés au lecteur platonisant, susceptibles d'apparaître comme langue de bois, comme un procédé fuyant qui néglige l'exigence de clarté, frustre son attente de définition. La stratégie rhétorique chinoise engendre donc un étonnant paradoxe : le refus de recourir à la « bonne définition » au motif qu'elle est un instrument rhétorique de domination, peut multiplier les malentendus au lieu de les élucider. Il n'est finalement pas exclu que ces

¹¹⁷⁹ Traduction personnelle du Laozi qui écrit : « 天之道不争 » dans *Le Livre de la Voie et de la Vertu* (道德经), traduction Liu K.-H., chapitre LXXIII, Gallimard, coll. Pléiade, p.76.

¹¹⁸⁰ Traduction personnelle du Laozi, 老子 qui écrit : « 圣人之道为而不争 » dans *Le Livre de la Voie et de la Vertu* (道德经, *Daodejing*), chapitre LXXXI, *op. cit.*, p.84.

¹¹⁸¹ Pour le débat sur l'universalisme à la chinoise, voir I.C.b « L'universalisme à la chinoise... ».

¹¹⁸² Claude Obadia montre que cette recherche des invariants est toutefois bien difficile pour Platon lui-même qui y renonce parfois : dans *Hippias Majeur* par exemple, cette recherche n'aboutit pas ; mais Claude Obadia montre que cette méthode se déploie cependant dans le projet politique platonicien d'une cité juste ; dans « Les beautés de Platon », *Le Philosophoire*, 2013/1 (n° 39), p. 231-239. URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2013-1-page-231.htm>.

¹¹⁸³ Comme dans les expressions « socialisme à la chinoise », ou « (...) à la chinoise de la nouvelle ère », « démocratie socialiste », etc.

¹¹⁸⁴ Comme par exemple dans les expressions « Deux objectifs de centenaire, 两个一百年 » (qui sert à dire rien moins que l'essence même de la politique socialiste chinoise), ou les « Quatre intégralité, 四个全面 », les Quatre vices, les Douze valeurs socialistes, etc.

notions circonstanciées au lieu de désamorcer les accusations d'idéologie, s'attirent de nouvelles critiques¹¹⁸⁵.

On peut comprendre la stratégie rhétorique de Xi comme une alternative à deux types de postures rhétoriques : l'une normative, l'autre métathéorique. La posture normative considère qu'il y a une bonne définition de la démocratie, exprimée au singulier et en soi indépendante des circonstances historico-géographiques (par exemple, *la* démocratie représentative, voire *la* démocratie tout court), comprise comme norme universelle permettant de diagnostiquer la valeur des régimes politiques¹¹⁸⁶. La posture métathéorique qu'on peut identifier chez Walter B. Gallie¹¹⁸⁷ par exemple, observe que le concept de démocratie relève de la catégorie des « concepts essentiellement contestés », que c'est un concept aporétique, sans définition consensuelle. Surplombant les conflits de définition, elle considère que le concept de démocratie se résumerait finalement aux conflits d'interprétations qu'il suscite entre les autorités symboliques en compétition pour la détermination de son sens légitime¹¹⁸⁸. La rhétorique de Xi Jinping renvoie dos à dos ces deux postures méthodologiques contraires : Xi Jinping n'affirme jamais qu'il existerait *un* modèle normatif de la démocratie, ne s'adosse à aucune définition théorique idéale qu'il s'agirait de réaliser dans l'histoire, et ne se contente pas non plus de constater les polémiques

¹¹⁸⁵ Comme le montrent par exemple les critiques de François Bougon : « Si Xi a pourfendu, à ses débuts, la langue de bois et le style empesé en usage au sein du Parti, il s'y est aujourd'hui complètement rangé », dans *Dans la tête de Xi Jinping*, Actes Sud, 2017, p.14.

¹¹⁸⁶ Pierre Rosanvallon, en France, penseur de la démocratie identifie des « pathologies ». Même si selon lui, il n'y a pas une bonne démocratie, mais une orientation démocratique (qui devrait aller paradoxalement dans le sens d'une complexification du débat sur les bonnes règles, etc.) elle équivaut à une définition normative du bon modèle démocratique. Cours au Collège de France, Chaire d'Histoire moderne et contemporaine du Politique, Cours PDF : *Qu'est-ce qu'une société démocratique ?* : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL62029_Rosanvallon.pdf. Il parle également de « perversion », *ibid.*, p.837, fustige les « enragés », *ibid.*, p.837 et sans jamais faire l'hypothèse d'une voie démocratique radicalement autre. Le titre d'une intervention comme « réinventer la démocratie », au singulier et sans adjectif, est symptomatique de cette essentialisation du concept ; cf. <https://www.franceculture.fr/emissions/linvite-des-matins-2eme-partie/pierre-rosanvallon-comment-reinventer-la-democratie>. Il est d'ailleurs remarquable que, dans une perspective aussi normative, la possibilité d'une démocratie à la chinoise échappe totalement à P. Rosanvallon qui, à notre connaissance ne l'évoque nulle part ; la norme qui doit éclairer le débat rend tout simplement la réalité historique invisible. Dans ce même courant de penseurs normatifs de la démocratie, on peut citer Gérard Mermet forgeant le concept disqualifiant de démocratie, « *Un nouveau système social est en train de s'installer, que nous appelons démocratie* », *Démocrature : comment les médias transforment la démocratie*, page 7, 1987, ou Nicolas Baverez qui le reprend dans *Syrie : la guerre sans limites*, Journal *Le Point*, p. 18, n° 2301, 13 octobre 2016.

¹¹⁸⁷ On se réfère ici au concept de Walter Bryce Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-56, no 56, pp. 167-198 ; *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books, 1968, pp. 157-191, et son commentaire par Capdevila Nestor, « Les concepts essentiellement contestés et la critique interne : le christianisme et la démocratie comme idées dominantes », *Philosophie*, 2014/3 (N° 122), p. 34-52, URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2014-3-page-34.htm>.

¹¹⁸⁸ Sur le constat de l'indécidabilité d'un tel type de concepts, qu'Amartya Sen partage et exploite méthodologiquement, cf. la métaphore de la flûte dans *L'idée de Justice*, en II.A.1.h « La pensée libérée... ».

contre le caractère démocratique de la démocratie socialiste. Il affirme qu'au regard des choix historiques qu'a fait la Chine socialiste depuis 1949, la démocratie socialiste ou démocratie consultative convient à l'idiosyncrasie de son peuple.

Contrairement à ce que pense Walter B. Gallie qui fait l'hypothèse que dans le débat sur la démocratie, le conflit d'interprétation sur le sens légitime du concept est « indépassable »¹¹⁸⁹ parce que les utilisateurs de ce concept sont « contraints de s'opposer », Xi Jinping nous semble se situer plutôt dans une perspective relativiste de non-rivalité, dans une perspective de conciliation qui se fait un objectif de tenir ensemble les contradictions. Il ne s'agit ni de soumettre, ni de se soumettre. A la différence de Walter B. Gallie, Xi Jinping ne considère pas que les divergences de vue (sur la démocratie) doivent pousser ses interlocuteurs internationaux à l'opposition. On peut être d'accord sur un désaccord, c'est-à-dire identifier un désaccord sans en faire un motif de rivalité, comme y invite le principe relativiste de la mandarine. Et que chaque pays développe dans son pays le modèle démocratique qui lui convient. Mais on peut même malgré ce désaccord sur les axiomes du modèle démocratique choisi, mener un dialogue constructif à condition d'être limité : il faut que ce dialogue soit compris plutôt comme un *accord gagnant*, c'est-à-dire un *ajustement marginal* focalisé sur les intérêts communs identifiés par ailleurs, comme y encourage la doctrine diplomatique officielle des accords gagnant-gagnant. Ce dialogue politique ne peut constituer en une critique qui vise à modifier les axiomes fondateurs, ni la recherche d'un *compromis* qui demande de renoncer à tout ou partie de ce qui est essentiel à l'identité d'un modèle, car une telle pratique du dialogue ne serait qu'une invitation maladroite à se méconnaître ou à se renier soi-même. D'où les vertes répliques de la diplomatie chinoise à ces critiques comprises comme autant d'atteintes à sa souveraineté¹¹⁹⁰.

Les concepts n'apparaissent à Walter B. Gallie comme « conflictuels » que parce qu'ils sont construits dans une intention rivale et présentés dans la perspective d'un championnat pour la détermination de leur sens légitime, mais Xi Jinping conçoit ces conflits et ces malentendus comme dépassables ou négociables par un type de dialogue particulier,

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p.34.

¹¹⁹⁰ Sur l'importance du concept chinois de souveraineté, voir I.B.2.b. Elle implique aversion contre toute tentative d'ingérence, et refus souverain de dialoguer sur ses axiomes essentiels. Voir la *Réponse du porte-parole de l'ambassade de Chine en France à des absurdités publiées par une certaine presse française sur la Chine*, Ambassade de Chine, 29/02/2020 : http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1750850.htm?fbclid=IwAR2ShQvuHV9t0nwlT2ZhJinz_1tXdePJEaLjd7OC7figR5VgqSQ0rHVeU2E.

qui comprend deux conditions préalables : 1. reconnaître le caractère politique relatif des modèles qui dialoguent, c'est-à-dire la force des axiomes qu'ils déploient comme essentiels à leur identité et 2. renoncer au nom de l'universelle règle d'Or de la morale, ou au nom du principe onusien et westphalien¹¹⁹¹ de non-ingérence (无干扰原理) à la tentation de contraindre l'interlocuteur pour l'amener à modifier ses axiomes essentiels, renoncer à toute forme de colonialisme idéologique sous de faux airs d'idéaux universels. Ces deux conditions entendues, le dialogue peut se prolonger en construction de projets susceptibles de satisfaire des intérêts identifiés comme communs. Telle nous semble la méthodologie perspectiviste spécifique du dialogue socialiste à la chinoise qui se dégage de la lecture de la doctrine Xi qu'on peut comprendre *comme* une axiomatique scientifique, même si une telle notion n'a pas d'usage dans les études marxistes et les débats internes du PCC. Le marxisme se présente cependant comme une doctrine scientifique et la doctrine Xi s'enrichit de nouveaux concepts scientifiques¹¹⁹² : en parler comme d'une axiomatique n'est pas une hypothèse contradictoire.

Selon la définition qu'en donne Robert Blanché, une axiomatique est un système de propositions déduites d'axiomes arbitraires mais consistants entre eux¹¹⁹³, qui n'ont de validité qu'à l'intérieur de ce cadre : peu importe donc, que ces axiomes et les conclusions qu'on en tire soient contestés de l'extérieur. Parler d'axiomatique, c'est dire qu'un modèle est imperméable aux critiques externes. De même qu'il n'y a pas de sens à comparer *d'un point de vue rival* la logique de Boole et l'algèbre élémentaire ou classique, la géométrie riemannienne et la géométrie euclidienne, ou les phénomènes de la logique newtonienne et ceux des théories de la relativité, etc., le principe socialiste de la mandarine tire la même conclusion de nullité d'une mise en compétition des doctrines politiques de la démocratie. Il dénonce l'absurdité de tout axiome tiré d'un paradigme défini à s'exporter dans un autre.

On pourrait se demander le sens que peut encore avoir le dialogue de paradigmes considérés a priori comme autonomes, étanches l'un à l'autre. Que signifie « dialoguer » ? Parler de modèles politiques comme d'axiomatiques, n'est-ce pas confiner le dialogue dans les marges, voire à le condamner au dialogue de sourd puisqu'il ne portera jamais

¹¹⁹¹ Par exemple, Xi Jinping, discours de Genève, à l'ONU, 18 janvier 2017, *op. cit.*, t.2, p671.

¹¹⁹² Cf. sur la théorie des Jeux, I.B.3.f « Inclusivité... ».

¹¹⁹³ Au sujet d'une réflexion sur la réduction de toute science à une collection d'axiomes fondateurs, commencée avec les *Eléments d'Euclide*, trad. F. Peyrard, F. Louis Librairie, 1804, 576 p., voir Robert Blanché, au chapitre 1 de *L'Axiomatique*, PUF, coll. « Quadrige », 1955, 112 p.

directement sur l'essentiel¹¹⁹⁴ (les axiomes qui en définissent l'identité) ? La doctrine Xi insiste sur la dimension pratique du dialogue, non sur sa dimension critique. Si elle est une philosophie, ce n'est pas fondamentalement une philosophie critique, mais une philosophie pratique : son dialogue prend seulement la forme d'accords (sur d'éventuels intérêts communs). On n'a à *dialoguer* avec personne, comme le rappelle aux cadres du Parti la doctrine des tabous (七不讲)¹¹⁹⁵ du « Document Numéro Neuf », mais on peut et on doit chercher *s'accorder* (合作) avec tous. Ou, si l'on tient encore à parler de « dialogue », il faudra bien comprendre qu'il ne consiste jamais à remettre en question son identité. Le dialogue avec les interlocuteurs internationaux qui défendent des modèles de démocratie différents, porte seulement sur les *stratégies* permettant de satisfaire des intérêts communs.

Le principe de la mandarine est la formulation métaphorique d'une axiomatisation du champ des doctrines politiques. Cette axiomatisation est une précaution méthodologique qui prépare la doctrine des accords politiques, en l'immunisant des malentendus polémiques suscités par les atavismes du suprématisme occidental ou de l'impérialisme. Elle nous semble être un outil censé contribuer à la réalisation du projet formulé dans *L'idéologie Allemande* qui affirme que « (...) la révolution communiste (...) abolit la domination de toutes les classes »¹¹⁹⁶, même si, comme nous le soulignons encore, le concept d'idéologie en constitue une approximation maladroite à cause du jugement péjoratif qu'il enveloppe. L'axiomatisation du débat politique n'abolit pas les différences (de classes, d'idéologies, de modèles politiques, etc.) : les différences y perdurent au contraire, non comme un résidu regrettable, mais leur hiérarchisation variant selon les perspectives y sont un fait d'une évidence naturelle si forte qu'il est lui-même élevée au rang d'axiome (les points de vue du nord et du sud sont radicalement différents, sans être ennemis). Alors que « Marx et Engels ne précisent guère comment se fera [la] révolution »¹¹⁹⁷, les concepts approchant d'une axiomatique et d'un universalisme à la chinoise, qui nous semblent enveloppés dans la métaphore socialiste de la mandarine, donnent peut-être le début d'une nouvelle réponse pratique à l'énigme de la transmutation des rapports de pouvoir en rapports de puissance.

¹¹⁹⁴ La Chine socialiste elle-même respecte ce principe et c'est la raison pour laquelle la publication du *Document Numéro Neuf* par la journaliste Gao Yu, considéré comme tabou, a été sévèrement sanctionnée.

¹¹⁹⁵ Cette formule qui signifie « Sept (choses dont on) ne parle pas » est un autre nom du « Document Numéro Neuf ». Elle est employée dans ce document, en anglais « seven political perils ». URL : <https://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

¹¹⁹⁶ Marx & Engels, *L'idéologie Allemande* (1846), Paris, Editions Sociales, 1971, p.68.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p.13.

c. Une théologie cosmopolitique : *Tianxia* ou le monde comme entité politique

Si la Chine socialiste œuvre à la construction d'un monde multipolaire, libéré de l'hégémonisme états-unien et relativisant l'universalisme des Droits de l'Homme, Xi Jinping n'en souligne pas moins l'unité foncière du monde : les notions de « monde » (世界) et de « Communauté de destin pour l'humanité » (人类命运共同体) articulent dans une dialectique de l'un et du multiple la nouvelle combinatoire des intérêts nationaux et de l'intérêt mondial. Il s'agit d'une dialectique immanentiste en ce qu'elle cherche à réaliser en pratique l'accord bilatéral qui peut construire l'unité sans contrainte transcendante.

A cet effort de l'État-Parti pour repenser le monde et redéfinir les règles de la gouvernance mondiale, de nombreux universitaires chinois ont apporté leurs contributions. On pense à tous les auteurs qui, paradoxalement tout à la fois traditionnalistes et avant-gardistes, remettent le *Tianxia* au goût du jour : Li Shen Zhi¹¹⁹⁸ qui, dès 1994, y voit le prototype de l'idée de mondialisation, puis dans les années 2000, Zhao Tingyang, Chen Yun¹¹⁹⁹... L'expression *Tianxia* héritée du *Livre des Odes*, 诗经, et qui signifie littéralement « *Sous le Ciel* » (Ciel, 天+ dessous, 下) est la notion générique de « tout ce qui se trouve *sous* le *ciel* » ; elle exprime une certaine idée de la totalité de l'existence manifestée, autrement désignée en chinois classique¹²⁰⁰ par l'expression : 万物, les « dix mille êtres », généralement traduite par : toutes choses, tous les êtres, le monde ou l'univers en sa totalité. Cette relation entre les concepts de *Tianxia*, ou *mondialité*, et de *Communauté de destin pour l'humanité*, est explicitement reprise par Zhao Tingyang dans son dernier ouvrage sur la philosophie du *Tianxia*¹²⁰¹. Certains auteurs en récusent les connotations arrogantes qui « adoptent la position d'une valeur culturelle des chinois civilisés par opposition aux barbares »¹²⁰².

¹¹⁹⁸ Li Shen Zhi, « Quanchiuhua yu zhongguo wenhua » (« Mondialisation et culture chinoise »), *Taipingyang xuebao* (Journal Pacifique), n° 2, 1994.

¹¹⁹⁹ Sheng Hong, *Wei wanshi kai taiping* (Ouvrir le chemin de paix pour dix mille générations), 1999 ; Zhao Tingyang, *Tianxia tixi : shijie zhidu zhaxue daolun* (Système *Tianxia* : introduction de la philosophie de l'institution mondiale), 2005 ; Chen Yun, *Tianxia huo tiandi zhijian : zhongguo sixiang de gudian shiyu*, (*Tianxia ou entre le Ciel et la Terre : l'horizon classique de la pensée chinoise*), 2007.

¹²⁰⁰ Dans le *Livre de la Voie et de la Vertu*, établissant une équivalence entre la Voie et la totalité des existants qui en procèdent, on peut lire : « 无名天地之始, 有名万物之母 », ch.1 : « 道 (...) 似万物之宗 », 道德经, ch.4, <https://www.daodejing.org>.

¹²⁰¹ Zhao Tingyang, *Tianxia tixi : shijie zhidu zhaxue daolun* (Système *Tianxia* : introduction de la philosophie de l'institution mondiale), 2005, p.268.

¹²⁰² Mobo Gao, *La Fabrique de la Chine, déconstruction d'un discours occidental*, Paris, éd. Critiques, 2021, p.29.

C'est désormais sur la base de ce concept, que ces universitaires invités par Xi Jinping à siniser la recherche philosophique et scientifique¹²⁰³, critiquent l'universalisme hégémonique des Droits de l'Homme, dénoncé pour les services qu'il a rendus à une vision des relations internationales occidentalo-centrée et sans véritable réciprocité. « Il y a un scandale éthique : à part des propos politiquement corrects mais inutiles, aucune éthique n'a jusqu'à présent réfuté de manière efficace la loi de la jungle »¹²⁰⁴, affirme *ad nauseam* Zhao Tingyang. Et on peut lire, dès les premières pages de son avant-propos une stratégie argumentative qui redouble le discours de Xi Jinping, sans jamais le citer explicitement, dévoilant en quelque sorte son sous-sol théorique, historique et philosophique. A la suite des discours de Xi Jinping qui affirment que la Chine ne joue pas un jeu à somme nulle¹²⁰⁵, Zhao Tingyang justifie : « l'éthique ne peut être utilisée pour démontrer que la logique d'hégémonie est une erreur. En revanche la théorie des jeux¹²⁰⁶ pourrait démontrer que la logique hégémonique ne supporte pas les actes de vengeance sur le long terme et ne permet pas d'éviter la "tragédie de l'imitation" »¹²⁰⁷. Les bons sentiments et l'invocation du sens de l'humain ou de l'amour, quoiqu'utiles, ne suffisent donc pas, et c'est par le recours à la théorie des jeux, donc par une stratégie rationaliste, que le nouvel universalisme à la chinoise tentera de voler à leur secours : il s'agit de surmonter le scepticisme ou la défiance que pourrait susciter le sentimentalisme de la bienveillance confucéenne (du 仁 et du 孝) ou de l'amour universel des moïstes (兼爱)¹²⁰⁸.

Mais ce concept de *Tianxia* se heurte à la même objection récurrente : il exprime une idée née sur un certain sol culturel et l'objection d'un universalisme abusif, d'un particularisme boursoufflé, risque de se retourner contre lui. Quelques auteurs ont déjà souligné ce problème, et sont restés sur une aporie sceptique¹²⁰⁹ : Zhao Tingyang reconnaît le

¹²⁰³ Sur ce projet général de politique culturelle, voir Xi Jinping : « accélérer l'édification d'une philosophie et des sciences sociales à la chinoise », 17 mai 2016, *op. cit.*, t.2, p.421 sqq.

¹²⁰⁴ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.7.

¹²⁰⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652.

¹²⁰⁶ Par « jeu », la théorie des jeux ne se réfère plus à son étymologie, *jocus*, plaisanterie ou badinage, mais désigne une situation, qui peut être sérieuse, voire vitale, dans laquelle l'efficacité de nos décisions dépend de la décision des autres, raison pour laquelle Johan Huizinga considérerait que, dans l'Antiquité, la résolution d'énigmes par des sages tels que Œdipe, doit s'intégrer au problème philosophique de la définition du jeu, Johan Huizinga, *Homo Ludens*, première parution en 1951, trad. Cécile Seresia, collection Tel (n° 130), Gallimard, 1988, 350 p.

¹²⁰⁷ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.9.

¹²⁰⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.664.

¹²⁰⁹ On pense par exemple à Robin Celikates, « Il y a cependant quelques questions fondamentales qui demeurent (...) la relation entre Tian-xia et les aspirations impériales chinoises, et l'écart entre son caractère normatif et son instanciation historique de facto dans l'histoire chinoise », « Three types of cosmopolitanism ?

problème et tente de le parer en affirmant que « si le *Tianxia* appartient à la Chine, sa signification appartient au monde »¹²¹⁰. Le concept de *Tianxia* a une histoire proprement chinoise qui commence en Chine ancienne sous les Shang et les Zhou : c'est d'une considération sur cet héritage culturel que part Zhao Tingyang pour essayer de redéfinir les caractéristiques d'un nouvel universalisme à caractéristiques chinoises, capable de répondre aux défis actuels de la mondialisation.

Que signifie le concept de *Tianxia* ? Pour le comprendre, Zhao Tingyang propose une archéologie du concept qui est apparu en Chine ancienne, sous la dynastie Zhou (1046-256 a.n.e.) et semble se structurer autour de trois sens distincts et interdépendants – 1. géographique, 2. psychologique et 3. politique. Zhao Tingyang souligne abondamment que le concept est une solution politique pratique apportée à des problèmes politiques particuliers, susceptibles d'être comparés à ceux que rencontre la Chine contemporaine sur l'actuel échiquier géopolitique des relations internationales. Le pacifisme qu'il implique sera utile car « en distinguant la politique de la lutte des contraires de celle qui cherche à fondre le dehors en dedans (...) [on montrera] que la politique dont le concept est fondé sur la lutte des contraires n'exprime pas une vraie politique, mais simplement les affrontements ou la guerre ». Il s'agit de donner un espoir à l'idée que la politique puisse être autre chose qu'une continuation de la guerre par d'autres moyens.

Rappelons avec Zhao Tingyang ce que signifient les sens géographique, psychologique et politique du *Tianxia*.

C'est dans le *Livre des Odes*¹²¹¹, qu'on en trouve la première mention. Il définit le sens géographique du *Tianxia* : « Tout ce qui est sous le Ciel appartient au souverain, 薄天之下 莫非王 »¹²¹². *Tianxia* désigne ici le monde dans sa totalité incommensurable, réduite par la limitation des moyens de communication aux Neuf provinces (九州), c'est-à-dire l'au-delà ingouvernable de ces frontières définies par la portée des moyens techniques de communication étant désigné par les Quatre mers (四海). Guanzhong et le *Livre des Montagnes et des Mers* (山海经) en fixent à peu près les mêmes dimensions : « vingt-huit

Liberalism, Democracy, and Tianxia », dans Yearbook of eastern and western philosophy, vol.4, 2019, p.208-220, p.218. DOI : <https://doi.org/10.1515/yewph-2020-0016>.

¹²¹⁰ Zhao Tingyang, *Tianxia tixi : shijie zhidu zhexue daolun* (Système Tianxia : introduction de la philosophie de l'institution mondiale), 2005, p.290.

¹²¹¹ *Shijing, Classique des Poèmes*, trad. Rémi Mathieu, Folio bilingue, 2019, 160 p.

¹²¹² *Ibid.*, *Odes mineures, La montagne au nord*, 小雅, 北山, trad. J.-P. Tchang, p.72.

mille li¹²¹³ d'est en ouest, vingt-six mille li du nord au sud »¹²¹⁴, soient environ 11 600 km d'est en ouest et 10 800 du nord au sud¹²¹⁵.

Cette référence textuelle nous met face à un paradoxe : l'universalisme à la chinoise s'est historiquement partir à partir d'un territoire plus ou moins limité, bordé par des frontières. Comment une doctrine de l'universel peut-elle s'étendre au tout si elle se reconnaît des limites ? Si cette doctrine se reconnaît comme particulière, comment peut-elle prétendre être universelle ? Il y a contradiction et c'est à cette contradiction que tente de répondre la doctrine de l'universalisme à la chinoise.

Comme le rappelle Etienne Balibar¹²¹⁶ dans un article sur la complexité des types de frontières qui se superposent dans l'Union Européenne, la définition et la maîtrise des frontières (essentiellement territoriales, commerciales, bancaires et informatiques) sont des questions cruciales pour la souveraineté effective des États. Ce qui fait aujourd'hui la particularité du nouveau paysage chinois, depuis Deng Xiaoping et la mise en place de la politique de Réforme et d'ouverture, dans un contexte d'affirmation de la souveraineté chinoise, c'est la stratégie du libre-échange comme instrument efficace pour le rayonnement de la cause du communisme, c'est-à-dire le pari de faire jouer les frontières comme des moyens de communications des valeurs socialistes, sans leur permettre de devenir perméables à l'influence des « valeurs occidentales »¹²¹⁷. La stratégie n'est plus d'affronter le capitalisme derrière des frontières closes, mais en échangeant librement avec lui, de l'infiltrer et de l'encercler, de le déborder, de le contourner, et de le digérer. Ouverture donc, mais non pas soumission ni même porosité.

¹²¹³ Le *Li*, 里 est une unité de mesure d'environ 414 mètres.

¹²¹⁴ *Guanzi, Méthodes d'exploration de la terre*, 管子, 地数, cité par Zhao Tingyang, *Tianxia, tous sous un même ciel*, éditions du Cerf, 2018, p.73.

¹²¹⁵ Ici se pose déjà le problème de la souveraineté des États relativement à la maîtrise de leurs frontières qu'Etienne Balibar discute dans *Les Nouvelles Frontières de la Démocratie Européenne*, Critique Internationale, 2003/1, n°18, p.169 à 178, URL : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2003-1-page-169.htm>. Les Nouvelles Routes de la Soie vont reposer le problème de ces frontières complexes, jouant à des niveaux différents, désormais repoussées aux dimensions du monde, puisque le Capitalisme est désormais mondialisé et que le Parti Communiste, depuis Deng Xiaoping, a pris le parti de sortir de ses frontières et de défendre la mondialisation des échanges. Rejoignons d'emblée Etienne Balibar sur un point fondamental : la définition et la maîtrise de ces frontières est un enjeu majeur de la Souveraineté effective des États.

¹²¹⁶ Etienne Balibar, *Les nouvelles frontières de la démocratie européenne*, dans *Critique Internationale*, 2003/1, n°18, p.168-178, URL : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2003-1-page-169.htm>.

¹²¹⁷ « Document Numéro Neuf », China File, « Document 9 : A China File Translation », URL : <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

Au sens psychologique, *Tianxia* désignait le « sentiment populaire »¹²¹⁸ qu'il s'agissait de gagner, et non pas seulement de soumettre par la crainte, pour assurer la paix. Zhao Tingyang le justifie par des citations de Guanzhong et de Xunzi. Ce sentiment, c'est plus exactement le consentement du peuple aux choix des décideurs politiques ; c'est ce climat psychologique du pays, synonyme d'harmonie qui, même en régime monarchique (la Chine ancienne n'ayant pas connu de forme alternative de gouvernement), sert de critère de légitimité. C'est cette caractéristique qui fait au moins partiellement défaut à la mondialisation libérale, ou à l'universalisme des Droits de l'Homme dont l'intention impérialiste et colonialiste s'est exprimée sans fard tout au long de la période moderne et sur tous les continents. Et c'est sur ce critère du consentement susceptible de construire une harmonie plus durable que celle qui est extorquée par la force ou la ruse, que s'appuyait le modèle antique de la civilité : « Ainsi l'harmonie (和, *he*) supplantait la rivalité (争), d'où la formule classique : “la pratique des rites a pour but de privilégier l'harmonie¹²¹⁹” ». C'est dans cette perspective que nous semblent devoir être compris les encouragements au processus civilisateur (文明) de la Chine en particulier et du monde en général, réaffirmés dans la formulation du deuxième objectif de centenaire ou dans les discours de politique internationale¹²²⁰.

C'est pourquoi enfin, Zhao Tingyang affirme, dans une troisième définition, que *Tianxia* désigne le système politique du monde, c'est-à-dire l'ordre politique qui doit s'accomplir en harmonie avec l'ordre même du monde, ou l'ordre politique légitime. Cela signifie que la pratique politique doit reproduire dans la société humaine l'harmonie universelle de l'ordre du monde. La notion de *Tianxia* est le cœur d'une théologie politique qui cherche en toute action humaine à réaliser cet « accord avec le ciel »¹²²¹. Non sans surprise, Zhao Tingyang insiste sur le fait que ce système refuse la logique de la domination et de l'affrontement « qui ne conduit qu'à empirer la réalité », mais il ajoute étonnamment : il « correspond à celui de la démocratie moderne »¹²²², introduisant son enquête généalogique un terme absent de toute la pensée chinoise classique, mais désormais mobilisé comme une exigence politologique moderne. Le *Tianxia* est donc une préfiguration de la démocratie, ou

¹²¹⁸ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.73.

¹²¹⁹ Il s'agit d'une formule des *Entretiens de Confucius* au ch.1, 论语, 学而.

¹²²⁰ Pensons par exemple aux principes confucéens de « l'harmonie respectueuse de la diversité » et de « faire la paix est la meilleure solution », extraits des *Entretiens* cités par Xi Jinping, dans le discours « Construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité », 18 janvier 2017, p.679.

¹²²¹ *Livre des Rites, L'invariable Milieu*, 礼记 Liji, 中庸 Zhongyong, cité par Zhao Tingyang.

¹²²² Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.51.

l'exigence démocratique une expression contemporaine du *Tianxia*. Zhao Tingyang ne propose pas une réflexion d'historien désintéressé, et on lit dans ce retour sur le passé, une leçon de démocratie pour le présent, d'ailleurs parfaitement conforme aux injonctions de Xi Jinping en matière de recherches philosophiques et scientifique¹²²³.

L'archéologie chinoise de ce concept de *Tianxia* peut présenter un intérêt actuel : essayons de comprendre pourquoi et dans quel contexte cette notion apparaît et s'impose au tournant du XI^e siècle a.n.e., au moment où le pouvoir passe de la dynastie Shang à celle des Zhou. Le rapport démographique est nettement défavorable : la dynastie Shang compterait un million d'hommes, celle des Zhou seulement soixante dix mille. Si les Shang ont perdu l'ascendant moral (du fait sans doute de la cruauté avec laquelle ils gouvernaient¹²²⁴), si une partie de l'armée, pour des raisons inconnues, s'était rebellée et avait changé de camp, provoquant le suicide du roi Shangzhou, la population et l'armée des Zhou restaient cependant minoritaires et ne pouvaient compter régner durablement sur des tribus éparses en s'appuyant sur la force. Il fallait trouver une réponse à la question de savoir « comment le petit peut gouverner le grand »¹²²⁵, comment gouverner sans le soutien d'une force qu'on n'a pas ou qu'on n'est pas sûr de posséder durablement, comment tirer finalement avantage d'une situation qui n'est pas matériellement favorable. Il fallait trouver une autre légitimité à l'exercice de l'autorité que la force conférée par les habituels facteurs démographiques, économiques, militaires. Et c'est sur le facteur moral qu'allait se reposer ce nouvel art politique : c'est la raison fondamentale pour laquelle les Zhou ont inventé un système politique non hégémonique « fondé principalement sur l'attractivité d'un système, [et] remplaçant l'autorité de la force par les avantages d'un système »¹²²⁶, capable de susciter des élans de coopération, d'encourager toute capacité contributive (积善)¹²²⁷. Comment accroître et déployer sa *puissance* quand on ne dispose pas des moyens contraignants de *pouvoir* ? Le *Tianxia* est ce concept qui sert à construire un système qui répond d'une manière originale à la question de l'efficacité en la fondant sur *la puissance de l'impouvoir*.

¹²²³ Et, pourrait-on rajouter, au conseil de Confucius lui-même dans le propos inaugural des Entretiens : « N'est-ce pas une joie d'étudier, puis le moment venu, de mettre en pratique ce que l'on a appris ? », 学而时习之不亦说乎, *xue er shi xi zhi bu yi yue hu* », I, 1, trad. Pierre Ryckmans, p.13.

¹²²⁴ Zhao Tingyang, *Tianxia, tous sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, « le roi Shangzhou était tyrannique et brutal », p.65.

¹²²⁵ *Ibid.*, p.65.

¹²²⁶ *Ibid.*, p.65.

¹²²⁷ *Ibid.*, p.42.

Dans le domaine politique, « la clé du problème consistait à résoudre le caractère extérieur de nombreuses tribus, autrement dit, était de transformer les tribus extérieures en réalité intérieure, [...] de réaliser l'inclusion du monde, un système dont les intérêts communs ou partagés assuraient les propres intérêts des Zhou [...] l'intérêt pour les avantages obtenus par la multitude des tribus et pays devait surpasser la tentation de refus de participer au système »¹²²⁸. Zhao Tingyang considère que la mise en place de ce « système du *Tianxia* » est la « première révolution »¹²²⁹ politique de l'histoire de la Chine¹²³⁰ et que cette révolution est promise, par son intérêt pratique et son originalité spéculative à une immense postérité, jusqu'à la pensée de Xi Jinping en passant par le *Traité de l'Art de la Guerre*¹²³¹, l'invention du *Weiqi*¹²³² ou les arts martiaux dits « internes »¹²³³ et l'intuition contre-intuitive mais essentielle au taoïsme, de la supériorité stratégique de la faiblesse sur la force¹²³⁴.

Cette « révolution » est, selon Zhao Tingyang « le commencement de la politique »¹²³⁵, autrement dit : elle définit l'essence de la politique, qu'il résume à trois caractéristiques :

1. La politique consiste à créer un système dont les avantages sont supérieurs à l'avantage de rester en dehors ; le système doit être incitatif, procontributif (积善, *jishan*) ; il doit encourager et récompenser la coopération ;
2. Il doit créer et renforcer les liens d'interdépendance entre les parties. Il est par principe sans extériorité (无外), pour le dire autrement : absolu ou inclusif. « En résumé, le système *Tianxia* doit réaliser l'inclusion totale du monde, tout englober sans qu'il subsiste un extérieur »¹²³⁶.

¹²²⁸ *Ibid.*, p.67.

¹²²⁹ *Ibid.*, p.68.

¹²³⁰ Celle de 221 a.n.e. et celle de 1911 étant les deux autres.

¹²³¹ François Jullien, *Traité de l'Efficacité*, Paris, Grasset, 1997, 240 p.

¹²³² Dit aussi Jeu de Go (jap.), en chinois 围棋, *weiqi*, développé sous les Trois Royaumes, privilégiant la stratégie du *contournement* (à la celle de l'*affrontement* qui caractérise plutôt le jeu d'échec) et la stratégie du *vide*, puisqu'un territoire n'est définitivement sécurisé, « immortel », que lorsqu'il a « deux yeux ». Ce jeu a été l'un des instruments fondamentaux de la formation des élites chinoises et extrême-orientales pendant 1700 ans.

¹²³³ Jérôme Ravenet, *Pensée du Geste et Geste de la Pensée, une lecture philosophique du problème de l'esprit dans les traités fondamentaux du Taijiquan*, Paris VII, 2001, 584 p.

¹²³⁴ « Rien au monde n'est plus faible et plus souple que l'eau, mais pour vaincre ce qui est dur et fort, rien ne peut la surpasser », *Laozi*, ch.LXXVIII, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.81.

¹²³⁵ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.68.

¹²³⁶ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.69.

3. Il doit développer le sens de l'intérêt public, commun ou partagé (公, *gong*), notamment pour garantir cette paix durable qui est la condition minimale d'une jouissance commune.

Ces quelques considérations sur les caractéristiques du système *Tianxia* nous éclairent, par le détour de la philosophie et de l'histoire, sur les racines profondes du projet socialiste d'une Communauté de destin pour l'humanité. Outre les différences circonstanciées accessoires, comme le poids démographique et économique relatif de la Chine communiste (rapporté à celui des USA), la Chine socialiste use de la même stratégie inclusive : peut-être en partie parce qu'elle en aurait encore un besoin vital pour construire son unité (la rétrocession de Hongkong et Macao n'ont pas complètement fait disparaître l'angoisse de la division et Taiwan est toujours dans une situation juridique indécise et fébrile) et probablement parce que c'est finalement, du point de vue de la puissance, l'option la moins risquée face à un rival américain qui, contrairement aux Shang que les Zhou détrônaient, n'est pas encore tombé. Il y a environ quarante ans que la Chine n'a plus livré de guerre¹²³⁷, et elle peut faire valoir son pacifisme comme un argument en faveur de sa proposition pour une gouvernance inclusive fondée sur un intérêt public mondial. On voit bien en outre, comment les Nouvelles routes de la soie en augmentent la visibilité et matérialisent sa stratégie d'agrégation, fondée sur la recherche des avantages et le renforcement des interdépendances.

Au vu de cette archéologie du *Tianxia*, ne faut-il pas s'attendre à ce que cet universalisme soit particulièrement chinois et particulièrement favorable à la promotion des intérêts chinois dans le monde ? Il n'est pas sûr que l'argument de Zhao Tingyang suffise à apaiser l'inquiétude de ceux qui voient dans le concept de *Tianxia* un outil de propagande idéologique au service de la doctrine socialiste ; et W.A. Callahan proteste : « Zhao Tingyang dit que l'Occident propage sa vision du monde en sacrifiant les intérêts des autres, c'est une critique fondée. Mais n'est-il pas en train de faire la même chose ? N'essaie-t-il pas de propager dans le monde un concept chinois particulier ? »¹²³⁸

Pour Zhao Tingyang, il n'y a pas de contradiction intrinsèque entre la prétention à l'universel et le fait qu'elle ait des conditions d'émergence toujours particulières. Ainsi ce qui fait problème dans les Droits de l'Homme, ce n'est pas leur caractère occidental ou

¹²³⁷ 1979 et 1984 : dates des deux dernières guerres. Elles ont opposé la Chine au Vietnam.

¹²³⁸ William A. Callahan, *Tianxia, Empire and the world*, dans Callahan et Barabantseva (éd), *China Orders the world*, The John Hopkins University Press, 2011, p.105.

géographiquement localisable, mais leur caractère unilatéral, partial, porté à la défense exclusive et sans réciprocité de certains intérêts nationaux, leur incapacité à intégrer la considération des intérêts réels des nations non-dominantes. Sous la critique de « l'hégémonisme » qui revient comme un leitmotiv accolé à la description des valeurs occidentales et au rappel historique de l'impérialisme et du colonialisme, c'est le manque de réciprocité qui est visé ; on en aura confirmation jusque dans sa conclusion puisque Zhao Tingyang y définira sa règle de « compatibilité universelle » qu'il ramène à ces deux principes : « 1. Toute valeur définissable par des relations symétriques est une valeur universelle (...) Toute valeur non-définissable par des relations symétriques est une valeur particulariste »¹²³⁹.

Le monde comme *Tianxia* apparaît d'emblée comme un effort pour désigner la communauté d'intérêts réciproques la plus large possible, incluant par-delà l'humanité, jusqu'aux intérêts de la nature elle-même. Il s'énonce dans les discours de Xi Jinping sous la forme du « principe diplomatique : “amitié, sincérité, réciprocité et tolérance” », réaffirmé de nombreuses fois¹²⁴⁰. Le *Tianxia* désigne une communauté totale d'intérêts partant de notre humanité commune et supposant la priorité de la relation sur les parties, la solidarité foncière de tout ce qui existe dans la nature, c'est-à-dire un principe d'inclusivité intégrale. Zhao Tingyang le condense dans une proposition fondatrice : la coexistence précède l'existence¹²⁴¹.

La question se pose de savoir jusqu'où s'étend la compréhension du principe d'inclusivité : intègre-t-il le monde animal, comme pourrait le suggérer, dans le *Mencius*, la célèbre anecdote¹²⁴² du prince qui demande la substitution du bœuf conduit au sacrifice, dont il a un instant vu la peine, et pour lequel il éprouve soudain un irrépressible élan de compassion ? A la lecture de Xi Jinping ou de Zhao Tingyang, rien ne permet cependant de le conclure. Dans leur conception de la mondialité ou de la communauté de destin, la place du monde animal est sous-dimensionnée, sinon inexistante, réduite à quelques mesures accessoires telles que le respect de la convention de Washington sur les espèces protégées, ou la fermeture de certains « marchés humides », en général d'ailleurs motivée par des raisons sanitaires plus que par une quelconque éthique animale. Bien que la notion de *Tianxia* puisse s'y prêter, nous ne trouvons chez aucun de ces deux auteurs, le moindre début d'une réflexion

¹²³⁹ Zhao Tingyang, *Tianxia, Tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.289.

¹²⁴⁰ On relève au moins ces occurrences : Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.552, p.555, p.621, p.681.

¹²⁴¹ Zhao Tingyang, *Tianxia tixi : shijie zhidu zhaxue daolun (Système Tianxia : introduction de la philosophie de l'institution mondiale)*, 2005, p.290.

¹²⁴² François Jullien, *Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris, Grasset, 1996, 218 p.

antispéciste¹²⁴³. L'argument de la réciprocité ne s'étend pas à la considération de la souffrance animale, ce qui peut tout de même surprendre au regard des influences taoïstes qui traversent la culture chinoise¹²⁴⁴. C'est sans doute, une limite de la réflexion universaliste à la chinoise, du moins au regard d'autres traditions de pensée, qui bien avant la question de la sixième extinction des espèces et du développement durable avaient donné à la relation hommes-animaux une valeur sacrée.

Dans la perspective chinoise de Zhao Tingyang, ou de Xi Jinping, il s'agit essentiellement de penser une fraternité humaine universelle incluant la nature, et la conscience qu'on en a comme critère d'efficacité et de légitimité à gouverner les hommes : « On a vu des hommes dépourvus du sens de l'humain (仁) obtenir un pays, mais jamais un homme qui en fut dépourvu ne put gouverner tout sous le ciel (ou : gouverner le monde, 天下) »¹²⁴⁵. La notion de *Tianxia* n'est donc pas seulement une notion descriptive et ne se réduit donc pas à une approche scientifique de nature ; elle ne désigne pas seulement la liste indéfinie des existants singuliers qui peupleraient le monde, *partes extra partes*, mais en renvoyant au principe métaphysique d'un lien invisible de solidarité foncière qui les unit et qu'on ne peut rompre sans déchirer le tissu même du monde, elle sert de principe prescriptif, et plus exactement de fondement métaphysique à un programme politique de gouvernance mondiale, exactement de la même manière ou selon la même logique que les concepts de peuple et d'intérêt du peuple ont permis de repenser l'essence de la politique sur la base d'un calcul rationnel de l'intérêt commun élargi et à long terme. La réflexion sur l'universalisme chinois semble donc avoir moins d'affinités avec la question universaliste qui s'est poursuivie à travers les débats historiques de l'esclavagisme, du racisme, du sexisme et du spécisme, qu'avec le débat du cosmopolitisme.

¹²⁴³ Telle que cette réflexion éthico-politique se développe depuis 1975 chez Peter Singer, *La Libération animale*, traduit de l'anglais par Louise Rousselle et David Olivier, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2012, ou depuis 1983 chez Tom Regan, *Les Droits des animaux*, trad. Enrique Utria, Hermann, 2013 (traduction de *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, 2004). Cf. Lévi-Strauss avait posé la question de l'altérité à l'égard de laquelle l'humanité a des devoirs, considérant avec Rousseau que la « pitié » humaine doit s'étendre à l'animal considéré comme « le plus autrui de tous les autrui », Claude Lévi-Strauss, dans « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, p. 49-55. On ne trouve nulle trace d'un tel débat dans le socialisme chinois officiel ni dans les réflexions universitaires académiques sur le *Tianxia*.

¹²⁴⁴ Voir par exemple chez Zhuangzi selon Graziani Romain, « Combats d'animaux. Réflexions sur le bestiaire du *Zhuangzi* », dans *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2004, n°26 dans « De la difficulté de juger », sous la direction de Stéphane Feuillas et Rainier Lanselle. pp. 55-87, www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2004_num_26_26_1212.

¹²⁴⁵ *Mencius*, VII, II, 13, trad. S. Couvreur, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius, VII, B-13, trad. Charles Le Blanc Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2009, p.528.

La question du cosmopolitisme est essentiellement en Chine, comme elle a d'ailleurs pu l'être en Grèce ancienne et à Rome, une question éthique comme l'a rappelé Anne Baudart au sujet d'attitudes très diverses et même contradictoires : elles vont de l'individualisme apolitique d'un Diogène de Sinope à la responsabilité politique d'un Marc Aurèle en passant par toutes les postures d'Aristippe de Cyrène ou d'Épictète¹²⁴⁶. Sur ce point, Zhao Tingyang cite assez unilatéralement des philosophes politiques engagés, ou impliqués, comme Confucius ou Mozi¹²⁴⁷ : « En suivant les normes éthiques du *Tianxia*, le *Tianxia* sera bien gouverné »¹²⁴⁸. En Chine pourtant, la contemplation de l'ordre du monde a permis de déduire des doctrines éthiques diamétralement opposées à celle du confucianisme : pour exemple le taoïsme de Yang Zhu, 杨朱¹²⁴⁹ (que Zhao Tingyang, ni Xi Jinping ne citent jamais) et son hypothèse d'une voie universelle qui prend la forme d'une farce cosmique invitant donc plutôt à une forme d'individualisme souvent qualifié d'hédoniste, anomique et apolitique.

Mais pour Zhao Tingyang, tout se passe comme si la blessure des liens humains (et des liens entre l'homme et la nature) était à la fois une offense à l'humanité de l'homme et à l'essence même du monde, une blessure à laquelle nous ne pourrions rester indifférents. A la différence du cosmopolitisme individualiste (celui de Yang Zhu en Chine, de Diogène de Sinope en Grèce), ou du mondialisme supranational ou dénationalisé de la superclasse mondiale¹²⁵⁰, le cosmopolitisme nationaliste de Zhao Tingyang tire de l'observation du monde la conviction que ce monde appelle au devoir de contribuer à son accomplissement, au devoir de « créer le *Tianxia* »¹²⁵¹, d'en parachever l'intention germinale : cette intention n'est pas d'anéantir la nation et de supprimer les frontières et d'abolir ou de nier les différences en tant qu'antagonismes, mais de se relier dans la différence, de se relier avec ses différences, c'est-à-dire de faire des différences, en tant que complémentarités, le ciment même de la reliance.

Si dans la tradition philosophique invoquée par Zhao Tingyang pour renouveler les temps présents, il peut être question de penser le monde comme entité politique, c'est-à-dire

¹²⁴⁶ Anna Baudart, « Individualisme et cosmopolitisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009/1, n°61, pp. 5-18.

¹²⁴⁷ Mozi, 墨子, 479-392 a.n.e., penseur de la période des Royaumes Combattants.

¹²⁴⁸ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, p.74.

¹²⁴⁹ Yáng Zhū, 楊朱/杨朱 369-318 a.n.e., penseur excentrique de la période des Royaumes Combattants, rattaché au taoïsme par le chapitre VII du *Liezi*, 列子, et encourageant à vivre selon la nature, sans se préoccuper de politique, critiqué par Mencius pour son égoïsme.

¹²⁵⁰ Sur ce cosmopolitisme spécifique, comme « stade suprême du néocapitalisme », voir, M. Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, Via Romana, 2018, 2^e partie ch.4, p.170, ch.6-7, p.131-182.

¹²⁵¹ Zhao Tingyang cite ici le *Guanzi*, ch. Ba Yan, *Conversations avec le Seigneur protecteur*, 管子-霸言.

une communauté universelle capable de dépasser les particularismes nationaux qui pèsent dans les institutions internationales actuelles (telles que l'ONU, l'OTAN, etc.), c'est aussi parce « qu'entre les quatre mers, tous les hommes sont frères »¹²⁵². Ce n'est pas seulement la pensée des Zhou mais également Confucius qui sert ici de ressource argumentative. Que ce soit accessoirement Confucius, c'est-à-dire un chinois, qui ait formulé ce principe ne change rien au fait qu'il concerne tous les hommes, même si on peut bien se craindre que cette paternité ne soit le prétexte d'affirmer une légitimité supérieure. Toutefois, nous avons noté qu'on ne trouve jamais l'idée ni même l'allusion, chez Xi Jinping, ni Zhao Tingyang, quand ils convoquent Confucius, que la Chine disposerait d'un privilège moral qui lui conférerait cette légitimité supérieure à gouverner le monde selon ses propres valeurs. Le concept de *Tianxia* auquel celui de bienveillance confucéenne donne un sens superlatif, ne permet d'affirmer qu'un devoir de responsabilité (负责)¹²⁵³ : il faudra répondre de toute rupture de lien et la soigner comme une déchirure essentielle. On se souvient d'ailleurs qu'en chinois le terme 治, *zhi*, qu'on trouve dans le titre des trois tomes qui rassemblent les discours de Xi Jinping, signifie *gouverner* et *soigner*. Il possède un sens à la fois politique et médical.

Dans l'expression *Tianxia* qui désigne le monde, 天 désigne le Ciel : ce Ciel est un terme plurivoque, aux sens météorologique et métaphysique ou théologique. Au sens météorologique : il désigne bien l'espace qui se trouve au-dessus de notre tête. Mais la triade ciel/terre/homme (天地人), poncif de la tradition philosophique chinoise, renvoie aussi à la distinction métaphysique¹²⁵⁴ du visible et de l'imperceptible. Le Ciel ne désigne pas un au-delà inaccessible et transcendant, mais le fonds indifférencié de l'être, principe d'immanence qui est l'orient commun de tous les existants : il est l'énergie originelle (混元) dont ils sont tous pétris. Invisible à l'œil nu (nous n'en voyons que les modifications les plus grossières, c'est-à-dire matérielles), subtil mais non abstrait, ni simplement théorique, ni caché dans un au-delà inaccessible, le Ciel est ce qui est là, diffus partout, omniprésent, se densifiant et se

¹²⁵² *Les Entretiens de Confucius*, XII, 5, trad. S. Couvreur, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius, ou trad. Pierre Ryckmans, Paris, Gallimard, Connaissances de l'Orient, p.66.

¹²⁵³ C'est cette responsabilité qu'invoque Xi Jinping lorsqu'il souligne les efforts que la Chine doit faire pour « fournir un soutien puissant à notre participation à la gouvernance mondiale », dans « Améliorer notre capacité de participer à la gouvernance mondiale », 27 sept. 2016, *op. cit.*, t.2, p.564.

¹²⁵⁴ Nous sommes bien conscients du débat sur la pertinence de ce terme en matière de sinologie chinoise et du problème qu'il y a à l'employer dans un champ de question qui ne s'est jamais occupé de penser un au-delà, mais nous l'employons, par commodité, comme le font désormais de nombreux auteurs chinois, et Zhao Tingyang en particulier pour désigner simplement le champ des questions de la philosophie première portant sur les concepts philosophiques principaux permettant de penser la nature, le monde et l'âme...

diluant, s'immobilisant et se volatilissant, toujours en procès, se transformant sans fin. Ce n'est pas une simple idée de la raison, au sens kantien de l'idée de monde¹²⁵⁵, telle que la raison en exige le concept dans la *Critique de la Raison Pure*, mais une énergie réelle, sensible, qui peut être perceptible phénoménologiquement sur le mode d'une certaine résonnance (感应), et dont le fil tisse la trame commune de toutes les existences¹²⁵⁶ ainsi que le dit le *Huainanzi*¹²⁵⁷.

A la lumière de ces hypothèses de lectures, l'opposition de la Chine (qui ne cesse de proclamer sa profession de foi pacifiste) aux États-Unis (qui développent leur complexe militaro-industriel¹²⁵⁸ et déploient massivement leurs forces armées¹²⁵⁹) prend un sens politique pour l'avenir des Relations Internationales. Xi Jinping ne cesse de répéter dans ses discours à l'ONU, à Davos, etc. que la politique internationale ne doit plus être un jeu de domination, un jeu à somme nulle¹²⁶⁰, une lutte pour *l'exercice du pouvoir*, mais une quête de *la puissance* collective à l'échelle universelle, sans exclusive, au-delà de tous les intérêts nationaux particuliers, ce qui doit nuancer la caractérisation largement répandue, mais très unilatérale, d'un socialisme à la chinoise comme expression d'un nationalisme. Tandis que le totalitarisme se propose d'exclure et anéantir l'altérité, le projet totalisant du socialisme aspire au contraire à convertir l'ennemi en ami, à l'inclure et l'exalter ; il s'agit, comme le dit Zhao Tingyang, « faire de tous ses ennemis des amis »¹²⁶¹, contrairement à ce que Sébastien

¹²⁵⁵ Cette idée est analysée par Emmanuel Kant dans la « dialectique transcendantale » de la *Critique de la Raison Pure* : « j'appelle toutes les idées des transcendantales, en tant qu'elles concernent l'absolue totalité dans la synthèse des phénomènes, des concepts *du monde*, en partie à cause de cette totalité inconditionnée sur laquelle se fonde ce concept du tout du monde qui n'est lui-même qu'une idée, en partie parce qu'elles tendent simplement à la synthèse des phénomènes et, par conséquent, à une synthèse empirique (...) », trad. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.1071.

¹²⁵⁶ Notons au passage que l'importance des notions de trame et de chaîne, 经, *jīng* et 纬, *wěi* : 经 *jīng* est un terme générique qui désigne également les « classiques », c'est-à-dire les paroles dont la sagesse a le pouvoir de mettre le lecteur en *résonnance* avec l'ordre naturel des choses. On peut lire sur ce sujet : François Jullien, *La Chaîne et la Trame*, 2004.

¹²⁵⁷ Le *Huainanzi* propose même de nous donner la liste des chaînes et trames de correspondances sous forme de tableau classant les phénomènes en fonction des Cinq Éléments/cinq Dynamismes/Cinq Mouvements, 五行. On retrouve toujours aujourd'hui ce tableau d'outils opératoires, souvent expurgé des longues considérations métaphysico-théologiques, dans tous les ouvrages de formation à la Médecine Chinoise. Exemple : Éric Marié, *Précis de Médecine Chinoise*, Première partie, chapitre V, p.109-121.

¹²⁵⁸ Sur les dépenses militaires dans le budget national, et le Complexe Militaro Industriel américain, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Complexe_militaro-industriel#%C3%89tats-Unis.

¹²⁵⁹ Environ 1 400 000 soldats déployés dans le monde tout au long des années 2010-2019, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9partition_des_Forces_arm%C3%A9es_des_%C3%89tats-Unis.

¹²⁶⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652 ; I.B.3.f « Inclusivité... ».

¹²⁶¹ Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, 336 p.

Veg croit pouvoir dire de la doctrine du PCC, dénonçant une adhésion implicite aux thèses de Carl Schmitt¹²⁶² que notre analyse contredit.

Chen Yun¹²⁶³ a théorisé l'idée d'un cosmopolitisme universel sur la base du concept confucéen de *lettré*, de *shi*, 士, ou de *junzi*, 君子 sur un modèle comparable à celui d'un fonctionnaire stoïcien romain qui rendrait hommage au cosmopolitisme de Diogène de Sinope. Lorsque quelqu'un lui demandait d'où il venait, le sage cynique répondait : « je suis citoyen du monde »¹²⁶⁴. Le cosmopolitisme de Diogène était à la fois « d'essence individualiste et anarchiste »¹²⁶⁵ mais cela n'empêchait pas de voir dans le cynisme « un raccourci vers la vertu »¹²⁶⁶ pertinent pour le conseil privé des sénateurs ou utile à la formation même d'un Empereur. De la sinité affichée du syntagme de *Rêve Chinois* au cosmopolitisme de la *Communauté de destin pour l'humanité* dans lequel culmine la doctrine Xi, on observe une rationalité élargie et par-delà la raison d'État, c'est-à-dire par-delà la raison particulière d'un État, il y a la recherche d'une raison communiste, c'est-à-dire commune, et qui est au sens spinoziste de la « notion commune » qui caractérisait le Deuxième genre de connaissance, le rapport sous lequel les puissances se composent utilement. Nous sommes donc face au paradoxe d'une doctrine de la souveraineté nationale se déployant dans l'expression d'une raison supranationale ; bien qu'enracinée dans la terre jaune, elle est ou se veut en tous cas capable de dépasser la nostalgie d'un nationalisme centripète. Il nous semble que les discours de Xi Jinping invitent à distinguer la Chine comme concept historico-géographiquement circonscrit, c'est-à-dire la Nation chinoise, de la Chine « éternelle », entendue comme *lieu universel* et comme *lien universel*, comme espace commun. A un certain niveau, elle affirme les vertus de la sinité, mais à la différence du racisme hégémonique qui caractérisait par exemple le discours identitaire allemand, la Chine

¹²⁶² Sébastien Veg, dans l'émission : *Vers une large victoire des "pro-démocratie" aux élections locales de Hong-Kong*, les *Enjeux Internationaux*, France Culture, 25 novembre 2019. Cf. Minjian. *The rise of China's grassroots intellectuals*, New York, Columbia University Press, 2019. « The Rise of China's statist intellectuals. Laws, sovereignty, and "repoliticization" », *The China Journal*, vol.82, juillet 2019, p.23-45.

¹²⁶³ Zhao Tingyang, *Tianxia huo tiandi zhijian : zhongguo sixiang de gudian shiyu*, 天下或天地之间 : 中国思想的古典视域, (« Tianxia ou entre le Ciel et la Terre : l'horizon classique de la pensée chinoise »), Shanghai, Shanghai sanlian shudian, 2007, 301 p.

¹²⁶⁴ Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t.2, Paris, GF Flammarion, 1965, p.14-36.

¹²⁶⁵ Michael Foessel, *Etre citoyen du Monde : horizon ou abîme politique*, 18 juin 2013, URL : <https://laviedesidees.fr/Etre-citoyen-du-monde-horizon-ou.html>.

¹²⁶⁶ Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 21, t.2, Paris, GF Flammarion, 1965, 316 p.

ne s'essentialise ¹²⁶⁷ pas face à d'autres nations, se définissant elle-même constitutionnellement ¹²⁶⁸ comme un peuple « multiethnique » (多民族) mais se propose plutôt comme le trait d'union qui les relie, ou les rappelle, comme une mémoire de l'essentiel qui les relie au-delà de ce qui les différencie. Cette mémoire peut se condenser dans le principe d'une théologie susceptible d'enrichir les concepts de communauté et de *communisme* en établissant une équivalence entre la Chine, le monde, l'humanité, l'inclusivité : Le *Tianxia* est ce qui est *commun* (天下为公) ¹²⁶⁹.

Comme Ji Zhe le suspecte, on pourrait voir dans le *Tianxia* « une façon pour les conservateurs de déguiser leur propre nationalisme » ¹²⁷⁰, mais ne serait-ce pas confondre l'*universalisme à la chinoise* avec l'*universalisme chinois* qui n'est qu'une pensée locale ou particulière abstraitement transposée ? Ce que la notion socialiste chinoise de modèle (模式) indique, au-delà d'une tentation hégémonique supposée que les critiques ont sans doute raison de garder en ligne de mire ¹²⁷¹, c'est plutôt cette question explicite : que serait un monde commun, qui est absolument à tous ou entre tous et nous intéresse tous, au sens étymologique du terme « se trouve entre » nous comme le lien intrinsèque qui constitue notre essence commune ? Que serait un monde commun, sans passagers clandestins, où la superposition des niveaux juridiques ne serait plus le moyen de contourner l'État de droit et de le soumettre à la loi du marché, mais où la volonté universelle de puissance, c'est-à-dire

¹²⁶⁷ Au sujet de l'imaginaire national, et de la sinité en particulier : Tu Weiming, *The Living Tree, The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Palo Alto : Stanford University Press, 1993, 296 p. ; et Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2006, 260 p.

¹²⁶⁸ Art. 4 de la Constitution chinoise : « Toutes les nationalités sont égales en droits en République populaire de Chine. L'État garantit les droits et les intérêts légitimes des minorités nationales, maintient et développe les rapports entre les nationalités selon le principe de l'égalité, de la solidarité et de l'entraide. Toute discrimination et oppression à l'égard d'une nationalité, tout acte visant à saper l'unité des nationalités et toute activité séparatiste sont à proscrire. L'État aide les régions de minorités nationales à accélérer leur développement économique et culturel en tenant compte de leurs particularités et de leurs besoins. L'autonomie régionale est appliquée là où les minorités nationales vivent en groupes compacts ; à cet effet sont établis des organes d'administration autonome qui exercent le droit d'autonomie. Toutes les régions d'autonomie nationale sont parties intégrantes de la République populaire de Chine. Toutes les nationalités jouissent de la liberté d'utiliser et de développer leur langue et leur écriture, de conserver ou de réformer leurs usages et coutumes », *Constitution chinoise* (1982), par J-P. Maury, 2003, URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>.

¹²⁶⁹ Formule inlassablement reprise et commentée par Zhao Tingyang, *Tianxia, Tout sous un même ciel*, Paris, éd. du Cerf, 2018, 336 p.

¹²⁷⁰ Ji Zhe, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié », 3 décembre 2008, URL : <https://laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html#nb21>.

¹²⁷¹ On pense par exemple à Eric Verhaeghe, dans « Great Reset : mythe et réalité » où l'énarque considère que le modèle chinois inspire les d'extrême droite. On doit se rappeler que le principe de la mandarine alertait contre les effets amers de toute imitation ou exportation d'un modèle hors de ses frontières, cf. I.C.c.

de mieux vivre, se donnerait par les « accords gagnant-gagnant »¹²⁷² les moyens de composer ces puissances dans l'objectif de mieux satisfaire les intérêts de tous. Le modèle (*moshi*, 模式) universaliste du *Tianxia* n'est pas un plan normatif de gouvernance prédéfini qu'il s'agirait d'appliquer ou d'imposer dans les relations internationales, mais une combinatoire ouverte pensée sur le modèle de la théorie des jeux, et dans laquelle le jeu à somme non-nulle (la définition des règles profitables à la satisfaction mutuelle des intérêts de chacun) n'est soumis à aucune règle transcendante, unilatéralement supposée intangible ou indiscutable.

Sa provenance géographique mise à part, deux caractéristiques essentielles ressortent de la théorie du *Tianxia* : d'une part, un absolutisme inclusif, c'est-à-dire un effort pour parler de l'absolu du point de vue même de l'absolu, c'est-à-dire du point de vue de la totalité des intérêts en présence, sans hiérarchie ou privilège des uns sur les autres, sans dérogation ou exception¹²⁷³ ; d'autre part, un pacifisme, un effort concerté ou coopératif pour faire œuvre commune, une composition intégrale des puissances parties au contrat dans leur intérêt mutuel, qui définit l'essence théologique ou cosmologique de la politique. Tels sont les deux traits essentiels aux doctrines de Zhao Tingyang et de Xi Jinping, et qui définissent comme une théologie du communisme de la nouvelle ère, une refondation du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère dans un concept de la Chine pré-impériale.

d. L'irénisme chinois et l'hommage à Leibniz

Pourquoi l'actuel projet politique chinois peine-t-il à convaincre ? Pourquoi la Chine socialiste est-elle devenue pour l'Europe un « rival systémique »¹²⁷⁴ ? Sans prendre parti dans les polémiques des sinophobes contre les sinophiles¹²⁷⁵, peut-on déterminer les raisons des malentendus qui ont à ce point compliqué le dialogue universitaire et politique ? Une analyse rationnelle et apaisée de ces malentendus est-elle possible ? Comment prendre acte de la spécificité systémique des modèles politiques (pensée plus haut sous le concept

¹²⁷² C'est le sens du discours « Bâtir main dans la main un nouveau partenariat de coopération gagnant-gagnant et construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité », 28 septembre 2015, *op. cit.*, t.2, p.649 sqq.

¹²⁷³ Sur ce régime dérogatoire au droit commun ou régime d'exception, et l'invocation de la loi du marché comme justification, voir plus haut Alain Denault, « Le Totalitarisme pervers », Paris, éd. Rue de l'échiquier, coll. Polémos, 2017, 152 p.

¹²⁷⁴ Sylvie Kauffmann, « L'UE appelle enfin un chat un chat et la Chine un "rival systémique" », *Le Monde*, 20 mars 2019, URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/03/20/la-commission-europeenne-appelle-enfin-un-chat-un-chat-et-la-chine-un-rival-systemique_5438531_3232.html.

¹²⁷⁵ Abondamment documentée par Etiemble, dans les deux tomes de *L'Europe Chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, ou par Marc Crépon, dans *L'Orient au Miroir de la Philosophie, La Chine, L'Inde, de la Philosophie des Lumières au Romantisme Allemand*, Pocket, Agora, 1993, 340 p.

d'axiomatique¹²⁷⁶) sans les condamner à des dialogues de sourds, sans ruiner le sens même du dialogue? Ou pour le dire autrement : comment pratiquer le dialogue autrement que comme une tentative de dominer et de modifier le modèle de l'interlocuteur, ou l'amener à y renoncer ? C'est à partir de cette question actuelle que les propos de Leibniz sur la Chine et le dialogue interculturel nous ont semblé mériter une relecture.

Le 28 mars 2014, Xi Jinping écrivait : « Un tour d'horizon de l'histoire de l'humanité nous apprend que ce qui sépare souvent les gens, ce ne sont pas les montagnes et les rivières, ni les mers et les vallées, mais les malentendus. Leibniz a dit que seul l'échange réciproque de nos compétences respectives permettrait d'allumer la lampe de notre sagesse »¹²⁷⁷. Soulevant le problème du malentendu, Xi Jinping rend hommage à Leibniz. Faut-il n'y voir qu'un vernis de culture ou la simple politesse d'un discours tenu en Allemagne ? La référence à Leibniz est-elle justifiable, et cohérente avec le sens de la doctrine Xi ? Les références de Xi Jinping à Leibniz ne sont pas nombreuses¹²⁷⁸, mais leur rareté n'exclut pas que Leibniz fasse partie du répertoire des références philosophiques (après Bodin, Tocqueville, Hobbes, etc.) qui pourraient être assimilées à la doctrine socialiste à la chinoise parce qu'elles résonneraient étroitement avec elle. La référence à Leibniz n'est pas récurrente mais l'éloge est sans réserve, et nous faisons l'hypothèse de voir en Leibniz sinon l'une des sources occidentales de la doctrine socialiste, du moins l'un de ses relais opportuns.

Xi Jinping évoque un Leibniz diplomate, curieux de la diversité du monde et artisan de la conciliation, comme un soutien à son propre argumentaire en faveur de la paix. La stratégie iréniste de Leibniz pourrait avoir été un précédent occidental de la méthode diplomatique socialiste chinoise, ou un équivalent suffisamment approchant pour présenter un intérêt pédagogique, utile donc, ou opportun pour faire comprendre la diplomatie chinoise à des occidentaux qui connaîtraient déjà la pensée de Leibniz.

Irénisme : ce substantif récent sous lequel on pense le comportement diplomatique de Leibniz vient d'une référence au terme grec qui désigne la paix. René Jean Dupuy et Marcel Merle¹²⁷⁹ l'ont donc employé pour qualifier le pacifisme et l'internationalisme. L'irénisme désigne essentiellement un type de stratégie rhétorique en vue d'un accord entre les

¹²⁷⁶ Voir I.C.c « L'universalisme à la chinoise... ».

¹²⁷⁷ Xi Jinping, « La poursuite d'une voie de développement pacifique incarne la confiance et la conscience du peuple chinois pour réaliser l'objectif de son développement », 28 mars 2014, *op. cit.*, t.1, p.320.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, t.1, p.320 et t.2, p.630.

¹²⁷⁹ René Jean Dupuy et Marcel Merle, « Pacifisme et internationalisme, XVII-XX^e siècles, Textes choisis et présentés par Marcel Merle », dans *Revue française de science politique*, 16^e année, n°6, 1966. pp. 1184-1188, URL : https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1966_num_16_6_392985_t1_1184_0000_002.

différentes églises chrétiennes, le parti-pris herméneutique de se focaliser volontairement et consciemment sur tout ce qui rassemble et pacifie, en vue de satisfaire un intérêt commun. Il n'exclut pas la prétention d'avoir raison, mais celle d'en avoir l'exclusivité.

L'originalité de Leibniz n'est pas d'avoir cherché à déminer le dialogue interreligieux (entre les églises chrétiennes) et le dialogue interculturel (entre l'Europe chrétienne et la Chine), mais de fonder l'efficacité de sa stratégie diplomatique dans une métaphysique. Et c'est la raison pour laquelle l'évocation qu'en fait Xi Jinping est également remarquable, et va plus loin que la flatterie d'un hommage devant le public allemand de la Koeber Foundation. Qui plus est, l'engagement philosophique et politique de Leibniz a pris, du vivant même de l'auteur, la forme d'un universalisme sino-compatible. Rien n'indique que Xi Jinping s'en serve pour justifier la supériorité de la culture chinoise : elle résonne simplement avec l'intention anti-hégémoniste de l'universalisme socialiste chinois.

Xi Jinping s'intéresse à Leibniz parce que Leibniz s'est sincèrement intéressé aux conditions d'un dialogue rationnel avec la Chine. Il y aura donc un intérêt, pour le présent tumultueux des relations internationales, à revenir sur ce point. De la Chine à Leibniz et de Leibniz à la Chine : cette histoire d'un aller et d'un retour est une réflexion sur les conditions d'un échange qui puisse permettre non de convaincre d'une vérité, mais de se rencontrer. Quand les villes-mondes¹²⁸⁰ de la Renaissance se sont épanouies, la pensée européenne a développé une exigence d'universalité. Dans les *Cannibales*¹²⁸¹ de Montaigne et les *Lettres Persanes* de Montesquieu, l'Europe découvrait que le monde n'avait plus de centre, mais ne renonçait pas à maintenir la centralité de sa culture et à tenir son rang en le pourvoyant de règles légitimes à son gouvernement. Comment légitimer cette ambition ? En déployant sa prétention à l'universalité : ce qui aura été pensé en Europe doit valoir sous tous les climats. Et en faisant valoir sa religion, la vraie : bien sur, il y aura débat sur ce singulier, puisque outre les déchirements confessionnels entre catholiques et protestants, prolongeant lointainement le schisme des Églises d'Orient et d'Occident de 1054, le débat devait se compliquer des concepts de la théologie révélée contre la théologie naturelle et la théologie rationnelle. Chacun, selon sa position sociale et ses armes intellectuelles, y allait de sa

¹²⁸⁰ Antonelle Romano, et Stéphane Van Damne, « Sciences et villes-mondes, XVI^e-XVIII^e siècles. Penser les savoirs au large (XVI^e - XVIII^e siècles) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2008/2 (n° 55-2), p.7-18, URL : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2008-2-page-7.htm>. On note d'ailleurs que la « ville regardée de différents côtés », i.e. la métaphore d'une multiplicité de points de vue comme diffraction harmonique d'une réalité qui les enveloppe tous (absolue), est évoquée par Leibniz comme illustration du multiperspectivisme au paragraphe 57 de *La Monadologie*, Paris, éd. Delagrave, 1880, p.173.

¹²⁸¹ Montaigne, *Essais*, L.I, ch.XXX, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, p.195-200.

conception de l'universel et de sa conception de la religion. Cet universel désigne-t-il ce qui doit s'imposer à tous, quitte à l'imposer par force, ou plutôt ce que tous ont déjà reconnu ?

Ce n'est en effet qu'à partir du XVI^e siècle que l'adjectif « catholique », qui était utilisé dans le vocabulaire théologique à partir du II^e siècle, sert à former le substantif « catholicisme » ; c'est à ce moment-là, après la Réforme, qu'est inventé un mot, qui doit servir à réaffirmer la légitimité exclusive du Saint Siège à défendre la doctrine qui vaut universellement, pour tous sans exception. Au cours de ce combat pour la domination culturelle, ce n'est pas seulement à Rome, ou dans les églises protestantes suisses et allemandes, mais dans tous les champs de la production culturelle, y compris en philosophie, que se pose la question des critères qui justifient les prétentions d'un discours à l'universalité.

C'est pour répondre à cette question, c'est-à-dire pour éprouver l'universalité de sa pensée, que Leibniz allait à la rencontre de ce qui était justement le plus étranger à l'Europe : la Chine, dont l'histoire avait été étanche à la nôtre au moins jusqu'aux premiers récits de voyage¹²⁸² de Marco Polo dans le *Devisement du monde* ou *Livre des merveilles*. Leibniz s'intéresse à la Chine dans une perspective et avec une méthode originales, et selon Etiemble, avec plus de force peut-être encore que « Bayle, Fénelon ou Malebranche »¹²⁸³ : il aurait été incohérent pour un philosophe qui voulait être de son temps, de négliger l'actualité de la question chinoise, et pour un penseur de l'universel de s'enfermer dans le provincialisme.

Dans ce contexte européen de concurrence religieuse et dans le contexte international de la Querelle des rites, pourquoi Leibniz fait-il le choix d'une position iréniste, pacifiste, conciliante, favorable aux accommodements avec les peuples rencontrés, si différente des positions autoritaires et conservatrices de Bossuet ou du Cardinal de Tournon ? L'irénisme leibnizien n'est pas une culture libérale de la tolérance, si tolérer veut simplement dire endurer ou supporter, consentir ou accepter une différence irréductible. On ne peut en parler avec Leibniz comme on le ferait dans le sens d'un libertin d'inspiration sceptique tel que le Marquis d'Argens contestant l'existence d'une norme transcendante susceptible de légitimer toute répression ; ni dans le sens du libéralisme de John Locke et encore moins dans le sens du déisme, rageusement anticlérical, de Voltaire. Car au-delà des différences, innombrables et déroutantes, mais toujours superficielles, Leibniz s'efforce de saisir ce qui est commun à

¹²⁸² Dates supposées : 1275-1291, dynastie Yuan (1279-1368).

¹²⁸³ Etiemble, *L'Europe Chinoise*, *ibid.*, t.1, pp.370-371 évoque les publications de Leibniz sur ce sujet, dans les six volumes de l'édition Dutens, Genève, De Tournes, 1768. On se référera en priorité aux *Novissima Sinica* (vol. IV, 1a, pp78-86), à la *Lettre à M. de Rémond sur la Philosophie Chinoise* (vol. IV, 1a, pp.169-210), et ses *Objections au Traité sur quelques points de la religion des chinois* du P. Longobardi (vol. IV).

tous les hommes : aussi transforme-t-il le débat de la Querelle des rites, obsédé par la conversion de populations jugées ignorantes, idolâtres ou athées, en creusant plutôt l'aspiration spirituelle universelle des peuples de la Terre. Cet irénisme envers les peuples lointains, Leibniz le pratique aussi et d'abord, au quotidien et à proximité, à l'égard des Jésuites et des Missions en général. Appelant en vain les protestants de son pays à s'investir dans la question chinoise, il prend clairement le parti des Jésuites et de leur stratégie dans la Querelle des rites¹²⁸⁴ qui secoue les élites philosophiques et cléricales dans les années 1700. S'investissant ici du côté de Louis XIV, ou là, dans la Querelle des Rites en faveur des Jésuites de Chine, Leibniz cherche à dépasser tout parti-pris imputable à l'étiquette religieuse ou à l'appartenance nationale, au nom d'une Raison universelle.

Nous ne suivons pas Etienne qui considère que Leibniz a à l'égard du plus lointain (la Chine et les chinois) comme du plus proche (Louis XIV et les Jésuites), une attitude (un peu trop) « accommodante ». Il a selon nous surtout une attitude cohérente avec sa métaphysique, une doctrine théologique de la Substance pensée comme *point de vue* : chaque monade est une substance qui exprime un point de vue sur le réel, qui voit la totalité du réel, mais d'un point de vue particulier. La *Monadologie* formule l'axiome fondateur de ce multiperspectivisme : « Comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même que, par la multiplication infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade »¹²⁸⁵. Chaque monade a bien accès à l'Absolu, à l'Infini, et n'est donc pas enfermée dans sa particularité. La prétention d'un accès à l'Absolu permet de dépasser le relativisme. Mais en affirmant les limitations indépassables de la monade, en reconnaissant le caractère particulier de cet accès à l'absolu, en refusant d'absolutiser cet accès à l'absolu, Leibniz évite le piège du dogmatisme, le piège de la domination hégémonique d'un point de vue sur les autres. De cette théologie découle une orthopraxie qu'on peut définir comme une combinatoire des points de vue, dont Dieu est l'intégrale et que Leibniz qualifie d'« harmonie universelle »¹²⁸⁶.

On peut lire l'œuvre de Leibniz en dehors de ce contexte théologique et politique, et en tirer comme Jacques Jalabert, la conclusion que le Dieu de Leibniz « est bien le Dieu des

¹²⁸⁴ L'introduction des *Novissima Sinica* prend pour les Jésuites, un « parti sans équivoque », dit Etienne, *L'Europe Chinoise, op. cit.*, p.371.

¹²⁸⁵ Leibniz, *La Monadologie, op. cit.*, §57, p.173.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, §59, p.175 : « cette harmonie universelle (...) fait que toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a »

Chrétiens »¹²⁸⁷, mais il reste que Leibniz appartient concrètement à un Ordre qui se réclame du « savoir ésotérique des prêtres égyptiens », dont il était même secrétaire. Au risque d'une imprudence, Etiemble en raille la « puérité »¹²⁸⁸ : ces appartenances diverses, au christianisme en général, au protestantisme et à l'Ordre des Rose-Croix en particulier, aux milieux feutrés de la diplomatie européenne aussi, ont pourtant familiarisé Leibniz avec cet exercice rationnel de la variation pratique des points de vue, dont la compréhension vaut pour définition d'un « monde moral »¹²⁸⁹, d'une « harmonie parfaite »¹²⁹⁰, d'une « cité de dieu »¹²⁹¹ et d'un « gouvernement parfait »¹²⁹². L'absolu se reflète dans les monades qui sont chacune « comme un miroir vivant perpétuel de l'univers »¹²⁹³. L'harmonie leibnizienne permet donc de comprendre enfin pourquoi, par-delà les malentendus produits par les effets de perspectives, « c'est partout comme ici » - selon la formule reprise à la pièce de théâtre *Arlequin, empereur de la lune* (1683). C'est cette formule que Leibniz intègre aux *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (1704), exprimant l'idée que chaque monade voit en toile de fond de son point de vue, toujours le même réel que les autres. Elle contient déjà l'idée que l'accord précède ontologiquement et conclura pratiquement tous les désaccords. On peut donc lire dans cette théorie optimiste de l'Harmonie comme une préfiguration théorique ou une approximation de la doctrine socialiste chinoise d'une communauté de destin pour l'humanité. Et il nous semble que le multiperspectivisme soutenant la doctrine socialiste chinoise des relations internationales peut trouver dans le perspectivisme leibnizien, sinon un fondement, du moins un écho cohérent. Les deux théories résonnent semblablement comme les variations d'un hymne à la confiance.

D'autres doctrines philosophiques peuvent jouer un même rôle théorico-pratique. Pensons par exemple à la métaphysique védantiste du penseur médiéval indien Sankara, qui est elle aussi une théorie du reflet¹²⁹⁴ de l'Un dans le Multiple, une théorie de la diffraction kaléidoscopique de l'Un dans le Multiple : elle aurait également pu conforter le Grand Dessein iréniste, projet politique irréalisé d'une organisation spirituelle de la Terre, fondé

¹²⁸⁷ Jacques Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris, PUF, 1960, p.241.

¹²⁸⁸ Etiemble, *L'Europe Chinoise...*, *op. cit.*, t.1, p.374.

¹²⁸⁹ Leibnitz, *La Monadologie*, Paris, éd. Delagrave, §86, p.188.

¹²⁹⁰ *Ibid.*, §89, p.189.

¹²⁹¹ *Ibid.*, §85, p.188.

¹²⁹² *Ibid.*, §90, p.190.

¹²⁹³ *Ibid.*, §56, p.173.

¹²⁹⁴ Sur les concepts vedantistes de surimposition (adhyasa) et d'absolu (brahman), voir Sankara, *Prolégomènes au Vedanta*, Paris, éd. Almora, 2001, 120 p., ou le commentaire de Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Almora, 2017, 265 p.

dans une théologie que le perspectivisme justifie directement¹²⁹⁵. Leibniz a limité sa curiosité à la Chine, mais il nous semble cohérent de l'invoquer comme le penseur d'une méthodologie de la diplomatie culturelle que la doctrine Xi a pu développer de manière systématique, dans l'optique d'une intégration avancée des différences culturelles pour un monde globalisé.

La sagesse indienne de la réalité relative (en sanskrit *anekantavada*) et du multiperspectivisme (en sanskrit *nayavada*), et la parabole des *Six aveugles et l'Éléphant*, dont les jaïns et les bouddhistes tirent les conséquences pratiques semblables à celle que Leibniz tirait de son perspectivisme¹²⁹⁶, aurait pu lui servir à exprimer l'ambition métaphysique et l'humilité qui la traduit en pratique. Ambition : car la doctrine de Leibniz est une métaphysique du point-de-vue-de-Dieu. Mais humilité car, à ce point de vue de l'Absolu sui lui-même, les monades n'ont qu'une participation limitée. C'est ce que dit également la métaphore de la cécité : aucun des six aveugles de la fable n'a les moyens d'un savoir absolu. Chaque perception *partielle* est cohérente ou légitime tant qu'elle se reconnaît pour telle. L'absolutisation d'une particularité est précisément ce qui rendrait son point de vue *partial* et injuste. L'erreur serait de croire que notre savoir est exclusif, qu'il exclut ce qui le contredit. L'erreur, c'est la métonymie involontaire et l'oubli des vérités contraires. Ces vérités contraires débouchent moins sur une aporie théorique que sur un défi pratique. Le défi de l'inclusivité est de surmonter l'obstacle théorique du principe de non-contradiction pour faire tenir ensemble les points de vue contradictoires. Ce défi du dialogue diplomatique est celui d'une stratégie qui sera efficace si elle réussit à satisfaire les besoins qui motivent ces points de vue. Le multiperspectivisme est cette herméneutique de la diffraction de l'absolu en une multiplicité de points de vue qui n'est pratiquement efficace qu'à condition de distinguer et de satisfaire les appétits¹²⁹⁷ ou les besoins qui les motivent. Comprendre ne signifie pas ici seulement saisir une différence spécifique, mais satisfaire des intérêts pratiques. Tel pourrait être le message de sagesse que Xi Jinping tire d'une lecture de la *Monadologie*, ou qu'il reconnaît en elle.

Il s'agira donc pour Leibniz d'évacuer, limiter, user, saper la prétention de toute théorie et de toute orthopraxie à la vérité exclusive. Tel nous semble être, par exemple, le sens de la réponse de Leibniz, de son « Nullement » mis en annotation au *Traité sur Quelques*

¹²⁹⁵ *Relativisme et perspectivisme chez Leibniz*, Martine de Gaudemar, dans *Dix-septième siècle*, 2005/1 (n° 226), pages 111 à 134, URL : <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2005-1-page-111.htm>.

¹²⁹⁶ Bien que Martine de Gaudemar n'invoque pas cette parabole indienne pour expliquer les enjeux du relativisme leibnizien, elle en tire la même conclusion dans *Relativisme et perspectivisme chez Leibniz*, *ibid.*

¹²⁹⁷ Leibniz souligne le caractère essentiel des « appétits » de la monade, *op. cit.*, §19, p.131.

points de la Religion des Chinois du P. Longobardi qui affirmait que Confucius « a corrompu le cœur et obscurci l'esprit des Lettrés (...) les réduisant à ne penser qu'aux choses visibles et palpables »¹²⁹⁸. Tel est encore le sens du « Cela se peut »¹²⁹⁹ qui vient en réponse à la critique d'une absence de toute théologie chinoise de la Création, formule dont la désinvolture fait ironiser Etiemble¹³⁰⁰. Désinvolture, vraiment ? Sa désinvolture peut-elle être prise à la légère ? Ne doit-on pas plutôt comprendre que Leibniz est encore intelligent au moment même où il a l'air de renoncer négligemment ? Par son refus de pousser trop loin la discussion exagérément dramatisée d'une subtilité théologique au cœur d'une polémique politique internationale, Leibniz ne montre-t-il pas qu'il tire jusqu'au bout les conséquences pratiques d'une prémisse théologique : il serait courtois de laisser aux chinois le bénéfice du doute, et d'en rabattre un peu sur le ton des sentences qu'on prononce contre eux.

Etiemble ne le comprend pas ainsi et reproche à Leibniz ses raisonnements « accommodants » ou défaitistes. Si « tout est dit », selon la formule que Leibniz emploie contre le P. Longobardi pour en finir avec le reproche d'athéisme adressé aux chinois, ce n'est sans doute pas d'un point de vue conceptuel (car sur ce terrain, on peut continuer à débattre), mais d'un point de vue moral et politique : les sujets d'un Prince ou citoyens d'une nation ne devraient pas être contraints d'accepter comme prémisse à tout dialogue des concepts si raffinés sur lesquels deux théologiens de la même école ne parviennent pas eux-mêmes à s'accorder tout à fait. Cela signifie bien que, quelle que soit notre puissance de penser (et Leibniz ne doit pas tout à fait ignorer quelle est la sienne), elle n'est jamais la garantie d'une maîtrise suffisante de la vérité. Nos interlocuteurs ou adversaires en possèdent leur part, ce qui devrait exclure toute tentation hégémonique au profit d'un effort pour exhumer la possible sagesse commune qui s'exprime dans la diversité des cultures. Loin d'être défaitiste ou accommodant, Leibniz exprime dans la *Lettre à M. de Rémond* du 26 août 1714, l'intuition audacieuse d'une « *philosophia perennis* ».

On voit sur ce point comment Etiemble lui-même, réputé pour être l'un des moins dogmatiques de nos penseurs français, maoïste un temps, et d'obédience humaniste en toutes circonstances, sans complaisance à l'égard du christianisme, juge pourtant la position de Leibniz, ballotant entre l'admiration et l'ironie. Selon lui, sur l'ignorance chinoise des thèses

¹²⁹⁸ Leibniz, éd. Dutens, t.IV, 1 a, pp.105-10.

¹²⁹⁹ *Ibid.*

¹³⁰⁰ Leibniz cité par Etiemble, *L'Europe chinoise...*, *op. cit.*, t.1, p.411.

créationnistes chrétiennes, Leibniz « en prend aisément son parti. Un peu trop aisément »¹³⁰¹. Car selon Etiemble, cette thèse créationniste est « indispensable à la théologie catholique ». Outre le lapsus possible (Leibniz n'est pas catholique !), il n'est pas sûr que le principe d'une création soit indispensable à la théologie révélée. Même si François Jullien veut lui aussi absolument opposer la notion de création¹³⁰² à la notion chinoise de procès, une discussion sur la distinction des verbes bibliques hébreux *Bara* et *Asah*, pourrait bousculer cette idée reçue. Bien qu'il ne théorise pas cette question, on voit bien que Leibniz saisit la moindre occasion de douter parce qu'elle lui semble utile à désarmer l'hégémonisme.

Nous considérons donc, contre Etiemble, que la consistance doctrinale de la théologie de Leibniz implique directement une orthopraxie qui justifie plus d'accommodements encore que les Jésuites eux-mêmes étaient réputés en faire. Émile Boutroux considère en effet que la philosophie de Leibniz « est le centre lumineux dont les actes de sa vie extérieure sont en quelque sorte les rayons, les fulgurations »¹³⁰³. Leibniz justifie son irénisme par une théologie du Reflet, au profit d'un Grand Dessein remis au goût du jour.

On peut aller plus loin : Leibniz nous semble avoir cherché en Chine et dans les Études chinoises des arguments favorables à l'irénisme et à la « Communication des Lumières »¹³⁰⁴. Il croit pouvoir argumenter en faveur de son irénisme à partir des informations qui lui viennent de Chine, parfois *à tort*, sur deux points, comme il le concèdera après examen, mais aussi *à raison*, sur l'essentiel, le dernier point. Trois axes de recherches orientent son excursus sinologique. 1. La langue chinoise. 2. La science susceptible d'être tirée du *Yijing*, le *Livre des Mutations*, et 3. la théologie naturelle.

En ce qui concerne la langue chinoise, Leibniz y vit d'abord la possibilité d'une langue universelle utile à la Communication des Lumières sur toute la surface de la Terre. En 1669, paraissait en Angleterre un ouvrage à succès¹³⁰⁵ qui prétendait prouver que le chinois est la langue originelle de l'humanité, en se posant d'ailleurs comme un commentaire théologique de *Genèse* XI, 1 : « Toute la Terre avait un seul langage et un seul parler ». Le P.

¹³⁰¹ *Ibid.*, t.1, p.411.

¹³⁰² Dans *Procès ou Création, introduction à la pensée des lettrés chinois*, 1989, François Jullien réduit la notion de Création à celle d'une création *ex nihilo*, et oppose exclusivement les notions, par un choix unilatéral de textes qui tendent la contradiction, alors qu'on pourrait aussi bien faire un choix de textes qui l'atténue. Par exemple, tout change si on part des textes taoïstes de Zhuangzi sur le Dao comme principe créateur d'un côté, et côté occidental, des textes spinozistes sur l'engendrement des modes par la Substance, le concept de création n'ayant aucun statut dans la métaphysique de Spinoza.

¹³⁰³ Émile Boutroux, « la Vie et la Philosophie de Leibniz », Notice de *La Monadologie*, Leibnitz, 1991, p.16.

¹³⁰⁴ Etiemble, *op. cit.*, t.1, p.426.

¹³⁰⁵ L'ouvrage de John Webb, *An Historical Essay Endeavouring a probability that the language of the Empire of China is the primitive language*, 1669, une seconde édition paraissant en 1678.

Kircher abondait dans le sens de la thèse, ainsi que d'autres auteurs¹³⁰⁶ (malgré les détracteurs) dans le but de faire des chinois les enfants de Noé, dont ils reçurent la vraie religion, en héritiers inattendus d'un âge antédiluvien. La langue chinoise n'est pas seulement une curiosité philologique : elle serait un indice archéologique des origines ; elle pourrait bien être aussi, nonobstant le latin en vigueur, un outil efficace de communication entre les peuples les plus éloignés, c'est-à-dire non indo-européens. La langue chinoise : préfiguration de l'esperanto, et algèbre matricielle de la pensée humaine ? C'est bien ce que Leibniz crut au moins pour un temps¹³⁰⁷. Etiemble montre comment Leibniz tient compte de tous les arguments disponibles en son temps, encourageant ses interlocuteurs épistolaires à « cultiver la langue chinoise »¹³⁰⁸, évitant intelligemment l'erreur du P. Kircher qui voulait faire dériver le chinois de l'égyptien ancien, compris comme langue idéogrammatique (l'argument essentiel tenant à ce que chaque mot écrit, indépendamment de sa prononciation, y désignerait une chose ou une notion élémentaire). Autonomie par rapport à l'oralité, univocité des signes : tels seraient les avantages du chinois. En 1679, approfondissant l'étude et la lecture du P. Kircher, Leibniz dégrise de ses espoirs, car sans être devenu sinologue, il comprend que les signes ne sont pas aussi univoques qu'il le pensait¹³⁰⁹ et renonce à voir dans le chinois une langue éligible à la fonction de langue universelle.

Un autre malentendu attendait Leibniz dans ses Pérégrinations vers l'Est. Il crut trouver dans les propos du P. Bouvet, confirmation d'une pré-invention de la logique binaire dans le *Livre des Mutations* (易经) comparable au système de Pythagore et de Platon, ce qu'évidemment le *Yijing* n'est pas. On peut cependant se demander si les termes de « bobard » ou « d'absurdités »¹³¹⁰ qu'Etiemble utilise pour qualifier cette herméneutique du *Yijing* ne sont pas excessifs et injustes : car sans entrer dans le détail compliqué des calculs qu'on peut tirer d'une numérologie du *Yijing*, cette numérologie, qui ne correspond pas aux attentes de Leibniz, a tout de même un sens dans l'histoire même de ce texte, comme l'ont montré, en dépit des certitudes d'Etiemble, les exégèses du mathématicien Shao Yong¹³¹¹.

¹³⁰⁶ Par exemple John de Marignolli, cité par Etiemble, *op. cit.*, p.383, les noms des contradicteurs apparaissent aussi dans Etiemble, *op. cit.*, t.I, p.384-385.

¹³⁰⁷ G.W. Leibniz, éd. Dutens, t.VI, 2 a, p.135.

¹³⁰⁸ Exemple tiré d'une *Lettre à Mathurin Veyssière de la Croze*, éd. Dutens, t.V, p.478, 24 juin 1705, et encore au même : le 8 octobre 1707, *op. cit.*, t.V, pp.484-485.

¹³⁰⁹ G.W. Leibniz, *op. cit.*, éd. Dutens, t.VI, 2 a, p.31.

¹³¹⁰ Etiemble, *op. cit.*, t.I, p.406.

¹³¹¹ Pour résumé de ce point, voir : ch.20 *Shao Yong, les diagrammes du Nostradamus chinois*, dans Cyril Javary, *Le Discours de la Tortue*, Paris, Albin Michel, 2003, p.463 sqq.

Passée l'actualité d'un débat qui ne pouvait s'affranchir des codes de son temps, ni s'éclairer en dehors du paradigme biblique, il nous semble injuste d'ironiser sur les « billevesées »¹³¹² ou la « stupéfiante aberration d'une tête parmi les mieux faites de son temps »¹³¹³, etc. Si la science historique n'a pas donné raison à Leibniz sur les arguments qui visent à faire de Fu Xi (伏羲), l'auteur légendaire du *Yijing*, un patriarche des temps prébabéliens, si les progrès de la sinologie ont donc donné tort à Leibniz sur le fonds, ne reste-t-il pas pertinent dans sa méthode du dialogue culturel : bien qu'historiquement fausse, son hypothèse correspond stratégiquement à l'idée qu'il se faisait d'une christianisation de la Chine par le moyen d'un développement des sciences. On en prendra la mesure en le comparant par exemple à la rigueur du Vatican dans la Querelle des Rites (strictement centrée sur l'imposition du rituel liturgique romain et la condamnation de Confucius), et aux méthodes militaro-commerciales des puissances occidentales et du Japon des XIX^e et XX^e siècles. Leibniz fait œuvre de chercheur fécond et pacifique, comme logicien et diplomate.

Sans doute, l'essentiel de l'argumentaire leibnizien qui peut encore résonner sans dissonance avec l'irénisme chinois se trouve-t-il dans sa métaphysique de la Monade comme point de vue et synthèse de points de vue – dont Michel Serres¹³¹⁴ et Gilles Deleuze¹³¹⁵ ont essayé de rendre compte, à partir de la théorie des Cônes et d'une théologie rationnelle comprenant Dieu comme l'intégrale de toutes les perspectives.

L'irénisme de Leibniz n'est donc pas un simple relativisme, et on trouve chez lui des arguments sur les questions sinologiques de métaphysique et de théologie : de nombreuses lettres contiennent un examen des notions de Dieu, d'esprit, d'âme. La thèse d'Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*¹³¹⁶, retrace ses argumentaires, leurs enjeux, leurs conclusions et les incertitudes liées aux sources de Leibniz (essentiellement le P. Longobardi et le P. Sainte Marie, qu'il critique malgré son inexpérience directe de la Chine et du chinois). Leibniz pense que si les Chinois ne doivent ni être condamnés ni pris pour des athées, c'est parce qu'ils ont bien, faute d'une théologie révélée (biblique, et chrétienne¹³¹⁷), une philosophie ou

¹³¹² Etiemble, *op. cit.*, t.1, p.403.

¹³¹³ *Ibid.*, t.1, p.408.

¹³¹⁴ Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Épipiméthée, 1990, 840 p.

¹³¹⁵ Gilles Deleuze, *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, 1988 ; Cours de Gilles Deleuze, à Vincennes, 1986, sur *Le point de vue* (Le Pli, Leibniz et le Baroque), URL : <https://www.sam-network.org/video/le-point-de-vue-le-ple-leibniz-et-le-baroque>.

¹³¹⁶ Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, 176 p.

¹³¹⁷ Ici, d'ailleurs, Leibniz se trompe, refusant de croire à la véracité des propos des missionnaires jésuites et du P. Trigault, qui rapportent l'existence de la stèle nestorienne de Xi'an (et la traduisent en latin) et donc d'une

théologie naturelle : « La philosophie naturelle, qui gît dans la connaissance de Dieu, de l'âme, des esprits, provient de la lumière naturelle ; elle ne se répand pas seulement ensuite dans la théologie révélée, mais elle sert de base inébranlable à l'édifice immense de la jurisprudence, au droit de la nature, droit des gens, droit public, à la politique, en un mot à toutes les lois de la société »¹³¹⁸.

La théologie naturelle tire ses connaissances de l'observation de la Nature, et la théologie révélée la complète ou la redresse : « Jésus-Christ acheva de faire passer la religion naturelle en loi, et de lui donner l'autorité d'un dogme public. Il fit seul ce que tant de philosophes avaient en vain tâché de faire »¹³¹⁹. L'achèvement de la philosophie attend de la théologie rationnelle une déduction rationnelle des vérités religieuses. Si l'obtention de la Grâce dépend d'une connaissance certaine de Dieu, tous les hommes doués de raison en ont cependant déjà naturellement au moins une connaissance confuse ou minimale : c'est la conclusion que Leibniz croit pouvoir tirer d'une lecture critique des sinologues jésuites qui confirment les intuitions religieuses des chinois. Confucius là-bas, comme Socrate ici, prouverait l'historicité de la religion naturelle. Dès lors, il serait possible de dialoguer avec les chinois, et de les convertir. Leibniz partage même avec les Jésuites le projet d'une stratégie visant l'Empereur lui-même : « Gagner l'esprit d'un seul homme, tel que le Czar ou tel que le Monarque de Chine, et le tourner aux véritables biens en lui inspirant un zèle pour la gloire de Dieu et la perfection des hommes, c'est plus faire que gagner cent batailles »¹³²⁰.

Comment y parvenir ? Non point en convaincant la Chine de sa barbarie ou de son infériorité culturelle et religieuse, ni en attendant qu'elle s'exclame d'admiration devant la supériorité de son vainqueur, mais par le dialogue scientifique et culturel : « Un mandarin de la Chine sera ravi d'étonnement quand il aura compris l'infailibilité d'un missionnaire géomètre »¹³²¹, dit Leibniz dont Jean Baruzi définit la stratégie comme justification de la foi par les sciences¹³²². Jusque dans le domaine théologique, il faut recourir à la raison. Le rêve de Leibniz était d'ouvrir avec la Chine un dialogue culturel et scientifique : les décisions défavorables du Vatican et de Mme de Maintenon en juillet 1700 l'ont fermé pour plus d'un

tradition chrétienne en Chine dès le VII^e siècle, aujourd'hui attestée. URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/St%C3%A8le_nestorienne_de_Xi%27an.

¹³¹⁸ G.W. Leibniz, éd. Dutens, t.VI, II, p.12.

¹³¹⁹ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, Paris, Montaigne, 1962, p.27.

¹³²⁰ GW. Leibniz, *Lettre à Morel du 1^{er} Octobre 1697*, cité dans Baruzi, *La pensée chrétienne de Leibniz*, Paris, Librairie Bloud, 1909, p.149.

¹³²¹ Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, Alcan, 1907, 524 p.

¹³²² *Ibid.*

siècle¹³²³ ; il ne devait reprendre qu'avec les canonnières de la Guerre de l'Opium. Et si on veut bien nous concéder qu'un dialogue colonial n'est pas un dialogue culturel ou scientifique, le rendez-vous avec la Chine, sur les bases méthodologiques envisagées par Leibniz, nonobstant les progrès de l'Histoire et de la Philologie, est, au moins jusqu'à la politique d'Ouverture de Deng Xiaoping en 1978, un rendez-vous manqué.

Lorsque des blocs civilisationnels se rencontrent, plusieurs attitudes sont possibles : certaines sont autoritaires (cas du Vatican dans la Querelle des rites au XVII^e s.), voire agressives (cas des Huit Puissances coloniales au XIX^e siècle) dans des scénarios à la Huntington (suivant un principe de rivalité dans le découpage culturel des ères d'influence géopolitiques). Mais tout autre est la posture de Leibniz, à laquelle Xi Jinping rend hommage et dont on peut penser qu'elle constitue une approximation satisfaisante de sa ligne de conduite : elle prêche une voie de négociation pacifiste (non militaire), non-autoritaire ou non dogmatique, anti-hégémonique, et pour le dire positivement : inclusive. On peut s'étonner des audaces méthodologiques combinant pêle-mêle science, métaphysique et religion (le temps du criticisme kantien n'était pas encore advenu, et pas encore passé), et d'une direction religieuse de la politique (qui heurte notre principe contemporain et franco-français de laïcité) : il ne s'agissait pas pour Leibniz de sacrifier la religion sur l'autel de la Science. Il ne s'agissait pas non plus de sacrifier le besoin collectif de spiritualité à celui du vivre-ensemble : « la Religion elle-même ne doit pas diviser les hommes »¹³²⁴. C'est la raison pour laquelle nous partageons avec Etiennele le constat que Leibniz est du point de vue des études chinoises, « l'un des rares philosophes qui méritent encore d'être lus »¹³²⁵.

S'il n'a plus d'écho dans l'Occident européen ou nord-américain, ce projet d'une organisation religieuse de la Terre n'est pas sans résonner avec l'affirmation chinoise d'une communauté de destin pour l'humanité, qui est un projet pacifiste de gouvernance mondiale où la question religieuse¹³²⁶ reste une préoccupation centrale, quoique dans un style très différent de celui de Leibniz : il ne s'agit plus de christianiser la terre, ni même de l'élever aux subtilités exigeantes d'une théologie rationnelle. Il s'agit cependant de prendre en compte

¹³²³ Notons au passage, que ces décisions finales n'ont rien à voir avec les arguments de fond scientifique, culturel et théologique qui ont nourri le débat de la Querelle des Rites : ce sont des décisions politiques dues au conflit des juridictions religieuses portugaises et vaticanes d'abord, compliquées par l'intervention des Jésuites soutenus par Louis XIV ensuite — intervention sur laquelle Louis XIV dut faire marche arrière, dans ce dossier mené de main de maître par Mme de Maintenon. Sur les conclusions de cette affaire, on peut reprendre Etiennele, *L'Europe Chinoise*, t.I, ou Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, *op. cit.*

¹³²⁴ *Ibid.*, p.374.

¹³²⁵ Etiennele, *L'Europe Chinoise ...*, *op. cit.*, t.I.

¹³²⁶ Analysée plus haut, en II.2 « Problème politico-religieux ».

et d'intégrer aux politiques publiques, un besoin universel de spiritualité déçu par le désenchantement du monde¹³²⁷.

L'implication de Leibniz dans la Querelle des Rites mesure l'intensité d'un problème auquel le philosophe répond par une théologie (la théologie rationnelle vs. théologie révélée, vs théologie naturelle) et une stratégie politique concrète. Cette réponse était pour lui, en 1670, un projet économique et culturel international dont le contrôle de l'Égypte était la clé¹³²⁸, et qui devait avoir des débouchés jusqu'en Chine et au Japon, au profit de Louis XIV alors possiblement couronné par le Pape comme Empereur d'Orient. Etiemble a bien raison de dire que « Leibniz était obsédé par la politique et singulièrement informé de la politique »¹³²⁹, mais il n'a pas théorisé les rapports de domination entre le Prince et le Pape, essayant plutôt d'éviter diplomatiquement la question, seulement soucieux d'affirmer qu'il était au service d'une Paix et d'une Raison très chrétiennes, dans un style trop rationnel sans doute pour le Cardinal de Tournon qui apporta à la Querelle des Rites en 1707 les conclusions brutales tant redoutées et si prévisiblement défavorables à la poursuite des missions en Chine. Les espoirs déçus de Leibniz (Louis XIV ayant de l'autre côté préféré s'embourber dans une guerre européenne intestine contre les Pays-Bas) ne l'empêchèrent pas de se tourner vers les Jésuites la même année. Par-delà les désaccords moraux et scientifiques, un accord théologique profond était envisageable avec le P. Kircher notamment, sinologue également et auteur d'une *China Illustrata*, et avec le P. Grimaldi, sur le salut des païens par une Église universelle.

Ce qui frappe le lecteur de Leibniz, c'est sa souplesse morale et intellectuelle : peu importe par exemple, de juger la polygamie des chinois puisque nous pratiquons les divorces. « Je ne vois à la polygamie dans notre Occident nul avantage. Les divorces y suffisent en effet »¹³³⁰. Et peu importe, *in fine*, toutes les subtilités des théologiens sur les différences entre *li*, 理, et Dieu, que nul ne soupçonnerait Leibniz d'être incapable de comprendre. Il réfute le P. Longobardi en reprenant une définition du *Li* comme contenant « toutes sortes de perfection, de manière qu'il ne peut y avoir rien de plus parfait (...) si parfait qu'on ne peut

¹³²⁷ L'hypothèse d'un recul de la structuration religieuse de la société est l'hypothèse de Marcel Gauchet dans *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Gallimard, NRF, Bibliothèque des Sciences humaines, [1985] 2005, 336 p.

¹³²⁸ Le projet mécompris par Louis XIV, n'aurait été perçu que par Napoléon. Campagne d'Égypte (1798-1801).

¹³²⁹ Etiemble, *op. cit.*, p.374.

¹³³⁰ G.W. Leibniz, *Lettre à Meier*, 16 décembre 1692, citée dans Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, *op. cit.*, 1907.

rien y ajouter. C'est tout dire »¹³³¹. Tout est dit en pratique, ou pour l'essentiel. Car on ne doit pas ruiner la possibilité d'un dialogue au motif de divergences théologiques ou métaphysiques, qui n'expriment jamais que l'angle particulier sous lesquelles des monades accèdent à l'Absolu. Pour Leibniz, tout se passe comme si les erreurs théologiques des chinois pouvaient finalement se comprendre comme des vérités imparfaites, mais d'une valeur insoupçonnée justement en ce qu'elle ne prétendent pas valoir absolument, tandis que la vérité du christianisme officiel de Rome dans sa prétention à valoir sans condition et à s'imposer sans compromis, commet la lourde erreur, la double erreur, théologique et géopolitique, de s'identifier sans distance à l'absolu lui-même, de ne pas comprendre l'infinité des points de vue dans lesquels le divin se reflète.

¹³³¹ G.W. Leibniz, alinéa VIII de la *Lettre à M. de Rémond*, cité par Etienne, *L'Europe Chinoise...*, *op. cit.*

II. La réalisation en cours du rêve chinois ou le fonctionnement du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère

Le défi du rêve chinois est de réussir à cristalliser le désir d'un peuple et de ses élites dirigeantes, à subordonner les forces vives à une intention précise, à créer des synergies efficaces. Il a pour cela besoin d'un narratif dont nous avons rappelé les notions essentielles, mais il a aussi besoin de trois types d'outils pratiques : juridiques, économiques et diplomatiques. La mise en œuvre de ces outils de pilotage se heurte à des difficultés : les temps présents sont une phase de transition vers l'idéal communiste compliquée par d'innombrables contradictions et antagonismes¹, et notamment par la peur que suscite la mise en œuvre d'une doctrine concrète de la gouvernance socialiste. Michel Foucault pensait qu'une telle doctrine n'existait pas et fustigeait les rêves et les réalisations socialistes dont il avait connaissance : « on peut le dire à bien des socialismes rêvés ou réels ; entre l'analyse du pouvoir dans l'État bourgeois et la thèse de son dépérissement futur font défaut l'analyse, la critique, la démolition, le bouleversement des mécanismes de pouvoir. Le socialisme, les socialismes n'ont pas besoin d'une autre charte des libertés ou d'une nouvelle déclaration des droits (...) S'ils veulent mériter d'être aimés et ne plus rebuter, s'ils veulent être désirés, ils ont à répondre à la question du pouvoir et de son exercice. Ils ont à inventer un exercice du pouvoir qui ne fasse pas peur. Ce serait cela, la nouveauté »². Michel Foucault ne croyait pas qu'un tel rêve fût possible dès lors qu'un parti se fût chargé de le réaliser et Julien Pallotta³ rappelle que « dans ses cours au Collège de France des années 1980, Foucault a insisté par deux fois sur l'épuisement de la subjectivité révolutionnaire par son intégration dans le parti »⁴.

¹ Dans le discours *Assurer l'application du nouveau concept de développement*, op. cit., t.2, p.279-280, Xi Jinping, rappelle les dix-sept risques majeurs énumérés par Mao Ze Dong lors du VII^e Congrès du Parti, et traités successivement avec la même gravité par Deng Xiaoping, Jian Zemin et Hu Jintao.

² Michel Foucault : « Crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs... » (Entretien avec K. S. Karol), *Le Nouvel Observateur*, n° 585, 26 janvier-1er février 1976, pp. 34-37. *Dits Ecrits*, tome III, texte n°172, URL : <http://1libertaire.free.fr/MFoucault438.html>.

³ Julien Pallotta, « Althusser lecteur de Machiavel : la pratique politique en question », dans : *Période*, 16 février 2017, URL : <http://revueperiode.net/althusser-lecteur-de-machiavel-la-pratique-politique-en-question/>.

⁴ Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, « Cours du 10 février 1982 », Paris, Gallimard/Seuil (« Hautes Etudes »), 2001, p. 199-200, et Michel Foucault, *Le courage de*

Telle est pourtant la question que nous voulons poser : y a-t-il un rêve socialiste qui ne soit pas plus ou moins un cauchemar, qui présente une réelle nouveauté, qui ait bien une spécificité, qui ne soit pas le pur et simple recyclage des techniques du pouvoir disciplinaire de la société bourgeoise ? La critique que contiennent les textes de Michel Foucault, écrits dans les années de Réforme et d'Ouverture et qui pourrait s'appliquer aussi aux décisions de Deng Xiaoping de Juin 1989 peut-elle concerner encore les développements récents de la transition socialiste chinoise ? La doctrine Xi n'est pas lisse ; elle n'est pas consensuelle ; elle ne clôt pas les débats⁵ et nous ne lisons nulle part qu'elle prétende le faire. Bien sur, en tant que doctrine de gouvernement elle a à fixer des limites au débat, et ses adversaires peuvent opportunément le lui reprocher mais nous trouvons aussi dans le paysage intellectuel chinois des critiques du communisme (côté néoconfucéen ou côté libéral) qui publient leurs critiques sans nécessairement subir les foudres du parti. L'appréciation du niveau d'autoritarisme est donc en l'espèce un exercice bien difficile. Nous nous contentons de définir ici la difficulté, considérant que sa solution sera livrée par l'histoire, car contrairement à de nombreux universitaires qui jugent des politiques étudiées à partir d'une position idéologique en soi également légitime, nous préférons observer simplement de quelle puissance de réalisation le rêve chinois est capable, nous demander si son narratif est capable de durer et dans quelle mesure ses objectifs sont effectivement atteints. Nous nous demandons si ce n'est pas grâce à une méthode originale que le régime chinois semble réussir mieux que d'autres régimes communistes : la méthode dialectique d'un diagnostic et d'une harmonisation des contradictions⁶.

On essaiera de montrer que les difficultés à la comprendre, les malentendus qui l'entourent viennent de ce que cette pratique ne procède pas de la théorie, bien qu'elle puisse s'y refléter, et que ce sont les efforts pour la comprendre à partir de théories existantes (celle des droits de l'homme, du socialisme de marché, du capitalisme d'État, etc.) qui nous mettent en porte-à-faux et nous enferment dans de faux-débats (des débats intellectuels extérieurs ou étrangers à ceux des praticiens du Parti). S'il y a une théorie de la pratique gouvernementale socialiste, elle émerge de la pratique-même et ne la précède pas, ni ne la surplombe, parce

la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984, « Cours du 19 février 1984 », Paris, Gallimard/Seuil (« Hautes Etudes »), 2009, p. 169-172.

⁵ Cf. I.A.1.b « Miroir... ».

⁶ Nous ne suivons donc pas les conclusions de Julien Pallotta qui voit dans le léninisme, « un néo-machiavélisme [et] l'absence de l'invention d'un nouvel exercice du pouvoir », dans « Althusser lecteur de Machiavel : la pratique politique en question », dans *Période*, 16 février 2017, URL : <http://revueperiode.net/althusser-lecteur-de-machiavel-la-pratique-politique-en-question/>.

que c'est la pratique qui est première⁷. S'il y a une théorie du rêve chinois, ce n'est pas une théorie solide qui veut plier le réel à la mesure de ses concepts, mais une théorie fluide qui dégage ses règles de pilotage politique de la pratique elle-même. C'est la raison pour laquelle nous semble-t-il, les débats des juristes, politologues ou économistes sur la nature du régime chinois (socialisme de marché vs. capitalisme d'État, politique souverainiste vs. totalitarisme) sont si insatisfaisants : si la foi communiste doit être ferme, les moyens matériels et rationnels d'en réaliser le rêve doivent être aussi changeants que les conditions historiques auxquels ils ont évidemment à s'adapter. Au fondement de la méthode qui sert à réaliser le rêve politique chinois, on ne trouvera donc pas à proprement de principes juridiques ou économiques bien clairs, mais un principe métaphysique tiré du *Yijing* insistant sur l'incessante transformation du réel⁸. La vie n'est peut-être pas aussi inconstante qu'un songe⁹ ; elle est bien fondamentalement inconstante. Si la foi qui conduit la pratique doit être aussi dure que le calcium, la méthode qu'elle espère efficace doit avoir une souplesse qui lui permet de s'harmoniser à la fluidité du réel.

Cette méthode n'est pas totalement nouvelle, ni sans doute spécifiquement machiavélienne, car Mao Zedong, en s'appuyant sur Marx (et peut-être aussi sur John Dewey) proposait déjà de partir du primat de la pratique. Et Xi Jinping nous dit que quelques-uns des dix-sept antagonismes majeurs qu'il avait définis comme essentiels pour « *se préparer à en pâtir* »¹⁰, sont toujours d'actualité : « 1. Critiques étrangères ; 2. Critiques de l'intérieur ; 3. Quelques bases d'appui importantes tombées sous la main du Guomindang [...] ; 10. Pessimisme et lassitude apparus au sein du Parti [...] ; 12. Difficultés économiques ; 13. Troupes ennemies concentrées dans la Chine du Nord [...] ; 15. Désaccord au sein de la direction du Parti ; 16. Absence d'aide du prolétariat international pendant longtemps ; 17. D'autres affaires imprévisibles »¹¹.

Que le prolétariat se soit constitué en classe dominante ne clôt donc pas l'entreprise révolutionnaire. Que les chiffres (même invérifiables) de la sortie administrée de la pauvreté soient suffisamment confirmés par l'observation empirique depuis Deng Xiaoping, Jiang Zemin et Hu Jintao, ne suffit pas non plus, car comme l'ont montré les travaux de Guo

⁷ Sur ce point, nous suivons donc l'option interprétative de l'Althusser de « Machiavel et nous », Tallandier, Texto Editions, 2009, 234 p.

⁸ On peut se référer directement Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, pp.291-292, ou plus bas au commentaire de la doctrine économique, en II.B.1.a « une métaphysique pratique de l'économie socialiste ? ».

⁹ Pascal, *Pensées*, §386, éd. Brunschwig.

¹⁰ Selon l'expression de Mao Zedong, au VII^e Congrès du Parti (1945), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.279.

¹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.279.

Yingjie¹², des inégalités perdurent, voire s'approfondissent entre riches et pauvres, et non seulement les différences de classes ne sont pas abolies, mais la lutte des classes est toujours « intense », comme Xi Jinping lui-même le souligne discrètement¹³.

Xi Jinping cite ses prédécesseurs pour poser ce diagnostic : « selon lui [Mao Zedong], “bien que de nombreuses affaires soient imprévisibles, nous devons faire des préparatifs. Les cadres dirigeants de haut rang doivent notamment se préparer mentalement aux difficultés extrêmes et aux situations extrêmement défavorables. Nous devons pleinement les prendre en considération”¹⁴. Le camarade Deng Xiaoping a souligné à maintes reprises : “Nous devons baser notre travail sur la prévention des risques majeurs et en préparer les contre-mesures. Ainsi le Parti surmontera-t-il toute épreuve malgré les risques graves¹⁵”. Les camarades Mao Zedong, Deng Xiaoping, Jiang Zemin et Hu Jintao, sont tous arrivés à la même conclusion profonde, qui est une expérience et une sagesse politiques importantes pour la gouvernance du Parti et de l'État »¹⁶.

Quelles sont ces affaires imprévisibles et comment y faire face au fil des décennies ? Après avoir dessiné les contours du rêve chinois, dégagé les principes généraux du socialisme à caractéristiques chinoises, il faut maintenant essayer de comprendre par quels moyens Xi Jinping essaie concrètement de le réaliser. Althusser rappelait lui aussi¹⁷ que les moyens d'actions de la dictature du peuple ne peuvent se déduire mathématiquement de son concept et il faut, dans ce deuxième moment de notre exposé réfléchir sur l'appareil d'État, c'est-à-dire sur l'État entendu comme appareil dialectique, ou comme une machine à transformer dialectiquement la violence des rapports de domination en rapports de *puissance* visant à surmonter les antagonismes de classes afin d'inclure les contributions individuelles dans une puissance collective toujours plus grande. Il nous a semblé que Xi Jinping essayait de poursuivre cette transformation au moyen de nouveaux outils : 1. une certaine idée du Droit, qu'il nomme État de droit socialiste (社会主义法治国家)¹⁸ ; 2. une certaine idée de l'économie et d'une nouvelle normalité économique (经济新常态)¹⁹ et 3. une certaine idée

¹² Guo Yingjie, *Local Elites in Post-mao China*, London, Routledge, 2018, 182 p.

¹³ Dans le « Document Numéro Neuf », 22 avril 2013, URL : <https://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

¹⁴ *Textes choisis de Mao Zedong*, tome III, éditions du Peuple, 1996, p.392.

¹⁵ *Textes choisis de Deng Xiaoping*, tome III, éditions du Peuple, 1993, p.267.

¹⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, pp.279-280.

¹⁷ Louis Althusser *Conférence sur la dictature du prolétariat à Barcelone*, 1976, §§90-91.

¹⁸ Le chapitre IV du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* lui est entièrement consacré.

¹⁹ Le chapitre VII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* lui est entièrement consacré.

des relations internationales et de la diplomatie chinoise fondée sur le concept de communauté de destin pour l'humanité. Un fil méthodologique semble traverser tous ces champs de réalisation, que Xi Jinping met explicitement en exergue comme « nouveau concept de développement (新发展理念) »²⁰.

Ce concept postule que pour rester vivant, le socialisme doit se doter d'une méthode capable de l'aider à épouser les transformations historiques, à surmonter les contradictions, à neutraliser les antagonismes, qu'il ne doit pas se figer en doctrine, en dogme figé car « la pratique nous montre que le développement est une évolution en perpétuel changement. Ni l'environnement du développement, ni ses conditions ne sont immuables, c'est la raison pour laquelle le concept de développement ne doit pas être immuable »²¹. Paradoxalement, la doctrine Xi ne se réduit pas à une doctrine, si par doctrine on entend : un ensemble de principes fixes, axiomes²² ou dogmes théoriques indiscutables²³. Elle se veut même tout le contraire d'un catéchisme destiné à recouvrir la réalité. C'est essentiellement un outil de diagnostic des contradictions réelles, des contradictions principales et des contradictions secondaires, des antagonismes aussi – selon l'outil de pilotage fondé sur une méthodologie de l'enquête²⁴ que Mao Zedong a discuté dans *De la Contradiction* et dont Xi Jinping revendique l'héritage : il affirme qu'il faut continuer « d'utiliser des méthodes dialectiques pour procéder à une conception et une application scientifiques du nouveau concept de développement [...]. Il faut insister sur la combinaison entre la théorie selon laquelle chaque chose a deux aspects et celle consistant à veiller à régler la contradiction principale de chaque chose, savoir distinguer la contradiction principale des contradictions secondaires, l'aspect principal des aspects secondaires d'une contradiction et ce qui est important de ce qui ne l'est pas ; saisir la contradiction principale et l'aspect principal d'une contradiction tout en prenant en considération les intérêts de toutes les parties [...]. Il faut observer la loi de l'unité des contraires, celle du passage des changements quantitatifs aux changements qualitatifs, celle de la double négation pour maîtriser l'universalité et la particularité du développement, sa

²⁰ Le chapitre VI du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine* lui est entièrement consacré.

²¹ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 2015, t.2, p.247.

²² Sur le sens de cette doctrine comme axiomatique, voir I.C.c « L'universalisme à la chinoise... »

²³ En cela, elle prolonge les positions méthodologiques de Mao Zedong, comme l'analyse également Emmanuel Renault, « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », *op. cit.*, ENS éditions 2015, <https://books.openedition.org/enseditions/5370?lang=fr>.

²⁴ *Ibid.* Voir également « Préface des *Enquêtes à la campagne* », *Œuvres choisies de Mao Tsé-Toung*, t. III (désormais : OC, III), Pékin, Éditions en langues étrangères (désormais : ELE), 1968, p.9.

progression et son bond en avant »²⁵. Et de citer Zhuang Yuanchen²⁶ pour préciser avec quelle prudence solennelle, il faut circonscire toute analyse : « En montagne, c'est auprès d'un bucheron que l'on doit se renseigner ; en mer, auprès d'un pêcheur, 入山问樵, 入水问渔 »²⁷.

Il défend l'actualité et l'efficacité de cette méthode : « Le concept ouvre la voie à l'action. Une pratique de développement est orientée par un concept concordant de développement. Celui-ci est le facteur décisif de l'efficacité, voire du succès du développement »²⁸.

Mais le « nouveau concept de développement » à cinq caractéristiques essentielles qui s'ajoutent à ce que Mao avait déjà dit du concept de « développement » dans *De la contradiction*. Il doit désormais aussi être : innovant (创新), coordonné (协调), écologique (绿色), ouvert (开放), et partagé (共享). Ces cinq caractéristiques identifient les contradictions principales actuelles que de la politique socialiste en cours doit surmonter.

L'innovation concerne le problème de la force motrice du développement, qui est insuffisante par manque de développement technoscientifique. C'est le « talon d'Achille du mastodonte chinois » souffrant de « pléthore, d'obésité, et d'asthénie »²⁹ mais qui prétend pourtant jouer un rôle historique et politique majeur dans un avenir proche. Ce retard de développement pris par la Chine « depuis le XVIII^e siècle »³⁰ est en contradiction avec les critères d'une puissance de premier plan exigés par la concurrence internationale moderne. Mais le rappel historique de l'avance technologique, de l'esprit d'innovation, de « ses succès impressionnants dans l'astronomie, le calendrier, les mathématiques, l'agronomie, la médecine et la géographie [constituant] un appui puissant au développement de l'agriculture et de l'artisanat [et] des documents montrent que, parmi les 300 inventions³¹ et découvertes les plus importantes dans le monde avant le XVI^e siècle, 173 sont dues à la Chine, loin devant l'Europe de cette époque. Dans l'histoire mondiale, la Chine a longtemps été avant-

²⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, 18 janvier 2016, t.2, p.277.

²⁶ Zhuang Yuanchen, 庄元臣, 1560-1609, dynastie Ming, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.221.

²⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 201, t.2, p.247 sqq.

²⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, *Orienter le développement grâce à un nouveau concept de développement*, 18 janvier 2016, t.2, p.277.

²⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.255.

³⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, p.253.

³¹ Notons sur ce sujet l'ouvrage de Joseph Needham, *Science and civilization en China*, 25 volumes, 1954. En français, *Science et civilisation en Chine, une introduction*, 1999.

gardiste »³². En bref, Xi Jinping est convaincu que le rappel de ce passé glorieux est de nature à stimuler l'esprit d'innovation, pour permettre à la Chine qui a manqué le train de la modernisation de devenir la locomotive de la postmodernité³³.

La question se posera toutefois de savoir si l'État chinois sera capable de transformer l'innovation et le progrès technologique en augmentation du PIB/hab., car comme le montre Michel Aglietta, à long terme depuis les années 1980, dans les pays développés de l'OCDE, zone euro, EU et Japon, le progrès technique chanté par les ingénieurs se traduit économiquement par une baisse, paradoxale mais mesurable, de la productivité globale des facteurs³⁴. Michel Aglietta précise toutefois que cette baisse est consécutive à un refus politique d'investir dans les R&D, tarissant le profit et engendrant une crise profonde et durable du capital. Or la Chine fait désormais le choix contraire, par ses investissements productifs publics.

La coordination concerne le rééquilibrage du développement entre les différentes régions de la Chine – les régions intérieures ne s'étant pas développé au rythme effréné qui caractérise le dynamisme des régions littorales – mais aussi « entre les villes et les zones rurales, entre l'économie et la société, entre la civilisation matérielle et la civilisation spirituelle, ainsi qu'entre l'édification économique et la défense militaire »³⁵. Ici, la méthode dialectique du matérialisme historique est comparée à la musique, dans l'esprit d'une alchimie moderne³⁶ dont la dialectique serait l'alambic, l'art de musique, qui veut harmoniser, c'est-à-dire équilibrer les contraires, par des effets de rythmes et de coordination. Xi Jinping cite Mao : « Pour jouer du piano, il faut mouvoir les dix doigts ; on n'y arrive pas avec quelques doigts seulement, en laissant les autres immobiles. Cependant, si on appuie ses dix doigts à la fois, il n'y a pas de mélodie non plus. Pour faire de la bonne musique, il faut que les mouvements des doigts soient rythmés et coordonnés [...] Actuellement, nous avons à

³² Xi Jinping, *op. cit.*, p.254.

³³ C'est cette occasion manquée que la Chine a tenté une première fois de rattraper lors de la fièvre du Qigong, 气功热, *Qigong re*, entre 1978 et 1999, révisant ses traditions spirituelles pour les soumettre à la critique scientifique. Voir David Palmer, *La fièvre du Qigong. Guérison religion et politique en Chine, 1949-1999*, éd. EHESS, 2005.

³⁴ Michel Aglietta montre que le progrès technique n'apporte donc pas nécessairement la richesse. 17' à 23' environs, Conférence ISEGORIA : Michel Aglietta, 5 avril 2018, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=wUur0opznkw>.

³⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 2015, t.2, p.248.

³⁶ Remarquons qu'il s'agit d'une possibilité, d'une Voie, que Françoise Bonardel ne semble pas avoir thématisée, dans *Philosophie de l'Alchimie, Grand Œuvre et Modernité*, PUF, Questions, 1993. Ici, il nous semble qu'on pourrait, quoique Xi Jinping ne le fasse pas, parler en termes alchimiques au sens où Nietzsche emploie ce terme : il s'agit en effet d'une transmutation des valeurs du capitalisme.

nous occuper de bien des domaines : nous avons à veiller au travail dans toutes les régions, toutes les unités armées et tous les organismes. Nous ne devons pas réserver notre attention à quelques problèmes seulement, à l'exclusion des autres. Partout où il y a un problème, il faut frapper la touche ; c'est une méthode dans laquelle nous devons acquérir la maîtrise »³⁷. Et de rendre hommage à la tradition dès lors ininterrompue de cette méthode, continuée par Deng Xiaoping, Jiang Zemin et Hu Jintao jusqu'à sa validation réaffirmée par le XVIII^e Congrès du Parti dans le « plan global en cinq axes » et les dispositions des Quatre intégralités³⁸.

L'écologie concerne la « grave »³⁹ contradiction apparue avec les effets du progrès technologique et économique sur les écosystèmes, entre la dégradation de l'environnement et les exigences légitimes de la population pour son bien-être et la sécurité écologique mondiale. Ici, curieusement, ce ne sont pas les experts du GIEC que convoque Xi Jinping, mais Friedrich Engels qui fustigeait aussi le prométhéisme technoscientifique puisqu'il est une composante du capitalisme et de son idéologie du profit maximum immédiat : « Ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles. Chaque victoire a certes en premier lieu les conséquences que nous avons escomptées mais, en second et troisième lieu, elle a des effets différents et imprévus, qui ne détruisent que trop souvent ces premières conséquences »⁴⁰. De sorte que, ce que reformule ce nouveau concept de développement, ce n'est pas la continuation du projet cartésien d'une maîtrise et d'une possession de la Nature, mais plutôt une sorte de Contrat Naturel⁴¹ fondé sur le rappel des interdépendances et d'un calcul raisonnable du besoin que l'humain a de la nature. « L'être humain est né de la nature, et il cohabite avec elle. Tout dommage qu'il aura causé à la nature finira par nuire à l'homme lui-même. Ce n'est qu'en respectant les lois de la nature que nous pouvons éviter les détours apparus dans l'exploitation et l'utilisation de la nature »⁴². Bref, en lieu et place d'un capitalisme technoscientifique qui marchandise la nature jusqu'à l'absurde (le sabotage des conditions indispensables à la vie humaine), Xi Jinping propose une nouvelle écologie dont on définira les traits essentiels plus loin. Remarquons avec quelle insistance et

³⁷ Mao Zedong, *Méthode de travail des Comités du Parti*, in *Œuvres choisies de Mao Zedong*, t.4, éditions du Peuple, 1991, p.1442, cité par Xi Jinping dans *La Gouvernance de la Chine*, *op. cit.*, t.2, p.257.

³⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.258.

³⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 2015, t.2, p.249.

⁴⁰ Friedrich Engels, *Dialectique de la nature (extraits)*, dans *Œuvres choisies de Marx et d'Engels*, tome IX, éditions du Peuple, 2009, p.559-560. Cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.262.

⁴¹ Sans référence au *Contrat Naturel*, de Michel Serres, dont la problématique et les perspectives sont cependant compatibles. *Le Contrat Naturel*, Paris, Flammarion, 2018, 240 p.

⁴² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.262.

comme pour compenser le déficit occidental de réflexion écosophique, Xi Jinping évoque en quelques lignes tout le poids de la tradition chinoise : les *Entretiens* de Confucius, Xunzi, les *Annales des Printemps et Automnes* de Lu Buwei, sont invoqués pour rappeler qu'il est plus raisonnable de s'autolimiter : « Quand la végétation pousse et devient luxuriante dans les montagnes, la hache ne doit pas surgir afin d'abattre les plantes et briser leur croissance. Quand les tortues, les poissons et les anguilles portent leurs petits, le filet et les poissons ne doivent pas apparaître dans les plans d'eau, afin de ne pas les prendre et détruire leur reproduction »⁴³. Et de citer enfin les illustres Annales de Lu Buwei : « Si on mettait un étang à sec pour prendre les poissons, pourrait-on ne pas en avoir ? Mais alors, il n'y en aurait pas l'année suivante. Quand on cultive sur brulis, peut-on ne pas obtenir de récoltes ? Mais alors il n'y aurait pas d'animaux l'année prochaine »⁴⁴. Ce retour aux textes d'un lointain passé, outre leur désaveu de tout climatoscepticisme, ont l'originalité paradoxale de servir à rompre avec le règne présent de la technique, et de frayer un nouveau chemin pour l'avenir des rapports entre l'humain et la nature : la nature cesse d'être pensée comme une chose simplement utile et à disposition. Elle est, comme le dit Hartmut Rosa, indisponible. Ce contrat naturel est le fondement du projet pour une « belle Chine, 美丽中国 »⁴⁵.

L'ouverture concerne les contradictions entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire les relations assumées et multipliées entre l'économie capitaliste et l'économie socialiste interagissant désormais dans un même marché selon des lois et des pressions dangereuses ou du moins risquées pour la survie de l'économie socialiste.

Enfin, le partage insiste sur les questions de justice économique et sociale et les contradictions engendrées par l'enrichissement inégal des populations. La prospérité doit être plus équitablement partagée. « L'administration d'un pays a ses règles courantes, mais servir les intérêts du peuple en est l'essence »⁴⁶, disait déjà le *Huainanzi* que Xi Jinping invoque pour définir le caractère partagé du nouveau concept de développement. Il s'agit d'un partage du « gâteau [qui] constitue l'exigence essentielle du socialisme et l'expression concentrée de la supériorité du socialisme »⁴⁷. Rappelant une énième fois l'importance d'un

⁴³ Extrait du *Xunzi*, cité Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.263.

⁴⁴ *Annales des Printemps et Automnes de Lu Buwei*, (Lu Bu Wei, 292-235 av JC, Premier ministre de Qin, époque des Royaumes combattants), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.263.

⁴⁵ Cette question sera analysée en II.B.2.

⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, 18 janvier 2016, p.269.

⁴⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 2015, t.2, p.250.

« développement pour le peuple, par le peuple et au profit du peuple »⁴⁸, Xi Jinping couronne cette ultime exigence par une citation grondeuse de Ban Gu non contre la richesse proprement dite, mais contre l'accroissement des inégalités⁴⁹ : « Les riches accumulent une fortune gigantesque, tandis que les pauvres ne sont que grossièrement nourris, 富者累巨万而贫者食糟糠, *fuzhe lei ju wan, er pinzhe shi zaokang* »⁵⁰. D'où l'invocation de Confucius : « Ce qui est à craindre, ce n'est pas la rareté, mais l'inégalité ; ce n'est pas la pauvreté, mais l'instabilité »⁵¹ – c'est-à-dire l'indignation que crée justement les écarts insupportables de richesse. Ces écarts sont dénoncés comme déshumanisants (et on y retrouve également l'un des déterminants marxistes fondamentaux de l'aliénation) – puisque le remède est d'y répondre par une culture politique de l'empathie, empruntée à la tradition confucéenne, et en l'occurrence, à Mencius : « Il convient de traiter avec gentillesse les personnes âgées et les enfants des autres comme ceux de sa propre famille »⁵². La définition du nouveau concept de développement culmine donc dans une synthèse originale où l'idéal confucéen traditionnel Grande Concorde (大同), se confond volontairement et explicitement avec l'idéal d'une « société communiste [qui] abolira définitivement les antagonismes et les différences entre classes, [mettant] en pratique le principe dit “A chacun selon sa capacité, à chacun selon ses besoins”, [...] réalisera effectivement le partage commun dans la société et assurera l'épanouissement libre et complet de chacun »⁵³.

Ce nouveau concept de développement est un outil ou une méthode philosophique d'un usage assez original en politique. Toute politique a de fait, à surmonter les contradictions inévitables et essentielles qui sont le moteur de la réalité – mais toute politique ne se propose pas pour but de les intégrer ou de les subsumer. Dans les démocraties parlementaires, structurées par le clivage gauche-droite, le jeu politique ne consiste-t-il plutôt à prendre un parti, unilatéralement, et à le défendre avec le maximum d'arguments. Les contradictions s'en trouvent plutôt renforcées – les alternances de pouvoir venant salutairement corriger les excès auxquels auraient pu donner lieu l'entêtement partial d'une tendance. Dans une démocratie socialiste, des alternances radicales n'étant pas possibles (car il y est inenvisageable de défendre autre chose que l'intérêt du peuple), l'enlisement d'une

⁴⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, 29 octobre 2015, t.2, p.251.

⁴⁹ 班固, 32-92, Livre des Han, dynastie des Han de l'Est.

⁵⁰ Ban Gu, Livre des Han, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.251.

⁵¹ *Entretiens de Confucius*, cités ici par Xi Jinping, *op. cit.*, 18 janvier 2016, t.2, p.269.

⁵² Evocation du *Mencius* cité ici par Xi Jinping, *op. cit.*, 18 janvier 2016, t.2, p.269.

⁵³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.270.

tendance unilatérale est toujours possible, l'aveuglement qu'il engendre constituant même un risque fatal. L'exercice conscient et méthodique de la pensée dialectique est un remède ou une mesure préventive contre ce risque. C'est à notre avis la raison pour laquelle un chapitre thématique entier lui est explicitement consacré dans le deuxième tome de *La Gouvernance de la Chine*, le chapitre VI intitulé « Nouveaux Concepts de Développement »⁵⁴. Le discours « Comprendre en profondeur le nouveau concept de Développement »⁵⁵, en retrace précisément la genèse historico-philosophique, c'est-à-dire expose précisément les raisons philosophiques historiquement circonscrites pour lesquelles cette méthode a évolué de Mao Zedong à Xi Jinping, dans « un exposé théorique et macroscopique, en liaison avec le passé et la réalité, ainsi qu'avec certains problèmes d'importance majeure »⁵⁶.

A. L'État de droit socialiste

1. Problèmes éthiques et juridiques

Expliquant les raisons pour lesquelles il souhaite « accélérer l'édification de l'État de droit socialiste »⁵⁷, Xi Jinping cite d'abord Engels : « 一个新的纲领毕竟总是一面公开树立起来的旗帜，而外界就根据它来判断这个党，un nouveau programme est toujours finalement un drapeau qui se lève en public et c'est sur cette base que le monde jugera un Parti »⁵⁸. La suite du texte nous montre le sens littéral que Xi Jinping entend donner à l'État de droit : « 推进任何一项工作，只要我们党旗帜鲜明了，全党都行动起来了，全社会就跟着走。一个政党执政最怕的是在重大问题上态度不坚定，结果社会上对有关问题沸沸扬扬，莫衷一是，别有用心的趁机煽风点火，蛊惑搅和，最终没有不出事的！所以道路问题不能含糊，必须向全社会释放正确而有明确的信号。Pour faire avancer tout travail, si nous levons clairement un drapeau, tout le Parti doit se mettre en action, et toute la société suivra. Pour un parti au pouvoir, le plus inquiétant serait de ne pas avoir une attitude ferme sur les questions majeures, ce qui aurait pour effet d'enrhumer la société, la rendre incapable de prendre ses décisions, de laisser ceux qui ont des intentions cachées provoquer des incendies ou faire de la démagogie, de rendre finalement les accidents

⁵⁴ *Ibid.*, t.2, p.245-282.

⁵⁵ *Ibid.*, t.2, 18 janvier 2016, p.152 sqq.

⁵⁶ *Ibid.*, t.2, p.252.

⁵⁷ Xi Jinping, « 加快建设社会主义法治国家 », 23 septembre 2014, t.2, version chinoise, p.113

⁵⁸ Propos extrait d'une « Lettre à Auguste Babel », dans *Œuvres choisies de Marx et de Engels*, tome 3, éditions du Peuple, 2009, p.415.

inévitables ! C'est pourquoi la question de la voie ne peut supporter d'ambiguïté et il faut envoyer un signal correct et clair à toute la société »⁵⁹.

Plusieurs références classiques équivalentes viennent orner la thèse d'un État de droit socialiste, qui doit épargner au lecteur tout malentendu avec une profession de foi constitutionnaliste. Xi Jinping cite *Le livre du Seigneur de Shang* : « 为国也，观俗立法则治，察国事本则宜。不观时俗，不察国本，则其法立而民乱，事剧而功寡。Pour le pays, il convient de gouverner selon les mœurs et la loi établie, d'examiner les affaires du pays. Sans considération des mœurs de l'époque, ni examen des affaires, la loi et le peuple sont en désordre, les problèmes seront graves et les succès rares »⁶⁰. Le ministre et penseur de la dynastie Song, Wang Anshi est convoqué un peu plus loin ; le sens du propos reste le même : « 立善法于天下则天下治。立善法于一国则一国治。Une bonne législation pour le monde permet de gouverner le monde, une bonne législation pour le pays permet de gouverner le pays »⁶¹. Zhang Juzheng est mobilisé dans le même sens : « 天下之事，不难于立法，而难于立法之必行。Dans les affaires du monde, il n'est pas difficile d'édicter des lois, il est difficile de les faire fonctionner »⁶².

L'outil juridique de ce gouvernement (治, *zhi*) par le Parti dans l'intérêt fondamental du peuple, ce n'est pas simplement un droit quelconque, mais la Loi (法, *fa*) conçue comme un ensemble de règles qui montrent une direction et un but. Cette Loi⁶³ est un régime de légalité qu'on traduit avec un risque de malentendu, par : État de droit. En chinois 依法治国, *yifazhiguo*, l'expression chinoise signifie mot à mot : yi, 依, *s'appuyer sur, dépendre de* ; fa, 法, *Loi ou méthode* (mais non à proprement parler : *droit*⁶⁴) ; zhi, 治, *guérir, prendre soi, gouverner* ; guo, 国, *pays, nation, État*. On s'étonnera de ce qu'en Chine, comme d'ailleurs dans les traductions officielles des discours du Président Xi, le monosyllabe 法, *fa* qui ne s'emploie guère qu'accompagné d'autres phonèmes, ait été traduit par *droit*. On voit qu'il n'y

⁵⁹ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.113.

⁶⁰ *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.117.

⁶¹ Extrait du *Zhou Gong 周公* de Wang Anshi, *ibid.*, version chinoise, t.2. p.119.

⁶² *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.120.

⁶³ Dans le sens particulier que nous lui donnons en chinois, nous l'écrivons avec une majuscule : la Loi.

⁶⁴ Bien qu'en chinois, le mot droit, 法律, *falu*, soit bien composé du caractère 法, *fa*. L'inflexion du droit (dont le sens premier serait de protéger les libertés individuelles) dans le sens d'une loi (dont le sens premier serait de commander) est un argument en faveur de l'interprétation autoritariste de la doctrine Xi ; mais le sens de cette section est évidemment d'aller plus loin.

a linguistiquement aucune relation avec 人权, *renquan*, les droits de l'Homme, expression dans laquelle le concept occidental de droit est traduit par 权, *quan* qui renvoie à un pouvoir.

Ces équivocités de traduction révèlent un malentendu sémantique et philosophique sur la *loi* et l'« État de droit à la chinoise ». En effet Berring⁶⁵ ou Rose⁶⁶, repris par Garrick & Bennet⁶⁷ dénoncent tous l'usage chinois « illégitime » du concept d'*État de droit*. *Fa*, 法, pourrait à la rigueur évoquer le droit, à condition de lui adjoindre un autre terme et d'en faire un dissyllabique, comme dans les expressions 法律, *falü*, la science du droit, ou 学习法律, *xuexi falü*, étudier le droit, un juge, 法官, *faguan*, etc. Il s'agit alors d'un sens élargi qui fonctionne en transformant la notion monosyllabique du chinois classique en dissyllabique moderne. L'expression 依法治国, *yifazhiguo*, c'est-à-dire l'*État de droit* tel qu'en parle Xi Jinping, nous demande plutôt un effort philologique inverse : car cette expression qui sert à traduire le concept occidental moderne d'*État de droit* se réfère à des termes du chinois classique, déjà riches d'un sens hérité de la tradition nationale. Tandis qu'un certain nombre d'auteurs ou responsables occidentaux attendent du PCC une traduction dans les faits de l'*État de droit* à l'occidentale, Xi Jinping nous invite plutôt à tenter une traduction nouvelle de l'*État de droit* dans la langue dépaysante du socialisme. Sans cet effort, on est condamné au malentendu et à la vaine polémique.

法, *fa*, la *Loi* est l'outil de commandement selon lequel le pays (国) est gouverné (治) : elle lui donne sa direction. Si l'on veut donc continuer à traduire « l'*État de légalité* » par « *État de droit* », puisque l'habitude en a été prise, il faudra le faire sans cesser de rappeler les deux malentendus principaux auxquels nous nous exposons, à savoir : le présupposé d'une prééminence du droit sur les décisions de l'*État* et la défense des intérêts individuels des citoyens. On précisera donc, comme ont effectivement coutume de le faire les juristes chinois et les traductions officielles, française ou et anglaise⁶⁸, qu'il s'agit toujours d'un *État de Droit* « à caractéristiques chinoises », ou « socialiste ». Il faudra donc éviter les malentendus avec

⁶⁵ Robert Berring, « Rule of Law : the chinese perspective », *Journal of social philosophy*, 35 (4) : 449-56.

⁶⁶ Jonathan Rose, « The rule of Law Reform in western world : an overview », *Journal of Social Philosophy* 35 (4) : 457-70.

⁶⁷ John Garrick et Yan Chang Bennett, p.105, « La pensée de Xi Jinping », Perspectives chinoises 2018/1-2 | 2018, 01 juin 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>.

⁶⁸ Par exemple, dans le tome 3 de *The Governance of China* : « the rule of law with chinese characteristics », p.333, dans « Advance the Rule of Law under Chinese Socialism », Foreign Language Press, 2020, p.331.

ce que les juristes occidentaux, à la suite par exemple de Léon Duguit⁶⁹, ou de Maurice Hauriou ont défini, sur les pas de Kant⁷⁰, comme *État de droit*. Pour Léon Duguit, la notion d'état de droit signifie que « l'État est subordonné à une règle de droit supérieure à lui-même qu'il ne crée pas et qu'il ne peut pas violer »⁷¹. Selon conception républicaine du droit, à quelque pays qu'on se réfère, cette priorité de la loi serait une garantie contre l'arbitraire personnel des gouvernants, contre la tyrannie et la corruption⁷². Mais une telle conception des rapports de l'État et du droit sacralise une loi que l'État lui-même ne pourrait modifier, et du point de vue socialiste chinois, l'expression d'un État qui « ne crée pas » la loi fait problème : chez Duguit, elle signifie le consentement de l'État républicain à voir sa puissance limitée par la loi, mais en contexte absolutiste, une telle limitation serait contradictoire comme Xi Jinping le dit très clairement à la fin du discours du 23 octobre 2014 cité plus haut : « 改革要于法有据，但也不能因为现行法律就不敢越雷池一步，那是无法推进改革的，正所谓“苟利于民不必法古，苟周于事不必循旧”。La réforme doit se baser sur les lois, mais nous ne devons pas nous interdire d'oser aller au-delà des limites par les lois et règlements en vigueur, car il n'y aurait plus moyen de faire avancer les réformes. “ Si cela profite au peuple, plus besoin d'anciennes lois ; si que les affaires réussissent, plus besoin des vieilles règles »⁷³. Comme le rappelle Stéphanie Balme⁷⁴, la Chine ne partage pas la conception libérale de l'État de droit selon laquelle les droits ou libertés individuelles primeraient sur les décisions de l'État. Ce qui n'a à notre avis pas été assez souligné jusqu'ici, c'est que cette critique socialiste de la suprématie du droit ne se fait pas contre les intérêts du peuple, mais précisément en leur nom et pour mieux les satisfaire. Il faut donc distinguer les droits individuels, (soupçonnés d'être abstraits) de la satisfaction réelle de ces intérêts – satisfaction en vue de laquelle l'État réclame d'avoir les coudées franches. C'est donc l'État-Parti qui est juge de la loi ; non l'inverse. Au risque de despotisme qui en résulte, c'est-à-dire au risque

⁶⁹ Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, tome III, chap. IV, § 88 intitulé : « L'état de droit », Paris, De Boccard, 1923.

⁷⁰ Sur cet héritage kantien, Carla De Pascale, *Le droit cosmopolitique comme synthèse du droit*, dans *Raison pratique et normativité chez Kant : Droit, politique et cosmopolitique*, Lyon : ENS Éditions, 2010, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/4458>.

⁷¹ Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, 1923 tome III, chap. IV, § 88 intitulé : « L'état de droit », 1923, p.587.

⁷² Ménissier Thierry, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Anabases* [En ligne], 6 | 2007, URL : <http://journals.openedition.org/anabases/3323>.

⁷³ Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.124. La citation incluse est extraite du classique taoïste *Huainanzi*, chapitre 汜论训.

⁷⁴ Stéphanie Balme, *Chine, Les visages de la justice ordinaire, Entre faits et Droits*, Presses de Sciences Po, coll. Académiques, 2016, 280 p.

d'un gouvernement sans loi ou dans lequel la loi n'aurait donc plus aucune force contraignante sur le gouvernement, Xi Jinping répond en fixant une condition à tout amendement ou dérogation exceptionnelle : la loi n'est amendable que si elle « profite au peuple », et l'argument de la lutte anticorruption vient rappeler que cette prérogative exorbitante du Parti n'a pas pour but de profiter à ses membres. Ainsi se justifie cette référence morale aux *Entretiens* de Confucius : « 举直错诸枉则民服。举枉错诸直则民不服。 Choisir la rectitude et écarter toute injustice, alors le peuple obéira. Choisir l'injustice et évincer toute rectitude, alors il n'obéira pas »⁷⁵.

L'État de droit socialiste n'a donc pas à *devenir* un État de droit au sens où l'entendent Léon Duguit et Maurice Hauriou : même si Xi Jinping dit qu'il veut « accélérer l'édification » (加快建设)⁷⁶, ou améliorer le fonctionnement d'un État de légalité, le modèle chinois ne tend pas à rejoindre celui de Montesquieu car il ne s'agit pas de comprendre comment le droit peut protéger les individus contre la toute-puissance de l'État, mais de comprendre comment l'État peut mettre efficacement sa toute-puissance au service du peuple. Dans le modèle montesquvien, c'est le droit qui sert à limiter les nuisances possibles de l'État ; dans le modèle chinois, c'est la lutte anticorruption qui joue ce rôle. Et on comprend mieux le sens littéral de l'expression 依法治国 : gouverner le pays *en s'appuyant* sur la Loi.

Pour Léon Duguit, il s'agissait de s'opposer à la thèse de la jurisprudence allemande aboutissant à l'idée dangereuse d'un État qui fait le droit – puisque c'est une doctrine qui conduit selon lui « à l'absolutisme à l'intérieur, et à la politique de conquête à l'extérieur »⁷⁷. Qu'en Chine, ce ne soit pas l'État qui dirige le pays, mais le Parti au moyen de l'État, ne change rien au fond du problème posé par Léon Duguit : celui d'une dictature – non du peuple, mais de la classe dirigeante et dominante ! Stéphanie Balme⁷⁸ rappelle que ce n'est pas l'État qui fait les lois, mais le PCC : il y a donc un risque évident que ses membres aient le pouvoir de se soustraire au régime ordinaire du droit, et que recréant un régime dérogatoire au droit ordinaire, ils favorisent le retour de leurs privilèges, c'est-à-dire la tyrannie, ou cet absolutisme auquel Léon Duguit opposait exactement l'état de droit.

⁷⁵ Extrait de 论语, *Entretiens de Confucius*, ch. 为政, cité par Xi Jinping dans le discours traduit en partie au début de cette section, *op. cit.*, version chinoise, p.121.

⁷⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, 23 Octobre 2014, t.2, p. 81.

⁷⁷ Léon Duguit, *Traité de Droit Constitutionnel*, 1923, t. III, *op. cit.*, p. 548

⁷⁸ Stéphanie Balme, *Chine, Les visages de la justice ordinaire, Entre faits et Droits*, *op. cit.*

Comment cette dérive ne menacerait-elle pas tout système politique sans séparation des pouvoirs ? La réponse mise en place dans l'état de droit socialiste est à chercher dans un « système de responsabilité judiciaire »⁷⁹ (司法责任制, *sifa zerenzhi*). En quoi consiste-t-il ? A rendre les juges et le Parti plus sensibles à l'opinion publique. Comme le dit Xi Jinping : « Dans le travail judiciaire, nous devons faire jouer le rôle clé du système de responsabilité. Tous les membres du corps judiciaire, dont les juges et les procureurs, doivent régler les affaires au front et en prendre la responsabilité à vie. Les magistrats sont dotés du pouvoir d'examiner et de juger une affaire⁸⁰. Il faut en même temps renforcer le contrôle et la restriction à leur égard et matérialiser les surveillances juridiques et sociales et par l'opinion publique sur le pouvoir judiciaire afin “d'assurer l'impartialité et l'intégrité en acte pour l'intérêt public”⁸¹, d'enfermer le pouvoir judiciaire dans la cage institutionnelle »⁸².

Pour éviter la tyrannie, il s'agit donc d'« enfermer le pouvoir dans la cage institutionnelle ». Cette expression (en ch. 把权力关进制度的笼子里) mérite une attention particulière : d'abord remarquons que ce n'est pas seulement le pouvoir judiciaire (司法权) qui doit être tenu en cage comme le dit le discours du 24 mars 2015, mais bien *tout pouvoir*. Nous le prouve encore le discours du 22 janvier 2013⁸³ portant sur la discipline interne du Parti et le style de gouvernement socialiste, dont le titre était : « Enfermer le pouvoir dans la cage judiciaire »⁸⁴. Il ne s'agit pas de lier ou d'inféoder l'institution judiciaire au Parti en privant les juges de leur indépendance, mais de lier tout pouvoir, à *commencer par celui qu'exerce le Parti*. Les auteurs chinois qui ont exprimé leur scepticisme sur cette stratégie socialiste adhèrent au modèle occidental de la séparation des pouvoirs⁸⁵, qui lui est incommensurable. Avec le principe de la cage institutionnelle, Xi Jinping justifie le modèle socialiste défavorable à l'indépendance de la justice : on peut en effet comprendre, en théorie, que si le Parti veille à la satisfaction des intérêts du peuple en se mettant lui-même en cage, il

⁷⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.158.

⁸⁰ Il n'est pas sûr que cette censure exclusivement chinoise : Michel Geoffroy analyse en effet le fonctionnement intensifié de la censure (selon des normes définies hors du débat démocratique) au cœur des démocraties représentatives depuis l'élection de Donald Trump, concluant au même renforcement du pouvoir des juges, dans « Pourquoi la censure ? », Forum de la dissidence, à 5' env., 28 novembre 2018, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=JIPWUlcH0G0>

⁸¹ Citation de Lu Kun, voir ci-dessous.

⁸² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.158

⁸³ Lisible en chinois, URL : http://www.ccdi.gov.cn/ldhd/gcsy/201307/t20130710_114955.html.

⁸⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.461.

⁸⁵ C'est le cas de Zhang Qianfan, « Judicial reform in China : an overview », dans John Garrick & Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law of reforms under X Jinping*, London, Routledge, 17-29.

est lui-même le censeur⁸⁶ qui fait du peuple son censeur en dernier ressort. Non seulement, il n'a pas besoin de la censure extérieure d'une justice indépendante, mais l'indépendance de cette censure pourrait toujours entrer en contradiction avec l'efficacité de son action en contredisant la finalité même de sa mission. Aussi le juge de la Cour Suprême Zhou Qiang écrivait-il : « les tribunaux de Chine doivent fermement résister à l'idée occidentale d'indépendance judiciaire et aux autres idéologies menaçant le leadership du Parti communiste au pouvoir »⁸⁷.

Il y a dans la doctrine de la « cage institutionnelle » quelque chose qui semble tenir du principe du « mandat impératif », mais le constitutionnaliste Chen Minghui propose de nuancer : « Il existe principalement deux types de principes représentatifs, qui sont le principe de représentation impérative et le principe de représentation libre. Le principe du mandat impératif prétend que les représentants doivent respecter la volonté et les intérêts des électeurs. Mais la représentation libre prétend que les représentants représentent les intérêts du peuple. La constitution actuelle établit un nouveau principe qui se situe entre le mandat impératif et le principe de représentation libre. Ce type est conforme à notre système représentatif. C'est une innovation institutionnelle ainsi bien qu'une innovation théorique. La loi représentative doit être améliorée par rapport au principe de représentation stipulé par la constitution »⁸⁸. Le principe du mandat impératif⁸⁹ (法制委任原则) impose aux élus un objet précis et limité dans le temps. De la même manière, celui de la « cage institutionnelle » assigne aux cadres du Parti une mission définie contraignante à laquelle ne peut être substituée aucun autre objectif prétendument supérieur. C'est-à-dire qu'il n'est pas possible de lui substituer une interprétation libre de l'intérêt de la « nation », mais il s'agit de satisfaire *exclusivement* les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple chinois. Cet objectif strict n'exclut toutefois pas une certaine *liberté* des débats sur les stratégies adéquates – ce qui suppose en effet une influence du principe du mandat représentatif ou libre (自由委任原

⁸⁶ Par le moyen de la Commission Centrale de l'inspection disciplinaire (CCDI), qui est la forme chinoise socialiste de la justice administrative, à cette différence majeure, qu'elle n'est pas indépendante, mais interne au Parti, voir « China's top judge wants courts on judicial independence », Reuters Worlds News, 15 janvier 2017, URL : <http://www.reuters.com/article/us-china-policy-law-idUSKBN142078>.

⁸⁷ Zhou Qiang, dans *Chinese News Services*, 15 janvier 2017.

⁸⁸ Chen Minghui 陈明辉, « 主要从事宪法学与行政法学方面的研究, 论人大代表的代表原则 - 兼议《代表法》第2条和第20条的修改, 中南财经政法大学 法学院, 湖北 武汉, On the representative principle of the representative of NPC », Law School Zhongnan University of Economic and Law, Shanxi Agriculture University (SocialScienceEdition) No.9, Vol.15/2016, 22 mars 2016, Wuhan, China, DOI : 10.13842/j.cnki.issn1671-816x.2016.10.025.

⁸⁹ Par comparaison, en France, son interdiction est inscrite au sommet de la hiérarchie des normes à l'article 27 de la Constitution de 1958 : « Tout mandat impératif est nul ».

则)。Il nous semble donc qu'on peut comprendre le principe de la « cage institutionnelle » comme l'expression métaphorique d'un principe mixte combinant l'objectif contraignant d'une satisfaction des besoins du peuple au principe d'une indépendance des organes institutionnels chargés de déterminer les stratégies efficaces.

Par ce dernier trait, la forme de la démocratie socialiste partage, malgré son originalité, trois traits communs avec les régimes représentatifs tels que B. Manin les caractérise : 1. L'élection des gouvernants ; 2. Une certaine indépendance des gouvernants par rapport aux électeurs ou au peuple ; 3. Le caractère discutable des décisions publiques. Bien sur, ces caractéristiques générales doivent se décliner en contexte socialiste chinois sur un mode spécifique.

La cage institutionnelle signifie que toute réforme des institutions « doit se dérouler pour le peuple, par le peuple et au profit du peuple. Le jugement des résultats de cette réforme revient, en dernière analyse, au peuple et dépend en fin de compte de l'amélioration de la crédibilité de la justice auprès du public [...] nous devons prendre note des avis exprimés par les masses populaires [...] prendre connaissance de la situation réelle et des attentes véritables du peuple. Pour juger les résultats de la réforme, nous devons voir combien de problèmes ont été résolus, et à quel degré le peuple en est satisfait »⁹⁰. Cela signifie que la méthode consultative (协商) fait partie des impératifs de la doctrine, comme Xi Jinping ne cesse de l'affirmer : « La satisfaction du peuple est la norme pour évaluer les progrès accomplis dans l'amélioration de notre style de travail. Nous devons largement recueillir les critiques et propositions des masses, recevoir consciemment l'évaluation par les masses et le contrôle par la société, et rectifier sans tarder ce qui ne satisfait pas le peuple »⁹¹.

La cage institutionnelle n'est donc pas un mandat impératif *stricto sensu* : les cadres politiques conservent une part de liberté dans l'appréciation des moyens pour atteindre les objectifs fixés, y compris pour mettre en place des processus de délibération populaire⁹². Cette liberté ne consiste que dans la conception et la mise en œuvre des stratégies : elle est forcée, sans séparation des pouvoirs, au respect des objectifs fondamentaux par une méthode

⁹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.157-158.

⁹¹ *Ibid.*, t.1, p.464.

⁹² Sur ces processus décentralisés divers de délibération, cf. en I.3 « Démocratie socialiste », l'article en cours d'écriture d'Yves Sintomer et Emilie Frenkiel, « Are deliberative democracy and authoritarian deliberation, deliberative at all? Xieshang minzhu (consultative/deliberative democracy) and daibiao (representation) in contemporary China », avril 2021.

de vérification par les faits (实事求是) qui constitue en quelque sorte l'esprit chinois des lois. Elle exige, non le respect de la loi que le Parti peut toujours changer, mais le respect de l'esprit de loi, c'est-à-dire l'intention démocratique d'un service au bénéfice du peuple, l'objectif d'un intérêt général par-delà les intérêts particuliers. Ce « service du peuple » est donc le slogan républicain institutionnel adéquat à ce que Montesquieu appelait « Vertu ». Au livre III de *L'Esprit des Lois*, il soulignait en effet que « dans un état populaire », la force brute, ni la force des lois imposées par un monarque ne suffisent : « il faut un ressort de plus, qui est la vertu »⁹³. Le dispositif général de la cage institutionnelle sert à contenir les faillites ou les relâchements de la vertu.

On comprend la raison fondamentale de l'importance que prend, dans le modèle socialiste de l'état de droit et dans les discours de Xi Jinping en particulier, l'exhortation inlassable à l'intégrité ou à l'exemplarité (模仿) des cadres du Parti ou des fonctionnaires de l'État. De nombreuses références classiques viennent soutenir celles des *Entretiens* citées ci-dessus ; une formule poético-géométrique empruntée par Xi Jinping aux *Annales de Lü* dit : « 欲知平直则必准绳, 欲知方圆则必规, une règle est indispensable pour tracer une ligne droite, et un compas pour dessiner un cercle »⁹⁴. Ce n'est plus, comme sous Mao, l'effervescence révolutionnaire quotidienne qui contrôle le Parti, mais c'est le Parti qui s'autocontrôle désormais ou s'auto-révolutionne lui-même. La doctrine socialiste chinoise de la vertu appelle à l'autodiscipline collective parce que la vertu est le fondement de la légitimité du Parti communiste chinois. Xi Jinping n'a de cesse d'y revenir, et comme il le dit dès son arrivée au pouvoir : « Notre parti est un parti marxiste organisé par un idéal révolutionnaire et une discipline de fer (贴纪律) : la rigueur disciplinaire marque la tradition glorieuse et l'avantage particulier de notre parti »⁹⁵. Et pour en graver le principe dans la culture-même des cadres, Xi Jinping invoque un propos de Xun Yue qui évacue tout équivoque : « Ceux qui sont aptes à gouverner un pays par les restrictions doivent dans un premier temps se contraindre avant de contraindre les autres »⁹⁶. Xi Jinping convoque à cette fin les vertus confucéennes : bienveillance envers le peuple, diligence, sobriété, honnêteté⁹⁷,

⁹³ Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748), III, ch. III « Du principe de la démocratie », Paris, Flammarion, GF, 2013, p.88.

⁹⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.183.

⁹⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.462.

⁹⁶ Xun Yue (148-209), philosophe de la dynastie des Han de l'Est, citation extraite de *L'Histoire comme un miroir*, *op. cit.*, t.1, p.464.

⁹⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.435, p.437, p.468, etc.

sans manquer de se désoler avec Ou Yangxiu, poète et fonctionnaire des Song du Nord, de « ce que ne peuvent ce qui ne connaissent pas la honte, 不知耻者 无所不为 »⁹⁸. Cette doctrine d'une symbiose de la Loi et de la vertu est un corollaire des principes de la direction du Parti et de la primauté du peuple, et le principe d'isonomie, la quatrième caractéristique de l'État de droit socialiste : « Quatrièmement, il faut insister sur l'alliance de la loi et de la morale dans la gouvernance de l'État. La loi est la morale érigée en règle juridiques écrites, et la morale est la loi enracinée dans le cœur humain (...) Nous devons attacher de l'importance non seulement à la fonction normative de la loi, mais aussi au rôle éducateur de la morale. 法治和德治相得益彰。 Cela conduit à leur symbiose »⁹⁹.

Hors de tout mécanisme institutionnel de contre-pouvoir, la morale est le moyen général d'un autocontrôle de l'État et du Parti sur eux-mêmes et par lui-même. Xi Jinping et Zhao Leji¹⁰⁰ se livrent donc à cet examen de conscience collectif comme antidote à la corruption galopante qui, de 1978 à 2012, minait toujours plus gravement le Parti Communiste Chinois¹⁰¹. Les rappels fleurissent dans le style des grands fonctionnaires et poètes de la dynastie Song au point qu'on pourrait modifier la formule de Feng Guifen discutée plus haut¹⁰² : ce n'est plus « la Chine pour structure et l'Occident pour fonctionnement », (中体西用), mais finalement « la Chine (ancienne) pour structure et la Chine (socialiste) pour fonctionnement ». Les résonances montesquiviennes ou occidentales disparaissent totalement ici sous les références classiques. Xi Jinping cite Zhao Xiang¹⁰³ : « Pour bien gouverner, il faut d'abord mettre en ordre sa famille et se régler soi-même, 将教天下必定其家必正其身 », et Xi Jinping réfère explicitement ses réflexions sur l'État de droit socialiste aux sources lointaines d'une pensée politique enracinée dans la morale : « dès les périodes des Printemps et Automnes, et des Royaumes Combattants, ils [nos ancêtres] ont élaboré des codes écrits, qui se sont transformés en codes complets sous les dynasties des

⁹⁸ Ou Yangxiu, 欧阳修 (1007-1072), poète et fonctionnaire de la dynastie des Song du Nord, cité par Xi Jinping, *ibid.*, t.2, version chinoise, p.117, la version française traduisait : « rien n'arrête les gens sans conscience », t.2, p.140.

⁹⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, pp.139-140.

¹⁰⁰ Zhao Leji, 赵乐际, secrétaire du Comité central pour l'inspection disciplinaire du Parti communiste chinois, membre du Comité permanent du bureau politique du Parti communiste chinois depuis octobre 2017.

¹⁰¹ Ce point est documenté par Fu Hualing, « Wielding the sword : president Xi's new anti-corruption campaign », University of Hong Kong, Faculty of law, URL : http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2492407.

¹⁰² Voir I.B.2.b « Souveraineté... ».

¹⁰³ Zhao Xiang, 赵湘 (959-993), propos extrait du 本文, cité par Xi Jinping, *La Gouvernance de la Chine*, t.2, p.203.

Han et des Tang. La légalité de la Chine antique englobe une haute sagesse et des sources abondantes, le système de droit chinois se distinguant des autres grands systèmes de droit dans le monde. Nous devons étudier la tradition du droit de la Chine antique, dresser le bilan de ses avantages et de ses défauts, mettre en valeur la quintessence de la culture légalitaire chinoise (...) »¹⁰⁴. Cette exigence est cohérente avec celle d'un certain confucianisme : « Chaque jour, je m'examine... »¹⁰⁵ disait le Maître, et donne à la vertu un sens qui excède celui que lui attribue un républicanisme de type montesquvien.

Dans ce nouvel État de droit, la morale reprend donc sa place aux côtés du droit écrit. Xi Jinping considère que « 一面道德是法律的基础 (...) 另一方面, 法律是道德的保障, d'un côté la morale est le fondement du droit, tandis que de l'autre côté, le droit est la garantie de la morale »¹⁰⁶. La morale désigne un ensemble de règles explicites ou implicites qui régulent les relations humaines (entre époux, parents, amis, collègues, citoyens) : ces règles sont intériorisées par la ritualisation de l'existence, et la morale est comme l'intériorisation de ces règles par l'habitude. Les discours de Xi Jinping y reviennent incessamment, dans une visée pédagogique et le droit écrit ne fait que la sanctionner : en amont comme en aval de la faute, la fonction marginale du droit est de garantir la sanction des manquements obstinés ou l'échec de la culture et du processus civilisateur des rites. Le « système de responsabilité juridique » (司法责任制, *sifa zerenzhi*) signifie que les manquements à la loi sont sanctionnés en vertu de la loi. Ici, une citation de Lu Kun vient illustrer le propos : il s'agit d'« assurer l'impartialité et agir avec intégrité pour l'intérêt public, 以至公无私之心 行正大光明之事 »¹⁰⁷, c'est-à-dire de traduire les évaluations morales en procédures légales, de manière à les rendre effectives. Le constitutionnaliste français Maurice Hauriou avait explicitement proposé de penser l'intégration des coutumes ou normes non-écrites dans sa conceptualisation de l'état de droit¹⁰⁸ ; l'idée n'a donc rien de nouveau, ni de spécifiquement chinois. Sans pouvoir dire si Xi Jinping s'en inspire consciemment, nous remarquons une convergence de doctrine : il donne simplement à cet enrichissement dialectique de la loi et de la morale une formulation chinoise, et tente de

¹⁰⁴ Xi Jinping, *ibid.*, t.2, version française, p.117.

¹⁰⁵ Tseng tzeu dit : « Je m'examine chaque jour sur trois choses : si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée sans loyauté ; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité ; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues. », *Lunyu, Entretiens*, trad. S. Couvreur, ou *Les Entretiens de Confucius*, trad. P. Ryckmans, I.4, Gallimard, Connaissance de l'Orient, 1999, p.13.

¹⁰⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.140.

¹⁰⁷ Extrait de *Gémissements*, 呻吟语, de Lu Kun, 吕坤 ; dynastie Ming, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.158.

¹⁰⁸ Maurice Hauriou, *Principes de droit public à l'usage des étudiants en licence*, Paris, Sirey, 1916, p.27.

marier harmonieusement le double registre philosophique du légisme et du confucianisme dans le style traditionaliste d'un retour aux penseurs classiques de la nation.

On comprend donc mieux pourquoi une réflexion sur l'État de droit est venue si tardivement en Chine et comme à la remorque de toute réflexion sur la morale, et pourquoi, malgré la volonté désormais soulignée d'édifier un État de droit, c'est finalement sur la priorité de la morale qu'insiste toujours Xi Jinping dans sa réflexion sur le droit. Cela permet sans doute d'interpréter le confucianisme revendiqué de Xi Jinping comme le symptôme d'une polarisation confucéenne de la doctrine socialiste chinoise du droit, averse à toute évolution vers le libéralisme et à la tentation d'un découplage des notions de droit et de morale. C'est toujours sur l'esprit des rites qu'insiste Xi Jinping, non seulement pour rehausser le niveau moral des cadres du Parti et de l'État, mais pour « rehausser le niveau moral de toute la société, 推动全社会道德素质提升 »¹⁰⁹.

S'éloignant de la lettre du texte, l'affirmation de l'État de droit socialiste rencontre deux types d'objections : concernant le Parti, il exonérerait le pouvoir de tout contrôle ; et concernant le peuple, il ne satisferait finalement qu'un besoin de servitude volontaire. Nous ne suivrons pourtant pas les conclusions de Jean-Pierre Cabestan qui ne pose la question du « contrôle [du] Parti » quand dans la mesure où « il ne respecte pas la Constitution »¹¹⁰, et pense pouvoir conclure : « Quoique le troisième Plénum de 2013 ait instamment rappelé au premier [le Parti] de respecter la second [la constitution], il n'apporte aucun élément de réponse supplémentaire à cette question »¹¹¹. Nous tenons au contraire cette réflexion sur les rapports intimes du droit et de la morale comme une réponse à un problème qu'un constitutionnaliste occidental, c'est-à-dire montesquvien, ne peut diagnostiquer. Le principe de la séparation des pouvoirs méconnaît les principes de l'autocontrôle du Parti par lui-même et du Parti par le peuple. Nous ne suivrons pas davantage les analyses de Liu Xiaobo, qui voit dans ce système politique le signe d'un renoncement du peuple chinois à la liberté en échange d'une satisfaction de ses appétits consuméristes. Liu Xiaobo reconnaît que le Parti satisfait les besoins du peuple, mais pour lui, ces intérêts sont ceux d'un peuple de porcs¹¹² avides de

¹⁰⁹ *Ibid.*, t.2, p.140.

¹¹⁰ Jean-Pierre Cabestan, « Chapitre 5 / Les principes d'organisation des institutions de l'État et la Constitution », dans : *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*, sous la direction de Cabestan Jean-Pierre, Paris, Presses de Sciences Po, « Références », 2014, p. 195-210. URL : <https://www.cairn.info/le-systeme-politique-chinois--9782724615005-page-195.htm>.

¹¹¹ *Ibid.*, ch.5.

¹¹² Liu Xiaobo, *La philosophie du porc et autres essais*, Paris, Gallimard, 2011, 518 p.

consommer : il nous semble difficile de comprendre pourquoi la satisfaction des besoins matériels devrait être opposée au besoin de justice.

Nous ne suivrons pas davantage ce collectif d'auteurs¹¹³ qui a vu dans ce modèle qui prône une « limitation du pouvoir au moyen de la norme institutionnelle (...) [dans l'attente] d'un éventuel changement de régime »¹¹⁴, de quoi nourrir le « rêve d'une libéralisation du régime ». Ce « rêve de libéralisation », comme Samson Yuen l'a expliqué¹¹⁵, n'était pas le rêve socialiste chinois du grand renouveau, mais seulement celui des espoirs d'une frange de la société civile chinoise, c'est-à-dire un rêve concurrent. On ne pouvait hâtivement le prendre pour la réalité et les espoirs qu'il a suscités ont été déçus par l'arrivée au pouvoir de Xi Jinping en 2013. P. Pasquin, C. Chaine, et d'autres auteurs sous la direction d'Yves Chevrier¹¹⁶ (2004-2005) relayant en Occident les idées d'un groupe significatif d'intellectuels libéraux chinois¹¹⁷, défendaient l'idée d'une Loi qui devait se comprendre comme un instrument protecteur des libertés individuelles contre les empiètements possibles de la puissance publique, contre la direction de l'État et de la société par le Parti. Dans un contexte politique libéré par Xi Jinping de toute équivoque, dès la fête de la Constitution du 4 décembre 2012¹¹⁸ qui a été l'occasion d'une définition de l'État de droit socialiste, l'État de droit ne pouvait déjà plus être interprété en termes libéraux. Une certaine dose de représentation d'intérêts catégoriels peut intervenir dans la vie politique, par la contribution des huit partis politiques du Front Uni, mais ceux-ci restent sous étroite surveillance¹¹⁹ prévenant la démocratie socialiste de tout glissement vers la compétition électorale :

¹¹³ Yves Chevrier et Xiaohong Xiao-Planes, *Société, pouvoirs et processus politiques dans la Chine du XX^e siècle*, 2006, 187-190.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.190.

¹¹⁵ Samson Yuen, *Le débat sur le constitutionnalisme en Chine : le rêve d'un tournant libéral ?*, trad. Florent Chevallier, *Perspectives chinoises* 2013/4, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695>.

¹¹⁶ Dans la série d'articles paru sous la direction d'Yves Chevrier et Xiaohong Xiao-Planes, dans *Société, pouvoirs et processus politiques dans la Chine du XX^e siècle*, *Annuaire de l'EHESS*, 2006, 187-190.

¹¹⁷ On trouve une liste représentative de ce paysage politique chinois sur le blog de David Ownby, *Reading the China Dream* ; du côté des libéraux, on peut citer : Cai Xia, Deng Yulin, Gao Quanxi, Gao Quanxi, Tian Feilong, Ge Zhaoguang, Guo Yuhua, Li Sipan, Liang Zhiping, Lin Yao, Liu Qing, Lao Dongyan, Qin Hui, Rong Jian, Sun Liping, Wang Jian Xun, Xiang Lianxin, Xu Jilin, Xu Zhangrun, Yuan Peng. On peut lire l'article de Chen Lichuan, « Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle », dans la revue *Perspectives Chinoises*, n°84, juillet-août 2004, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/673>.

¹¹⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, « Discours lors de la réunion des différents milieux sociaux de la capitale à l'occasion de la commémoration du 30^e anniversaire de la promulgation de la Constitution en vigueur », 4 décembre 2012 : « la Constitution chinoise garantit le statut des citoyens en tant que maître du pays », p.163.

¹¹⁹ Comme l'a montré Jean-Pierre Cabestan, sans en montrer la raison cohérente et en ironisant plutôt sur le « pourrissement du système » (sic, p.367), cf. *Le système politique chinois*, Paris, Presses Sciences Po, 2014, pp.354-367.

l'équation récurrente du « peuple, 人民 » comme « maître du Pays, 当家之主 »¹²⁰ rappelle la finalité de l'État de droit et l'impératif d'exemplarité qu'il implique pour le Parti¹²¹.

L'insistance rhétorique avec laquelle ces impératifs sont affirmés ne suffit pas à dénoncer définitivement cet État de droit comme la mystification suspecte d'un régime autoritaire. Cette dernière accusation rencontrerait une objection : tandis qu'un État autoritaire insiste sur le devoir d'obéissance de ses sujets, les discours de Xi Jinping soulignent *asymétriquement* les devoirs des cadres du Parti dirigeant. L'objectif essentiel, selon la doctrine Xi elle-même, est moins de rehausser l'autorité du Parti (ce n'est là selon nous qu'un moyen ou objectif intermédiaire) que de faire valoir la souveraineté du peuple, c'est-à-dire la prérogative ultime du peuple chinois lui-même sur son propre destin. Xi Jinping ne prévient pas seulement la subversion du socialisme par toute complaisance à la libéralisation du droit, il cherche à prévenir toute subversion de la hiérarchie des objectifs et des moyens. Cette subversion serait synonyme soit de corruption (si les membres du Parti en oubliaient le peuple), soit de despotisme (si l'intérêt du Parti faisait oublier l'intérêt du peuple). La leçon chinoise de droit socialiste s'entend donc en même temps comme une leçon de vertu, comme le commentaire actualisé de la devise républicaine maoïste : « Au service du peuple (为人民服务) »¹²².

a. L'inspiration légiste du socialisme à la chinoise

De quelles influences se nourrit la conception socialiste chinoise de la Loi (法, *fa*) ? Dans son discours pour la Commémoration du 30^e anniversaire de la promulgation de la Constitution de 1982¹²³ (宪法), le nouveau président Xi Jinping écrivait : « Sauvegarder l'autorité de la Constitution, c'est sauvegarder l'autorité de la volonté commune du Parti et du peuple. Défendre la majesté de la Constitution, c'est défendre la majesté de la volonté commune du Parti et du peuple. Assurer la mise en vigueur de la Constitution, c'est assurer la réalisation des intérêts fondamentaux du peuple »¹²⁴. Ce discours du 4 décembre 2012 a suscité des malentendus, notamment chez les

¹²⁰ Cf. Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.359, p.361, p.362.

¹²¹ Au sujet des Quatre Vices que les cadres du Parti doivent corriger, par exemple, voir Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, note 1 : « le formalisme, 形式主义, *xingshizhuyi*, la bureaucratie, 官僚主义, *guanliaozhuyi*, l'hédonisme, 享乐主义, *xianglezhuyi*, et le goût du luxe, 奢靡, *shemi* », p.31.

¹²² Traduction de ce discours de Mao Zedong du 8 septembre 1944, « Servir le Peuple », URL : https://chine.in/guide/servir-peuple_4494.html.

¹²³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.161 sqq.

¹²⁴ *Ibid.*, t.1, p.163.

Constitutionnalistes dont les revendications furent censurées en 2013. Comment comprendre cette révérence à la Constitution de 1982 dans un discours qui rend dans ses premières lignes (au §3) un hommage à l'institution de la Conférence Consultative Politique du Peuple Chinois en 1949 (CCPPC) ? Il était tentant de tirer les références à la liberté dans le sens d'une interprétation favorable à la promotion des droits de l'Homme d'ailleurs explicitement évoqués¹²⁵ : mais la censure de toutes revendications libérales dans les années 2013 et 2014 ont bien fait comprendre que Xi Jinping n'était pas le « nouveau Gorbatchev » attendu par la presse occidentale... qui s'est empressée de crier à l'arrivée d'un « nouveau Mao »¹²⁶. Mais ne faut-il pas renvoyer dos à dos l'enthousiasme libéral des Constitutionnalistes rêvant d'une nouvelle réforme et les imprécations du journal *Le Monde* qui fustige un nouveau raidissement du régime socialiste ? Notre hypothèse est qu'après sept années de présidence et de discours publiés, l'État de droit s'inspire moins à Mao que d'un retour au Légisme. Des commentateurs¹²⁷ ont remarqué que ce n'est pas Confucius mais Hán Fēizǐ, 韓非子¹²⁸ qui avait les préférences de Xi Jinping. Mort en 233 a.n.e, auteur du *Tao du Prince*¹²⁹, Han Feizi, développe une politique de « la souveraineté ou tout au moins [de] la sécurité »¹³⁰ et ses principes souverainistes ont inspiré la politique de Qin Shi Huang Di, le fondateur de l'Empire Qin, lui-même crédité¹³¹ d'avoir préfiguré l'État moderne. Il inaugure en tous cas une longue tradition politique impériale dont l'inspiration devait au moins durer jusqu'en 1912 : fait-elle son retour en 2012, après l'éclipse du XX^e siècle ? Ce siècle est-il le temps qu'il a fallu au légisme pour redevenir avec le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, une option politique crédible ?

Cette hypothèse confirme l'argumentaire d'une décélération chinoise de l'histoire resituée dans la durée longue. Elle résonne avec les perspectives traditionalistes¹³²

¹²⁵ *Ibid.*, t.1, p.163.

¹²⁶ François Bougon, *Xi Jinping dans les pas de Mao*, dans le journal *Le Monde*, 2 octobre 2017.

¹²⁷ Exemple : Jacobus cité par François Bougon, *op. cit.*, 2017, ch.VI, p.117 sqq.

¹²⁸ Comme le plus connu des penseurs légistes de l'Antiquité chinoise, il est comparé à Hobbes par Alexander Zwagerman, « *The chinese Hobbes, Xi Jinping's favorite philosopher* », Hong-Kong Free Press, 13 juin 2016, URL : www.hongkongfp.com/2016/06/13/chinese-hobbes-Xi-Jinpings-favorite-philosopher/.

¹²⁹ *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, 1999, 616 p.

¹³⁰ *Ibid.*, p.255.

¹³¹ C'est l'avis de Francis Fukuyama, dans *Le Début de l'Histoire* (2012), ou de Jacques Gernet, *Le Monde Chinois* (1972), Livre I, ch. 3, *La révolution étatique*, p.77 sqq. La fondation de l'État centralisé, caractères originaux du nouvel état, p.78. Parmi les caractères inauguraux de cette modernité, Jacques Gernet argumente au sujet d'une « démocratisation » des institutions aristocratiques qu'il compare à celles de la Grèce.

¹³² Concept guénonien de Tradition Primordiale, René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, 1945, 304 p.

de l'histoire caractérisées par la nostalgie d'un âge d'Or, opposées au progressisme moderne des Lumières et de Condorcet en particulier¹³³. « Aux temps de Shen Nong le divin laboureur [...] on avait tout en suffisance, et il n'était pas besoin de recourir aux châtiments pour que l'humanité fut réglée ou de lever des troupes pour assurer l'ordre »¹³⁴. La notion de Renouveau entretient la nostalgie d'un paradis perdu et Xi Jinping en cultive paradoxalement l'esprit légiste de sobriété¹³⁵ alors que la dynamique économique chinoise reste forte, fustige le gaspillage, le luxe et la prodigalité. Mais Han Feizi est d'abord un penseur de la souveraineté. Il pose la question des justifications de l'autorité, des moyens qui permettent de l'acquérir et de la maintenir : la force ni la ruse ne suffisent à l'asseoir. « La stabilité des nations dépend plus de la justesse du jugement que de la force ; la survie des États est moins tributaire du nombre des sujets que de l'adéquation au réel »¹³⁶. C'est un penseur de l'absolutisme parce qu'il considère que la puissance souveraine ne peut se diviser ou se déléguer sans s'affaiblir.

Loin des préjugés défavorables de tant de sinologues qui ne voient en Han Feizi qu'un mixte improbable de totalitarisme, de cynisme et de laisser-faire économique¹³⁷, on peut le lire comme un penseur présocialiste des besoins fondamentaux du peuple. Le *Han Feizi* développe les questions du désordre, de la guerre et de la mort. Son contexte historique est comparable à celui de l'Europe renaissante dévastée par les guerres de religion, ou celui de la Chine ravagée par les Huit Puissances (八国联军¹³⁸) : il s'agit d'échapper à un péril vital par un sursaut de souveraineté. Le *Han Feizi* ne doit pas être assimilé trop vite au *Guanzi*, et encore moins au *Shang Junshu* de Shang Yang qui insistent sur le recours à la destruction, l'usage de la délation, de la surveillance et de la responsabilité collective. Han Feizi ne préconise pas de soumettre le peuple par un abrutissement généralisé : la référence au *vide* des esprits, « à l'abolition de l'intelligence et de la ruse »¹³⁹ contient plutôt une critique de la prolifération des théories sophistiquées et d'une raison des intérêts particuliers, identifiée à la ruse. Son projet est de faire efficacement servir les talents de tous au projet d'harmonie et de stabilité poursuivi par le Prince. Contre les interprétations qui veulent l'assimiler à un

¹³³ Nicolas de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), 1998.

¹³⁴ Han Feizi, *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, Seuil, 1999, p.63.

¹³⁵ Par exemple Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.464.

¹³⁶ Han Feizi, *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, Seuil, 1999, p.252.

¹³⁷ Voir Jean Lévi, introduction au *Han Fei-tse, le Tao du Prince*, Seuil, 1999, 616 p.

¹³⁸ La coalition de *Huit Puissances Impérialistes* inclut l'Empire austro-hongrois, la France, l'Empire Allemand, le Royaume d'Italie, l'Empire du Japon, l'Empire de Russie, le Royaume-Uni et les États-Unis.

¹³⁹ *Han Fei-tse, le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, Seuil, 1999, p.88.

« totalitarisme », Jacques Gernet pense aussi devoir corriger « l'erreur » de ne voir dans le *Han Feizi* et le légisme de Qin Shi Huangdi « qu'une forme banale de despotisme »¹⁴⁰, de nivellement par la terreur, précisant les raisons pour lesquelles on doit plutôt y voir la fin d'un « ancien régime »¹⁴¹ et la « rationalisation »¹⁴² d'une pensée politique insistant sur l'uniformisation des règles du droit en matières pénale, scientifique, administrative et militaire sur l'ensemble du nouveau territoire unifié.

Jacques Gernet donne une définition de ce que représente la Loi (法), dans le gouvernement légiste : « objective, publique, supérieure à tous, excluant toute interprétation divergente ; elle est le moyen d'une répartition hiérarchique des individus en fonction d'un barème général des dignités et indignités, des mérites et démérites. Elle est en même temps l'instrument tout-puissant qui permet d'orienter l'activité de tous dans le sens le plus favorable à la puissance de l'État et à la paix publique »¹⁴³. L'historien confirme qu'elle est « destinée à créer un ordre » qui est « source d'harmonie universelle », s'apparente « aux tuyaux sonores (*lü*) qui sont à la base de toutes les mesures et dont le nom évoque les idées de modèle et de règle »¹⁴⁴. La Loi consiste à assigner à chacun sa place, à définir des missions, des fonctions où les fonctionnaires doivent s'intégrer, sans considération de réputation personnelle. Ils sont interchangeables déjà chez Han Feizi, comme ils le deviendront dans les États modernes, parce qu'ils ne doivent pas devenir indispensables. Ils ne doivent pas pouvoir s'octroyer un pouvoir attaché à leur personne ou à leur clan. « Un souverain éclairé choisit les hommes selon des critères objectifs et non en fonction de ses inclinations. Qu'il les sacrifie sur l'autel de la Loi, seule aune à laquelle mesurer le mérite, et le talent ne pourra plus lui être caché, l'incompétence lui échapper, la louange comme la calomnie resteront sans effet (...) Il doit se pénétrer de cette vérité qu'on ne commande que par la Loi »¹⁴⁵. La Loi, c'est donc un ensemble de fonctions objectives assignées aux fonctionnaires, des missions uniquement utiles au fonctionnement de l'État pour la satisfaction des besoins et la sécurité publique.

Ce système légiste lègue au Grand renouveau voulu par la doctrine Xi un modèle alternatif à celui des systèmes constitutionnels reposant sur des libertés fondamentales. Cela

¹⁴⁰ Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, éd. Armand Colin, 2003, p.79.

¹⁴¹ *Ibid.*, p.79.

¹⁴² *Ibid.*, p.79.

¹⁴³ *Ibid.*, p.79.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.79.

¹⁴⁵ Han Feizi, *op. cit.*, p.95.

apparaît dans les discours de Xi Jinping qui insistent sur le « respect »¹⁴⁶ de la loi, ou « sur l'association de la gouvernance de l'État par la loi et par la vertu » : « La loi est la règle fondamentale à respecter par tous à tout moment »¹⁴⁷. La loi est un régime disciplinaire de *devoir*, de missions, de fonctions : elle se définit essentiellement par le respect qu'elle exige, plutôt que par les droits qu'elle garantit. Si l'État de droit libéral est *protecteur* en ce qu'il permet de *tenir en respect* jusqu'à l'État lui-même, celui des légistes est *autoritaire*, en ce qu'il *oblige au respect* de l'intérêt commun à travers l'obéissance à la puissance publique : les homonymies ne doivent pas nous tromper et ces deux usages du respect font toute la différence des deux modèles d'État de droit. D'un côté, une mise à distance protectrice de l'individu ; de l'autre, une déférence de type paternaliste.

Cette déférence n'est pas un blanc-seing donné à la tyrannie : Xi Jinping le rappelle, le 9 avril 2013 par exemple, en citant d'autres légistes, tels que Guan Zhong ou le *Livre du Seigneur Shang* (商君書), pour justifier les purges actives contre la corruption « des tigres et des mouches »¹⁴⁸. Bref, revenir à la Loi, c'est réaffirmer contre les interprétations dévoyées d'un ritualisme qui ne serait que le nom raffiné du clientélisme, que le temps est revenu de « promouvoir la lutte pour l'intégrité et contre la corruption avec une sagesse historique »¹⁴⁹. Le légisme ne peut être la doctrine d'un despotisme déguisé, parce que le gouvernement par la loi est un gouvernement impersonnel : il ne se réfère pas à la volonté personnelle ou au bon plaisir d'un Prince identifié à l'État. Régnant à sa guise, Louis XIV est bien un « despote », mais le Prince légiste obéit à la Loi. « Un prince éclairé se conforme à la Loi »¹⁵⁰. Han Feizi insiste : « Seuls les Princes qui bannissent toute opinion personnelle pour ne se fier qu'à la Loi universelle, et qui imposent l'intérêt général au détriment des intérêts particuliers, pacifient leur peuple, règlent leur pays, renforcent leur État et affaiblissent leur rivaux »¹⁵¹.

Même si, comme chez Machiavel et Hobbes, il est pour Han Feizi, plus utile d'être craint qu'aimé, cela n'implique nullement que la terreur soit élevée au rang d'un principe de gouvernement. Une crainte raisonnable de la police reste cependant un principe utile dans la plus douce des républiques et elle a une utilité instrumentale dans un projet d'harmonie

¹⁴⁶ Xi Jinping, « Améliorer sans cesse la capacité de gouvernance de l'État », 17 janvier 2014, *op. cit.*, t.1, p.123.

¹⁴⁷ Titre du discours du 9 décembre 2016, *Ibid.*, t.2, p.160.

¹⁴⁸ Métaphore empruntée à l'expression de Mao Zedong : « Pour lutter contre la corruption, on ne sait pas où sont les mouches et les tigres, 搞反腐败, 不知道苍蝇和老虎在哪里 ? », *La Chine vue du Web*, 14 février 2013, URL : <https://lachinevueduwebdotcom.wordpress.com/2013/02/14/la-lutte-anti-corruption-frappera-les-mouches-et-les-tigres/>

¹⁴⁹ *Ibid.*, t.1, p.468.

¹⁵⁰ Han Feizi, *op. cit.*, p.253.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.94.

sociale. Han Feizi illustre et argumente ce point capital : « l'affection excite l'arrogance des hommes ; la crainte les rend dociles »¹⁵². Tandis qu'un régime totalitaire persécute des innocents pour des raisons arbitraires, le chapitre sur les *Cinq Vermes* précise que le recours aux mesures répressives ne s'adresse qu'à d'ultimes récalcitrants¹⁵³. Mais bien loin d'encourager le Prince à gouverner par la terreur, Han Feizi souligne que « pour gouverner son siècle, un Prince doit avoir à cœur que ses sujets se réjouissent de vivre en agissant bien, et craignent pour leur personne s'ils font le mal »¹⁵⁴. Loin de ce régime cruel et impitoyable, loin de ce totalitarisme qu'évoquent Jean Lévi¹⁵⁵ sans le définir, ou Anne Cheng pour en faire un titre de conclusion¹⁵⁶, il s'agit de former les sujets de l'Empire à l'harmonie en dissuadant les récalcitrants à la marge par des punitions efficaces. Aussi Si Ma Qian, dans ses *Mémoires Historiques*¹⁵⁷, peut-il inclure Han Fei Zi dans son chapitre sur le taoïsme, aux côtés de Laozi et Zhuangzi, et il ne nous semble guère raisonnable d'y voir « la dénaturation la plus achevée de la phraséologie taoïste sur la Nature »¹⁵⁸. Plutôt qu'un totalitarisme, ne trouverait-on chez Han Feizi (et chez Xi Jinping dans la mesure où il s'en inspire) une doctrine de l'autorité sans autoritarisme. Han Feizi défend l'idée d'un empire dont les sujets sont si bien éduqués qu'ils ne représenteraient plus aucune menace les uns pour les autres, la police n'y ayant qu'une utilité marginale, réservée à d'ultimes récalcitrants. Tout comme chez Hobbes, qui pour éviter d'avoir à gouverner par la violence, se fonde sur une anthropologie raisonnée des émotions intégrée à une physique du mouvement plutôt qu'à une psychologie de la terreur, Han Feizi insiste sur la connaissance préalable des hommes qui seule permettra de les conduire spontanément, avec facilité : « Les anciens souverains qui usèrent judicieusement de leur peuple avaient pour maxime de se conformer au ciel et aux instincts humains, c'est pourquoi ils instaurèrent des lois claires et précises. En suivant la Loi du Ciel, on obtient des

¹⁵² *Ibid.*, p.517.

¹⁵³ *Ibid.*, Livre XIX, ch. XLIX, p. 512 à 527, et surtout p.517.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.250.

¹⁵⁵ L'accusation de totalitarisme se trouve en Introduction, Han Feizi, *ibid.*, p.35.

¹⁵⁶ *Le Dao Totalitaire du Han Fei Zi*, dans la Pensée Chinoise, 1997, p.232. Mais elle ne parvient pas à citer une seule référence susceptible d'illustrer une dérive totalitaire ; tout au plus peut-elle invoquer Jean Lévi, dans *Les Fonctionnaires Divins, Politique, Despotisme et Mystique en Chine ancienne*, 1989, p.114-115, qui n'est lui-même pas plus précis. Ces auteurs ne sont-ils pas abusés par les descriptions nombreuses et parfois impressionnantes de cruauté, des turpitudes de la vie sociale et politique ? Pour Han Feizi aussi, l'homme est un loup pour l'homme, mais il n'en tire pas prétexte pour approuver un mode de gouvernement par la terreur.

¹⁵⁷ Si Ma Qian, 司马迁, 史记, *Shiji (Mémoires Historiques)*, 63, p.2146.

¹⁵⁸ Jean Lévi, *Les fonctionnaires Divins*, op. cit., p.114.

fruits à peu de frais ; en se modelant sur les inclinations des hommes, nul besoin de sévir pour se faire obéir »¹⁵⁹.

Une autorité *sans autoritarisme* signifie que la loi exclut l'arbitraire répressif, l'indifférence ou le mépris pour ceux auxquels elle commande obéissance. « En se modelant sur les inclinations des hommes, nul besoin de sévir pour se faire obéir »¹⁶⁰, dit Han Feizi, ou encore : « La Loi d'un État où règne l'ordre parfait est obéie aussi naturellement que l'on mange quand on a faim, et se couvre quand on a froid ; nul besoin d'ordonner »¹⁶¹. Cet idéal légiste peut avoir inspiré la politique de gestion policière des révoltes hongkongaises, sensiblement différente de celle des événements de juin 1989.

Le légisme ne contient cependant aucune théorie de la liberté, car la Chine n'a connu aucun concept de *liberté* jusqu'au XIX^e siècle – le terme 自由, *ziyou* qui sert à le traduire aujourd'hui, n'apparaissant qu'à l'occasion de sa traduction récente à partir du japonais¹⁶². Cela ne l'a pas empêché de penser l'accord de chacun avec l'ordre des choses (道), sous la forme d'une *spontanéité* (自然,) comprise comme adéquation ou conformité avec l'ordre des choses, dont les conceptions spinoziste et stoïcienne de la liberté peuvent fournir une première approximation. Il n'est donc pas si sûr que, malgré l'absence du mot, la Chine légiste ait ignoré toute problématisation de la *liberté*. Il n'est pas sûr que cette ignorance l'ait incliné à l'usage d'une violence totalitaire ou à une culture de la soumission. Sous le concept de spontanéité, cette question de la liberté est enveloppée dans celle de l'accord des volontés et des désirs avec le réel (道, *dao*).

Sans doute pourrait-on même voir dans le légisme un protolibéralisme disposant de certains traits idéologiques caractéristiques. Nous rejoignons Jean Lévi commentant les *Charades Extérieures*, II, 2 traitant du Roi de Qin qui refuse par temps de famine une distribution gracieuse de végétaux qui abondaient dans ses jardins : « Han Feizi, en véritable doctrinaire, va au bout de sa logique libérale »¹⁶³. On peut en effet y lire une critique de l'assistanat : « En distribuant les fruits et les légumes de mes parcs, je secours des vies, mais j'incite en même temps des gens qui n'ont rien accompli à disputer ces largesses aux sujets

¹⁵⁹ Han Feizi, *Stabilité et Ruine*, Livre VIII, ch.25, *op. cit.*, p.250.

¹⁶⁰ Han Feizi, VIII, ch.25, *Stabilité et ruine*, *op. cit.*, p.251.

¹⁶¹ Han Feizi, VIII, ch.25, *Stabilité et ruine*, *op. cit.*, p.251.

¹⁶² Pour rappeler que la modernisation de l'ère Meiji n'a pas apporté au Japon que le mot nouveau de Liberté : Gérard Leclerc, *L'occidentalisation du Japon : ou comment l'impérialisme peut être approprié par l'Orient*, dans *La Mondialisation culturelle* (2000), pages 261 à 280.

¹⁶³ Han Feizi, *Introduction*, *op. cit.*, p.21.

méritants. Et plutôt que de sauver des vies en suscitant le désordre, je préfère quelques morts de plus si l'ordre doit être préservé »¹⁶⁴. Jean Lévi titre donc : « Han Feizi et la Main Invisible »¹⁶⁵. Aux soupçons d'Adam Smith contre la « bienveillance du boucher » vient s'ajouter l'argument légiste du « médecin qui suce les furoncles de ses patients sans avoir aucun lien de parenté avec eux [parce que] l'intérêt le pousse à agir de la sorte »¹⁶⁶. Han Feizi théorise : « L'altruisme excite la haine ; l'intérêt personnel assure l'harmonie »¹⁶⁷.

Cette doctrine de *l'altruisme* ne contredit pas seulement le sens confucéen de l'humain ou de l'amour (仁) ¹⁶⁸ qui inspire également la doctrine Xi. Elle apporte sa caution lointaine à la critique libérale de l'assistanat qui vient nuancer dans la doctrine Xi la tentation marxiste orthodoxe d'une trop vive opposition à la propriété privée des moyens de productions et aux intérêts particuliers, comme le révèle la politique de « réforme structurelle du côté de l'offre »¹⁶⁹. Cette thèse libérale n'empêche ni Han Feizi ni Xi Jinping d'entretenir un rapport méfiant au commerce et aux commerçants. Les marchands sont un rouage essentiel de la richesse nationale, mais la défiance de Han Feizi les considère en effet comme des « vermines » : « Un souverain avisé, quand il gouverne, s'emploie à restreindre le nombre des marchands, des artisans et d'une façon générale de tous ceux qui tirent subsistance de leurs déplacements ; il veille à ce que leur condition reste méprisable afin d'éviter que trop de ses sujets se détournent des activités fondamentales pour s'adonner aux activités parasites (...) les commerçants et les artisans donnent leurs soins à des brimborions inutiles, collectionnent les petits riens et accumulent les surplus, à l'affût de la moindre occasion pour extorquer de l'argent aux paysans. Ils sont les fléaux de la nation »¹⁷⁰. On se souvient qu'Adam Smith « invit[ait] aussi] ses lecteurs à se méfier des conseils que la classe de “marchands et de maîtres manufacturiers” prodiguerait au souverain »^{171, 172}. Et sous la plume

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.22.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.18.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.22.

¹⁶⁷ *Ibid.*, « Charades extérieures I, 1 », livre XI, ch.32, 1^e partie, §3, *op. cit.*, p.313.

¹⁶⁸ « Comment l'amour, aussi fort soit-il, pourrait-il faire disparaître les conflits ? », demande Han Feizi. Et « Si l'amour d'une mère est deux fois plus fort que celui d'un père, l'autorité d'un père qui sait se faire obéir vaut celle de dix mères. Un fonctionnaire qui n'éprouve aucun amour pour le peuple et fait appliquer les ordonnances vaut dix mille pères », *ibid.*, p.488.

¹⁶⁹ Voir II.B.1 « L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre ».

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.527.

¹⁷¹ Shirine Sabéran, « La notion d'intérêt général chez Adam Smith : de la richesse des nations à la puissance des nations », dans *Géoéconomie* 2008/2 (n° 45) , pp 55-71.

¹⁷² Adam Smith écrivait : « Toute proposition d'une loi nouvelle ou d'un règlement de commerce, qui vient de la part de cette classe de gens, doit toujours être reçue avec la plus grande défiance, et ne jamais être adoptée qu'après un long et sérieux examen, auquel il faut apporter, je ne dis pas seulement la plus scrupuleuse mais la

de Xi Jinping, les évocations du ministre réformateur socialiste Wang Anshi¹⁷³ qui succomba à l'hostilité de ses adversaires politiques, sonnent comme une invitation à la prudence dans le pilotage économique. Le contexte de la Chine commerçante de la dynastie Song ressemble au contexte présent : il était déjà une tentative de justice socialiste en contexte commerçant.

Dans ces politiques économiques qui veulent permettre au marché de jouer un rôle actif, la doctrine légiste de Han Feizi, la doctrine de Wang Anshi ou celle de Xi Jinping développent une critique de la spéculation. Elles valorisent la sobriété, la *simplicité* (朴素), les économies, la frugalité, l'horreur du gaspillage ou de la prodigalité¹⁷⁴. Nous reviendrons¹⁷⁵ sur la culture morale qu'elles encouragent sous forme d'exercice spirituel tel qu'en pratiquait Marc Aurèle¹⁷⁶. Il est peut-être significatif que de nombreux auteurs, chinois¹⁷⁷ ou gréco-romains, aient vu dans cette simplicité le plus court chemin d'un retour vers la Nature ou d'une vie en harmonie avec la Nature¹⁷⁸ : la recherche de cet accord général de la vie individuelle et collective avec la Nature est indiquée par Xi Jinping dans les thèmes de la « belle vie »¹⁷⁹ et d'une « belle Chine »¹⁸⁰. Cette simplification de l'existence n'est pas

plus soupçonneuse attention. Cette proposition vient d'une classe de gens dont l'intérêt ne saurait jamais être exactement le même que l'intérêt de la société, qui ont, en général, intérêt à tromper le public et même à le surcharger et qui, en conséquence, ont déjà fait l'un et l'autre en beaucoup d'occasions », *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, vol.1, p.336.

¹⁷³ Cité par Xi Jinping, *op. cit.*, notamment t.2, p.143, t.3 p.264.

¹⁷⁴ Han Feizi écrit : « dans un monde où règne la paix absolue, la simplicité primitive ne s'étant pas encore dissipée, il n'y a pas de ressentiment dans les âmes ni de récriminations sur les lèvres. Chevaux et équipages ne sont pas fourbus et usés par de longs voyages [...] ce qui me fait dire qu'il n'est plus grand profit que la simplicité, bonheur plus durable que la paix », dans « Les grands Principes », ch.XXIX, *op. cit.*, p.264-265.

¹⁷⁵ Voir II.A.1.f « Le socialisme impérial d'un nouveau Marx Aurèle ».

¹⁷⁶ Pierre Hadot écrit que « La philosophie ne consiste pas à coucher à la dure ou à écrire des dialogues, mais à redresser son caractère. Elle ne réside ni dans l'enflure sophistique, les dissertations livresques, les déclarations prétentieuses, ni dans l'ostentation, mais au contraire dans la simplicité », *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Livre de Poche, Coll. Référence, 2016, p.30. Voir aussi la section : « liberté intérieure à l'égard des actions : pureté et simplicité de l'intention », p.321 sqq. Sur cette simplicité que Marc Aurèle hérite de l'influence d'Antonin-le-pieux : « Avoir été soumis à un prince qui devait me libérer de toute morgue et me faire découvrir qu'il est possible de vivre à la cour sans avoir besoin de gardes du corps, ni d'habits extraordinaires, ni des lampadaires et des statues qui y correspondent, ni en général de la pompe de ce genre, mais que l'on peut très bien se restreindre à un genre de vie très proche de celui d'un particulier, sans avoir pour cela moins de dignité et de zèle pour se consacrer comme un souverain à ce qui doit être fait pour le bien public », *Pensées pour moi-même* (I, 17, 5), trad. P. Hadot, cité dans son *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Livre de Poche, Coll. Référence, 2016, p.449.

¹⁷⁷ Voir le chapitre XXXII du *Laozi* qui le dit en ces termes : « la Voie éternelle est sans nom et bien que la simplicité soit une tout petite chose, rien sous le Ciel ne peut l'assujettir, 道常无名朴虽小天下莫能臣也 ».

¹⁷⁸ Selon l'expression grecque *homologoumenos tè phusei*, en accord ou en harmonie avec la Nature, comme Pierre Hadot l'a montré dans ses commentaires du stoïcisme et du néoplatonisme ; on pense encore, outre son commentaire des *Pensées*, à Plotin ou la *Simplicité du Regard* Pierre Hadot, *Plotin ou la Simplicité du Regard*, Folio, Essais, 2013, 227 p.

¹⁷⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.4.

¹⁸⁰ Sur cette cosmologie naturaliste supposée, voir II.B.2 « Pour une "Belle Chine" ».

incompatible avec l'exercice des plus hautes responsabilités. Mais à la différence de la version qu'en propose le naturalisme taoïco-légiste, le nouveau goût socialiste de la sobriété est favorable au développement technoscientifique. Mais son rêve d'un âge d'Or ou de société d'abondance ne veut pas être confondu avec celui d'une société de consommation envahie de « brimborions inutiles »¹⁸¹ polluant la Nature et les cœurs. Il semble que cette dialectique de l'abondance et de la sobriété puisse valoir pour contribution à la critique de l'aliénation au fétichisme de la marchandise ? En régime socialiste, la Loi commanderait l'Abondance du nécessaire, pour nous protéger de la misère qui nous expose manque, sans cesser d'encourager la sobriété qui nous délivre du superflu.

Bien d'autres malentendus compliquent la lecture des traducteurs modernes et commentateurs de Han Feizi. Nous nous sommes limités à quelques aspects doctrinaux essentiels à une relecture croisée du légisme et du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. Ce sont, pour résumer : 1. Une pensée de la loi comme instrument de souveraineté. 2. Une conception harmonieuse de la société sous la direction de la loi dans l'intérêt du peuple et gouvernant, sans autoritarisme ni despotisme, par l'autorité de la loi. 3. Une conception de la pratique politique fondée sur une anthropologie, sur une théorie scientifique de l'homme. 4. Une conception de l'économie, aussi favorable au peuple qu'au libre-échange mais aussi défiant envers l'assistanat qu'envers l'avidité des acteurs du marché. 5. Une morale de la sobriété. 6. Une cosmologie qui pense l'homme dans son rapport à la nature.

b. Montesquieu et le repoussoir du despotisme oriental

Qu'est-ce que Montesquieu peut nous apprendre sur la Chine¹⁸² ? Peut-être rien, ou presque. « Les connaissances que possédait Montesquieu sur l'Asie étaient fragmentaires », dit Raymond Aron, même s'il « disposait d'une documentation qui lui aurait permis de rendre plus nuancée sa conception du despotisme asiatique »¹⁸³. Néanmoins, il nous en apprend beaucoup sur la genèse de l'imaginaire européen de la Chine, comme Raymond Aron en fait la synthèse : « Montesquieu est à l'origine d'une interprétation de l'histoire de l'Asie qui n'a pas encore disparu complètement et qui est caractéristique de la pensée européenne : les régimes asiatiques seraient essentiellement des despotismes, supprimant toute structure politique, toute institution et toute modération. Le despotisme asiatique vu par Montesquieu,

¹⁸¹ *Ibid.*, p.527.

¹⁸² La question a été ébauchée par Guillaume Barrera, article « Chine », dans *Dictionnaire Montesquieu*, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377597560/fr>.

¹⁸³ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologiques*, Tel, Gallimard, 1976, p.37.

c'est le désert de la servitude [...] il n'y a pas de classes sociales en équilibre, pas d'ordres ni de rangs ; ni l'équivalent de la vertu antique, ni l'équivalent de l'honneur européen ; la peur règne sur des millions d'hommes à travers ces étendues démesurées, où l'État ne peut se maintenir qu'à la condition qu'un seul puisse tout »¹⁸⁴. Les propos de Montesquieu ne conviennent pas mieux à la description de la Chine de Xi Jinping qu'à celle des Qing (XVIII^e siècle), mais ils disent quelque chose d'essentiel sur les illusions idéologiques de la raison historique que Etiemble résume en un mot : « L'entente était au fond un malentendu »¹⁸⁵. La raison risque de divaguer en s'éloignant des faits observables, mais elle s'illusionne aussi sur sa neutralité lorsque, manquant de se questionner sur les intérêts particuliers des acteurs et des commentateurs eux-mêmes, elle croit pouvoir élucider les questions en construisant son point de vue au moyen de concepts impersonnels. On se proposera donc de suivre, pour comprendre le dialogue interculturel, la méthodologie inspirée de l'herméneutique historique qu'avait proposée François Furet : comme la Révolution française, la Chine « surinvestie de significations politiques communes à ses acteurs et à ses historiens continue de ce fait à tirer son sens du conflit de valeurs vécu par ses acteurs. L'histoire (...) n'a donc d'autre objet que de restituer les termes de ce conflit, les hommes qui l'incarnent et les actions qui l'entraînent »¹⁸⁶. L'hypothèse méthodologique de François Furet est qu'il faut objectiver les motivations subjectives des parties prenantes à l'examen. L'objectivité ne consiste plus seulement à mobiliser des sources, ni à évacuer la subjectivité des commentateurs. Elle consiste dans le retour réflexif du savant sur ses propres intérêts subjectifs et leur communication au lecteur. Il s'agit moins rompre avec toute idéologie, que de passer d'une idéologie naïve à une idéologie consciente, à une subjectivité rationalisée, versée au débat et s'assurant sans fausse neutralité, comme constituant du savoir produit.

Les *Fragments* que Montesquieu nous a laissés éclairent utilement son herméneutique sinologique, corrigeant la dénégation suspecte sur laquelle s'ouvrait la préface de *L'Esprit des Lois* : « Je n'ai point tiré mes principes de mes préjugés, mais de la nature des choses »¹⁸⁷. Au lieu de nous en tenir à cette objectivité en prise directe sur « la nature des choses », on

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.37.

¹⁸⁵ Etiemble abonde dans le sens de Pelliot qui dans le *Premier Voyage de l' "Amphitrite" en Chine* », écrivait : « (...) K'ang-hi montrait de la bienveillance aux missionnaires parce qu'il voulait s'assurer le bénéfice de leurs connaissances scientifiques ; les missionnaires faisaient œuvre de savants pour acquérir une autorité qui leur permit de développer leur apostolat ; ce qui était essentiel pour l'un était accessoire pour les autres », Gallimard, coll. Bibliothèque des histoires, 1982, cité par Etiemble dans l'Avant-propos de *L'Europe Chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.21.

¹⁸⁶ François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 263.

¹⁸⁷ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, Préface, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.53.

aura plutôt à comprendre comment les intérêts subjectifs de Montesquieu ont façonné l'interprétation des données objectives. Pourquoi et comment Montesquieu a-t-il élaboré le concept repoussoir de « despotisme asiatique » ? L'analyse de Raymond Aron concluait que « cette théorie du despotisme asiatique [est] donc (...) aussi et surtout l'image idéale du mal politique à l'égard des monarchies absolues (...) N'oublions pas la phrase fameuse : “Toutes les monarchies vont se perdre dans le despotisme comme les fleuves dans la mer” »¹⁸⁸. Cette image de la Chine ne serait donc finalement que la projection d'une peur du despotisme, c'est-à-dire pour Montesquieu, une peur de la monarchie absolue, l'Asie servant de métaphore pour contourner le risque de censure. La diabolisation de l'Asie vise en fait la réalité politique européenne. Cela n'empêche pas de voir en Montesquieu le premier sociologue de la politique, comme le pense Raymond Aron qui lui consacre le premier chapitre de ses *Étapes de la pensée sociologique*. Mais la relecture critique des fragments et de *L'Esprit des Lois* permet, en le lisant à deux niveaux simultanés, celui du sinophobe et celui du sinophile, de voir en lui l'un des premiers sémiologues de la politique. La Chine de Montesquieu est une image, un signifiant consciemment détaché de son référent pour s'intégrer dans un système descriptif et normatif. La nouvelle méthode sociologique de Montesquieu n'a pas seulement l'avantage de resituer tout modèle politique dans son propre contexte historique, climatique, territorial, etc., contre le dogme des principes idéaux abstraits et l'universalisation d'un modèle politique quelconque, mais le concept de despotisme asiatique montre qu'elle construit aussi des fictions normatives qui doublent la dimension descriptive de sa sociologie scientifique, d'une visée prescriptive : il s'agit moins pour Montesquieu de décrire le pire danger observé, que d'alerter contre le danger du pire.

Ne voulant pas accuser directement la Monarchie (puisque'il n'a jamais eu de visées révolutionnaires), Montesquieu propose des mécanismes républicains modérateurs, à partir d'une compréhension du pouvoir comme force d'empêcher et de contraindre. Son remède est un système de contre-pouvoir où « le pouvoir arrête le pouvoir »¹⁸⁹. Si la Chine joue ici le rôle d'un repoussoir, ailleurs fantasmé d'une démesure intelligible, métaphore d'une horreur qui définit le *despotisme*, c'est que par despotisme, Montesquieu entend d'abord qu'un « seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »¹⁹⁰. Deux traits caractérisent ce type de gouvernement : l'absence de loi et le caprice démesuré ; l'arbitraire et

¹⁸⁸ Raymond Aron, *Les étapes...*, *ibid.*, p.37.

¹⁸⁹ Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, désormais abrégé en notes E.L., XI, 4, Paris, GF, Flammarion, 2013, p.206.

¹⁹⁰ *Ibid.*, Livre II, 1, p.70.

la violence. On sait que Montesquieu oppose en *nature* les gouvernements monarchique et républicains (ce dernier genre se différenciant à son tour en démocratique et aristocratique). La *nature* d'un gouvernement est déterminée par le nombre des détenteurs de la souveraineté. « Le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance ; le monarchique est celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies ; au lieu que dans le despotisme, un seul sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »¹⁹¹. Quatre formes de gouvernements s'opposent donc, mais comme en deux groupes démarqués par un critère de modération. Car le despotisme, face aux formes démocratiques, aristocratiques et monarchiques de gouvernement, est condamnable sans réserve, étant excessif et contraire à la nature humaine. Ce qui le confirme encore, c'est le critère du *principe* des types de gouvernement. Le *principe* désigne le sentiment caractéristique d'un type de gouvernement, par exemple la vertu dans le gouvernement républicain, ou l'honneur dans le gouvernement monarchique, mais dans le despotisme, ce sentiment est la peur. La vertu désigne le respect civique des lois, et le dévouement de l'individu à l'intérêt public ; l'honneur est le respect de ce que chacun doit à son rang et à celui des autres¹⁹². La peur, quant à elle, n'a pas besoin d'être définie : après Hobbes, Montesquieu se contente de rappeler son intensité, et contre Hobbes, il souligne qu'un bon régime de gouvernement ne saurait y recourir, à peine d'être corrompu, et que les sujets qui obéissent par peur ne sont presque plus des hommes.

Contre Hobbes et Spinoza qui considéraient à la suite de Sénèque¹⁹³, que les tyrannies sont des fictions inventées par les universitaires, Montesquieu s'efforce de donner consistance à sa fiction : l'Asie est localisable, et suffisamment lointaine pour en parler sans risque de représailles. Elle incarnera donc le despotisme comme figure du mal. Montesquieu est favorable à une république de type aristocratique, plutôt qu'à la démocratie et à la monarchie qu'il pense menacées par le désordre et l'oppression, mais s'il a des conseils pour ces dernières, il n'en a jamais pour améliorer un régime despotique : son mal est incorrigible. Tous les régimes, qui ne sont jamais soumis à un déterminisme strict¹⁹⁴, sont perfectibles, à l'exception du régime despotique. La considération des régimes de gouvernement

¹⁹¹ *Ibid.*, Livre II, 1, p.70.

¹⁹² Montesquieu : « La nature de l'Honneur est de demander des préférences et des distinctions », *ibid.*, III, ch.7, p.95-96 ; ou t.2, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1951, p.257.

¹⁹³ Spinoza reprend cet argument formulé par Hobbes : « Comme le dit en effet Sénèque, personne n'a conservé longtemps un pouvoir violent », *Traité Théologico-politique*, ch.XVI, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.517.

¹⁹⁴ Sur ce « rapport de causalité entre un déterminant et son effet », on pourra lire Raymond Aron, *Les étapes...*, *ibid.*, à la section *Les faits et les valeurs*, p.53 sqq.

monarchique et républicain s'accompagne de mesures qui visent à en limiter les excès ; mais le gouvernement despotique est tout simplement « l'image idéale du mal politique »¹⁹⁵. La méthode sociologique de Montesquieu ne donne pas un blanc-seing aux caprices du despote, et vaut même pour mise en garde car y sombrer, c'est rendre vain tout espoir de réforme.

En vertu de son étendue et de son climat, la Chine prête le flanc à la tentation despotique. Une lecture rapide de l'histoire, un tri sélectif des informations dont il était en possession a pu permettre à Montesquieu de confirmer ce diagnostic forcé. La méthodologie de Montesquieu s'est en effet compliquée aussitôt qu'il a voulu l'appliquer à la Chine : comment résumer en despotisme deux mille ans de tradition impériale sans tomber dans une simplification naïve ou partielle ? Les difficultés s'accumulent : quel est le climat chaud de la Chine qui justifierait ce despotisme ? Celui du Tibet (qui y appartenait déjà) ou celui de la Mongolie intérieure ou de la Mandchourie ? Si la Chine est au XVIII^e siècle un peu moins étendue qu'aujourd'hui, on y rencontre, de Macao à la Mongolie tous les climats, y compris froids et tempérés. Nul besoin de répéter ici le descriptif que nous avons donné plus haut de la dynastie commerçante des Song, ni de souligner comme la décrit Jacques Gernet¹⁹⁶, la grande diversité des styles de gouvernement qui nuance l'apparente continuité dynastique au moins depuis les Qin et les Han (III^e-II^e s. a.n.e.). Bref, le concept de despotisme ne prend pas consistance théorique, n'a pas de valeur scientifique : il reste une fiction de l'imagination au statut embarrassant. Étiemble analyse cet « embarras »¹⁹⁷ de Montesquieu. Ce qui frappe en effet le lecteur qui croise la lecture du Livre VIII de *l'Esprit des Lois*¹⁹⁸ avec le *Dossier* des notes préparatoires¹⁹⁹ (confirmant que Montesquieu disposait d'une importante documentation sur ce sujet²⁰⁰), ce sont les contradictions : or, bien des commentaires sur la Chine de Montesquieu sont lacunaires sur ce point²⁰¹. Nous devons à Etienne, dans *l'Europe chinoise*, de les avoir recensées, et d'en avoir amorcé la discussion. Le traitement de ces contradictions révèle le travail de la subjectivité à l'œuvre sous le système achevé des trois

¹⁹⁵ Raymond Aron, *ibid.*, p.37.

¹⁹⁶ Jacques Gernet, *Le Monde Chinois*, Paris, A. Colin, [1972] 2003, 699 p.

¹⁹⁷ Etienne, *L'Europe Chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, t.2, p.56.

¹⁹⁸ Montesquieu, E.L., Livre VIII, 21, « De l'Empire de la Chine », Paris, Flammarion, GF, p.146-149, mais aussi Livre XII, 7, « Du crime de lèse-majesté », p.290 ; Livre XIX, ch. 16 à 20, p.180-193. Dans *L'Europe chinoise*, 1989, Etienne se réfère à l'Édition du Club Français du Livre, coll. "Les Portiques" 84, 1968.

¹⁹⁹ Sur ce dossier, auquel Etienne renvoie, voir l'édition de *L'Esprit des Lois* par le Club Français du Livre.

²⁰⁰ Raymond Aron, *Les étapes...*, *ibid.*, p.37.

²⁰¹ Voir Marc Crépon, *L'Orient au Miroir de la Philosophie, La Chine, L'Inde, de la Philosophie des Lumières au Romantisme Allemand*, Pocket, Agora, 1993, 340 p. Le commentateur évacuant ce travail d'élaboration sous-jacent, donne une image affadie de Montesquieu, bon philosophe mais sinologue caricatural.

formes de gouvernement. Les contradictions et les embarras de Montesquieu semblent pouvoir s'expliquer par quatre types de raisons : 1. une part irréductible d'ignorance, compréhensible et bien excusable, concernant un pays si éloigné, encore très mal étudié ; 2. mais aussi des intérêts matériels, marchands, analysables en termes marxistes ; 3. des intérêts intellectuels produisant des biais cognitifs, Montesquieu cherchant à simplifier sa représentation de la Chine pour justifier son système au lieu d'expliquer les contradictions observées ; 4. et enfin, des émotions, des peurs à l'égard des autorités religieuses.

Commençons par l'argumentaire « libéral » de Montesquieu, puisque malgré ses titres de noblesse, il était marchand de vin et œuvrait aussi pour la prospérité de ses affaires : il était sensible à l'obstacle légal ou fiscal posé par l'État et ses fonctionnaires. Commerçant lui-même, il s'irrite de « l'avidité inconcevable pour le gain que la nécessité est peut-être la nature du climat ont donné à tous les Chinois »²⁰². Pour enrichir le tableau, il écrit aussi que « les Chinois dont la vie est entièrement dirigée par les rites sont néanmoins le peuple le plus fourbe de la terre »²⁰³. On notera le choix des adjectifs péjoratifs (« avidité inconcevable », « fourbe », etc.) ou des superlatifs (« le plus fourbe ») qui substituent des jugements moraux évidents aux descriptions objectives attendues d'une sociologie scientifique. Ses sources ne font l'objet d'aucune discussion critique dans *L'Esprit des Lois* et elle est balbutiante dans ses *Notes* : il s'appuie sur les témoignages de navigateurs, de commerçants et d'anciens jésuites, manifestement partiaux, et choisit de se fier aux sinophobes plutôt qu'aux sinophiles²⁰⁴, sans donner le plus souvent d'autre raison qu'un jugement de valeur sur l'avidité ou la fourberie des fonctionnaires chinois, affirmant qu'il « s'en faut de beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires [jésuites] : on peut les consulter sur les brigandages des mandarins »²⁰⁵. On pourrait allonger cette liste à l'envi : les chinois, avides et fourbes, seraient en outre violents. Il critique l'hommage que les missionnaires jésuites rendent à leur sens de l'honneur : « j'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coup de bâton »²⁰⁶. Montesquieu veut ironiser, moins contre les chinois que contre les jésuites : il critique

²⁰² Montesquieu, E.L., Livre XIX, 20, Londres, Nourse, t.1, 1772, p.395.

²⁰³ *Ibid.*, Livre XIX, 11, Londres, Nourse, t.2, 1777, p.211.

²⁰⁴ Les commerçants font référence aux textes cités par Montesquieu *Relation du voyage de Laurent Lange à la Chine* (1715) et *Voyage round the world in 1740- 1744*, de Mylor Anson, cité par Etiemble, *L'Europe Chinoise*, tome 2 chapitre 3, « La Chine de Montesquieu », Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.53.

²⁰⁵ Montesquieu, E.L., Livre VIII, 21, note 52, p.319, et cité par Etiemble, *ibid.*, p.52.

²⁰⁶ Montesquieu, E.L., Livre VIII, 21, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.146.

libéralement l'emprise de la religion sur la société, comparant les effets du bouddhisme sur l'Inde à ceux du confucianisme sur la Chine « où la chaleur excessive énerve et accable et où le repos est si délicieux et le mouvement si pénible »²⁰⁷. Il voit dans le Bouddhisme une doctrine née « de la paresse du climat, la favorisant à son tour [et causant] mille maux »²⁰⁸. Mais toutes critiques font l'économie d'une discussion sur les intérêts qui les motivent. Aussi Etienne critique-t-il : « Moins “philosophe”, [Montesquieu] expliquerait-il de façon aussi simplette la naissance du bouddhisme ? Moins engagé dans la défense du Grand capitalisme mercantile, critiquerait-il obstinément toutes les formes de la contemplation ? »²⁰⁹.

Comme philosophe des Lumières, Montesquieu dénonce l'emprise et les vices de la religion. Comme penseur libéral attaché à ses intérêts bourgeois, il dénonce le brigandage des mandarins (la corruption et les taxes élevées) concluant qu'à « Lacédémone, il était permis de voler ; à la Chine, il est permis de tromper »²¹⁰. Il avait pourtant écrit dans sa Préface à *L'Esprit des Lois* : « Si, dans le nombre infini de choses qui sont dans ce livre, il y en avait quelqu'une qui, contre mon attente, pût offenser, il n'y en a pas du moins qui y ait été mise avec mauvaise intention. Je n'ai point naturellement l'esprit désapprouvateur »²¹¹. La représentation montesquivienne de la Chine contredit cet autoportrait. Il a beau écrire : « j'ai posé des principes et j'ai vu les cas particuliers s'y plier d'eux-mêmes »²¹², le cas de la Chine ne s'y plie pas si aisément, comme ne cesse de le montrer la lecture comparée du texte publié de *L'Esprit des Lois* avec son *Dossier*.

Classée parmi les despotismes, la Chine dont il nous parle s'expliquerait par un « climat (...) où l'on est naturellement porté à l'obéissance servile »²¹³, mais où « malgré les horreurs qui suivent la trop grande étendue d'un empire, les premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre »²¹⁴. Pourquoi ces législateurs y auraient-ils été obligés ? Et par quelle grâce « le gouvernement » de la Chine et son peuple auraient-ils pu se soustraire à la force de leur conditions historico-géographiques pour engendrer de si bonnes lois ? Montesquieu ne le dit

²⁰⁷ *Ibid.*, Livre XIV, 5, p.161.

²⁰⁸ *Ibid.*, Livre XIV, 5, p.161.

²⁰⁹ Etienne, *L'Europe chinoise...*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.68.

²¹⁰ Montesquieu, E.L., Livre XIX, 20, Paris, Flammarion, GF, 2013, 638 p.

²¹¹ *Ibid.*, Préface, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.52.

²¹² *Ibid.*, Préface, p.53.

²¹³ Montesquieu, E.L., XVIII, 6, cité par Etienne, *L'Europe Chinoise, op. cit.*, p.61.

²¹⁴ *Ibid.*, Montesquieu, E.L., XVIII, 6, cité par Etienne, p.61.

pas. Etienne n'avait pas trouvé non plus²¹⁵. Le Livre VIII concluait cependant que « la Chine est un état despotique dont le principe est la crainte »²¹⁶. Mais cette conclusion n'est qu'apparente et finalement embarrassée si on en juge par tous les amendements qui la nuancent. Après avoir par exemple annoncé que la tyrannie devait en principe décourager la procréation, il ajoute que « malgré la tyrannie, la Chine, par la force du climat, se peuplera toujours et triomphera de la tyrannie »²¹⁷. Pour tenter de surmonter ces contradictions, Montesquieu a parfois recours à d'étonnantes justifications *ad hoc*, comme ici, la consommation d'une huile de poisson « dont les parties huileuses sont plus propres à fournir cette matière qui sert à la génération »²¹⁸, expliquant ainsi d'où viendrait « le nombre infini de peuple qui est au Japon et à la Chine où l'on ne vit presque que de poisson »²¹⁹.

La contradiction va même plus loin dans *Mes Pensées*, puisque parmi les raisons de la fécondité chinoise, Montesquieu invoque : « la douceur et la justice du gouvernement »²²⁰, un argument en parfaite contradiction avec sa conception du despotisme dont le principe était essentiellement un gouvernement par la peur. Les avis de Montesquieu sur la Chine ont donc beaucoup varié. Selon Etienne, à l'exégèse de ses sources, ces variations se déduisent probablement de l'influence du « fameux » Père Fouquet, un ancien jésuite polémiquant contre ses coreligionnaires après la Querelle des rites, qu'Etienne qualifie pour finir de « fumeux »²²¹, ayant selon son mot, retourné Montesquieu « comme une crêpe (...) [puisque] d'un sinophile attesté dans ses écrits confidentiels, [il] sut faire le premier des sinophobes qui, au cours du XVIII^e siècle, modifiera du tout au tout l'image de l'Empire chinois »²²².

Autre hésitation, ou contradiction essentielle concernant le statut même de l'Empereur de Chine : est-il un sage ou un despote tyrannique ? Au livre XII, sur « la manière de gouverner dans la monarchie », après avoir désigné l'Empereur comme un tyran, il y reconnaît finalement la figure possible d'un souverain modèle : « l'autorité royale est un grand ressort qui doit se mouvoir aisément et sans bruit. Les Chinois vantent un de leurs empereurs qui gouverna, disent-ils, comme le ciel, c'est-à-dire par son exemple²²³ ». Sans

²¹⁵ Etienne, *L'Europe chinoise*, t.II, De la sinophilie à la sinophobie, Gallimard, NRF, 1989, p.61.

²¹⁶ Montesquieu, E.L., VIII, 21, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.148.

²¹⁷ *Ibid.*, VIII, 21, p.147.

²¹⁸ *Ibid.*, XXIII, 13, cité par Etienne, *L'Europe Chinoise*, p.64.

²¹⁹ *Ibid.*, XXIII, 13, cité par Etienne, *L'Europe Chinoise*, p.64.

²²⁰ Fragment 1489, cité par Etienne, *L'Europe Chinoise*, *ibid.*, p.65.

²²¹ Etienne, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.52.

²²² Etienne, Avant-propos de *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.22.

²²³ Montesquieu, E.L. XII, 25, « De la manière de gouverner dans la monarchie », p.298.

doute informé de la doctrine chinoise du Contrat céleste (天命, *tian ming*²²⁴), Montesquieu conçoit que le Prince, loin d'être le capricieux que devrait être un tyran, puisse être à l'écoute de son peuple et des événements climatiques qui risquent toujours de provoquer des révoltes fatales, remarquant que « si son gouvernement n'est pas bon il perdra l'Empire et la vie »²²⁵.

Enfin, la question de la loi en régime despotique fait l'objet d'un traitement contradictoire. D'un côté, le despotisme est défini comme gouvernement sans loi : « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices »²²⁶. A la limite, si ce gouvernement essaie de se donner des lois, leur efficacité est nulle : « On a voulu faire régner les lois avec le despotisme ; mais ce qui est joint avec le despotisme n'a plus de force »²²⁷, ce qui confirme en effet que le despotisme n'est pas perfectible. Or d'un autre côté, le chapitre 16 du Livre VI considère les lois chinoises comme efficaces, et même mieux proportionnées dans le rapport des peines avec le crime que ne le sont les lois françaises concernant par exemple les voleurs de grands chemins, dont Montesquieu déplore qu'ils soient punis aussi sévèrement que des assassins.

Ces contradictions dans les concepts essentiels du système de Montesquieu sont si gênantes qu'Etiemble conclura, au sujet de la Chine : « incohérente et contradictoire, l'image qu'il s'en forme »²²⁸. Montesquieu le reconnaît à demi-mots : « Des circonstances particulières et peut-être uniques, peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait l'être ». Ces circonstances pourraient désigner la « physique du climat » ou renvoyer au jeu des préjugés (c'est-à-dire des témoignages) auxquels il se flatte, peut-être à tort, d'avoir résisté. Dans sa Préface à *L'Esprit des Lois*, Montesquieu évoque le risque méthodologique en ces termes : « Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même »²²⁹. On peut voir dans cette affirmation l'autodiagnostic du problème, ou un avertissement pour toute sociologie future qui voudrait se présenter comme science. S'interroger sur la fiabilité

²²⁴ Notion essentielle de la doctrine impériale du pouvoir en Chine, devenue pour nous d'une étrange actualité avec l'inscription du réchauffement climatique et de la Sixième Extinction biologique des espèces à l'agenda politique international. C'est une question majeure sur laquelle nous reviendrons en troisième partie : le retour en politique contemporaine d'une question classique héritée de la tradition impériale.

²²⁵ *Ibid.*, Livre VIII, ch.21, 2013, p.153.

²²⁶ *Ibid.*, Livre II, 1. p.70.

²²⁷ *Ibid.*, Livre VIII, 21, p.146.

²²⁸ Etiemble, *L'Europe Chinoise...*, *op. cit.*, p.67.

²²⁹ *Ibid.*, Préface, p.54.

des témoignages reçus des missionnaires jésuites est indispensable pour s'orienter dans la Querelle des rites qui agite l'Europe, la papauté et les communautés missionnaires de 1634 à 1744. « 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. De plus, il s'en faut beaucoup que nos commerçants nous donnent l'idée de cette vertu dont nous parlent nos missionnaires : on peut les consulter sur les brigandages des mandarins. Je prends encore à témoin le grand homme Mylord Anson »²³⁰. Mais les raisons de Montesquieu sont troubles ici, et on en comprendra bientôt la raison : pourquoi préférer la parole de Mylord Anson, quand bien même on le qualifierait de « grand », à celle des Jésuites ? Il ressort de là que Montesquieu est raisonnablement convaincu, sans avoir jamais vécu en Chine, de s'en faire une idée qui est plus juste que celle des missionnaires qui y vivent quotidiennement, ce qui ne va pas sans poser problème : car comment maintenir ses ambitions de scientificité quand il ne tient plus compte des objections de l'expérience ? En même temps, il pose un vrai problème : car l'expérience qu'on a de la Chine ne suffit pas à se constituer en science. Le récit de toute expérience fait problème, étant déjà le résultat, toujours discutable, d'une interprétation. Mais après avoir tant parié sur les vertus d'une sociologie qui part de l'observation plutôt que de la cohérence rationnelle de la théorie, Montesquieu évacue les témoignages de Jésuites au motif qu'ils rendraient vaines²³¹ les distinctions qu'il a posées. Il contredit le primat méthodologique de l'observation sur la théorie. L'influence du Père Fouquet au cours des années 1730 et la violence des débats qui agitent le clergé expliquent cette confusion, dont la confiance du fragment 1331 nous donne peut-être l'explication psychologique : « J'ai peur des Jésuites. Si j'offense quelques grands, il l'oubliera. Mais si j'offense les Jésuites à Rome, je les trouverai à Paris. Ils s'environnent partout »²³². Et au fragment 1332, il réitère : « les Jésuites je les crains (...) les Jésuites sont comme les familiers de l'Inquisition²³³ ».

Montesquieu choisit de ne consigner ses sentiments que dans ses notes ; il n'explicite pas son choix de privilégier le témoignage de Fouquet à celui de ses adversaires de l'Ordre, alors qu'un doute légitime plane sur tout le débat, mais on devine qu'il a pris le parti des

²³⁰ *Ibid.*, Livre VIII, 21, p.146.

²³¹ *Ibid.*, Livre VIII, 21, p.146.

²³² Montesquieu, *Œuvre Complète*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1949, p.1320.

²³³ Montesquieu, Fragment 1332, cité par Etiemble, *L'Europe Chinoise*, Paris, Gallimard, NRF, 1989, p.70.

adversaires des Jésuites. On peut en effet penser que Montesquieu s'est laissé séduire par un ancien jésuite, le Père Fouquet parce qu'il y trouvait une référence opportune dans son combat contre le cléricalisme en général et les jésuites en particulier. On peut regretter que cette peur l'ait empêché de rendre justice à l'effort des Jésuites pour obtenir une certaine inflexion de la rigueur papale – effort que Leibniz, comme on le verra plus bas, avait reconnu et approuvé. On peut encre regretter que cette peur ait été si forte qu'elle lui a fait confondre Confucius avec un promoteur de la religion. On regrettera surtout que toutes ces difficultés n'aient pas été explicitement intégrées à la problématisation de la méthode dont il traçait les principes dans la Préface *De l'Esprit des Lois*, même si on peut se consoler par le fait que les notes et les fragments nous permettent aujourd'hui de reconstruire la genèse fragile et contradictoire, mais ô combien vivante de sa théorie politique.

Il nous semble pouvoir trouver dans la théorie girardienne du « bouc émissaire »²³⁴ le complément méthodologique manquant susceptible de rendre compte de la falsification montesquivienne de l'image de la Chine en « despotisme oriental ». Puisque les notes préparatoires à la rédaction de *L'Esprit des Lois* témoignent de la sinophilie de Montesquieu, puisque dans sa Préface à *L'Esprit des Lois*, il se défend explicitement de tout « préjugé »²³⁵, il nous faut conclure que cette falsification est au moins en partie inconsciente et involontaire. Montesquieu s'est autocensuré mais il ne l'a pas fait sans dommage pour la science. L'image de la Chine, qu'il a formée, ou plutôt manipulée, est destinée à dire ou concentrer dans une métaphore sa double aversion du pouvoir de la monarchie absolue et du christianisme des jésuites. Cette image fabriquée fait fonction de bouc émissaire : ce qu'elle veut sacrifier dans cette dénonciation radicale, ce sont les excès de la société même de Montesquieu, c'est-à-dire d'une certaine Europe. Cette Chine et son despotisme oriental ne sont donc qu'un leurre, mais c'est un leurre qui a la vie dure et nous sommes en droit de nous demander si hier comme aujourd'hui, de la théorie de Montesquieu au « virus chinois »²³⁶ en passant par le « péril jaune »²³⁷, ce n'est pas toujours le même mécanisme psychologique qui est en jeu, un mécanisme par lequel les élites dirigeantes de pays étrangers exorcisent la mauvaise

²³⁴ René Girard, *Le bouc émissaire*, rééd. Livre de Poche Biblio Essais, Paris, 2015 [Grasset, 1982], 300 p. et *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 451 p.

²³⁵ Montesquieu, E.L., *Préface*, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.53.

²³⁶ Tweet de Donald Trump du 16 mars 2020, URL : <https://www.rollingstone.fr/donald-trump-indigne-pekin-en-employant-le-terme-virus-chinois/>.

²³⁷ Formule d'un article paru dans *Le Monde illustré*, 1895, illustrée par dessin allégorique du peintre allemand Hermann Knackfuss, *Die gelbe Gefahr*, voir Régis Poulet, *L'Orient : généalogie d'une illusion*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 53.

conscience de leurs propres excès ou manquements. Xi Jinping le dit en résumé : « En cas de difficultés, on ne doit pas (...) adresser de reproches à autrui »²³⁸. Dans le prolongement de cette réflexion girardienne, considérant les catastrophes auxquelles ces rituels sociaux peuvent conduire, la contribution de Jean-Pierre Dupuy²³⁹ peut s'avérer utile : notre analyse pourrait en effet se comprendre comme une traduction politique de l'herméneutique girardienne du désir.

L'analyse de la genèse de cette image montesquienne de la Chine nous rappelle donc aux exigences de scientificité croissante d'une herméneutique des doctrines politiques. Il y aurait sans doute beaucoup d'orgueil à considérer que nous sommes plus libres que Montesquieu de produire une pensée sur la Chine affranchie de nos conditionnements historiques ou psychologiques, aussi préférons-nous reconnaître la précaution nécessaire de les intégrer : on ne peut guère parler de politique chinoise (ou de tout autre modèle radicalement étranger au nôtre) sans expliciter en même temps, au fil de la discussion ou en notes de bas de pages, un minimum de réflexion critique sur notre propre modèle politique. A défaut d'une objectivité pure, on pratiquera une objectivité subjectivée, c'est-à-dire l'analyse d'un objet explicitant en même temps les motivations ou les intérêts philosophiques d'un sujet/locuteur. Nous supposerons donc que le réel est irreprésentable et que nul n'en saisit la vérité toute nue ; que la représentation que nous nous en formons, ou plutôt que nous en déformons, nécessairement conditionnée, n'en est qu'une *interprétation* qui de proche en proche, d'intérêt matériel en biais cognitif, et de biais cognitif en sentiment passionné, engage toute notre expérience. La conscience explicitée de cet engagement peut nous éviter les mystifications et les manipulations. C'est cette expérience inconsciente, c'est-à-dire ses propres « préjugés » que le philosophe ou sociologue politique doit interroger s'il veut permettre au lecteur de ne pas être dupe de sa théorie, et s'il veut « se connaître lui-même » et ne pas « s'ignorer soi-même »²⁴⁰, pour reprendre ultimement le conseil de méthode que donnait Montesquieu dans sa *Préface*.

Le discours ambigu de Montesquieu sur la Chine, critique dans *l'Esprit des Lois*, mais plus favorables dans les *Notes* et les *fragments*, participe d'une éthique de la tolérance que l'écran du discours jésuite ne lui a pas permis de reconnaître en Chine. Montesquieu aurait pu

²³⁸ Xi Jinping, « Partager les responsabilités de l'époque pour promouvoir conjointement le développement mondial », *op. cit.*, t.2, p.611.

²³⁹ Jean-Pierre Dupuy, *La Jalousie, une géométrie du désir*, Paris Seuil, 2016, 181 p.

²⁴⁰ Montesquieu, E.L., *Préface*, Paris, Flammarion, GF, 2013, p.54.

s'en servir pour justifier sa position contre l'esclavage, en un temps où l'esclavage était encore jugé conforme aux intérêts économiques de la France et légalement pratiqué²⁴¹ alors que la Chine, comme le souligne Jacques Gernet, n'a pas connu cette pratique, sinon sous la forme édulcorée de l'esclavage pour dette. Montesquieu n'est pas le défenseur d'un « libéralisme » conquérant parce qu'il n'oppose pas les nations dans leur quête de la liberté, parce qu'il est à la fois l'auteur des *Lettres Persannes* et le père d'une théorie du *Doux Commerce*, très éloignée de ce que nous entendons par marché²⁴². Il ne justifie ni ne préfigure cet impérialisme colonial qui devait rivaliser au XIX^e siècle dans la recherche *du profit*. Au contraire, l'idée que le commerce est un facteur de rapprochement entre les peuples, un facteur de civilisation et de paix, est une idée qui aurait pu trouver en Chine une double confirmation : confirmation *en amont* dans l'histoire de la dynastie commerçante des Song, et confirmation en aval dans la politique du libre-échange proposée à Davos par Xi Jinping²⁴³.

c. Dialectique de la loi et de la vertu

Peut-on lire la doctrine Xi Jinping comme une nouvelle page du débat classique des confucéens contre les légistes-taoïstes, lancé sous les Royaumes Combattants, et qui avait déjà trouvé un point d'équilibre dans le Code des Tang²⁴⁴ ? Comment réussit-elle à concilier les apports utiles de ces deux courants de pensée ? Faut-il n'y voir que le bricolage « pragmatique [d'un] pays à revenu intermédiaire », comme certains auteurs l'ont affirmé²⁴⁵ ? Les confucéens définissent les rites (禮) comme l'instrument de structuration morale des sociétés humaines, une culture pratique de l'amour-bienveillance (仁)²⁴⁶. Pour les légistes,

²⁴¹ *Ibid.*, Livre XV, III, *Autre origine du Droit de l'esclavage*, Montesquieu écrit : « Le droit de l'esclavage vient du mépris qu'une nation conçoit pour une autre, fondé sur la différence des coutumes », p.227.

²⁴² Sur la distinction du commerce et du marché, Bernard Drevon, « Commerce et marchés dans les premiers empires. Sur la diversité des économies. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg et Harry W. Pearson Paris, Le bord de l'eau, coll. « La bibliothèque du Mauss », 2017, 470 p., Idées économiques et sociales, 2018/1 (N° 191), p. 77-78, et Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, coll. Tel [1944] 2009, 476 p.

²⁴³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 17 janvier 2017, p.596-611.

²⁴⁴ Voir Aris Teon, « China's legal system and the "ten abominations" », *The Greater China Journal*, 11 mai 2016.

²⁴⁵ Randall Peerenboom écrit qu'il n'est pas « surprenant de voir ce type de langage pragmatique, mesuré, mélioratif à ce stade de développement [et] qu'en tant que pays à revenu intermédiaire, la Chine se confronte à une tâche longue et difficile en établissant un État de droit [dont] les progrès sont lents et se font pas à pas sans solution miracle, et que les réformes entreprises dans un domaine font surgir de nouveaux problèmes dans d'autres domaines », « Rule of law Political legitimacy and civil disobedience in China : a reply », *Hague Journal of Rule of Law* 7 : 91-95.

²⁴⁶ « 仁, c'est aimer les autres », dit Confucius, dans les *Entretiens*, trad. Anne Cheng, dans *l'Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p.64. Le terme est synonyme de 恕, mansuétude comme qualité de celui qui « ne fait pas aux autres ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse », *Entretiens* XV, 22, et Anne Cheng, *ibid.*, p.64.

c'est la stricte application d'une loi impartiale²⁴⁷ qui permet d'atteindre l'harmonie sociale. Que signifie le mariage de ces deux influences : ne vise-t-il qu'à masquer la « concentration des pouvoirs et [à] la suprématie du Parti sur la loi »²⁴⁸ ?

On peut voir dans le concept épistémologique des accords gagnant-gagnant (合作共赢)²⁴⁹ la traduction politique d'une philosophie du rite : il désignerait outre le terme final du contrat, le processus d'harmonisation ou d'élaboration de l'accord. Le concept confucéen du rite (礼, *li*) ne doit pas être réduit à un simple cérémonial, une coquille protocolaire : il signifie plus essentiellement un ensemble de paroles et de gestes solennels dont la sincérité²⁵⁰ produit progressivement cet accord, au sens harmonique ou musical du terme, créant ainsi un *ordre* ou construisant une voie (道²⁵¹). Les termes français, *rite* et *rituel*, viennent de la racine étymologique sanskrite *Rta* qui traduit cette idée d'*ordre* ou *agencement*. Le rite se définit par sa fonction organisatrice ou structurante pour la société et sa sacralité tient au pouvoir de faire lien. Or il semble que ce soit bien ce qu'essaie de dire le terme chinois 合作, *hezuo*, traduit par *accord* qui renvoie au processus d'élaboration d'une relation – l'idéogramme 合, *he* ayant le sens de joindre ensemble. Cet accord naît du calcul même des parties qui entrent dans l'accord, sans référence à une norme brandie comme autorité supérieure et à laquelle il serait demandé de se soumettre. Il s'agit donc d'harmoniser, au sens musical du terme, de faire vibrer à l'unisson des notes différentes, d'éviter la cacophonie résultant des égoïsmes

²⁴⁷ Anne Cheng résume ce débat, *Histoire de la Pensée chinoise*, op. cit., 1997, p.54-85.

²⁴⁸ Eva Maria Pils, critique, attire en effet l'attention sur « l'engagement profondément arbitraire en faveur d'une concentration des pouvoirs et de la suprématie du Parti sur la loi », dans « China, the rule of law, and the question of obedience : a comment on professor Peerenboom », *Hague Journal of Rule of Law* 7 : 83-90, URL : <https://www.semanticscholar.org/paper/China%2C-the-Rule-of-Law%2C-and-the-Question-of-A-on-Pils/0c5720e408f14f5cfbe0bcd0a48b11903a96f807>.

²⁴⁹ Concept examiné plus haut en I.B.3.f « Inclusivité, confiance confucéenne et théorie des jeux ».

²⁵⁰ Sur l'élément intentionnel comme caractéristique du rite, et la critique en creux du cérémonial vide de sens, on peut invoquer les *Entretiens* de Confucius, VI, « Si les hommes ne sont pas bienveillants, comment les rites le seraient-ils ?, 人而不仁, 如礼何 », *论语*, VI, 八佾 ; Zhao Tingyang, par exemple, le définit comme l'élément spirituel et sacré du ritualisme confucéen, héritier de la sagesse du Duc de Zhou : « L'intention profonde du Duc de Zhou en créant les rites et les musiques était peut-être de créer le sacré de la vie e, inventant des hommages aux détails de la vie, de doter le monde d'une spiritualité en conférant le sacré à toute chose. Le caractère sacré de toute chose ne venait pas de dieu, mais du sérieux de la vie (...) La vie de l'homme est sacrée. C'est seulement lorsque toutes les choses de la vie sont sacrées que la vie a un sens (...) Confucius pensait que la désintégration des rites et la détérioration des musiques constituaient le plus grand mal. Si cette détérioration survient, l'homme ne respectera plus rien et ne mesurera toute chose qu'en fonction de sa propre liberté », *Tianxia, tout sous un même ciel*, Paris, Cerf, p.294. On voit donc dans cette conclusion de l'ouvrage de Zhao Tingyang comment le confucianisme peut servir aux critiques de la valeur liberté (comme « caprice » et « présomption »), du calcul utilitariste, et a fortiori, de la recherche capitaliste du profit qui caractérisent ce « monde d'aujourd'hui, qui a perdu sa spiritualité », *ibid.*, p.295.

²⁵¹ « Confucius dit : “ La Voie règne sous le Ciel lorsque les cérémonies rituelles, la musique et les expéditions punitives sont dirigées par le fils du Ciel en personne ” », *Entretiens*, XVI, 2, trad. Anne Cheng, dans *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p.54.

tentés par la stratégie des menaces et de l'hégémonisme. Se dessine ici une critique de la violence des rapports de domination ou de pouvoir cependant que chez les légistes²⁵², c'est au contraire l'application d'une Loi toute-puissante, à laquelle le Prince lui-même ne saurait déroger qui assure la réalisation de cet ordre. Du rite des Confucéens à la loi des Légistes, il y a contradiction sur la question des moyens. Est-elle insurmontable ? La conjonction dans la doctrine Xi, des principes du légisme et des principes du confucianisme fait donc problème : les premiers invoquent une loi s'imposant autoritairement au Prince lui-même, tandis que les seconds soulignent l'accord des différences dans un type d'accord horizontal gérant tous les types de relations sociales. Un auteur confucéen influencé par le Légisme qui tend vers la résolution de cette contradiction : il s'agit de Xunzi qu'on retrouve justement dans le répertoire des citations de Xi Jinping : « La loi est le socle de la gouvernance, 法者治之端也 »²⁵³. Ce serait donc le recours exclusif à l'une seulement des deux doctrines qui fait plutôt problème : l'esprit du ritualisme confucéen risquerait toujours de dégénérer en clientélisme au vertueux prétexte d'un resserrement des liens de solidarité clanique, et de tourner à la corruption²⁵⁴ – pointée comme le risque majeur autour duquel le Parti et le projet socialiste jouent leur légitimité et leur survie. Et de son côté, l'uniformisation d'inspiration légiste risquerait de tourner au nivellement par la terreur, et d'écraser les identités particulières au vertueux prétexte d'unité. Comble des calamités, les deux risques peuvent se cumuler : corruption et clientélisme au sein des classes dirigeantes, aggravés par des mesures répressives contre le peuple, car une éthique de la vertu n'est pas en soi incompatible avec la possibilité d'un gouvernement par la terreur²⁵⁵. On peut se demander si la doctrine Xi ne tente pas de combiner les deux influences dans l'espoir d'un équilibre : tandis que la Loi soulignerait l'intransigeance que le PCC doit avoir à l'égard des déviants et des récalcitrants, le ritualisme confucéen l'adoucirait en un art de vivre ensemble qui cultive des liens humains

²⁵² Voir II.A.1.a « L'inspiration légiste du socialisme à la chinoise ».

²⁵³ Xunzi 荀子 (III^e siècle a.n.e.), au chapitre 君道, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.540.

²⁵⁴ Dans sa réflexion sur les principes montesquiwiens de la République, Céline Spector commentait également : « Parce que les forces de l'histoire agissent dans le sens du déclin des corps politiques, la question de la corruption est originaire pour Montesquieu », dans « Corruption », dans *Dictionnaire Montesquieu*, C. Volpilhac-Augier [dir.], ENS Lyon, septembre 2013, URL : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376473889/fr/>.

²⁵⁵ Dans un contexte très différent, Céline Spector rencontre la même problématique, sa contribution « examine (...) à quelles conditions Robespierre peut contrer les mises en garde de Montesquieu sur l'improbabilité de la vertu chez les peuples modernes, dans le contexte singulier d'une consolidation de la Révolution contre la menace toujours présente de rechute dans la tyrannie – au prix d'une nouvelle alliance entre vertu et terreur », dans « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », dans *Vertu et politique : Les pratiques des législateurs (1789-2014)* [en ligne], Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, URL : <http://books.openedition.org/pur/96751>.

de hiérarchie ordonnée et de solidarité bienveillante. Ne peut-on pas considérer que, dans sa lutte contre l'extension des forces du marché, cette complémentarité des deux doctrines chinoises vient même en renfort d'une morale marxiste ?

Le souci traditionnel d'harmonie n'est pas incompatible avec la satisfaction marxiste d'un intérêt général du peuple – ces perspectives s'opposant à l'obsession de la richesse et du profit.

La contradiction du ritualisme et du légisme pourrait n'avoir porté que sur les moyens, non sur les fins ultimes. Le ritualisme confucéen humanise le projet souverainiste, tandis que le légisme subordonne à l'universalité de la Loi les liens de vassalité confucéenne constamment tentés de se gangréner en clientélisme. Le premier satisferait le besoin d'humanité du Rêve chinois, tandis que la référence à Loi satisferait son besoin de justice. Ce n'est là qu'une hypothèse, car les discours de Xi Jinping ne mentionnent pas explicitement ce débat historico-philosophique sur les rapports entre la loi et la vertu. Les protagonistes de ce débat sont nommés, leur nom référencé dans les notes ajoutées aux discours officiels : ce sont Confucius, Mencius, Xunzi, le *Livre des Rites* d'un côté ; Han Feizi, Guan Zhong, et le *Shang Jun Shu* de l'autre. Mais Xi Jinping ne les évoque toujours que dans la perspective de problèmes politiques concrets. Il ne parle pas en professeur de philosophie, mais en président ou prince-philosophe : il ne s'attache pas à tendre l'intensité des contradictions philosophiques, mais s'efforce de les lisser pour construire l'évidence de leur complémentarité dans le but de poursuivre sans accroc la réalisation du rêve chinois.

Or il ne s'agit pas d'inscrire un rêve déjà tout fait dans l'histoire, de réaliser pour ainsi dire un programme utopique déjà ficelé, mais de transformer le réel en mobilisant ce qui est utile à maintenir la Chine *en transformation* (化, *hua*). Comme l'enseigne la leçon du rêve du papillon²⁵⁶ de Zhuangzi, dans lequel le rêveur ne sait plus s'il est Zhuangzhou ou s'il est un papillon, le désir de rester vivant suppose de se tenir sur le fil des contradictions, de les tenir ensemble sans les trancher ou les surmonter : si elle s'en inspire, la méthode du Rêve du grand renouveau s'efforce de maintenir l'esprit de la Chine *en procès*, rendant conscientes le jeu des contradictions dont la vertu est de maintenir le réel en continuelle transformation.

N'est-ce pas pour éviter que ces contradictions ne tournent aux antagonismes stériles ou destructeurs qu'il aurait fallu chercher comment articuler la loi avec la vertu et la vertu avec la Loi ? En d'autres termes : pourquoi d'un côté, la Loi ne suffit-elle pas à faire société et pourquoi d'un autre côté le concert ou la recherche courtoise de l'accord ne suffit

²⁵⁶ Pour la notion de transformation (化, *hua*), voir Zhuangzi, *L'œuvre complète*, ch. II, *op. cit.*, 1980, p.104.

pas à satisfaire le besoin de justice ? Qu'est-ce que la vertu apporte à la loi et quelle lacune de la vertu la loi vient-elle combler ? Par opposition aux règles écrites du droit, qui n'exigent des citoyens qu'une conformité extérieure de leurs actes, les rites civilisateurs s'apprennent par imprégnation psychocorporelle : ils le transforment par et dans sa relation à l'autre. L'étymologie chinoise de la bienveillance confucéenne (仁, *ren*), qui laisse voir le chiffre deux (二), suggère que la relation duale est structurante, que sa vertu pédagogique résulte de la qualité d'un lien. Cette philosophie du lien s'enracine dans une ontologie ou une métaphysique implicite de la langue chinoise, pour laquelle il n'existe pas à proprement parler de « choses » séparées. A la question de Heidegger, « Qu'est-ce qu'une chose ? », la langue chinoise répond : un réseau de relations, puisque « chose », en chinois, se dit « est-ouest » 东西, *dongxi* : 东 *dong*-est, 西, *xi*-ouest. Une « chose » ne se définit plus par le propre de son essence individuelle (*ousia*), ni comme substance ou sub-strat (*hypo-keimenon*), mais par les relations qui la constituent. Les racines de la langue chinoise dissuadent tout essentialisme, invitant à penser le vis-à-vis, la relation primant sur les pôles (du sujet et de l'objet). L'unité du lien précède l'unicité des éléments à lier²⁵⁷. Ne voir dans les rites que pompe vide et dans le discours qu'on tient sur eux une langue de bois, c'est manquer l'attention aux processus par lesquels s'aiguise la conscience de ces liens ontologiques. C'est manquer aussi le fond de la réflexion socialiste chinoise sur les moyens pratiques d'accroître la puissance collective de satisfaire les besoins de tous. Une rationalité pragmatique est ici à l'œuvre, non une vague mystique. L'efficacité est sa pierre de touche.

La doctrine Xi souligne la complémentarité du gouvernement par le droit et du gouvernement par les rites^{258 259}. Le discours « Insister sur l'association de l'État par la loi et par la vertu »²⁶⁰ rappelle que la Loi est une norme objective, inscrite dans des textes du droit auxquels le juge se référera pour trancher un litige, mais que l'idéal d'une pédagogie civilisatrice est l'intériorisation personnelle de la norme. En république chinoise, loi et vertu

²⁵⁷ La Chine n'a produit aucune théorie des « éléments » (ou atomes, etc.) et ce qu'on traduit si souvent par « élément » n'est qu'une mésinterprétation d'une notion de *dynamisme* 行, *xing*, extraite de la théorie des 五行, *wu xing*. 行 est composé à gauche, de la clé du pied gauche, et à droite de la clé du pied droit : idée d'une marche, d'un allant. Par exemple, « bois » (木, *mu*) ne renvoie pas à « l'élément » bois, mais à une énergie qui est le dynamisme du végétal pensé comme un certain surgissement ou jaillissement, à l'image de la nature au printemps. Sujet et objets se définissent comme les pôles d'une relation. Sur cette étymologie, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, p.244.

²⁵⁸ Léon Vandermeersch, « Droit et rites en Chine », 30 décembre 2002, URL : https://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2002/12/30/leon-vandermeersch-droit-et-rites-en-chine_303810_3328.html.

²⁵⁹ Voir aussi URL : https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/droit_et_rites_en_chine.1326.

²⁶⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.160-163.

sont dans un rapport complémentarité plutôt que d'opposition. S'il est possible de critiquer la prétention de la morale à exprimer une certaine vérité de la politique²⁶¹, Montesquieu peut nous aider à comprendre la doctrine Xi, lorsqu'il écrit que « c'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation. La crainte des gouvernements despotiques naît d'elle-même parmi les menaces et les châtiments ; l'honneur des monarchies est favorisé par les passions, et les favorise à son tour ; mais la vertu politique est un renoncement à soi-même, qui est toujours une chose très pénible. On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières ; elles ne sont que cette préférence »²⁶². La loi gouverne de l'extérieur, la vertu gouverne à l'intérieur. La loi sanctionne des actes, la vertu ordonne les préférences. La vertu est une norme intériorisée, une incarnation de la norme au moyen des rites compris comme un ensemble de gestes, paroles, attitudes codifiées constituant un processus d'intégration des normes. Le rite civilisateur est à la fois culture de soi et culture politique. Il augmente le prestige personnel et celui de la communauté qui le met en œuvre. C'est dans cette perspective que la commémoration des héros de la société et du Parti, de Lei Feng à Jiao Yulu en passant par Gu Wenchang, *et alii*²⁶³ s'intègre à l'esprit rituel socialiste. Dès le mois de mai 2013, Xi Jinping écrit : « Pour réaliser le Rêve chinois, il faut faire rayonner l'esprit chinois en galvanisant l'enthousiasme de la nation entière »²⁶⁴. Contrairement à ce qu'Hannah Arendt observe dans les régimes totalitaires²⁶⁵, la réaffirmation chinoise de la morale ne conduit pas à la soumission au pouvoir du chef, mais à un culte universel de l'exemplarité adressé à chacun. Ce mode d'éducation par l'exemplarité n'a rien de totalitaire. Il est bien connu depuis

²⁶¹ Robin Celikates écrit en effet : « quelle est précisément la relation entre légitimité politique et justesse éthique ? Si le premier ne suit que le second, la légitimité politique ne se résume pas à une catégorie indépendante, nécessitant ses propres normes et procédures, et si tel est le cas, Tian-xia pourrait être un repli moral plutôt qu'un véritable idéal politique », « Three types of cosmopolitanism ? Liberalism, Democracy, and Tianxia », dans *Yearbook of eastern and western philosophy*, vol.4, 2019, p.218.

²⁶² Montesquieu, *L'esprit des Lois*, Livre IV, Chapitre V « De l'éducation dans le gouvernement républicain », Paris, Flammarion GF, 2013, p.109-110.

²⁶³ Nous y reviendrons plus bas, à partir du long texte biographique qui pour les raisons que nous rappelons, est annexé à *La Gouvernance de la Chine*, dès la parution du premier tome, sous le titre « *Le peuple est la source de notre force, Profil de Xi Jinping, secrétaire général, du Comité Central du Parti communiste chinois* », t.1, pp.513-544.

²⁶⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.65.

²⁶⁵ Hannah Arendt, *Le système totalitaire, Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, Essais, 2002, 385 p.

l'antiquité gréco-romaine et Christine N. Lemaître²⁶⁶ rappelle que « pour Cicéron, il convient de jouer de l'amplification en mettant en place si besoin un monde merveilleux ou des personnages fictifs. C'est pourquoi il suggère qu'on introduise des personnages fictifs qui sont "la figure la plus puissante pour l'amplification" (*De Oratore*, III, 205). Ces personnages fictifs doivent être hauts en couleur pour favoriser l'identification ». La pédagogie par l'exemple s'inscrit dans des traditions philosophiques qui n'ont rien de typiquement suspect. Elle encourage l'affirmation des initiatives contributives là où l'antipédagogie totalitaire ne cherche qu'à anonymiser ou anéantir l'individu dans la masse.

La loi gouverne au moyen des deux « manipules » ou « techniques » (術, *shu*) : les récompenses et punitions – qui compensent l'inefficacité marginale des rites à laquelle le Prince doit apporter une réponse. Le remède légiste à ce problème d'efficacité consiste à stimuler l'intérêt des indifférents par des récompenses, et à dissuader l'hostilité des récalcitrants par des punitions. Le légisme de Han Feizi est donc le complément utile de la bienveillance rituelle : « Un Prince n'a besoin que de deux manipules pour contrôler ses sujets : les châtiments et les récompenses. Ce que j'entends par là : les premiers signifient la mort, les secondes les honneurs et les richesses »²⁶⁷. Et ces « châtiments doivent s'appliquer aux plus hauts dignitaires et les récompenses couronner même les roturiers. La Loi, et elle seule, met un terme au désordre »²⁶⁸. Xi Jinping rappelle la prérogative exorbitante de l'État, c'est-à-dire le monopole de la distribution des récompenses et punitions, privé duquel le souverainisme ne serait qu'un « discours creux »²⁶⁹ car « ni l'autorité ni le pouvoir coercitif ne se doivent partager. S'ils sont diffus dans la société, on voit fleurir la corruption et l'indiscipline »²⁷⁰. Lorsque le Prince n'affirme pas clairement son monopole dans la distribution des Distinctions et des Indignités, le pouvoir est vacant et risque alors d'être usurpé. Au chapitre *Pratiques Perverses*, Han Feizi insiste sur « la loi établie par le Souverain [comme] seul critère des comportements corrects. Du moment où des individus se permettent d'en nier le bien fondé en jugeant par leur propre raison, ils la dévoient au nom de

²⁶⁶ Christine Noël Lemaître, « L'exemplarité comme levier de l'enseignement de l'éthique : une lecture d'Aristote et Cicéron », Université d'Aix-Marseille Institut d'ergologie, MCF HDR, colloque Metz 2016, URL : https://allsh.univ-amu.fr/sites/allsh.univ-amu.fr/files/cnl_propo_colloque_metz_2016.pdf.

²⁶⁷ Han Feizi, *op. cit.*, p.99.

²⁶⁸ *Ibid.*, p.98.

²⁶⁹ Par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.65.

²⁷⁰ Han Feizi, *op. cit.*, p.97.

l'intelligence ; ainsi ils ruinent la loi pour instaurer le règne de l'opinion. Il ne peut y avoir d'exercice du pouvoir sans que de telles pratiques soient prohibées »²⁷¹.

La loi ne s'applique pas seulement au moyens de textes juridiques mais par la maîtrise du langage, dont l'importance n'a cessé d'être rappelée en Chine impériale, dans les *Mémoires Historiques* de Si Ma Qian ou chez Han Feizi : il s'agit de savoir qui a pouvoir de dire et de faire dire, de taire et de faire taire, de nommer ou pas, de célébrer et de faire tomber dans l'oubli. L'exercice de la souveraineté exige le contrôle de la langue, la prérogative de définir le sens légitime des mots²⁷² car « sitôt que le Prince abandonne la Loi pour se fier à l'opinion, tous ses sujets se retrancheront derrière une façade d'astuce et de talent. Règlements et interdits ne peuvent plus s'appliquer dès lors que tous passent pour également astucieux et compétents. Règne alors un système fondé sur l'arbitraire, tandis que la voie infaillible qui permet d'assurer l'ordre absolu est reléguée aux oubliettes »²⁷³. Si cette maîtrise politique de l'information est suspecte de servir sa propagande, on voit qu'une censure efficace est un moyen indispensable pour lutter contre la confusion et la désinformation des masses. Le bref chapitre III du Livre I, *Danger des Discours*²⁷⁴, souligne le danger politique que représente la polysémie fondamentale du langage. Un tel argumentaire peut expliquer la prudence illibérale du régime chinois et sa politique des médias en vue de remplacer les « discours creux » par des « actions concrètes »²⁷⁵.

d. Le Prince icône de la Loi ?

Comment le Prince légiste gouverne-t-il pratiquement, et quelles qualités doit-il donc posséder pour gouverner efficacement ? La tradition légiste enseigne que le Prince doit assigner à chacun une place selon les exigences objectives de la Loi, circonscrire précisément les libertés de toutes les personnes privées qui pourraient contourner la loi à leur profit,

²⁷¹ *Ibid.*, V, 19, *op. cit.*, p. 173.

²⁷² Un proverbe classique, *faire passer un cerf pour un cheval*, 指鹿为马, évoque une anecdote célèbre. Le Premier Ministre du Royaume de Qin, Zhao Gao convoitant la place du Souverain, usa de cette ruse pour mesurer sa légitimité : il offrit un cerf au Roi en le présentant comme un cheval d'une race rarissime. Parce que le Roi ne sut exprimer sa surprise autrement qu'en demandant l'avis de ses ministres, révélant en outre l'identité et le nombre de ceux qui craignaient de contredire Zhao Gao et de ceux qui refusaient sincèrement d'appeler ce cerf un cheval, celui-ci sut que son heure était venue et peu après, il s'empara du trône. Quand on réussit à incarner l'autorité de la parole, quand on est celui qui dit l'être des choses, de façon clandestine ou en dépit des apparences, on est déjà souverain. Cette anecdote dit l'importance du discours performatif dans la concentration de la puissance. On en déduit qu'il est dangereux d'y laisser librement le tout-venant y prétendre, et tout le problème d'une presse libre est là. Sur ce sujet, voir II.A.1.h « La pensée libérée sans liberté de la presse ».

²⁷³ *Ibid.*, V, 19, *op. cit.*, p. 178.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 83-85.

²⁷⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t. 1, p. 65.

définir les missions limitées des fonctionnaires. Ces fonctionnaires sont interchangeables, parce qu'ils ne doivent pas s'octroyer un pouvoir attaché à leur personne et devenir indispensables. « Un souverain éclairé choisit les hommes selon des critères objectifs et non en fonction de ses inclinations. Qu'il les sacrifie sur l'autel de la Loi, seule aune à laquelle mesurer le mérite, et le talent ne pourra plus lui être caché, l'incompétence lui échapper, la louange comme la calomnie resteront sans effet (...) Il doit se pénétrer de cette vérité qu'on ne commande que par la Loi »²⁷⁶. Le légisme est donc si peu un gouvernement sans loi, il est si peu un despotisme que le Prince lui-même est soumis à la loi : « Un prince éclairé se conforme à la Loi »²⁷⁷. S'il était vrai que le légisme inspire la doctrine Xi, il faudrait préciser quelle place y tiennent la Loi (ou l'État de droit) et le caprice du Prince (ou le culte de sa personnalité). Le gouvernement légiste par la Loi implique l'impersonnalité du mode de gouvernement. Han Feizi insiste à de nombreuses reprises sur ce point : « Seuls les Princes qui bannissent toute opinion personnelle pour ne se fier qu'à la Loi universelle, et qui imposent l'intérêt général au détriment des intérêts particuliers, pacifient leur peuple, règlent leur pays, renforcent leur État et affaiblissent leur rivaux »²⁷⁸. Pour le Prince légiste, il ne s'agit pas d'être original, exceptionnel ou divin, comme aiment en général l'être les despotes, et c'est encore un point qui différenciera le prestige associé à la figure du Prince de tout culte de la personnalité : ce n'est pas l'individualité du Prince qu'exalte le légisme, mais sa fonction. Louis XIV disait au contraire dans ses *Mémoires* que « Celui qui a donné des rois aux hommes a voulu qu'on les respecte comme des lieutenants, [...] La volonté de Dieu est que quiconque est né sujet obéisse sans discernement »²⁷⁹. Tandis que le tyran ou le despote demandent qu'on respecte leur personne, le Prince légiste n'est qu'une icône transparente de la Loi, ne demande donc rien aux autres que ce qu'il exige de lui-même : c'est à la loi, et non à sa personne qu'on obéit comme il lui obéit lui-même.

Du reste, le despote demande une obéissance « sans discernement » alors que le Prince légiste gouverne selon une Loi qui, à la différence d'une Loi divine, consiste dans une théorie sur laquelle chacun peut raisonner : aussi Xi Jinping demande-t-il aux cadres du Parti d'étudier la doctrine du socialisme de la nouvelle ère et de la mettre en œuvre avec discernement. Les consignes « Étudier pour renforcer le pays » (学习强国) envoyées en

²⁷⁶ Han Feizi, *op.ct.*, p.95.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.253.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.94.

²⁷⁹ Louis XIV, *Mémoires de Louis XIV ou le métier de roi* [1661] 2012, Paris, éditions Tallandier, 288 p.

janvier 2019 aux cadres du Parti et aux citoyens chinois pour les exhorter à l'étude ne sont ni équivoques, ni changeantes : les confondre avec les caprices d'un Prince²⁸⁰ serait donc méconnaître cette différence essentielle. Le site de l'application s'ouvre sur une formule de Xi Jinping : « 梦想从学习开始 事业从实践起步, le rêve commence par l'étude, et une Grande œuvre par la mise en pratique »²⁸¹. Il est vrai qu'elle n'a pas le sens d'une invitation à l'étude critique, car en chinois « étudier, 学习 » n'implique pas de raisonner, mais signifie plutôt d'abord « répéter, faire comme ». L'étude a le sens d'un apprentissage par imitation. Toute imitation supposant l'admiration de la figure qu'on choisit de respecter, le sens de la relation qu'elle institue pose problème. En l'occurrence, s'agit-il simplement de se soumettre au Prince, ou d'imiter le serviteur de la Loi souveraine qu'on reconnaît en lui ? Telle est la difficulté soulevée par les alarmes des ceux qui, omettant cette souveraineté, dénoncent la substitution de la figure de Xi Jinping à celle de Jésus²⁸², ou les mauvais traitements réservés aux milliardaires obligés de fuir le régime²⁸³. Dans le cadre d'un gouvernement par la Loi, il est capital de hiérarchiser les figures ou gestes symboliques qui entrent en concurrence avec elle. Il ne s'agit d'interdire ni la religion, ni l'enrichissement, mais d'empêcher la contestation des priorités fixées par la Loi. Le Prince n'est que l'icône d'une Loi exprimant la souveraineté. Et cette souveraineté est absolue : mais tandis que le despote ou le tyran répriment tout ce qui déplaît à son bon plaisir (pensons à Louis XIV, révoquant l'Édit de Nantes et forçant les protestants à s'exiler), le Prince légiste est tolérant à l'égard des activités les plus suspectes (par exemple, à l'égard des commerçants qu'il soupçonne d'être des « vermines »²⁸⁴), puisqu'il tente de les intégrer dans un projet fédérateur, à condition qu'elles ne créent pas un conflit de loyauté, à condition qu'elles ne contestent pas la sacralité de l'intérêt du peuple prioritaire sur toute autre norme religieuse ou économique. Le Prince est

²⁸⁰ Exemple : Frédéric Lemaître, « Xi Jinping s'invite dans le smartphone des chinois », dans *Le Monde*, 19 février 2019, URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2019/02/19/xi-jinping-s-invite-dans-le-smartphone-des-chinois_5425435_3210.html.

²⁸¹ Page d'accueil de www.xuexi.cn.

²⁸² FSSPX.news, « Le culte de Xi Jinping et Mao s'invite dans plusieurs églises de Chine », dans *Actualités, Information et analyse de la vie des églises*, 29 décembre 2019, URL : <https://fsspx.news/fr/le-culte-de-xi-jinping-et-mao-invite-dans-plusieurs-eglises-de-chine-53322>.

²⁸³ Sébastien Le Belzic, sur Arte, *Chine : la disparition des milliardaires*, 2019, URL : <https://www.arte.tv/fr/videos/083456-000-A/chine-la-disparition-des-milliardaires/>.

²⁸⁴ Han Feizi écrit : « Un souverain avisé, quand il gouverne, s'emploie à restreindre le nombre des marchands, des artisans et d'une façon générale de tous ceux qui tirent subsistance de leurs déplacements ; il veille à ce que leur condition reste méprisable afin d'éviter que trop de ses sujets se détournent des activités fondamentales pour s'adonner aux activités parasites (...) les commerçants et les artisans donnent leurs soins à des brimborions inutiles, collectionnent les petits riens et accumulent les surplus, à l'affût de la moindre occasion pour extorquer de l'argent aux paysans. Ils sont les fléaux de la nation », *Le Tao du Prince*, op. cit., p.527.

donc une structure de puissance et de pouvoir paradoxale : d'un côté il affirme une puissance c'est-à-dire l'existence et la priorité de certains intérêts (en contexte socialiste : ceux du peuple) avec une *inflexibilité absolue*, mais de l'autre il exerce son pouvoir (d'empêcher et de contraindre sa matière) avec une *souplesse infinie* : inflexible sur les fins, inclusif sur les moyens. Ferme dans l'intention, souple dans l'application²⁸⁵.

A la différence du tyran qui impose un intérêt particulier face auquel se brisent tous les autres (et cet anéantissement de tout désir particulier est même devenu un objectif en soi dans la politique de masse du totalitarisme nazi), le Prince légiste se défait dans sa fonction de toute préférence personnelle. Il lui est demandé « d'aimer ce que le peuple aime, et détester ce que le peuple déteste »²⁸⁶. Il pratique une dialectique de la Loi qui contient l'idée de la fin universelle et des intérêts particuliers qu'il s'agit d'y subsumer²⁸⁷. Il ne peut y réussir qu'à condition de se faire lui-même simple fonctionnaire de la loi : ses préférences particulières ne doivent pas se voir et ses bons sentiments n'y suffiraient pas²⁸⁸. Car « comment l'amour, aussi fort soit-il, pourrait-il faire disparaître les conflits ? »²⁸⁹. L'amour et les bons sentiments ne suffisent pas : « Les Souverains de l'Antiquité se pliaient à la loi et n'écoutaient pas leur larmes, montrant que la bienveillance, même chez eux, ne saurait se substituer aux principes de gouvernement »²⁹⁰.

Mais ces bons sentiments, irréductibles, sont utiles, et même indispensables : « Pour gouverner son siècle, un Prince doit avoir à cœur que ses sujets se réjouissent de vivre en agissant bien, et craignent pour leur personne s'ils font le mal »²⁹¹. Il ne s'agit donc pas de les soumettre à un régime cruel et impitoyable, et encore moins à ce totalitarisme qu'évoquent

²⁸⁵ Dans l'imaginaire impérial qu'a nourri la tradition légiste au fil des siècles, ce paradoxe est rendu par le symbolisme du dragon, qui ne désigne plus seulement un pouvoir disproportionné à celui du commun des mortels : le dragon a les attributs de la force (telles que les serres de l'aigle ou les griffes du lion) en même temps que ceux de la souplesse (tel que le corps du serpent). Il est la pierre philosophale, c'est-à-dire un équilibre dialectique des contraires. En l'occurrence, le Prince est celui qui fait tenir dans le projet de la Loi universelle qui unifie la société, tous les intérêts particuliers qui menacent à tout moment de la disloquer.

²⁸⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.174.

²⁸⁷ On pourrait se demander si et dans quelle mesure la « démocratie consultative » de Xi ressemble à l'État rationnel de Hegel, qui repose un ensemble de médiations entre universel et particulier, et se démarque de la démocratie représentative aussi bien que de la démocratie directe. Voir Kervégan Jean-François, « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2001/2 (N° 14), p. 321-336. URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2001-2-page-321.htm>.

²⁸⁸ C'est la fonction que Hegel attribue au Prince selon le commentaire de Bernard Bourgeois, dans *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, ch. « Le prince hégélien », p. 207-238.

²⁸⁹ Han Feizi, *op. cit.*, p.516.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.516.

²⁹¹ *Ibid.*, p.250.

Jean Lévi²⁹² ou Anne Cheng²⁹³, mais de les former pour que règne l'harmonie. Notons d'ailleurs que dans les *Mémoires Historiques*²⁹⁴, Si Ma Qian classait Han Fei Zi aux côtés de Laozi et Zhuangzi dans son chapitre sur les taoïstes : il était donc bien éloigné d'y voir comme le voudrait Jean Lévi « la dénaturation la plus achevée de la phraséologie taoïste sur la Nature »²⁹⁵. Lorsque le Prince réussit cet équilibre alchimique en appliquant la Loi, alors règne dans l'État un ordre parfait qui, dit Han Feizi, est obéi « aussi naturellement que l'on mange quand on a faim et se couvre quand on a froid ; nul besoin d'ordonner ». C'est donc un Empire dont les sujets sont si éduqués qu'ils ne représentent plus une menace les uns pour les autres, si policés que la police y deviendrait à la limite, inutile. Peut-on imaginer plus doux pays ? Il serait bien provocateur de conclure que chacun devrait convenir que la Chine socialiste est un tel pays, parce que toute appréciation sur ce sujet contient une dimension subjective légitime et irréductible. Cependant, il est possible de dire qu'en termes de sciences sociales, cet idéal légiste correspond à une réalité sociale de la Chine communiste puisque les rares statistiques sur les affaires intérieures en matière de criminalité²⁹⁶ publiées par le gouvernement chinois concluent en ce sens.

e. La biographie-hagiographie de Xi Jinping

La doctrine du socialisme à la chinoise invoque des références légistes et confucéennes qui assignent au Prince une fonction précise, requièrent une certaine méthode de gouvernance et exigent de lui certaines qualités. Les regards se tournent donc vers Xi Jinping : est-il en cohérence avec les principes de la doctrine qui s'est construite autour de lui sous sa direction et qui porte son nom ? Pour poser la question autrement : qu'est-ce qui faisait de lui le président adéquat aux caractéristiques de l'archétype légiste du Prince ? Le premier tome de *La Gouvernance de la Chine*, publié en 2014 faisait paraître en fin de

²⁹² Voir Introduction de Jean Lévi, Han Feizi, *op. cit.*, p.35.

²⁹³ Voir : *Le Dao Totalitaire du Han Fei Zi*, dans *Histoire de la Pensée Chinoise*, 1997, p.232. Mais elle ne parvient pas à citer une seule référence susceptible d'illustrer une dérive totalitaire ; tout au plus peut-elle invoquer Jean Lévi, dans *Les Fonctionnaires Divins, Politique, Despotisme et Mystique en Chine ancienne*, 1989, p.114-115, qui n'est lui-même pas plus précis. Ces auteurs sont abusés, semble-t-il, par les descriptions nombreuses et parfois impressionnantes de cruauté, des turpitudes de la vie sociale et politique, tout se passant comme si HFZ voulait à sa façon nous rappeler que « l'homme est un loup pour l'homme », mais à notre avis, sans s'en réjouir ni faire de la destruction gratuite un moyen de gouvernement par la terreur, comme ce fut le cas dans le Nazisme.

²⁹⁴ Si Ma Qian, 司马迁, *Mémoires Historiques (Shiji 史记)*, ch. 63, p. 2146.

²⁹⁵ Han Feizi, *op. cit.*, p.114.

²⁹⁶ Avec seulement 1 710 000 détenus pour 1,4 milliards d'habitants, la Chine vient en 174^e position/185 des pays comptant le plus de détenus, selon World Prison Brief : https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/foreign-prisoners?field_region_taxonomy_tid=All.

volume une biographie donnant un certain nombre d'informations susceptibles d'y répondre. Elle est intitulée : « Le peuple est la source de notre force, Profil de Xi Jinping, Secrétaire Général du Comité central du Parti Communiste chinois »²⁹⁷. La médiatisation de cette biographie est souvent présentée par la presse et les universitaires occidentaux comme un retour du « culte de la personnalité »²⁹⁸. Quoique cohérente avec la fabrique du discours dominant sur la Chine, cette critique risque d'en limiter l'analyse. La lecture simultanée de la biographie de Xi Jinping et de la bibliographie à consonance légiste de ses discours révèle autre chose que l'infatuation grotesque et dangereuse impliquée dans le concept de « culte de la personnalité » : elle plutôt apparaît un effort d'ajustement entre un personnage et la doctrine qu'il a pour fonction de mettre en œuvre²⁹⁹. On peut tenter de psychologiser le débat sur la personnalité de Xi Jinping, et supposer l'existence d'une personne qui serait l'être véritable caché sous le rôle du personnage apparent, mais comment la connaître autrement que par des supputations sans fin ? Au lieu de viser une personne, il nous semble plus intéressant de confronter la construction biographique d'un personnage à la définition des caractéristiques philosophiques du Prince, pour voir comment la première est opportunément ajustée à la seconde en vue de produire un effet de légitimation, utile à l'exercice du pouvoir.

Cela n'exclut pas d'envisager les motivations psychologiques du personnage construit de Xi : elles sont essentielles en ce qui concerne les qualités d'un Prince qui, d'un point de vue légiste, doit prouver sa loyauté, et qui, d'un point de vue confucéen, doit prouver sa moralité. Légistes et confucéens sont d'accord sur un point essentiel : le personnage du Prince idéal est une construction, le résultat d'une éducation – et non simplement un homme qui a pris le pouvoir, ni un homme élu de Dieu par un mystère inexplicable, bien que les vertus exceptionnelles qu'il doit concentrer et la grandeur de sa mission font qu'on l'appelle traditionnellement Fils du Ciel (天子). Nous ne disons pas que ce personnage est une illusion trompeuse ou une hypocrisie, mais que la discussion des intentions réelles de l'homme réel Xi Jinping, faute de document psychanalytique ou médicaux, est relativement vide, et qu'on gagnera à se limiter méthodiquement aux faits biographiques consignés, événements, actes et discours datés. Il s'agira essentiellement de mettre en regard la cohérence des faits retenus

²⁹⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.513-544.

²⁹⁸ François Bougon : « Le culte de la personnalité est revenu en force », *op. cit.*, p.212.

²⁹⁹ Christian Salmon a fait remarquer que le storytelling, revenu en force depuis les années 1990, dans le discours politique comme dans le management d'entreprises, a une force de persuasion susceptible de compenser celle des argumentaires théoriques. Voir Christian Salmon, *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, éd. La Découverte, Poche, 2008, 239 p.

par la biographie officielle, avec le portrait idéal du Prince, qu'un abîme sépare du modèle présidentiel des démocraties représentatives. Il serait absurde de lui faire l'objection de ne pas être conforme aux attentes d'un autre paradigme politique. Nous tenterons de comprendre, à l'intérieur même du modèle socialiste, pourquoi cet homme-là a été préféré à d'autres, notamment à celui qui était en concurrence avec lui pour l'occupation de la fonction – l'ex-ministre du commerce et chef du Parti de la ville de Chongqing, Bo Xilai, 薄熙来. Tentons de comprendre pourquoi il résonnait plus que d'autres avec les besoins actuels du Parti.

Or la doctrine légiste qui exige un strict service de la Loi trouve d'abord dans la biographie de Xi Jinping des indices remarquables de loyauté. Ces indices sont à chercher dans l'ombre qui la traverse : Xi Jinping fut un « jeune instruit » (知青, *zhi qing*), c'est-à-dire un jeune qui au cours de la Révolution culturelle a été envoyé dans les campagnes pour y être rééduqué au contact des masses paysannes. Il y est parti à 15 ans, en 1969. L'expérience devait durer sept ans, compliquée par une tentative de fuite, après laquelle il fut renvoyé au village de *Liangjiahe*. Il y était étiqueté comme « ennemi du peuple », son père Xi Zhongxun (习仲勋), ancien proche de Mao, ayant été limogé en 1962. Dans cette épreuve, sa jeune sœur décéda. Nul besoin d'ironiser sur ces faits massifs et bruts³⁰⁰ : il suffit de voir que le consentement supposé à cette épreuve montre au grand public l'exemple d'un homme qui s'efforce de faire contre mauvaise fortune bon cœur, de faire bonne figure et mettre son courage à servir (服务, *fuwu*), plutôt qu'à se révolter. Brisé par la Révolution culturelle, obstiné à entrer au Parti après neuf candidatures infructueuses avant de réussir à l'intégrer en 1974, les indices biographiques officiels construisent l'image d'un homme qui transforme les affronts subis en décisions efficaces, sans ressentiment, au service même du Parti qui les lui avait infligés. Pourquoi interpréter ce « complexe de la terre jaune » (黄土地情结) par le diagnostic d'un syndrome de Stockholm³⁰¹, sinon pour nourrir le discours dominant qui vise à psychiatriser la politique chinoise ? Pour le formuler dans un langage occidental, on aurait pu choisir d'en faire une interprétation nietzschéenne, inspirée de *La Généalogie de la Morale*,

³⁰⁰ Il est absurde de croire, comme le fait par exemple le journaliste François Bougon, que Xi Jinping essaie de faire passer des épreuves imposées en choix personnels François Bougon, *Dans la tête de Xi Jinping*, op. cit., ch.III « Le fils de la Terre Jaune », Actes Sud, Essais, 2017, p.52-72.

³⁰¹ Sophie Lepault et Romain Franklin, Documentaire *La Chine selon Xi Jinping*, Arte, 2018, repris par de nombreux journalistes : François Bougon, Ursula Gautier, etc. URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2019/02/19/xi-jinping-s-invite-dans-le-smartphone-des-chinois_5425435_3210.html.

le personnage Xi Jinping apparaissant comme une figure nietzschéenne du maître³⁰², libre de ressentiment, capable de dire « oui » à la vie malgré la fatalité. Cette volonté affirmative procède de forces actives qui sont chez Nietzsche caractéristiques de la puissance : au lieu d'en vouloir à la cruauté du réel, elles transforment les obstacles en opportunité, précisément parce que la vie veut toujours la vie. Épicète n'aurait pas moins été pertinent à l'interprétation de ce complexe lorsqu'il écrit que « le point de départ de la philosophie, c'est la conscience que nous avons de notre faiblesse et de notre incapacité dans le domaine de ce qui est le plus nécessaire »³⁰³. Ces interprétations possibles, inspirées de Nietzsche ou d'Épicète, ne prétendent évidemment pas être vraies : elles visent seulement à montrer que le choix de psychiatriser l'expérience fondatrice de la biographie de Xi Jinping, est une prétention médicale imprudente qui peut se retourner contre son auteur, révélant le choix toujours partisan de l'interprète.

En toute cohérence avec une doctrine de la discipline (celle du PCC prolongeant celle du légisme), n'est-ce pas plutôt parce que Xi Jinping a lui-même été brisé par cette Loi que son exhortation à y obéir aussi résonne avec plus de force, qu'elle est utile à convaincre une partie de son auditoire national, que en dépit des souffrances personnelles, l'essentiel est de s'engager au service de la justice du message socialiste ? Décrit comme acceptant de payer le prix fort pour être né dans une famille privilégiée, le personnage est construit comme un archétype de l'humilité. La tempête passée, devenu secrétaire de ministre, il aurait d'ailleurs choisi de repartir du bas de l'échelle administrative afin d'explorer de l'intérieur tout le fonctionnement du Parti et de l'administration, franchi les seize promotions intermédiaires avant de pouvoir prétendre à la place de Premier Secrétaire du Parti, en novembre 2012. Ce n'est pas la *personnalité* de Xi Jinping qui est remarquable dans ce récit, ni non plus *l'absence de personnalité* (qu'on reprochait à son prédécesseur) : mais *l'effacement de la personnalité*, la capacité à mettre justement toute subjectivité de côté pour saisir, au-delà des avantages et inconvénients personnels qu'elle comporte, la signification de la Loi, au service du peuple. Au regard d'un tel effacement, ne serait-il pas plus juste de parler d'un culte de *l'impersonnalité*, plutôt que d'un culte de la personnalité – impersonnalisation qui, à la différence de la *dépersonnalisation* poursuivie par les régimes totalitaires, ne vise pas

³⁰² Sur cette distinction entre morale des maîtres et morale des esclaves, voir Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, « Bien et mal, bon et mauvais », Paris, Mercure de France, O.C. XI, p.25 sqq.

³⁰³ Épicète, *Entretiens*, II, 11, 1, Paris, Gallimard, La Pléiade, [1962] 1994, p.906.

l'abolition ou le sacrifice de la personnalité au profit d'une raison incarnée par le chef, mais la subordination des intérêts particuliers ou leur intégration positive dans un projet collectif.

Toutefois cette dépersonnalisation passe paradoxalement par l'affirmation d'une foi supérieure, capable de mépriser les douleurs personnelles : le thème du nombre de candidatures réitérées confirme l'hypothèse de cette motivation intense. Cette foi sacrificielle prêche en faveur d'un désintéressement sincère et d'une loyauté qui se sont exprimés à un moment où elle ne pouvait être suspecte d'être conditionnée à l'espoir d'un bénéfice – puisque toute sa famille était en état de disgrâce. Au-delà des faits et de leur vérité, en soi toujours discutable, on voit qu'il s'agit de construire, une certaine image de l'exemplarité. On concèdera donc que le Parti ait construit et instrumentalisé une certaine figure sacralisée du Prince fait de la biographie de Xi une hagiographie socialiste : quel parti politique ne gagnerait pas à montrer la cohérence de ses idées avec les hommes qui les défendent ? Pour autant, dire que Xi Jinping joue de sa biographie pour « avoir l'air »³⁰⁴ de ne pas être « coupé de la réalité » du peuple nous semble une interprétation peu raisonnable, car pendant sept ans de sa vie, Xi Jinping n'a pas « eu l'air » de partager la vie du peuple paysan : il l'a *effectivement* partagée. Sept ans d'une vie à la campagne est une durée effective, et la campagne est un lieu réel. Les expressions « ennemi du peuple », ou « Tu mériterais d'être fusillé cent fois » n'ont guère de raison d'être prises pour des fictions : des milliers de témoignages constituant la littérature dite des « cicatrices », etc. abondent sur les excès de la Révolution Culturelle. S'il y a construction biographique du personnage Xi Jinping, elle s'appuie tout de même sur des éléments factuels.

Il ne s'agit pas d'aduler Xi Jinping mais de comprendre comment se construit, pédagogiquement, un discours officiel qui vise à le présenter comme admirable, exemplaire, susceptible d'inspirer le respect des valeurs socialistes qu'il prétend incarner. Il s'agit également de montrer que le rêve chinois ne tient pas seulement dans un programme politique mais commence dans un processus de transformation personnelle, ou s'enracine dans une perspective particulière assumée sur la vie. La vie politique et l'engagement qu'elle implique n'est que le prolongement d'un engagement préalable à se transformer soi-même : Xi Jinping aurait pu invoquer Nietzsche, Marc Aurèle ou Pierre Hadot, mais fidèle au principe annoncé d'une sinisation de la philosophie³⁰⁵, c'est du *Da Xue*, 大学 de Zengzi qu'il se réclame³⁰⁶. Or

³⁰⁴ François Bougon, *Dans la tête de Xi Jinping*, op. cit., p.63.

³⁰⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 24 septembre 2014, p.391 et sqq., ou 17 mai 2016, p.421 sqq.

ce texte pose dans son registre de la question platonicienne équivalente du philosophe-roi : il s'agit de savoir s'il existe une sagesse et laquelle, qui puisse être spécifiquement utile à la politique ? Les questions que pose la construction du personnage Xi Jinping en viennent à résonner avec des questions et des noms bien éloignés du champ des réflexions sur la démocratie : on pense à Marc Aurèle, que P Manent évoque dans son *Enquête sur la Démocratie*, mais à peine et en passant, et pour le balayer aussitôt de la main comme une exception, par la périphrase d'une « dynastie des Antonins »³⁰⁷. Nous avons peut-être rendu « impensable »³⁰⁸ et choisi de laisser impensé ce mariage exceptionnel du pouvoir impérial et de la sagesse, qui s'est pourtant réalisé au moins une fois dans l'histoire de l'Occident. Mais n'est-il pas possible, comme le sinophile Voltaire essayait déjà de nous faire entendre, que de tels Marc-Aurèle n'aient pas été des exceptions dans l'histoire de la Chine, et qu'il y en eut plusieurs au XVIII^e siècle encore ? Voltaire évoquait ce modèle sous la figure de Kang Xi, 康熙 (1654-1722)³⁰⁹. Est-il aujourd'hui possible d'interroger la fabrique du discours dominant sur la Chine en posant sans tabou la question de savoir si, sur les fondements d'un certain marxisme, l'actuel Prince Rouge, Xi Jinping, peut-être la restauration moderne d'une pensée impériale, le porteur d'une ambition de sagesse cohérente avec son univers culturel, c'est-à-dire une sorte de Marx Aurèle en somme, si l'on nous permet cette formule indiquant qu'il y a sous le marxisme sinisé de Xi, l'ambition confucéenne (mais comparable à celle de Platon ou de Marc Aurèle) de fonder sa pratique politique sur une culture de soi.

f. Le socialisme impérial d'un nouveau Marx Aurèle ?

Pour aider le lecteur occidental qui aurait connaissance de l'événement qu'a constitué dans l'Histoire universelle le règne de Marc Aurèle, peut-on tenter une approximation de la

³⁰⁶ Cf. II.A.1.g « La Grande Etude... ». Voir aussi le commentaire de Daniel A. Bell *Confucian Political Ethics*, Princeton University Press, 2007, et à bien d'autres ouvrages sur les enjeux anciens et actuels du Confucianisme, publiés depuis 1993. Daniel A. Bell, toujours non traduit en français (!), est le doyen de la School of Political Science and Public Administration, Université du Shandong et professeur à l'Université Tsinghua. Il développe une critique de la critique occidentale libérale de la politique chinoise. Il écrit par exemple : « Western critics of China (...) criticize the Chinese government for failing to live up to the “best parts” of the Chinese tradition. And those parts just happen to coincide with “liberal democratic ideals and concepts of human rights” developed in Western societies », dans « Western critics of China need to avoid a colonial mindset », *Huffpost*, 6 décembre 2017, URL : https://www.huffpost.com/entry/china-critics-colonial_b_11893860. Voir aussi Philippe Delalande, *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, Paris, L'Harmattan, 2018, 196 p.

³⁰⁷ Pierre Manent, *Enquête sur la Démocratie*, op. cit., 476 p.

³⁰⁸ Pierre-François Moreau, *Hobbes Philosophie, Science, Religions*, op. cit., p.106.

³⁰⁹ Voltaire développe une conception oligarchique de la politique chinoise : « L'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui et le gouverne. Certainement cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de la raison qui soit sur la terre », *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t.3, Paris, éd. Treuttel et Würtz, 1835, p.349.

pensée et de l'action politique de Xi Jinping à partir de celle du premier ? Marc Aurèle et Xi Jinping ont des points communs essentiels : goût personnel pour la philosophie, exercice du pouvoir suprême, civil et militaire, exercé sur un immense territoire, style impérial. Jusqu'où la pensée et le règne de Marc Aurèle qui peuvent définir un impérialisme social-conservateur à caractéristiques romaines³¹⁰, peuvent-ils nous servir à la définition d'un socialisme impérial dit « à caractéristiques chinoises » ?

On évitera d'identifier les deux personnages ou leur doctrine. Il nous suffira, pour rendre la Chine moins incompréhensible de retrouver dans les concepts et les expériences politiques de l'histoire occidentale, des clés susceptibles de revisiter l'expérience politique socialiste chinoise. On cherchera dans cette comparaison des similitudes susceptibles de surmonter l'impression d'inintelligibilité et le postulat d'une altérité radicale du monde chinois, en supposant que le comparatisme ouvre, toutes précautions prises, la voie d'une rationalité commune. Il ne s'agit pas d'identifier les deux traditions, chinoise et romaine, mais seulement de trouver des similitudes susceptibles de nous permettre d'apprivoiser ou de nous familiariser avec un monde défini par beaucoup de sinologues comme l'autre radical de la culture occidentale.

Alors que certains auteurs, comme François Jullien, ont tenté de montrer la fécondité d'une méthode qui suppose l'extranéité radicale de la Chine, nous tenterons au contraire de supposer la fécondité des analogies ou des similitudes. Nous le supposerons pour deux raisons : d'abord parce que c'est aussi une méthode du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère³¹¹ et qu'il nous aurait semblé problématique d'adopter une méthode d'analyse (la méthode des hétérotopies sémantiques) qui fasse dire à son objet (la méthode de la doctrine Xi), le contraire de ce que cette dernière affirme avoir l'intention de dire, et qu'elle souligne des différences essentielles radicales là où cette dernière ne reconnaît que des variations circonstanciées. Ensuite, parce que c'est un procédé qui suppose une volonté d'aller au-delà des malentendus, de chercher des points de convergences dans le vocabulaire, et des intentions communes qui, une fois ressaisies, peuvent aider à surmonter les problèmes politiques pratiques.

³¹⁰ Conforme aux principes de gouvernement ou au portrait de Marc Aurèle que Benoît Rossignol décrit dans *Marc Aurèle*, Paris, Perrin, 2020, 717 p., et notamment chapitre 15 « *Humanitas* et esclavage : le législateur conservateur », p.230-241.

³¹¹ Xi Jinping lui-même suppose ces similitudes ou ces analogies possibles quand il écrit que « tous les acquis positifs de la philosophie et des sciences sociales de tous les pays peuvent nourrir la philosophie et les sciences sociales à la chinoise », *op. cit.*, t.2, p.422

Pour développer cette analogie, outre la lecture de Pierre Hadot, un court article de Jordi Pia peut nous servir de fil directeur, *Les Pensées de Marc Aurèle : un miroir de l'Empereur-philosophe*³¹², approfondi par l'imposante biographie de Marc Aurèle selon Benoît Rossignol³¹³.

Empereur-philosophe est un concept qui peut aussi convenir à Xi Jinping, surtout si nous l'employons dans le sens vague qu'il avait sous Marc-Aurèle. Au sujet de ce flou conceptuel, Paul Veyne écrit : « Le rôle d'empereur romain était d'une ambiguïté à rendre fou [...]. Un César devait avoir quatre langages : celui d'un chef dont le pouvoir civil est de type militaire et qui donne des ordres ; celui d'un être supérieur (mais sans être un dieu vivant) vers lequel monte un culte de la personnalité ; celui d'un membre du grand conseil d'Empire, le Sénat, où il n'est que le premier parmi ses pairs, qui n'en tremblent pas moins pour leur tête ; celui du premier magistrat de l'Empire qui communique avec ses citoyens et s'explique devant eux »³¹⁴. Le terme d'Empereur-philosophe convient mieux que celui de Roi-philosophe (malgré le prestige que ce concept doit à Platon) car depuis Auguste, les Empereurs refusent le terme de Monarque et préfèrent souligner la dimension républicaine de leur fonction, nonobstant le caractère exorbitant du pouvoir qu'ils semblent concentrer entre leurs mains. Marc Aurèle et Xi Jinping sont bien deux figures républicaines. Xi Jinping a été élu et n'a pas fait de coup d'État. La nouvelle illimitation du nombre des mandats a elle-même été votée par le XIX^e Congrès (2017). Il répond aux critères des quatre langages évoqués par Paul Veyne : Il est secrétaire général du Parti communiste chinois et président de la Commission militaire centrale de la Chine depuis le 15 novembre 2012, avant d'être élu président de la république populaire de Chine le 14 mars 2013 (non pas exactement par un Sénat mais) par les députés de l'Assemblée nationale populaire. Rappelons que depuis le Congrès de 2017, à la suite d'une modification de la Constitution votée par l'APN, il est rééligible sans limitation de mandat. Cette pérennisation est un critère essentiel de l'impérialisation sa fonction. On a fait remarquer qu'il était aussi tenu pour un être supérieur et divinisé à la face de toutes les religions tentées de lui objecter un principe de légitimation supérieur : « Il y a une forme de sécularisation de la religion, mais en même temps, on va dans la sphère intime pour faire changer ces portraits. C'est comme si Dieu était en compétition avec la loyauté politique que visait Xi Jinping. Remplacer la figure du Christ par

³¹² Jordi Pia, « Les Pensées de Marc Aurèle : un miroir de l'Empereur-philosophe », URL : <http://leparatonnerre.fr/2017/12/14/les-pensees-de-marc-aurele-un-miroir-de-lempereur-philosophe/>.

³¹³ Benoît Rossignol, *Marc Aurèle, op. cit.*

³¹⁴ Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p.24.

sa propre figure, c'est une façon de se sanctifier »³¹⁵. Troisièmement, il n'est pas membre d'un sénat, mais membre du Parti qui dirige la Chine. Et il est, enfin, le premier magistrat investi de la mission d'éclairer par ses discours, sur la politique menée par le Parti pour conduire son peuple. Les attributions de Xi Jinping sont désormais bien plus conformes à celles de l'empereur romain définies par Paul Veyne, qu'à celles d'un président des républiques occidentales.

Notons par ailleurs qu'il a de longue date fait profession de philosophe : avant d'être premier secrétaire du PCC, jusqu'à ses fonctions de gouverneur du Zhejiang, il signait ses articles politiques du pseudonyme « philosophe joyeux » (哲欣). Mais même après sa nomination à la présidence, les références philosophiques classiques qui ponctuent ses discours officiels vont bien au-delà d'un marxisme militant : elles explorent un large éventail de ressources empruntées aux philosophies occidentales et chinoises. Les références à la culture de soi, à l'étude des lettres et des sciences humaines et sociales pour une politique culturelle³¹⁶, la nomination à ses côtés en 2017 au poste de Numéro Cinq du Parti d'un autre philosophe, Wang Huning – tout cela forme un faisceau d'indices concordants, qui tendent à montrer qu'une certaine idée de la philosophie joue pour la doctrine Xi, un rôle structurant.

Ayant été étudiant en Génie Chimique de 1975 à 1979, sa jeunesse n'a pas été consacrée à la pratique universitaire de la philosophie et son agenda de professionnel de la politique ne devait guère lui laisser le temps d'une étude historico-critique des grimoires anciens ! Mais c'est là justement, un point commun supplémentaire avec Marc Aurèle, et avec la manière dont les Anciens comprenaient la philosophie, à savoir comme un ensemble d'exercices, une ascèse ou manière de vivre. Ni Marc Aurèle ni Xi Jinping n'ont reçu de formation académique à la philosophie : ils l'ont vécue comme une initiation personnelle. Si l'Antiquité avait réussi à nous démontrer *in extremis* que la philosophie peut ne pas être seulement « pensée par un théoricien mais [aussi] par un praticien au sommet du pouvoir »³¹⁷, on peut alors aussi voir dans le cursus de Xi Jinping la réitération d'une telle démonstration.

En quoi consiste cette culture de soi, cette ascèse ? Notons que les deux personnalités ont en commun de cultiver un style sobre, voire austère, caractérisé par l'assiduité au travail et une défiance marquée envers les jouissances du luxe et la vie facile. Le style de Marc

³¹⁵ Léa Polvérini, « Le délire divin de Xi Jinping », *Slate*, 24 novembre 2018, URL : <https://www.slate.fr/story/169770/delire-divin-xi-jinping-chine-culte-personnalite>.

³¹⁶ Le chapitre IX de *La Gouvernance de la Chine* lui est consacré.

³¹⁷ Jordi Pia, « Les Pensées de Marc Aurèle : un miroir de l'Empereur-philosophe », URL : <http://leparatonnerre.fr/2017/12/14/les-pensees-de-marc-aurele-un-miroir-de-lempereur-philosophe/>.

Aurèle était « aristocratique et sévère »³¹⁸ : il « soupire »³¹⁹ des dépenses ostentatoires qu'on faisait pour les banquets festifs. Dès ses premiers discours, Xi Jinping dénonce également « l'hédonisme et le goût du luxe »³²⁰, et cite Fang Zhangyan : « Être le premier à se soucier des affaires de l'État et le dernier à jouir du bonheur »³²¹.

Remarquons dans les deux cas, l'absence de tout mépris de classe, et l'humanité (ici *humanitas*³²², là sens de l'humain³²³) qu'elle insuffle paradoxalement à une fonction qui concentre des pouvoirs exorbitants. Marc Aurèle n'est pas seulement le disciple d'Antonin Le Pieux : on sait aussi que l'un de ses précepteurs, Junius Rusticus, lui fit découvrir Épictète. Il est donc d'une tradition philosophique où un Empereur peut être disciple d'un esclave affranchi. Benoît Rossignol souligne que cette « *humanitas* est avant tout un style de comportement, de rapport au autres. Politesse sociale, elle est la délicatesse du grand seigneur qui s'interdit d'être plus dur que nécessaire »³²⁴ ; il montre comment elle s'exprimait chez Marc Aurèle dans les affaires où il avait en effet tranché les litiges impliquant des esclaves : sans qu'on puisse dire qu'il ait eu un comportement qui préfigurait les Droits de l'homme, on voit qu'il « ne favorisait pas le fisc dans les affaires financières »³²⁵, et « significativement », il n'y avait pas pour lui d'objection de principe à ce que des décisions puissent être « favorables aux esclaves »³²⁶.

Pour des raisons biographiques propres et dans un contexte culturel totalement autre, Xi Jinping a développé un sens de l'humain qui n'est pas sans ressembler à celui de Marc Aurèle : c'est auprès du petit peuple du village de *Liangjiahe*, dans un village du Nord du Shaanxi que Xi Jinping logea et vécu au fond d'une grotte insalubre comme « jeune instruit (知青) », y apprit à s'y faire l'élève de ceux qu'il aurait un jour à diriger, et à « aimer le peuple comme ses propres parents »³²⁷. Sa biographie officielle le souligne par de multiples périphrases : « Du plateau de Loess au Nord-Ouest de la côte sud-est de la Chine ainsi que des

³¹⁸ *Ibid.*, p.251.

³¹⁹ *Ibid.*, p.250.

³²⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, 28 avril 2013, p.54.

³²¹ Fan Zhangyan (989-1052, dynastie des Song du Nord) auteur de *Sur le pavillon de Yueyang*, d'où est extrait ce propos cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.67.

³²² « *Humanitas*, pour un romain du II^e siècle, pouvait désigner d'abord la *philanthropia* grecque et les qualités qu'elle recouvrait : douceur, justice, affabilité, clémence. Le mot pouvait aussi être l'équivalent de la *paideia* grecque, l'éducation qui élève, civilise et distingue », Benoît Rossignol, *Marc Aurèle*, Paris, Perrin, 2020, p.235.

³²³ La notion a déjà été définie en II.A.1.c « Dialectique de la loi... », essentiellement en référence aux *Entretiens*, XV, 23, dans Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, *op. cit.*, p.64.

³²⁴ Benoît Rossignol, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, p.236.

³²⁵ *Ibid.*, p.231.

³²⁶ *Ibid.*, p.234.

³²⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.519.

régions éloignées à la direction centrale, Xi Jinping a réalisé une carrière politique complète et récolté une compréhension profonde des conditions de son pays et de son peuple »³²⁸, ou bien encore « n'oublions pas de souligner le mot "populaire" dans l'appellation de nos instances gouvernementales »³²⁹.

Dans les deux cas, l'exercice de la biographie, exclusivement privé chez Marc Aurèle, et public pour Xi Jinping révèle un refus d'afficher sa distinction sociale : Xi Jinping veut assumer sa proximité avec le peuple, tout Marc-Aurèle veut éviter de « se Césariser »³³⁰, d'adopter une attitude qui creuse la distance, séparer. Il y a là, toutefois un paradoxe puisqu'il semble qu'il s'agisse de se protéger de l'arrogance ou de l'inflation psychique encouragée par le prestige de la fonction qu'on occupe et du culte de la personnalité qui l'entoure en prenant soin du lien qui rapproche de ceux que cette fonction concerne.

Ni Marc Aurèle ni Xi Jinping n'ont l'ambition de bouleverser l'ordre social dont ils héritent, qu'ils cherchent plutôt à consolider en l'améliorant. Il y a là un autre paradoxe qui touche à la nature même de l'atmosphère onirique qui enveloppe leur discours : tout se passe comme si leurs deux rêves étaient déjà largement réalisés car ils ont conscience d'être à la tête d'une civilisation au quasi-sommet de son accomplissement. Sans doute est-ce ce qui insuffle à la voix et à l'expression de Xi Jinping ce style détaché, d'une constante sérénité : nous ne lui connaissons pas de discours vociférant dans le style de ceux auxquels sont familiers les politiciens occidentaux en campagne, ni d'expression fiévreuse ou colérique sur le visage – ce qui contraste évidemment avec l'intensité de la foi qu'il revendique pour lui-même et qu'il exhorte à cultiver.

Benoît Rossignol considère que le comportement politique de Marc Aurèle, si humain qu'il se soit efforcé de paraître, n'est lui non plus « ni original ni révolutionnaire »³³¹. Marc Aurèle est socialement conservateur. Bien qu'il ait lu Épictète avec respect ou tranché certaines affaires en faveur des esclaves, il n'a jamais songé à « développer l'émancipation ou contester l'esclavage, il s'agissait seulement d'éviter un rigorisme excessif (...) La législation de Marc est donc avant tout conservatrice avec un souci pragmatique dans son application, une attention scrupuleuse mêlée à un refus du rigorisme »³³². Et bien que, de son côté, Xi Jinping se propose de défendre l'intérêt du peuple, il ne fait que continuer l'œuvre

³²⁸ *Ibid.*, t.1, p.515.

³²⁹ *Ibid.*, t.1, p.519.

³³⁰ Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VI, 30, dans *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.1184.

³³¹ Benoît Rossignol, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, p.237.

³³² *Ibid.*, p.232-235.

politique de ses prédécesseurs depuis Mao. Il en prolonge les intentions, il ne les révolutionne pas. Il est donc lui aussi, en ce sens, conservateur, et nous le qualifierions volontiers de socialiste conservateur.

Les deux règnes se situent sur fonds d'une menace militaire aux frontières et à ce motif, le titre militaire d'Empereur est encore justifié : Marc Aurèle passa quinze ans sur les lignes de front pour consolider contre les attaques barbares les frontières de l'Empire, tandis que Xi Jinping dirige un pays cerné par un dispositif militaire américain à ses frontières (Corée du Nord, Japon, Taïwan et autres bases militaires US en Mer de Chine).

En même temps que ce péril extérieur, tous les deux ont à combattre le péril intérieur de ces épidémies qui furent l'une des causes probables de la chute de Rome, comme elles menacent régulièrement la Chine, du SRAS 2003 au Covid-19.

Tous les deux se sont affrontés aux contradictions d'une sagesse de la bienveillance avec la brutalité des luttes politiques et ont tenté de les surmonter par un effort de théorisation pour penser les difficultés d'une action, à partir du système stoïcien chez Marc Aurèle, et à partir des ressources d'un marxisme sinisé et confucianisé chez Xi Jinping. Eux-mêmes parties prenantes dans ces luttes, ils sont visés par la critique, notamment sur la question du traitement qu'ils infligeraient aux minorités mal intégrées, car cette critique concerne leur légitimité politique, leur aptitude à faire l'unité. Marc Aurèle a fait exécuter Blandine³³³ (même si ce cas « montre clairement que la volonté impériale n'était pas impliquée dans le déclenchement de l'affaire »³³⁴) et Xi Jinping est contesté pour politique répressive contre des minorités religieuses. Tout pouvoir, à mesure qu'il grandit et s'il est aussi étendu que celui d'un Empereur, engendre des suspicions, attire la colère des candidats à l'affrontement, nourrit l'insubordination qu'il est censé contenir et transforme ses sujets en martyrs : celui de Marc Aurèle n'y a pas échappé.

On trouve chez Marc Aurèle et Xi Jinping, pour justifier cette fermeté à l'égard des doctrines ou des groupuscules jugés dissidents, une même doctrine de l'harmonie du Tout, déclinée politiquement dans les termes d'une défense de la stabilité sociale et de l'unité de la patrie. Jordi Pia écrit sur Marc Aurèle : « Quoi qu'il en soit, en tant qu'empereur, il s'est d'abord préoccupé de l'unité de l'Empire et, selon lui, les Chrétiens mettent en péril cette unité. On pourrait alors trouver un début de réponse dans les *Pensées* : Marc Aurèle parle de

³³³ Dite Blandine de Lyon, martyrisée en 177, sous Marc Aurèle.

³³⁴ *Ibid.*, p.472. L'historien précise : « A aucun moment donc, Marc n'exigea la recherche des chrétiens ni n'impulsa leur persécution », p.473.

l'importance pour chaque individu de se fondre dans le "tout". Dès qu'un homme compromet l'unité du cosmos, nous dit-il, il est alors en faute : il devient une tumeur, une excroissance, un être qui se coupe de la communauté, un exilé. Sans doute, a-t-il perçu les chrétiens comme des abcès qui compromettent le cosmopolitisme stoïcien, le rêve d'une société réunissant les êtres de raison en une seule et même communauté, par-delà les frontières et les différences ethniques »³³⁵. Benoît Rossignol confirme : « Si Marc se hissait au-dessus des calomnies, il n'en condamnait pas moins la position des chrétiens : il n'y avait pas de sens à se révolter contre le monde et contre la coutume »³³⁶. Le refus des chrétiens de se lier à l'observance des sacrifices autour desquels s'unit le monde romain « subvertissait la base morale de la collectivité, la manifestation même de la cohésion sociale et de l'identité collective. Marc n'avait pas de raison de les épargner »³³⁷. Un même argumentaire peut s'appliquer à la mission unificatrice de Xi Jinping. Il ne s'agit pas pour lui d'anéantir des religions (bouddhisme tibétain, islam...) ³³⁸ qui font partie du patrimoine culturel national et qui sont protégées par l'article 36 de la Constitution³³⁹, mais de préserver l'unité nationale (les tibétains ayant tenté de faire sécession après la décomposition de l'Empire en 1911-1912), et d'assurer une sécurité menacée par les organisations terroristes des réseaux ouïghours du Parti Islamique du Turkestan (P.I.T.) liés au Mouvement Islamique du Turkestan Oriental (M.I.T.O.) tenus pour responsables d'une vague d'attentats en 2008-2009 et 2013-2014.

Le « rêve » de Marc Aurèle et celui de Xi Jinping sont un même rêve d'unité et de paix sociale. Il suppose l'organicité du Tout que la politique aurait la mission de renforcer. Cette organicité du tout est l'essence de la politique, mais elle peut devenir la cible d'individus ou d'une fraction des minorités ethniques réfractaires à toute intégration dans un imaginaire nationaliste. Ces minorités ne sont pas réprimées au motif de leur identité propre. Il semble qu'il s'agisse plutôt de répondre à des troubles politico-religieux en termes de maintien de l'ordre public. De ce point de vue, la tentation de les accuser de « génocide

³³⁵ Jordi Pia, « Les Pensées de Marc Aurèle : un miroir de l'Empereur-philosophe », URL : <http://leparatonnerre.fr/2017/12/14/les-pensees-de-marc-aurele-un-miroir-de-lempereur-philosophe/>.

³³⁶ Benoît Rossignol, *Marc Aurèle, op. cit.*, p.478.

³³⁷ *Ibid.*, p.479.

³³⁸ Sur ce sujet, voir les sections II.A.2 « Problèmes politico-religieux » et II.A.2.b « Trajectoires... ».

³³⁹ *Constitution* chinoise, version 2018, pour rappel : « Article 36 : Les citoyens de la République Populaire de Chine jouissent de la liberté religieuse. Aucun organisme d'état, aucun groupement social, aucun individu ne peut contraindre un citoyen à épouser une religion ou à ne pas la pratiquer, ni adopter une attitude discriminatoire à l'égard du citoyen croyant ou du citoyen incroyant. L'État protège les pratiques religieuses normales. Nul ne peut se servir de la religion pour troubler l'ordre social, nuire à la santé des citoyens et entraver l'application du système d'enseignement de l'État. Les groupements religieux et les affaires religieuses ne sont assujettis à aucune domination étrangère », URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn2018.htm>.

culturel » semblent inappropriée. On comprend cependant que le cauchemar³⁴⁰ de cette polémique puisse constituer un obstacle symbolique majeur à la réalisation matérielle du rêve impérial d'harmonie.

On pourrait reprocher à Marc Aurèle d'avoir pensé la vie de Blandine à une échelle inadéquate, froidement politique, car à l'échelle individuelle, celle de nos faiblesses et vulnérabilités, toute vie a sa dignité, une valeur en soi infinie : la faute d'en supprimer une est à ce niveau, impardonnable, et cela même si Blandine n'est pour un romain, qu'une esclave, l'esclavage étant encore un problème moral auquel on peut aussi reprocher à Marc Aurèle de n'avoir rien changé. On voit bien qu'il serait possible de multiplier les reproches contre Marc Aurèle et pourtant, ce n'est pas ce que les historiens et les philosophes retiennent massivement de lui : pensons à l'image qu'en propose Ernest Renan, qualifiant les *Pensées pour moi-même* de « Véritable Évangile Eternel »³⁴¹ – un commentaire que les coreligionnaires de Blandine trouveront discutable, mais que Pierre Hadot reprenait, sans faire offense à la mémoire de la martyre évoquée, en la resituant aussi avec justice, à une autre échelle, dans une politique de la Paix, la Pax Romana, qui a *aussi* économisé des vies.

A supposer donc qu'on persiste à considérer le traitement romain et chinois des minorités comme une faute, il semble que nous soyons moins indulgents envers celles de l'empereur Xi Jinping qu'envers celles de Marc Aurèle : est-ce parce qu'il est chinois, c'est-à-dire parce que son image s'inscrit dans l'imaginaire occidental dominant forgé par le mythe du « despotisme oriental »³⁴² tandis que celle de Marc Aurèle, qui s'intègre dans la longue tradition des Humanités européennes, bénéficierait d'une plus grande clémence ? Cet imaginaire peut donc biaiser notre représentation de l'altérité chinoise : car on observera que les deux empereurs ont en commun d'avoir développé une doctrine de la paix, non de la guerre. On peut faire résonner la doctrine chinoise de la Communauté de destin de l'humanité avec le motif stoïcien du service de l'humanité cher à Marc Aurèle : « Tu dois veiller au salut de tous les hommes. La nature t'a fixé comme principe que ton utilité particulière soit l'utilité commune et réciproquement que l'utilité commune soit l'utilité particulière... Tu dois te souvenir qu'il existe entre les hommes une communauté dont le lien a été formé par la nature

³⁴⁰ Par prudence, nous nous contenterons d'espérer que des études plus précises en sciences politiques permettront dans le futur de vérifier, notamment par les chiffres de la démographie, si la politique chinoise au Xinjiang a été une politique génocidaire. A ce jour, le débat sur ce sujet ne répond pas aux attentes méthodologiques d'un débat scientifique.

³⁴¹ Ernest Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, réed. Livre de Poche, 1984, p.165.

³⁴² Sur ce point, voir II.A.1.b « Montesquieu et le repoussoir du despotisme oriental ».

même »³⁴³. Ici la politique impériale prend des accents de démocratie, au sens large où elle met en œuvre un projet fondée sur l'utilité commune. Marc Aurèle n'a pas eu l'initiative de cette politique de paix³⁴⁴ qui s'étire sur deux siècles, mais il en a assumé l'héritage jusqu'à sa mort en 180. Il en alla autrement avec Commode.

Le concept d'une « communauté » essentielle des hommes était étranger au communisme de Platon qui, en *République* V, portait exclusivement sur les femmes, les enfants et les biens³⁴⁵. Platon ne pensait pas l'humanité elle-même à partir d'une essence commune, mais plutôt à partir de différences fondamentales, sous l'influence d'Hésiode³⁴⁶ : différences de caractères, d'aptitudes et de castes, symbolisées par l'or pour les philosophes, par l'argent pour les gardiens, et par l'airain et le fer pour les professions manuelles. Dans *Le Politique* de Platon, le tissage qui définit l'art politique est une opération extérieure à l'humanité de l'humain ; elle ne relie pas des êtres humains pensés comme ayant une humanité commune. Par contraste, le cosmopolitisme des stoïciens (hérité de celui des cyniques) évoluait dans une direction qui nous rapproche du confucianisme de Mencius fondé sur le concept de nature humaine (性, *xing*), spécialement au livre IV du *Mencius*, un ouvrage qui revient souvent dans les notes bibliographiques des discours de Xi Jinping³⁴⁷.

Les formes platonicienne, stoïcienne et socialiste chinoise du communisme ont un adversaire commun, identifiable sous le concept d'individualisme égoïste ou libertaire³⁴⁸, c'est-à-dire la prétention pour les parties à se penser indépendamment du tout dont elles procèdent. Le confucéen Mencius condamne cet individualisme identifié dans la tradition taoïste de Yangzhu : « Le principe de Yangzhu était : “chacun pour soi”. Eut-il pu sauver le

³⁴³ Cité par Pierre Hadot, *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Livre de poche, Paris, 2016, p.309.

³⁴⁴ Décidée par Auguste en -27, et finissant avec la mort de Marc Aurèle.

³⁴⁵ Platon, *La République*, V 457d-V 461d, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.1029-1036.

³⁴⁶ Sur le mythe hésiodique des races chez Platon, Jean-François Mattéi, « Le mythe d'autochtonie chez Hésiode et Platon », *Topique*, 2011/1 (n° 114), p. 35-49, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-topique-2011-1-page-35.htm>.

³⁴⁷ On remarquera également dans la définition que Mencius donne de la nature (性, *xing*), une critique de l'intellectualisme qui n'est pas sans rappeler l'anti-intellectualisme des cyniques dans lequel les stoïciens voyaient un « raccourci vers la vertu » : « Mencius dit : “Partout sous le ciel quand on parle de la nature, il ne s'agit en fait que du donné originel (故). Or, le donné originel prend racine dans le profitable. Ce qu'il y a à reprocher aux hommes de discernement, c'est leur façon de forcer les choses. S'ils imitaient la façon dont Yu fit écouler les eaux, il n'y aurait plus rien à reprocher à leur discernement. Yu fit écouler les eaux en agissant sans effort. Si seulement les hommes de discernement faisaient de même, grand serait leur discernement en vérité” », IV, B26, trad. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, « Mencius, héritier spirituel de Confucius », Paris, Seuil, 1997, p.159.

³⁴⁸ Ici, nous ne faisons évidemment pas référence au libertarisme et à sa conception de la liberté naturelle en tant que droit naturel, mais simplement à un spontanéisme naturaliste.

monde entier en s'arrachant un seul poil, qu'il ne l'aurait pas fait »³⁴⁹. On trouvait effectivement, dans le proto-taoïsme de Yangzhu consigné au Livre VII du *Liezi*³⁵⁰, une philosophie de l'indépendance individuelle de l'égoïsme revendiqué, de la liberté entendue comme un pouvoir de faire ce qu'on veut. La lecture du chapitre XI du Livre VII du *Liezi* notamment, ne laisse subsister aucun doute sur ce point. Cependant, dans le taoïsme de Yangzhu, on peut se demander si cette liberté ne consiste pas seulement à s'affranchir des exigences de la société, pour mieux s'intégrer au processus du Dao, c'est-à-dire au Tout de la nature. Autrement dit, le taoïsme de Yangzhu n'est individualiste qu'au niveau du tout que forme la société, tandis qu'il pense la spontanéité individuelle comme parfaitement intégrée et procédant de l'ordre naturel même des choses. Quoiqu'il en soit de ce point de discussion, nous ne trouvons dans le socialisme à la chinoise souché sur une vision confucéenne de l'action humaine, pas plus de tension ou de contradiction entre l'ordre social et de l'ordre naturel des choses³⁵¹ que dans le stoïcisme de Marc Aurèle ou d'Épictète : il s'agit de s'intégrer à l'un aussi bien qu'à l'autre, de tenir son rôle social si modeste soit-il³⁵², aussi bien que de célébrer l'ordre général du monde.

Le stoïcisme d'Épictète (bien plus explicitement que celui de Marc Aurèle) condamne l'individualisme libertaire, le dénonce comme une folie qui prend ses désirs pour la réalité ou aspire à les voir devenir réalité : « Puisque l'homme libre est celui à qui tout arrive comme il le désire, me dit un fou, je veux aussi que tout m'arrive comme il me plaît. Eh ! Mon ami, la folie et la liberté ne se trouvent jamais ensemble. La liberté est une chose non seulement très belle, mais très raisonnable et il n'y a rien de plus absurde ni de plus déraisonnable que de former des désirs téméraires et de vouloir que les choses arrivent comme nous les avons pensées (...) Et tu veux que sur la plus grande et la plus importante de toutes les choses, je veux dire la liberté, on voie régner le caprice et la fantaisie. Non mon ami : la liberté consiste à vouloir que les choses arrivent, non comme il te plaît, mais comme elles arrivent »³⁵³. Cette conception de la liberté appelle deux précisions : 1. Si les rêves individuels sont des folies condamnées à se briser sur le mur du réel, il n'en va pas de même des rêves collectifs qui

³⁴⁹ *Mencius*, VII, A 26. Paris, Gallimard, La Pléiade, 2009, p.517.

³⁵⁰ *Liezi*, ch. VII, dans *Philosophes taoïstes*, Gallimard, coll. La Pléiade, p.531-563.

³⁵¹ Cette importance d'un ordre de la nature avec lequel l'homme doit vivre en harmonie est développée dans la sous-section II.B.2 « Pour une Belle Chine ».

³⁵² Le *Manuel* d'Épictète dit : « Souviens-toi que tu es acteur dans une comédie, celle qui plaît au maître : s'il la veut longue, joue-la longue ; si courte, joue-la courte : s'il veut que tu joues le rôle d'un pauvre, joue-le avec grâce », I, XVII, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, p.1116.

³⁵³ Épictète, *Entretiens* I, 35, dans *Les Stoïciens*, Textes choisis par Jean Brun, PUF p. 72.

prennent la forme d'un destin, auquel on ne peut échapper et avec lesquels il sera plus sage de composer. 2. Comme les Pensées parlent d'un Marc Aurèle qui s'est accordé à la nature, la biographie qui nous raconte la jeunesse brisée de Xi Jinping décrit un homme qui a taillé ses désirs individuels à la mesure du rêve collectif chinois. Le stoïcisme de Marc Aurèle et la pensée de Xi Jinping partagent le présupposé d'un absolutisme³⁵⁴ au sens où leurs doctrines s'accordent sur la précession d'un Tout souverain sur ses parties. Cela ne fait pas d'eux à proprement parler des adversaires de la liberté, mais les défenseurs paradoxaux d'une conception singulière de la liberté : la liberté définie en langage stoïcien, comme familiarité³⁵⁵ ou accord avec la nature (*homologoumenons tē phusei*), et dans le vocabulaire chinois, comme harmonie de la partie avec le Tout (ainsi déjà sous Ju Jintao, du concept de 和谐社会, société harmonieuse).

Ainsi se dégage le différend radical, peut-être insoluble, entre deux conceptions de la liberté, qui sont au cœur de ce qu'on pourrait appeler « le problème Marx Aurèle ». Il signifie que la politique de Xi Jinping n'est pas seulement difficile à accepter par les démocraties libérales parce qu'elle hérite de Marx, mais aussi et peut-être plus profondément parce qu'elle présuppose un rapport à la société, au monde naturel, au Tout qui n'est pas le leur. Deux équations radicalement différentes définissent deux cosmologies incommensurables : d'un côté, le modèle impérial fondé sur la liberté collective en vue de la *puissance*. De l'autre, le modèle libéral, fondé sur les droits de l'individu garanti par l'équilibre des *pouvoirs*.

g. La Grande Étude et Zhu Xi au cœur du renouveau spirituel socialiste

Le texte de la *Grande Étude*³⁵⁶ (大学) est attribué à Zeng Zi³⁵⁷, 505-406 a.n.e. qui lui a annexé un commentaire. Il fut réarrangé et officiellement intégré dans le programme de formation mandarinale par Zhu Xi (朱熹, 1130-1200)³⁵⁸. Xi Jinping cite ces deux sources très régulièrement dans ses discours officiels. Après avoir été promu sous la dynastie Song au rang de texte canonique officiel, puis tombé dans un oubli relatif après l'abolition des

³⁵⁴ Point déjà discuté en I.B.1.b « Les Quatre intégralités... ».

³⁵⁵ Le concept de « familiarité » est repris à Pierre Hadot, *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, op. cit., p.100 et p.277.

³⁵⁶ Pour une lecture du texte et de son commentaire par Zhu Xi : voir *Les Quatre Livres*, traduction Séraphin Couvreur, Taiwan, Imprimerie de la mission catholique [1895] 1972, p.1-25, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Quatre_livres/La_Grande_%C3%A9tude, ou la traduction de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, 2009, p.541-566.

³⁵⁷ Cette attribution est contestée, cf. *La Grande Étude*, Introduction de Rémi Mathieu, 2009, p.543.

³⁵⁸ Dans la version du corpus confucéen, le *Daxue* vient en tête des *Quatre Livres*, avant même les *Entretiens*, comme l'expliquent Charles Le Blanc et Rémi Mathieu op. cit., p.546.

examens mandarinaux en 1905, sa réhabilitation actuelle et son instrumentalisation à fins d'édification morale fait partie de la constellation des arguments qui justifient le syntagme du *Grand Renouveau* (伟大复兴) et confirment l'hypothèse d'une Renaissance, c'est-à-dire la volonté de redonner vie à un certain nombre de principes philosophiques et politiques qui avaient fait la grandeur des dynasties Han et Song.

Le choix de l'édition chinoise de ce texte et de sa traduction est au cœur du débat concernant le sens du renouveau socialiste. Si nous avons choisi d'en proposer une traduction qui reste proche de celle de Couvreur, c'est que, par souci de cohérence avec le projet socialiste d'un Grand Renouveau, nous souhaitons revenir à sa traduction du verbe 亲, *qin*, et à travers lui au sens de « renouveler » que lui donnait Zhu Xi, plutôt que le sens de « chérir », qui est privilégié par Rémi Mathieu. C'est dans cette perspective que nous proposons de relire ce texte fondateur non pas dans l'excellente traduction de Rémi Mathieu et de Charles Le Blanc, ni dans la vénérable version de Séraphin Couvreur (1895), qui suit fidèlement l'édition de Zhu Xi, mais qui était ponctuée d'incises justifiant les choix de traduction au fil du texte plutôt qu'en note de bas de pages : étalées parfois sur plusieurs dizaines de lignes, elles en compliquaient la lecture. Notre intention philologique ici, différente des traductions qui souhaitent revenir à l'intention originelle du texte, n'est pas de rétablir la vérité historique première du texte de la *Grande Étude*, mais simplement d'éclairer la doctrine Xi à partir d'une tradition sur laquelle elle a choisi de s'appuyer. Dans l'un de ses premiers discours comme président de la RPC, le 4 mai 2013, Xi Jinping sélectionnait dans *La Grande Étude* un extrait qui soulignait explicitement l'importance du thème du « renouveau » : « la vie est un renouveau constant »³⁵⁹.

Rappelons tout de même pour plus de clarté comment Rémi Mathieu rend compte de l'essentiel de cette querelle philologique : « “Chérir le peuple”, c'est l'aimer comme s'il était une partie inaliénable de notre propre parenté, puisque 亲, *qin* est, à la fois, “aimer” et “traiter comme un proche parent” (la lecture “renouveler” qui suit les frères Cheng et Zhu Xi, ne semble pas réellement fondée, à l'origine du moins) »³⁶⁰. En ce qui nous concerne, nous ne cherchons pas le sens philologique originel du texte, mais nous voulons simplement rappeler qu'il a pris une importance et un sens particuliers au tournant de la Renaissance des Song, qui résonne aujourd'hui avec le fond culturel de la doctrine Xi. Et, puisqu'il s'agit d'un texte très

³⁵⁹ Xi Jinping, « Que la jeunesse donne libre cours à ses rêves dans la réalisation du rêve chinois », 4 mai 2013, *op. cit.*, t.1, p.58.

³⁶⁰ Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *ibid.*, 2009, p.547.

court (si on met de côté le commentaire de Zeng Zi, il ne contient que deux cent sept caractères), nous en proposerons une version de circonstance, susceptible de faire entendre cette résonance entre le Grand renouveau socialiste de la nation chinoise et la renaissance des Song.

« 大學之道，在明明德，在親 (新) 民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。La Voie de la Grande Étude consiste à faire briller la vertu brillante, renouveler le peuple, atteindre le sommet de la perfection. Connaissant le but, on peut s'y fixer. En s'y fixant, on se tranquillise. La tranquillité apporte la paix. La paix permet de comprendre. Une fois qu'on a compris, on saisit. Les choses ont leurs tenants et leurs aboutissants, les affaires ont un début et une fin et celui qui discerne le principal et l'accessoire s'approche de la Voie. Dans les temps anciens, par désir de faire briller la vertu brillante sous le ciel, on gouvernait d'abord son pays. Pour gouverner son pays, on mettait d'abord de l'ordre dans les affaires de famille. Pour mettre de l'ordre dans les affaires de famille, on s'améliorait d'abord soi-même. Pour s'améliorer soi-même, on réglait son cœur. Pour régler son cœur, on ajustait son intention. Pour ajuster son intention, il faut d'abord avoir la connaissance. On arrive à la connaissance en examinant les choses. Les choses une fois bien examinées, on a la connaissance. La connaissance acquise, l'intention s'ajuste. L'intention ajustée, le cœur se règle. Le cœur réglé, on s'améliore. S'améliorant, les affaires de famille rentrent dans l'ordre. Les affaires de familles arrangées, le pays se gouverne. Le pays bien gouverné, sous le ciel tout est en paix. Du Fils du Ciel jusqu'au commun des mortels, chacun prend la culture spirituelle pour fondement. Celui qui la pratique sans ordre ne prend soin de rien. Si ce qui est profond est traité avec légèreté, et si ce qui est délicat est traité de manière grossière, on n'aboutit à rien ».

Le corpus confucéen auquel appartient la *Grande Étude* ne propose-t-il simplement qu'une collection de platitudes morales, comme Hegel le pensait³⁶¹ ? Chacun en jugera, mais

³⁶¹ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Folio Essais, 2007, p.245.

Zhu Xi est tout de même comparable à Thomas d'Aquin³⁶², par son siècle certes mais aussi, par l'influence considérable qu'il a eu sur la postérité, son intention spirituelle et le volume encyclopédique de son œuvre³⁶³. Comme Thomas d'Aquin contre Averroès dans sa querelle théologique au moyen d'une relecture d'Aristote, il propose d'intégrer lui aussi tous les concepts disponibles de son temps dans une somme philosophique. Il propose ce dépassement de toutes les sagesse dans un système soumis au critère de l'examen rationnel. Le courant de pensée auquel son nom est associé est appelé École de la Voie (道学, *dao xue*), d'ailleurs phonétiquement proche de *Da Xue*, 大学, la *Grande Étude*. Il propose une Voie rationnelle, et se démarque en cela de toutes les voies mystiques qui ne sont pas rares en Chine, notamment dans les traditions taoïstes.

Mais il faut noter qu'en s'appuyant sur le *Da Xue*, Zhu Xi remet en valeur une sagesse à vocation politique, une sagesse engagée dans la transformation du monde : elle se démarque donc également des sagesse bouddhistes qui prônent le détachement. Contre le bouddhisme Chan de Lu Jiuyuan³⁶⁴ qui ne regarde ce monde que comme « poussière », Zhu Xi propose en substance une méthode pour l'édification de l'homme et de la société au moyen de la raison, fondée sur l'ascèse personnelle (修身) qui mène chacun vers une vie éclairée (明), juste ou sincère (诚) au moyen d'une culture de la vertu (德)³⁶⁵ qui doit influencer par capillarité sa famille et son pays, en vue de pacifier le monde (天下平).

Ce texte d'invitation à la culture spirituelle est fondé sur une éthique de la vertu, orientée vers une pratique « concrète et immédiate »³⁶⁶. Sa rationalité est susceptible d'aider à la formulation du plus large consensus théologique ou cosmologique : elle vise à *faire religion* au sens étymologique le plus large du terme (*religare* en latin signifiant *relier*), puisque son intention est de *relier* les hommes entre eux, et de *relier* chacun au Principe d'existence et d'intelligibilité du Tout (理), de les relier horizontalement et verticalement, sur un plan moral et politique, et sur un plan spirituel. Appliqué à Zhu Xi et à un commentaire du

³⁶² Etienne, dans *Confucius, de -551 (?) à 1985*, donne deux autres raisons à cette comparaison : d'une part, l'un et l'autre, plus tard devenus critères d'orthodoxie ont d'abord été condamnés pour leur hétérodoxie ; d'autre part, Zhu Xi « se rapproche du conceptualisme-réalisme, et de Saint Thomas », *ibid.*, p.206 et 210.

³⁶³ Roger Darrobers, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points Sagesse, 2016, p.7.

³⁶⁴ Lù Jiūyuān, 陸九淵, ou Lù Xiàngshān, 陸象山, 1139-1192, philosophe néoconfucéen de l'Ecole de l'Esprit.

³⁶⁵ Séraphin Couvreur commente : « *Ming te*, les brillantes vertus sont la bienveillance, la justice, le sentiment des convenances, la prudence et la sincérité, que le Ciel met dans le cœur de chaque homme, et qu'on appelle les cinq règles principales », Taïwan, 1895, p.3.

³⁶⁶ Roger Darrobers, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points, coll. Sagesse, 2016, p.9.

Da Xue, le concept même de *religion* pris au sens sociologique du terme peut paraître anachronique, mais nous l'employons à dessein, et nous le justifierons pour notre thèse, par une référence à Kang Xiaoguang et aux raisons pour lesquelles le néoconfucianisme devait trouver un écho politique dans la doctrine de Xi Jinping³⁶⁷. Il est particulièrement notable que ce texte n'exige ni n'exclut aucune croyance particulière. Il culmine dans l'évocation d'une réalité sacralisée, mais aisément consensuelle : il constate l'unité d'un monde (天下), sans postuler l'existence d'un Dieu ni de divinité.

Il insiste sur une *pratique* : se gouverner et gouverner le monde, quoique Zhu Xi l'ait assorti de commentaires *spéculatifs* rassemblés dans une abondante spéculation encyclopédique³⁶⁸. Sur cette intention et cette méthode, ne devrions-nous pas le comparer à Spinoza ? Toute l'exégèse spinoziste du *Traité Théologico-politique* visait en effet à dépouiller les doctrines religieuses des croyances particulières, contradictoires, et qui pour cette raison n'étaient pas partageables, afin d'extraire de la gangue des superstitions, ce qu'il considérait comme l'essentiel du message universel et pratique des prophètes : l'amour du prochain³⁶⁹. Or, de la même manière, Roger Darrobers³⁷⁰ montre que le surabondant travail critique de Zhu Xi visait une épure rationnelle de la spiritualité, pour la ramener à son intention pratique essentielle : le 仁, *ren*, c'est-à-dire l'amour, la bienveillance, le sens de l'humain ou humanité. Il s'agit de nous accorder collectivement, dégager un consensus universel autour d'un projet de paix que nous commençons par réaliser en nous-mêmes et avec nos proches, et de proche en proche, par cercles concentriques, avec tout ce qui est sous le ciel. Roger Darrobers cite Zhu Xi saisissant l'enseignement de Confucius : « Se maîtriser, revenir aux rites, voilà en quoi consiste l'Humanité »³⁷¹.

Le long commentaire spéculatif qu'en a fait Zhu Xi vise à justifier l'enseignement confucéen sur un plan rationnel, insistant comme Roger Darrobers le rappelle, sur la dialectique des contraires : Zhu Xi développe la sagesse confucéenne des *Quatre Livres* sur

³⁶⁷ Sur Kang Xiaoguang, voir II.A.2 « Problèmes politico- religieux ».

³⁶⁸ *Zhu Zi Quanshu* (*Œuvres Complètes de Maître Zhu*), publiées sous la direction de Zhu Jieren, Yan Zuozhi, et Liu Yongxiang, Shanghai guji, Anhui jiaoyu, 2002 ; rééd. 2010 ; *Sishu zhangju jizhu*, (*Commentaires réunis des Quatre Livres par phrase et par paragraphe*), Pékin, Zhonghua shuju, 2005.

³⁶⁹ Résumé pour Spinoza dans l'enseignement de Jean I-4, *Traité Théologico-politique*, XIV, « On détermine ce qu'est la foi, qui sont les fidèles, ce que sont les fondements de la foi... », Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.471, plutôt que par les *Évangiles selon Matthieu* (22, 37-40) et *Luc* (10, 27).

³⁷⁰ Roger Darrobers, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points, 2016, pp.38-41.

³⁷¹ *Ibid.*, p.41 Lunyu Jizhu, 1 dans : *Zhu Zi Quan Shu*, Shanghai, Shanghai guji, Anhui jiaoyu, 2002, rééd. 2010, vol.6, p.167.

un plan spéculatif, dans une doctrine d'ailleurs inspirée du dialecticien Cheng Yi auquel Xi Jinping fait référence comme tel³⁷². Sa recherche est également tournée vers un effort de conciliation des contraires, notamment à travers les doctrines réputées incompatibles, du Principe (理) et des Énergies (气)³⁷³.

Il nous semble essentiel de remarquer que le *Daxue* et les commentaires de Zhu Xi proposent un principe de gouvernance politique *sans référence à l'économie*, ni a fortiori, au capitalisme. Les *Entretiens* évoquaient les questions d'économie, mais sur le ton d'une certaine défiance. En effet, si le prince « laisse les gens poursuivre les activités qui leur sont bénéfiques »³⁷⁴, Confucius précise qu'un « honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice, [tandis que] l'homme vulgaire [ne les voit que] du point de vue de son intérêt »³⁷⁵. Les questions de gain et de profit sont strictement subordonnées à celle de la justice : « Quand [l'honnête homme] obtient un avantage, il veille à ce que ce ne soit pas au détriment de la justice »³⁷⁶, et « celui à qui la vue d'un avantage ne fait pas oublier la justice (...) peut être considéré comme un homme accompli »³⁷⁷. Le concept essentiel à la définition du politique, ici, n'est plus celui de la richesse, mais celui de la vertu qui détermine la justice dans les échanges marchands. La politique socialiste chinoise a donc essentiellement à voir avec la morale, et non avec l'économie : elle ne propose pas simplement des règles morales pour encadrer la vie économique, mais elle pense d'abord la vie humaine comme un lieu d'échanges de nature non-spécifique, avec soi-même, avec ses proches, et la politique comme un art de les réguler au moyen de la vertu. Désuète cette morale ? Après les décennies tourmentées de la *Fièvre du Qigong*³⁷⁸ (1978-1999) et les déceptions du coup d'arrêt d'avril 1999, le diagnostic d'un besoin social de spiritualité dressé par Kang Xiaoguang, reste d'actualité et il semble que Xi Jinping en ait intégré la leçon.

³⁷² Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.256, et sur la référence à Cheng Yi comme théoricien de la dialectique, déjà évoquée voir I.B.1.a « La voie socialiste... ».

³⁷³ Roger Darrobers, « Principe et Énergies », *op. cit.*, 2016, p.49 à 90.

³⁷⁴ *Les Entretiens de Confucius*, XX, 2, Paris, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, p.110.

³⁷⁵ *Ibid.*, IV, 16, p.27.

³⁷⁶ *Ibid.*, XVI, 10, p.92-93.

³⁷⁷ *Ibid.*, XIV, 12, p.78.

³⁷⁸ Le Qigong désigne, depuis les années 1950, un ensemble extrêmement variés de méthodes d'entraînement mental et physique souchées sur des pratiques médicales, martiales ou spirituelles traditionnelles (bouddhistes, taoïstes, etc.) et devait devenir dans la deuxième moitié du XX^e siècle le foyer d'une religiosité de masse qui, après avoir nourri de stimulantes interactions avec le monde politique et finit par entrer en confrontation avec lui jusqu'à la répression de l'une de ses écoles, le Falungong, en 1999. Sur ce sujet : David Palmer, *La Fièvre du Qi Gong*, Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999, EHESS, 2005, 511 p.

Peut-on parler de sécularisme pour qualifier la politique chinoise du socialisme de la nouvelle ère? Sans doute pas, si avec Blumenberg nous n'entendons par sécularisation qu'un « processus de longue durée, au cours duquel se produit, dans la vie privée comme dans la vie publique quotidienne un dépérissement des liens religieux, des partis pris d'ordre transcendant, des attentes d'un au-delà de la vie, des pratiques culturelles et des tournures figées »³⁷⁹. Mais il nous semble en effet, qu'en référence aux analyses de Nietzsche sur la Mort de Dieu³⁸⁰, et plus encore au sens que Max Weber³⁸¹ donnait à la sécularisation, la politique de Xi Jinping est une illustration historique de ce concept. D'un certain point de vue, l'État socialiste chinois est athée par ses racines marxistes matérialistes, mais c'est aussi un État théologien qui sans être prescripteur d'une croyance religieuse quelconque, est censeur des comportements et des textes religieux autorisés. C'est un État qui absorbe le religieux pour en redéfinir la forme actuellement pertinente, plutôt qu'il ne le maintient à distance ou ne le contient dans ses limites³⁸². Cela signifie qu'il reconnaît un besoin social religieux irréductible, la nécessité de s'entendre sur une autorité capable de lui donner une forme collective compatible avec le projet socialiste, en supposant que rien n'indique qu'il y ait une contradiction de principe, insurmontable, entre religion et politique, si le propre de la religion, comme celui de la politique, est aussi de *relier*³⁸³.

L'analyse des racines confucéennes de la doctrine Xi montre que l'avenir en Chine est moins dans l'expansion des religions individuelles que dans la réconciliation du politique et du religieux, ce qui tend à circonscrire géographiquement et historiquement, sinon à

³⁷⁹ Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, trad. française, Paris, Gallimard, 1999, p. 13. Blumenberg ne prétend pas que la modernité est un moment de rupture absolue, mais seulement qu'une proportion significative de productions culturelles, politiques, sociales modernes prétend à cette rupture avec leurs structures religieuses passées. Sur la sécularisation des concepts eschatologiques en termes de « progrès », voir aussi Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949, 266 p.

³⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, aph.108, trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 2007, 445 p. A l'aphorisme 108, contrastant peut-être le sens de l'histoire qui se dégage des aphorismes 125 et 343 « l'ombre » du divin est décrite comme lui survivant pour « des milliers d'années ».

³⁸¹ Voir Olivier Tschannen, « Max Weber et la sécularisation », dans *Les Théories de la sécularisation*, sous la direction de Tschannen Olivier, Genève, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », 1992, p. 119-136, URL : <https://www.cairn.info/les-theories-de-la-secularisation--9782600041287-page-119.htm>.

³⁸² Sur l'équivocité de cette question de la sécularisation, voir Myriam Revault D'Allones « La sécularisation, présentée comme déclin d'une transcendance, doit-elle être analysée sous le régime de la perte ou bien désigne-t-elle la transformation radicale, substantielle, d'un certain nombre de contenus ? », dans « Sommes-nous vraiment « déthéologisés » ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les Études philosophiques*, 2004/1 (n° 68), p. 25-37. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2004-1-page-25.htm>.

³⁸³ Selon l'hypothèse d'Émile Durkheim : « Il ne peut pas y avoir de société qui ne sente le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité », *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1912, p.609.

contredire, l'hypothèse d'un *individuoglobalisme*³⁸⁴. Xi Jinping propose la pratique du socialisme comme voie spirituelle collective, intégrant les religions particulières reconfigurées³⁸⁵. Tel nous semble être du moins son socialisme renouvelé par la culture spirituelle du néoconfucianisme politisé des Song.

h. La pensée libérée sans liberté de la presse

Dans les régimes représentatifs, la presse joue le rôle essentiel d'un quatrième pouvoir et sa liberté est à ce titre affirmée à l'article 11³⁸⁶ de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, et à l'article 19 de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*. Mais que signifie cette liberté, dans le mesure où elle ne précise pas à l'égard de quoi « la communication des pensées et des opinions » doit être libre ? Signifie-t-elle que les médias d'informations, dans leur travail d'investigation et le choix de leur ligne éditoriale sont indépendants de toute censure politique, et notamment du pouvoir exécutif ? Mais que penser de cette défiance unilatéralement exprimée à l'égard du politique si des pouvoirs économiques ou financiers peuvent inféoder la presse au nom des articles 2³⁸⁷ et 17³⁸⁸ de la même *Déclaration*, c'est-à-dire au nom du caractère sacré de la propriété ? Compte-t-on sur le pluralisme des financements pour garantir la pluralité des opinions et sur le libre-jeu de la diversité et des contradictions exprimées pour permettre aux citoyens de se faire leur propre avis sur une question et d'en tirer leur conclusion ? Mais que se passe-t-il si le droit inviolable de la propriété permet à des financeurs dont les intérêts de classe ne divergent pas réellement, d'entrer en situation de quasi-monopole du pouvoir de l'information ? Et si leurs intérêts diffèrent réellement de ceux du peuple, le quatrième pouvoir ne risque-t-il pas de se transformer en instrument d'aliénation, en machine à fabriquer le consentement de ces

³⁸⁴ Raphaël Liogier, *L'indivíduo-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées*, dans *Revue internationale de politique comparée* 2009/1 (Vol. 16) , pages 135 à 154, URL : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-135.htm>.

³⁸⁵ On remarquera que les difficultés du Bouddhisme tibétain et de l'Islam du Xinjiang portent non sur la religion en tant que telle, mais sur des comportements qualifiés de terroristes, accusés pour des raisons sécuritaires. Il n'y a aucun but affiché d'anéantir une religion comme, mais de les intégrer toutes – Xi Jinping revendiquant conformément à la *Constitution*, le caractère multi-ethnique de la Chine (多民族国家).

³⁸⁶ Pour rappel, l'article 11 dit : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme : tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi. ».

³⁸⁷ Pour rappel l'article 2 dit : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression ».

³⁸⁸ L'article 17 stipule : « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité ».

populations contre leurs propres intérêts, en moyen de réaliser le programme d'une « servitude volontaire » ?

Le cas de la Chine socialiste pousse la question encore un peu plus loin : la liberté de la presse est-elle-même *nécessaire* à la liberté politique du peuple ? Il nous reste à comprendre, sans en préjuger, si en renonçant à la liberté de la presse, la Chine socialiste a ou non renoncé à toute liberté politique. Une telle hypothèse est théoriquement possible, mais elle ne fait pas crédit à la doctrine de posséder une cohérence interne. Or nous repartons de ce constat que la Chine socialiste affirme la liberté comme l'un des ses valeurs doctrinales fondamentales³⁸⁹. Peut-on voir dans son refus de la liberté de la presse autre chose qu'une contradiction manifeste avec son dodécalogue ? Ou pour le dire encore autrement, et pour le dire comme Xi Jinping : comment comprendre que la Chine socialiste puisse prétendre se libérer (sens de 解放)³⁹⁰ sans liberté de la presse, et même plus généralement, sans liberté d'exprimer publiquement et « à n'importe quelle occasion » quelque avis personnel que ce soit ? Faut-il aller jusqu'à entendre qu'il faut impérativement renoncer à la liberté de la presse pour espérer libérer effectivement la pensée ? Le renversement de perspective (de celle que proposait l'article 11 de la *DDHC*), s'il est tenable, est radical.

Xi Jinping affirme l'intégration stricte de la presse au pouvoir législatif et exécutif de l'État-Parti : « Le maintien de l'esprit et des principes du Parti consiste à insister sur la direction du travail médiatique du Parti. Les médias organisés par le Parti et le gouvernement constituent le front de leur propre communication. Ceux-ci doivent être strictement dirigés par le Parti. Toutes les activités médiatiques du Parti doivent refléter la volonté du Parti, exprimer ses avis, sauvegarder l'autorité de son Comité central et son unité, et le soutenir, le défendre et le servir »³⁹¹. En Chine³⁹², les médias sont donc *liés*, c'est-à-dire qu'ils sont

³⁸⁹ Par exemple, Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, « Cultiver et valoriser les essentielles socialistes », 24 janvier 2014, p.197 et « Les jeunes doivent pratiquer consciemment les valeurs socialistes essentielles », 4 mai 2014, p.201.

³⁹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, 11 décembre 2015 : « je n'ai pas l'intention de vous empêcher de faire des remarques, des critiques, voire des critiques sévères à l'égard des politiques et des activités concrètes du Parti et de l'État. Nous encourageons et soutenons la libération de la pensée, 我们鼓励和支持解放思想, ainsi que l'évaluation analytique des politiques et des dispositions concernées », t.2, p.193.

³⁹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, 19 janvier 2016, t.2, p.413.

³⁹² A l'exception de Taiwan, et Hong-Kong : L'article 4 de la Loi sur la préservation de la sécurité nationale dans la RAS de Hong Kong prévoit clairement : « Dans le cadre de la préservation de la sécurité nationale dans la RAS de Hong Kong, les droits de l'homme doivent être respectés et garantis, les droits et libertés doivent être protégés, notamment la liberté d'expression, de presse et de publication, la liberté d'association, de réunion, de cortège et de manifestation, dont jouissent les habitants de la RAS de Hong Kong en vertu de la Loi fondamentale de la RAS de Hong Kong et des dispositions applicables à Hong Kong du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels ».

soumis à l'examen idéologique et la relation du PCC avec les médias est celle du dirigeant à ses dirigés. Ils sont essentiellement pensés comme un outil ou une cheville ouvrière du droit, qui vise à encadrer l'opinion plutôt qu'à en refléter la diversité ou à en faire émerger des idées susceptibles d'inspirer l'action politique. Comme le disent Garrick & Bennett, « l'unité du Parti et l'autorité demeurent au-dessus de tout en terme de réformes économique »³⁹³, et si le centralisme démocratique autorise le débat, c'est « seulement avant qu'un plan d'action ait été décidé »³⁹⁴.

La référence à Spinoza qui nous avait paru pertinente pour éclairer certaines options originales de la démocratie chinoise rencontre ici sa limite, ou tout au moins une difficulté. La lecture du chapitre XX du *Traité Théologico-politique* qui montre que « dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense »³⁹⁵ peut se comprendre comme un plaidoyer en faveur de la liberté de la presse. Auquel cas, on en conclurait que le modèle spinoziste n'est pas adéquat à la conception socialiste chinoise de la liberté, et que la prétendue liberté socialiste à la chinoise n'est qu'un mot vide de sens. Mais il n'est pas sûr que la lecture attentive de Spinoza aboutisse à une conclusion aussi simple.

On aura en effet remarqué que, pour Spinoza, la liberté s'oppose à la fantaisie ou au caprice individuel : la liberté n'est pas simplement de faire ce qu'on veut dans les limites de la loi. On ne peut lire Spinoza comme un précurseur des Droits de l'homme : le *Traité Politique* souligne que la liberté n'est pas de suivre ses affects mais de suivre sa raison en vue de se conserver soi-même selon les lois de la nature³⁹⁶, et il critique également la liberté comme simple « droit de vivre à sa guise » parce qu'elle « divise l'État »³⁹⁷. Spinoza est un penseur de la liberté, non pas un défenseur du libre-arbitre (qui n'est qu'une illusion ignorante des causes qui le déterminent à agir³⁹⁸) et de l'individualisme qui lui est sous-jacent (parce qu'il menace l'unité de l'État).

Que Spinoza commence par critiquer la censure excessive des monarchies absolues qui voudraient que les hommes « ne parlent que selon le commandement du souverain »³⁹⁹ ne fait pas pour autant de lui un précurseur de l'individualisme des droits de l'homme. Car il

³⁹³ John Garrick et Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping » », dans *Perspectives chinoises*, 2018/1-2, 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.106.

³⁹⁴ Vladimir Ilitch Lénine, « Freedom to criticize and unity of action », *Volna* 22, 1906, voir *Archives Internationales marxistes*, URL : <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/may/20c.htm>.

³⁹⁵ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XX, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.633.

³⁹⁶ Spinoza, *Traité Politique*, II, 7, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.99-101.

³⁹⁷ *Ibid.*, III, §3, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.115.

³⁹⁸ Spinoza, *Lettre à Schuller*, Lettre 58, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1674, p.1252.

³⁹⁹ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XX, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, p.637.

fixe des conditions strictes à l'exercice de la liberté d'expression, considérant tout particulièrement les risques de division et de sédition⁴⁰⁰. Il ne craint pas moins la tyrannie des princes que l'hystérie contagieuse des foules superstitieuses. Se demandant s'il n'est « pas contraire au commandement de la raison de nous assujettir sans réserve au jugement d'un autre ? »⁴⁰¹, il répond sans ambiguïté : « la raison n'enseigne rien de contraire à la nature, une saine raison ne peut pas édicter que chacun continue à relever de son propre droit aussi longtemps que les hommes sont soumis aux affects »⁴⁰². Comment ne pas tirer de cette affirmation la conclusion qu'il serait dangereux pour le souverain d'abandonner un part de sa puissance aux influenceurs et aux prescripteurs d'opinion ? Comment ne pas en conclure qu'une liberté d'expression sans condition, notamment si elle est abandonnée à des puissances privées, menace la sécurité publique et les moyens souverains de poursuivre l'intérêt général ? D'où les propos de Spinoza qui tirent non vers une apologie de la liberté de la presse, mais vers une doctrine exigeante de la liberté soumise à stricte condition, une doctrine républicaine de la liberté d'exercer sa raison. Il nous semble que la république philosophique de Spinoza ne doit pas être prise pour une préfiguration approximative des républiques modernes qui ont donné à la presse un pouvoir exorbitant de manipuler le consentement des masses, de faire et de défaire les rois. Nous ne nions pas que cette république soit une mise en garde contre la tyrannie des princes, mais nous soulignons qu'elle propose un garde-fou de principe contre de l'hystérisation des foules irrationnelles. Ce principe, déjà évoqué plus haut, comme principe d'obéissance⁴⁰³, est un principe d'ordre, de stabilité sociale et de sécurité en vue de l'intérêt général, contre l'intérêt des agitateurs séditieux ou des fractions conspiratrices. Spinoza ne cesse de répéter que « plus un homme est conduit par la raison, c'est-à-dire plus il est libre, plus constamment il observera les règles de droit de la cité et exécutera les ordres du souverain dont il est le sujet »⁴⁰⁴. Sans doute ce choix ne sera-t-il pas sans risque ni inconvénient, mais l'option démocratique consiste à s'y tenir malgré tout parce qu'elle est l'option rationnelle, au motif que « l'une des lois de la raison prescrit que de deux maux il faut choisir le moindre »⁴⁰⁵.

C'est évidemment sous cet angle soulignant le danger d'une confiscation de l'intérêt général par les usages fallacieux de la liberté que la doctrine spinoziste de la liberté nous

⁴⁰⁰ *Ibid.*, XX.

⁴⁰¹ Spinoza, *Traité Politique*, III, 6, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.177.

⁴⁰² *Ibid.*, III, §6, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.177.

⁴⁰³ Dans la sous-section I.B.2.d « Philosophie militaire... ».

⁴⁰⁴ Spinoza, *Traité Politique*, III, 6, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.177.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.177.

semble pouvoir préparer à la compréhension de la liberté en démocratie socialiste. Le danger mortel qui menace la souveraineté du peuple ou la démocratie absolue, a deux causes possibles : la tyrannie de dirigeants qui ne regardent que leur intérêt et la manipulation de foules hystérisées par une presse aux ordres d'intérêts privés. Il nous semble que la considération *simultanée* de ces deux menaces permet de surmonter la contradiction apparente de la liberté et de l'obéissance, d'une liberté de pensée sans liberté de la presse. La réponse spinoziste à ce double danger est une aristo-démocratie rationnelle⁴⁰⁶, c'est-à-dire une gestion des affaires publiques dans l'intérêt du peuple, capable de subordonner à cet intérêt supérieur ou de tenir en respect la parole et l'action des cadres politiques *autant que celle des foules et médias*.

Dans cette perspective chinoise de la puissance, la question se pose de savoir comment il est possible d'encourager les contributions originales de chacun sans les entourer de toutes les sécurités juridiques qui caractérisent le dispositif de la libre expression : peut-on exprimer librement sa pensée si on ne peut le faire en toute sécurité ? Comment la volonté de libérer la pensée peut avoir le moindre effet sans garantie juridique protégeant la liberté individuelle de s'exprimer ? Comment l'absence de presse libre et la stricte interdiction de tout commentaire public des décisions politiques, peut-il avoir d'autre effet que celui d'un conformisme généralisé ? Dans l'expression d'une « pensée libre », *libre* veut dire : autorisée à exprimer des critiques et des objections sans menace de représailles ou de punition en cas de désaccord. On se demande où les hypothèses de pensée contraires peuvent se déployer sinon dans la presse dont les partis en débat se servent pour exposer leurs argumentaires. Or la Chine ne connaît ni presse libre, ni véritable compétition électorale entre les Partis. Comment une pensée libre peut-elle émerger dans ce contexte ? Il est tentant d'affirmer que la direction du parti unique est le moyen commode d'un enrégimentement de la pensée, synonyme de nivellement et de conformisme stérile.

Mais si tel était vraiment le cas, on ne comprendrait pas pourquoi les politiques socialistes chinoises, sous une apparente continuité, ont traversé tant de changements doctrinaux⁴⁰⁷ tout en s'assurant, sur le long terme, d'une constante efficacité. Imputer cette efficacité de long terme à un manque de liberté, à l'incapacité des élites politiques chinoises à débattre des forces et des faiblesses de leurs stratégies, c'est faire une hypothèse bien peu

⁴⁰⁶ Telle que Spinoza l'envisage en *Traité Politique* XI, §2 : « Et sans aucun doute si les patriciens étaient ainsi faits qu'ils puissent se coopter libres de tout affect, et conduits seulement par le souci du salut public, nul régime ne serait comparable à l'aristocratique », Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.271.

⁴⁰⁷ Sur cette histoire des variations de doctrines, cf. I.A « Histoire nouvelle du socialisme... ».

raisonnable. On peut imputer au hasard un succès ponctuel, mais il n'est pas raisonnable de supposer qu'on peut durer si longtemps sans être capable de débattre collectivement des meilleures stratégies. Et c'est finalement, sans surprise, ce que confirme Xi Jinping lorsqu'il écrit : « je n'ai pas l'intention de vous empêcher de faire des remarques, des critiques, voire des critiques sévères à l'égard des politiques et des activités concrètes du Parti et de l'État. Nous encourageons et soutenons la libération de la pensée, 我们鼓励和支持解放思想, ainsi que l'évaluation analytique des politiques et des dispositions concernées »⁴⁰⁸.

La politique socialiste chinoise ne se discute donc pas dans la presse, mais elle se discute. La liberté que défend le socialisme à la chinoise, se confond avec la souveraineté du peuple, et ne se réduit pas à une règle particulière du débat démocratique soupçonnée de servir de cheval de Troie aux intérêts privés. Cela signifie que la presse n'a pas à être sacralisée, c'est-à-dire séparée, qu'elle n'est pas intrinsèquement libre ou indépendante du pouvoir politique, et n'a pas nécessairement à l'être.

C'est dans les coulisses du Parti, dans les Deux Chambres (l'APN et la CCPPC) que se déroulent *librement* les débats, sur le mode contradictoire ou critique que définit Xi Jinping dans le discours cité, mais ce débat ne s'étale pas sous la lumière des plateaux télévisés ou dans les colonnes des journaux. Un principe du secret, dont Xi Jinping donne les raisons, vise à interdire toute instrumentalisation ou toute privatisation de l'opinion publique. Xi Jinping développe les raisons de la règle générale du secret auquel sont astreints les membres du Parti. Cette rigueur impérative est soulignée, dans le titre même du chapitre V du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine : Diriger rigoureusement le Parti*⁴⁰⁹. Ces raisons reviennent, pour l'essentiel, sur l'affirmation de la souveraineté⁴¹⁰. Dans le discours du 11 décembre 2015, il souligne deux types de risques :

1. Les indiscretions risquent d'induire l'opinion publique en erreur. Quand chacun se croit suffisamment autorisé à critiquer les conclusions du Parti, il en résulte un certain relativisme qui expose la souveraineté de la Loi au tout-venant de la critique, voire à la sédition. Consentir à ce relativisme serait une faute pratique de gouvernance à long terme. Elle affaiblirait l'autorité. 2. Un risque d'ingratitude et de déloyauté : quand les critiques individuelles doivent leur autorité et leur audience justement au Parti lui-même, il y a un

⁴⁰⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.193.

⁴⁰⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, pp.167-247.

⁴¹⁰ Xi Jinping, *Élever notre conscience de l'alignement sur le comité central du Parti*, 11 décembre 2015, t.2, *op. cit.*

risque d'usurpation du prestige du Parti. Ce serait une faute morale de la part de l'usurpateur, mais la complaisance du Parti serait également une faute stratégique. Il s'agit donc, en résumé, de prévenir la prolifération des erreurs individuelles (que le caractère collégial des débats doit justement limiter) et l'usurpation de la légitimité de l'État-Parti (党的威信) par des particuliers ou toute forme de sape idéologique⁴¹¹.

Si l'article 35 de Constitution révisée de 1982 garantit bien une « liberté de parole, d'assemblée, d'association, de défilé et de manifestations »⁴¹², si cet article est consolidé en affirmant désormais « la liberté d'expression, de la presse, de réunion, d'association, de défilé et de manifestation »⁴¹³, il ne faut pas s'attendre à une interprétation libérale de ce principe en Chine. Cet article 35 nous semble accoler deux libertés que Xi Jinping distingue : d'un côté la liberté d'expression astreinte à d'autant plus de discrétion (ou d'autant moins de publicité) qu'elle concernera des questions politiquement plus sensibles, et de l'autre côté, liberté d'association ou des manifestations qui ont un caractère public, mais qui n'expriment pas l'autorité de l'État. On comprend que ces associations et ces manifestations expriment une certaine opinion publique : leur fonction est essentielle au processus de consultation populaire. Cette liberté d'exprimer ou manifester publiquement son opinion ne concerne pas les cadres du Parti. L'opinion de ces cadres, en tant que membres du Parti qui a autorité, jouit d'une sacralité et elle est protégée par le culte du secret. Il faut donc préciser les règles de secret et de publicité encadrant le débat sur la chose publique.

Si le débat représente bien un type d'activité citoyenne qu'implique nécessairement toute démocratie, s'il est essentiel à *toute démocratie*, quelle forme typique prendra-t-il *dans le contexte socialiste chinois* ?

Les démocraties représentatives ont constitutionnellement défendu, à côté du fonctionnement ordinaire des institutions politiques, les droits d'une presse libre pour contrôler le « pouvoir de prérogative »⁴¹⁴ dévolu aux gouvernants par le vote, le vote n'étant pas un blanc-seing donné aux élus pour gouverner à leur guise. Le débat sur les lois et les actions en cours est l'exercice quotidien d'une raison critique des médias. Kant a souligné à quel point la publicité (l'information du public) lui était essentielle : « Notre siècle est le

⁴¹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, cet argumentaire est développé p.194.

⁴¹² *Constitution*, article 35.

⁴¹³ *Constitution* consolidée de 2018, article 35, <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn2018.htm>.

⁴¹⁴ Bernard Manin caractérise ainsi la forme que prend le pouvoir dans la démocratie du public ; il définit ce pouvoir, à la suite du *Second Traité du Gouvernement Civil* de J. Locke, comme la part de souveraineté qui « prend des décisions en l'absence de lois », *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, Champs, 2019, p.282.

siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre. La religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon et ne peuvent prétendre à ce respect sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen »⁴¹⁵. Aussi inclinons-nous à penser que le secret est contraire à la raison. Kant écrit en effet que « la raison, dans toutes ses entreprises, doit se soumettre à la critique, et [qu'] elle ne peut par aucune défense porter atteinte à la liberté de cette dernière sans se nuire à elle-même et sans s'attirer des soupçons qui lui font tort. [...] C'est même sur cette liberté que repose l'existence de la raison. Celle-ci n'a pas d'autorité dictatoriale, mais sa décision n'est toujours que l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans obstacle ses réserves, et même son veto »⁴¹⁶. Mais sans publicité des débats, n'y aurait-il que secrets de comploteurs et tentatives de conspiration ? L'analyse kantienne ne nous aide guère à comprendre la Chine socialiste, sinon pour mieux nous étonner du chemin qu'elle n'a pas pris. La Chine socialiste part d'une critique et d'un double présupposé.

Une critique : la liberté d'expression dans la presse n'est pas *nécessairement* un outil fiable au service des intérêts du peuple : elle remet ou soumet la presse à la loi du marché. Ainsi, elle n'empêche pas l'emploi des journalistes comme mercenaires de la classe dominante, ni la fabrication ou la falsification de l'opinion publique dans le sens des intérêts particuliers du Capital. J. Habermas a développé cette critique dans *L'Espace Public*, en 1962 : « La publicité visait autrefois à démystifier la domination politique devant le tribunal public de la raison ; la publicité aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif »⁴¹⁷.

Un double présupposé : le socialisme à la chinoise lie rigoureusement les médias au but ultime qu'il s'est fixé, et il s'assure enfin que cette astreinte soit au service d'une liberté elle-même double, pour le peuple et pour ses gouvernants. Liberté pour le peuple dans la mesure exacte où ses intérêts réels sont satisfaits. Et liberté pour la classe politique, puisqu'il s'agit de débattre avec les marges d'écarts ou de désaccords qu'implique tout véritable débat. La liberté n'est pas évacuée, foulée au pied, mais elle prend un sens spécifique et impose ses propres exigences au discours politique socialiste chinois. En juger d'après d'autres

⁴¹⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, La Pléiade, [1781] 1980, p. 727 note de bas de page.

⁴¹⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Gallimard, La Pléiade, [1781] 1980, pp. 1316-1317.

⁴¹⁷ Jürgen Habermas, *L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, [1962] 1988, p.266.

conceptions de la liberté, par exemple d'après la conception de la liberté qui se dégage d'une lecture des Droits de l'homme et du citoyen, c'est commettre un contre-sens et construire une hétérotopie.

Si la culture du secret fait sans doute courir à la vie politique le risque de l'asphyxie autoritaire, le principe de la publicité lui fait courir celui de la surventilation hystérique. Dans le premier cas, la raison risque toujours de sentir bâillonnée, et dans le second, elle est noyée sous une pléthore d'émotions. Le tabou qui enveloppe ces débats peut s'expliquer par le besoin d'exorciser la menace d'une contre-publicité, c'est-à-dire d'une publicité qui va contre les objectifs pacificateurs et ordonnateurs attendus de la politique. C'est à cette fin effet que Xi Jinping ramène la politique, en se fondant sur le *Laozi* : « Gouverner un grand pays revient à cuire un petit poisson, 治大国若烹小鲜, *zhi da guo ruo peng xiao xian* »⁴¹⁸. Autrement dit, du point de vue socialiste, la liberté implique prudence et réserve, sobriété de parole. Plus les foules sont nombreuses, plus les risques d'une hystérie collective conseillent le minimalisme. Il est dans l'intérêt de l'autorité d'euphémiser, tandis que ses adversaires ont plutôt un intérêt stratégique immédiat à l'emphase et au chaos.

La réflexion métathéorique d'Amartya Sen nous rappelle le caractère indécidable d'une réflexion sur la validité des différents paradigmes politiques⁴¹⁹. Le lecteur raisonnable de *l'Idée de Justice* conclura sans doute qu'une discussion aporétique doit produire des effets modérateurs, mais un lecteur militant⁴²⁰ peut aussi bien en tirer la conclusion que l'action violente est inévitable pour changer de modèle et faire droit à sa justice, puisque de l'aveu d'Amartya Sen, développé d'emblée autour de l'allégorie de la flûte que se disputent Anna, Bob et Carla pour des raisons également valables mais incompatibles entre elles, il n'existe pas de critère rationnel permettant de déterminer la meilleure conception de la justice. Il n'est donc pas sûr que la perspective rationaliste d'Amartya Sen favorable développée comme une apologie pacifiste du débat public, soit convaincante jusqu'au bout. Il n'est pas sûr que la liberté des débats publics soit conforme au but de la pratique politique.

Du point de vue pratique, l'approfondissement de la réflexion d'Amartya Sen peut aussi bien déboucher sur un relativisme, c'est-à-dire au fonds sur un dialogue de sourds. Les effets modérateurs qu'on en attend peuvent présenter l'inconvénient de freiner ou de stériliser

⁴¹⁸ *Laozi*, LX, cité par Xi Jinping, discours du 19 Mars 2013, *op. cit.*, t.1, p.494.

⁴¹⁹ Voir l'anecdote sur Anna, Bob et Carla, dans *L'idée de Justice*, Paris, Flammarion, 2010, p.38-41.

⁴²⁰ Cette position est également celle du Marx du Manifeste de 1848 qui, dans son paragraphe conclusif, écrivait : « Les communistes (...) proclament hautement que [leurs] buts ne pourront être atteints sans le renversement violent de tout ordre social actuel », trad. Laura Lafargue, 1885.

l'action, de déstabiliser ou de désorienter l'opinion et cet inconvénient peut motiver la violence quand on juge que les raisons d'agir deviennent urgentes. Il n'est donc pas sûr que la paix qu'on attend d'une culture de la liberté dans les débats publics n'apporte pas plutôt la désunion et le chaos.

Aussi Xi Jinping ne critique-t-il jamais *publiquement* les théories démocratiques du débat public, même si on ne peut raisonnablement concevoir qu'une réflexion critique fasse défaut dans les débats internes du Parti. La publication inattendue du *Document Numéro Neuf*⁴²¹ donne un aperçu des conclusions ultimes de Xi Jinping au cœur de ce débat interne, dans lequel les références à la liberté de la presse et à la démocratie occidentale sont listées comme des tabous (七不讲). La volonté de garder ces discussions secrètes, alors qu'elles sont de la plus haute importance doctrinale, puisqu'elles concernent les prémisses des modèles politiques débattus, s'est traduite par une condamnation pénale de sept ans de prison pour « divulgation de secret d'État », contre la journaliste Gaoyu, qui les avait publiées sans autorisation. Il est vrai que document administratif interne ne révèle à proprement parler rien que tout le monde ne sache déjà. Dans la transgression du tabou, le secret ne désigne plus ce qui n'est connu que d'un nombre restreint de personnes, mais ce qui doit rester tu alors même que nul ne l'ignore : la faute est de l'avoir dit à haute-voix. La parole trop libre ou indiscreète, trop directe de cette journaliste ne dénaturait un document de travail confidentiel *que* par le simple fait de le rendre public. Sa seule faute est de le dire publiquement, c'est-à-dire à une position dont la puissance publique a le monopole. Elle mettait ainsi la parole officielle chinoise en position d'avoir énoncé *directement* ce qui ne convenait pas de l'être, d'une façon trop crue, et qui la rendait pour ainsi dire obscène ou violente, portant ainsi préjudice au privilège de la puissance publique, à la souveraineté que cette puissance a sur les conditions de production de sa propre image.

On voit en effet quels effets déstabilisateurs peuvent avoir de telles divulgations : la journaliste, en publiant un document critiquant le modèle politique occidental, exposait la diplomatie chinoise aux polémiques défensives, aux risques de surenchères. Ces fuites parasitaient l'efficacité de la parole officielle. On peut choisir de voir dans la liberté de la presse et l'héroïsme de ses lanceurs d'alerte, le principe qui justifie la révélation de l'obscénité des arrières-pensées des élites stato-financières, mais une analyse tout aussi rationnelle, resituée dans son contexte culturel, peut aussi permettre de comprendre que

⁴²¹ China File, « Document 9 : A China File Translation », URL : [http : //www.chinafile.com/ document-9-chinafile-translation](http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation).

l'obscénité soit au contraire de montrer sans pudeur ce qui réclame du tact, de la réserve, des éclairages en demi-teinte.

Nous commençons peut-être à comprendre pourquoi, à ce type d'accident de publication près, nous ne connaissons donc généralement que les conclusions pratiques des débats internes au Parti, c'est-à-dire les décisions politiques qui les traduisent en acte. Sans doute peut-on interpréter la dissolution du Parti Démocratique, ordonnée en 1998, comme un indice de l'orientation de ce débat interne contre la publicité des débats, et de la doctrine spécifiquement chinoise à laquelle il aboutit. Marc Epstein en résume logiquement la position : « pour Pékin, il n'est pas question de changer de système, mais de changer à l'intérieur du système »⁴²². Les débats politiques essentiels sont donc limités ou réservés aux milieux restreints et spécialisés : dans l'Université par exemple, au Parlement qui a ainsi pu réformer la Constitution en 1982, ou encore dans les écoles et les réunions du Parti. Ce n'est donc pas le débat qui est en soi sanctionné ou réprimé, mais la volonté de le rendre public.

Deux conditions ultimes rendent possible la participation des citoyens à ce libre débat : une condition administrative, *l'élection*, et une condition culturelle et psychologique, la maîtrise de la *rhétorique allusive*.

L'élection est une condition du secret des débats. Il faut essentiellement, pour y participer, avoir satisfait aux épreuves de sélection et être devenu membre du Parti. Xi Jinping lui-même avait candidaté neuf fois avant d'y parvenir. D'une certaine manière, le Parti Communiste qui n'admet en son sein que des membres élus consiste en une forme de gouvernement aristocratique fondé sur un système de cooptation électoral méritocratique. Mais rien d'étonnant à cela, ni de nouveau dans la modernité : cette élite est au PCC ce que « l'aristocratie naturelle »⁴²³ était aux auteurs du *Federalist*, c'est-à-dire une sélection de candidats promus pour leurs compétences personnelles et leur conformité aux exigences de la vie politique⁴²⁴. Il semble que les deux histoires politiques modernes, chinoise d'un côté, européenne et américaine de l'autre, sont nées de la critique et de la décomposition de leur

⁴²² Marc Epstein, « Changer à l'intérieur du système », dans *L'Express* du 30 juillet 2008, URL : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/asia/changer-a-l-interieur-du-systeme_541124.html.

⁴²³ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, Champs, 2019, p.148.

⁴²⁴ Les gouvernants du système représentatif naissant, américain ou français, étaient élus au suffrage censitaire ; Bernard Manin, *op. cit.*, 2019, ch. 2 : « le triomphe de l'élection ». Bernard Manin insiste sur le principe de distinction, tandis que Xi Jinping insiste au contraire, à la suite de Mao, sur celui de la ligne de masse (群众路线), cf. I.A.1.a « Nouvelle périodisation... », et I.B.3.e « Les formes de l'égalité... ».

aristocratie traditionnelle⁴²⁵. Les conditions du débat, c'est-à-dire de l'accès à la parole légitime, tiennent compte de cette culture de la reconnaissance du mérite (dont le clientélisme, l'esprit de clan et la corruption sont, comme nous l'avons souligné⁴²⁶, le talon d'Achille).

On notera que cette confidentialité n'implique aucune restriction quantitative : la fraction de ces confidents, dans un pays d'un milliard quatre cent millions d'individus, forme un collectif d'environ quatre-vingt-dix millions de membres. Le volume du nombre pourrait avoir son importance dont Spinoza donne peut-être la raison : le nombre des individus participant au débat public en faisait, par le volume même du nombre, un type de gouvernement dans lequel « l'absurde est moins à craindre »⁴²⁷. Il est remarquable que le volume de cette aristocratie (qui n'est qu'une fraction de la population chinoise) représente un total de population supérieur à la démographie de la plupart des nations avancées.

Pour que le facteur démographique (c'est-à-dire le nombre d'individus mobilisés dans le débat politique) soit un atout au service de la rationalité philosophique, il faut assurer une condition corollaire : il faut que le Parti entretienne l'auto-révolution dans ses propres rangs, qu'il continue de recruter pour continuer de se purger lui-même par la lutte anti-corruption. La chasse au formalisme et au bureaucratisme, la chasse à l'hédonisme et au goût du luxe, sont les vices qui justifient l'éviction complémentaire de la sélection à l'entrée. Tandis que les hommages rendus aux personnalités exemplaires du Parti, telles que Gu Wenchang et Jiao Yulu, archétypes du serviteur compétent, dévoué et discret servent à entretenir l'attractivité du Parti, les discours consacrés à ces vices (une douzaine dans le chapitre V du tome 2⁴²⁸) servent à justifier la sévérité des exclusions. Recrutements et exclusions assurent ensemble le renouvellement de la classe politique.

Loin de nier toute liberté, c'est-à-dire d'étouffer toute opinion innovante, critique ou divergente, il s'agit de la subordonner à un principe de loyauté, au profit du principe supérieur de souveraineté. C'est à quoi tend déjà le principe de discrétion ou de publicité confidentielle : on soumet sa pensée à ses pairs, qui la discutent *intramuros*. En contexte socialiste chinois, un pluralisme est bien de mise, parce qu'il est indispensable à l'expression d'une pensée « innovante »⁴²⁹, mais il reste limité et contenu par l'exigence de discrétion. On distinguera donc publicité et secret, ou plus exactement : *publicité large* (de type kantien) et

⁴²⁵ Sur la persistance des relations de patronage, de la culture des réseaux et des « relations » hiérarchiques dans le contexte d'une démocratie égalitaire, voir I.B.3.e « Les formes de l'égalité... ».

⁴²⁶ Sur la corruption et l'exhortation morale comme moyen d'y remédier, voir II.A « L'État de droit socialiste ».

⁴²⁷ Spinoza, *Traité Théologico-politique*, XVI, GF, p.267.

⁴²⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.167-243.

⁴²⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, p.193.

publicité secrète, confidentielle. Il faut débattre pour « libérer la pensée »⁴³⁰, mais le faire sans spectacle ni spectateur pour préserver les conditions psychologiques d'un examen rationnel des questions. Il s'agit de tenir la foule à distance pour mieux servir le peuple, c'est-à-dire pour garder le peuple libre des folies de la multitude. La logique chinoise de la liberté plaide ici pour les vertus du secret, en faveur de la discrétion ou de la *publicité confidentielle* des débats.

Dernière condition d'une participation efficace au débat politique : la rhétorique allusive. Dans le contexte d'un débat confidentiel qu'aucune garantie juridique n'encadre, codé ou piégé par des rapports de vassalité, comment s'assurer pratiquement de cette liberté qu'encourage Xi Jinping⁴³¹, c'est-à-dire de la véritable inventivité des propositions, de la sincérité des remarques, de la bienveillance des critiques ? Xi Jinping ne le dit pas, mais un élément de réponse nous semble cependant évident : dans un contexte où il n'y a aucune garantie de sécurité pour celui qui prend la parole, la prudence rhétorique est l'ultime protection. En 1957, lors de la campagne des Cent Fleurs (百花运动), Mao Zedong avait encouragé une telle liberté de critique⁴³² : on sait qu'une telle stratégie peut servir à identifier ses adversaires et s'il est dommage de manquer l'occasion, se dévoiler peut s'avérer fatal. La réponse chinoise au dilemme de la vocation (qui exige qu'on s'engage en terrain dangereux) est à chercher dans sa langue de l'allusion et de l'image à double sens : proverbes classiques (成语), phrases à sous-entendu (歇后语) et autres catachrèses quadrasyllabiques⁴³³, la rhétorique chinoise fourmille d'outils pré-construits, de formules préétudiées qui permettent de dire une chose et son contraire en même temps, de formuler une critique sous couvert de compliment ou inversement. Aux antipodes d'une culture démocratique qui valorise le franc-parler⁴³⁴ et l'expression directe des idées contradictoires sur le mode grec de la joute oratoire, le contre-modèle démocratique à la chinoise cultive le *secret*, les *réserves de sens caché* au cœur même de la parole manifeste, sous la forme de *l'allusion*, du discours indirect, d'un dire à demi-mots et des expressions à double sens qui exploitent l'ambiguïté ou la polysémie des

⁴³⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.193.

⁴³¹ Xi Jinping, *op. cit.*, 11 décembre 2015 : « Nous encourageons et soutenons la libération de la pensée, 我们鼓励和支持解放思想, *women guli he zhichi jiefang sixiang* », t.2, p.193.

⁴³² Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1972, p.572-573.

⁴³³ Voir Patrick Doan, *Dictionnaire chinois-français de catachrèses quadrisyllabiques*, Institut des Langues, Pékin. 1984, 518 pages. Relecteurs : Tian Wanxiang, Weng Zhongfu (annexe de la thèse complétée).

⁴³⁴ Sur ce concept de « parrésia » discuté par Michel Foucault lors d'une conférence à Grenoble en 1982, Henri-Paul Fruchaud et Jean-François Bert, « Un inédit de Michel Foucault : « La Parrésia ». Note de présentation », *Anabases*, 16 | 2012, 149-156, URL : <https://journals.openedition.org/anabases/3956#quotation>.

images. Ce jeu de l'allusion, leitmotiv intarissable de la sinologie⁴³⁵, est une caractéristique culturelle forte du discours politique et diplomatique chinois : il repose sur l'évaluation stratégique des dangers de la critique directe et sans détour, qu'une diplomatie sage a bien sur le devoir d'éviter. Au risque de manipulation, la stratégie allusive répond par une autre manipulation. « Le détour ne viserait pas tant à laisser entendre autre chose (qu'on n'ose ou ne veut pas dire) qu'à maintenir l'autre dans l'inconfort d'un "suspens" et s'arroger ainsi l'initiative de la manœuvre (...) Il tendrait, osons le mot, à nous manipuler »⁴³⁶. Il n'est pas dit que tout le monde y gagne, ou simplement s'en sorte, mais le double sens de l'allusion permet de contribuer à la libération de la pensée en aménageant sa liberté dans un contexte où rien ne la garantit juridiquement.

En conclusion, nous observons que le projet chinois de « libérer la pensée » manque d'un diagnostic suffisant concernant son efficacité. Les accusations de dictature, bien que nourries par le constat évident d'une presse aux ordres, peinent à compenser ce manque. Le pouvoir explicatif de cette accusation dissone avec l'adaptabilité de la doctrine socialiste aux défis du présent. Le concept de liberté ou de liberté de pensée sont donc des hétérotopies, dissonant ou résonant différemment ici et là, et nous avons montré le sens particulier qu'ils prennent dans les discours de Xi Jinping. Vouloir que la libération de la pensée soit en Chine mise en œuvre comme dans les démocraties d'opinion, c'est construire une hétérotopie, fabriquer un malentendu, s'empêcher de comprendre. Le diagnostic de cette hétérotopie ne permet pas de conclure que la Chine de Xi est l'ennemie de la pensée et que ceux qui expriment la leur sont nécessairement en danger. Il faut plutôt s'attacher à comprendre sous quelles conditions originales une telle libération de la pensée reste possible, puisqu'elle est souhaitable en vertu d'un besoin stratégique d'enrichir les hypothèses de pensée. Il faut comprendre comme la libération de la pensée peut servir les objectifs prioritaires de souveraineté, sans jamais les gêner, ni prendre le moindre risque contre la sécurité collective et l'intérêt général du peuple.

2. Problèmes politico-religieux

Xi Jinping a eu à surmonter toutes les défiances des communautés religieuses, et tout spécialement celle des communautés bouddhistes tibétaines, musulmanes (Oùïghours et Hui),

⁴³⁵ Pensons notamment à François Jullien, *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Seuil, Points Essais, 2010, 496 p.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.19.

et chrétiennes (catholiques et protestantes) ; le mouvement néoconfucéen ne se laisse pas oublier : selon Kang Xiaoguang⁴³⁷, un chercheur chinois indépendant et réputé (qui publie sur ce sujet sensible sans être affilié au Parti), il reste encore à répondre au besoin spirituel d'une société civile, aux racines culturelles mêlées de taoïsme et de confucianisme, et qui affirme avoir souffert de l'assèchement infligé par le communisme des années Mao au nom d'une modernisation et d'une lutte contre les superstitions. Ce point a aussi fait l'objet d'études sociologiques approfondies, de la part de chercheurs occidentaux, tels que David Ownby, Vincent Goossaert ou David Palmer⁴³⁸.

A la différence de ces auteurs qui étudient l'évolution de la société chinoise, et l'histoire du fait religieux en Chine sous tous ses aspects, nous l'aborderons sous l'angle du problème particulier que lui pose et qu'il pose au postulat de la souveraineté du peuple. Autrement dit : comment les différents types de discours religieux, qui constituent des discours de vérité concurrents, survivent-ils et coexistent-ils en Chine avec la doctrine socialiste de l'État-Parti et sous sa direction ?

Deux axes de réflexion peuvent se conjuguer pour préparer un début de réponse à cette question :

1. D'une part une analyse *sociologique* de l'état de la question religieuse et du besoin de religion en Chine communiste au XX^e siècle,
2. D'autre part, une analyse *philosophique* des avantages et des inconvénients d'un traitement souverainiste de la question religieuse par l'État-Parti.

Pour la première question, les sociologues et historiens cités ci-dessus, ont déjà rassemblé une matière imposante et ordonnée : le communisme n'a pas aboli le besoin religieux, il en a seulement limité l'expression et dans la Chine du XX^e siècle, les groupes bouddhistes tibétains, les musulmans ouïghours ou Hui, les chrétiens catholiques et protestants semblent bien avoir résisté pour défendre leur foi, malgré les efforts d'éradication menés par le Parti, même au plus fort de la lutte contre la superstition et les structures du pouvoir féodal. Cet argument vient en contradiction de la thèse de Liu Xiaobo qui accusait

⁴³⁷ A son sujet, on se référera à David Ownby, Revue *Perspectives Chinoises*, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », 2009, p.109-120, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5369>.

⁴³⁸ Vincent Goossaert, David A. Palmer, *La question religieuse en Chine*, CNRS éditions, Paris, 2012, 500 p.

ses concitoyens d'être des *Porcs*⁴³⁹ amnésiques et complaisants, voire complices de l'emprise du Parti sur la société. Au-delà de ce propos libéral mais polémique, David Palmer et Vincent Goossaert observent plutôt que l'expression de la foi bouddhiste, musulmane ou chrétienne des différentes minorités a évolué, mais qu'elle n'a pas cédé au Parti et que celui-ci identifiait plutôt, au moment où Xi Jinping devenait Premier Secrétaire et Président de la République, l'inefficacité de ses politiques antireligieuses au XX^e siècle.

Vincent Goossaert et David Palmer concluent en effet : « le résultat à long terme des politiques de l'ère maoïste, et particulièrement de la Révolution culturelle, fut clairement contraire à l'objectif du PCC d'affaiblir l'emprise de la religion sur les masses chinoises. L'identité religieuse [...] fut renforcée par la répression et les abus de la Révolution culturelle [...] la religion en sortit renforcée en tant que premier marqueur de l'identité ethnique et comme véhicule du sentiment nationaliste anti-Han »⁴⁴⁰. Ils concluent ensuite plus largement à l'échec global de « l'application brutale et autoritaire d'un modèle laïc-corporatiste durant les périodes républicaine et communistes »⁴⁴¹. Ils soulignaient encore que « l'histoire moderne de la religion en Chine ne se résume pas au simple contrôle de l'État et à la résistance et adaptations religieuses, [mais qu'elle témoigne] d'une créativité et d'une inventivité formidables, et pas seulement lors des "renouveaux religieux" des dernières décennies »⁴⁴², et vont jusqu'à supposer, sous forme de prédiction, que « les groupes religieux joueront sûrement un rôle dans tout futur changement social et politique »⁴⁴³ et que « l'avenir verra un développement de la religiosité populaire »⁴⁴⁴.

Il nous semble que, dans la doctrine du président philosophe, l'affirmation du socialisme comme quête spirituelle, enraciné dans un retour des valeurs traditionnelles du Légisme (c'est-à-dire d'un taoïsme à vocation politique) et du confucianisme (à la fois comme doctrine de formation morale pour les élites du Parti, et comme spiritualité de

⁴³⁹ Pour Liu Xiaobo, « Un individu sans mémoire est un légume, et ne pas avoir de mémoire est pour une nation une forme de suicide spirituel. Si après chaque catastrophe les survivants ne sont pas en mesure de penser le désastre, ce sont au mieux des corps inutiles. Et en admettant qu'ils jouissent du bonheur de l'aisance relative, ils ne jouissent que du bonheur des porcs dans la porcherie », extrait du discours prononcé le 20 janvier 2006 au colloque Littérature et mémoire, organisé par le Pen Club chinois, et au Forum civique hebdomadaire de la librairie privée Sanwei duwu, Mizhu Zhongguo, 28 janvier 2006, retranscrit dans Philosophie du Porc et autres essais, 2011, 528 p., p.133.

⁴⁴⁰ Vincent Goossaert, David Palmer, *La question religieuse en Chine*, 2012, p.407.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.413.

⁴⁴² *Ibid.*, p.415.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.416.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.417.

l'amour familial pour l'ensemble de la société) vient confirmer cette hypothèse. Seulement, ce renouveau spirituel ne s'inscrit pas dans un processus de libéralisation de la société, comme on le lit dans les scénarios prospectifs auxquels Vincent Goossaert et D.A. Palmer s'attendaient dans leur conclusion de 2012, mais dans le cadre marxiste-léniniste renouvelé de la doctrine socialiste de la nouvelle ère – réaffirmant la souveraineté du peuple et la direction du Parti – en y intégrant désormais la spiritualité comme un besoin fondamental de l'humanité. C'est la raison pour laquelle les philosophies absolutistes de Hobbes et de Han Feizi nous semblent pertinentes pour analyser le sens de l'inflexion du socialisme comme voie spirituelle : au-delà des exigences juridiques ou des nécessités économiques, elles intègrent une dimension spirituelle ou religieuse irréductible de la vie humaine, dont les formes sont sans doute constamment à redéfinir, mais par lesquelles le Socialisme à la chinoise reconnaît que la vie humaine ne se résume pas à la satisfaction des besoins matériels.

Ce besoin de spiritualité traditionnelle n'a pas cessé de refaire surface, malgré les tentatives de substitution, au XIX^e siècle d'une doctrine marxiste de la libération ou d'une religion positiviste (A. Comte) qui le dénigraient comme l'expression infantile d'un besoin appelé à être plus formulé plus adéquatement. En Chine, l'iconoclasme scientifique du Mouvement du 4 Mai 1919 et de l'essor du Communisme depuis la fondation du Parti (1921) ont aussi assoiffé les besoins spirituels de la société, sans réussir à les éradiquer et exacerbant même trois grandes lignes de front : bouddhiste⁴⁴⁵, musulmane⁴⁴⁶, et chrétienne⁴⁴⁷. Le mouvement initial de sécularisation a dû en rabattre, parfois même à cause de ses propres excès, comme Vincent Goossaert et David Palmer pensent que c'est surtout le cas pour le Bouddhisme tibétain, qui s'est ainsi mondialisé dans les années 1980-1990 grâce à la publicité que lui a fait sa répression. En s'efforçant de séculariser la société, le PCC a donc exacerbé les besoins symboliques d'une société qui s'est enflammée dans des excès contraires, surtout au Tibet et au Xinjiang (vagues d'attentats), et qui profitant après 1978, des premiers assouplissements de la politique de Réforme de Deng Xiaoping en matière de liberté de croyance et d'expression, a répondu sous une forme d'une fièvre quasi incontrôlable en 1999. Ces années 1978-1999 constituent une longue période connue sous le nom de « Fièvre du Qi Gong » (气功热, *qi gong re*), dont David Palmer a commenté

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.377-390.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.390-399.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.399-406.

l'histoire⁴⁴⁸ et dont le pic critique est en quelque sorte atteint avec la manifestation de l'organisation Fa Lun Gong à Pékin, au mois d'avril 1999.

Le sociologue chinois Kang Xiaoguang a tenter d'analyser le besoin spirituel que satisfait cette catharsis sociale, afin d'en tirer des propositions publiques dont on ne sait exactement comment elles ont circulé dans les cercles de réflexion du Parti mais qui ont été suffisamment publiées (parfois depuis Hong Kong et Singapour par crainte de la censure mais également en Chine continentale, et finalement sans incident éditorial) pour que les idéologues proches de Xi Jinping (Wang Huning, Yan Xuetong..) et le Parti communiste (auquel n'appartenait pas Kang Xiaoguang⁴⁴⁹) les ait intégrées à la réflexion qui devait produire le projet politique de Xi Jinping annoncé et approfondi aux XVII^e et XVIII^e Congrès du PCC. Kang Xiaoguang finit par occuper le poste influent de chercheur au Centre d'Études Chinoises (国情研究中心), cofondé par l'Académie chinoise des Sciences Sociales et l'Université Tsinghua.

David Ownby présente la biographie de Kang Xiaoguang, ses analyses critiques et ses propositions dans un article au titre explicite : « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne – itinéraire d'un intellectuel engagé »⁴⁵⁰. Il rappelle également dans quel contexte historique et social, cette contribution s'est effectuée.

Pour les raisons sécuritaires, l'État souverain impose des règles strictes⁴⁵¹, allant jusqu'à se faire théologien. Dans le contexte houleux des années 2000, après l'incident du Fa Lun Gong, le style de renouveau Confucéen proposé par Kang Xiaoguang se présentait comme un compromis d'une flexibilité salutaire : entre le besoin individuel de spiritualité (au sens de culture de soi et d'intégration cosmique) d'une part, et le besoin collectif, familial et national, d'ordre social⁴⁵² de l'autre, ou pour le dire autrement entre des besoins religieux, pédagogiques et politiques. La richesse du corpus confucéen est telle, et elle est de si longue

⁴⁴⁸ David Palmer, *La fièvre du qigong. Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, Paris, éd de l'EHESS, 2005.

⁴⁴⁹ Également relevé comme un élément biographique important par David Ownby, art.cit., p.111.

⁴⁵⁰ David Ownby, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », *Perspectives Chinoises*, 2009, pp.109-120.

⁴⁵¹ Pitman B. Potter, *Belief in control : Regulation of religion in China*, *China Quarterly*, 174, 2003, pp.317-337.

⁴⁵² Sébastien Billioud et Joël Thoraval, « Jiaohua : Le Renouveau Confucéen en Chine comme projet éducatif », dans *Perspectives Chinoises*, n°4, 2007 ; « Anshen Liming ou la dimension religieuse du confucianisme », *Perspectives Chinoises*, n°3, 2006 ; « Lijiao : le retour des cérémonies pour honorer Confucius en Chine continentale aujourd'hui », dans *Perspectives chinoises*, 2009 ; Daniel A. Bell, *China's new Confucianism*, 2006 ; Document vidéo de Sébastien Billioud et Joel Thoraval, URL : https://www.canal-u.tv/video/ehess/le_sage_et_le_peuple_de_sebastien_billoud_et_joel_thoraval.18041.

date inscrite dans l'histoire nationale, qu'elle se prête sans méfiance excessive à des considérations stratégiques de politique publique, même dans le cadre d'une pensée marxiste de type matérialiste puisqu'il n'invoque aucune transcendance, encourage la méfiance à l'égard de tous les discours irrationalistes sur les esprits, dénonce les superstitions, et peut donc servir, in fine, de religion contre la religion⁴⁵³. Alors qu'en Europe, le Christianisme fut pour Marcel Gauchet, la religion de la sortie de la religion⁴⁵⁴, après que le XIX^e siècle chinois ait essayé de transformer le confucianisme en religion standardisée avec ses cultes officiels et son clergé (une option qui s'est poursuivie à Taiwan et à Hong Kong au XX^e siècle, le néoconfucianisme fait surtout son retour, après l'éclipse maoïste, comme pratique spirituelle, comme art de vivre en harmonie avec soi, les autres et le monde : il imprègne à nouveau la société chinoise mais s'y diffuse davantage « *comme signifiant flottant que comme religion organisée et reconnue* »⁴⁵⁵ et certains intellectuels continentaux, dont Kang Xiaoguang ou Jiang Qing y voient la possibilité d'en faire, dans un esprit hobbesien, une religion d'État⁴⁵⁶, au service de l'État, pour l'agrégation efficace du sentiment d'unité nationale face à d'autres systèmes de normalité et pour la régulation morale et la ritualisation⁴⁵⁷ de la vie sociale qui s'est retrouvée au bord du chaos, troublée dans les années 1980-2000 par de nombreux groupements politico-religieux du monde du Qi gong dont certains faisaient concurrence au Parti, aussi bien par le nombre de leurs adhérents (qui se comptaient en dizaines de millions)

⁴⁵³ Ici, le concept de religion est pris au sens durkheimien du terme, non au sens d'une superstructure idéologique soupçonnée d'être une mystification ou un outil d'aliénation. Pour Durkheim, « Une religion est un système solidaire de croyances et de Pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent », dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, [1912] 2003, p. 65. Son sens s'approche de ce que Sébastien Billioud nomme culture traditionnelle dans « Confucianisme, Culture Traditionnelle, et discours officiel dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, n°3, 2007, p.53-68.

⁴⁵⁴ C'est la thèse du *Désenchantement du Monde, Une histoire politique de la Religion*, Gallimard, NRF, Bibliothèque des Sciences humaines, 1985, rééd. Folio, 2005, 336 p.

⁴⁵⁵ David Ownby, *art.cit.*, p.109.

⁴⁵⁶ Sur la base d'églises officielles, bénéficiant d'exemptions fiscales mais gérées localement et, dans un contexte libéral et concurrentiel, laissant subsister par ailleurs tous les cultes, la liberté religieuse restant protégée et garantie par l'article 36 de la *Constitution*. Pour Kang Xiaoguang, le mouvement doit être soutenu mais non pas dirigé par l'État. Il évoque même le "rêve américain" que ce confucianisme doit pouvoir concurrencer convoquant donc la notion de rêve, si abondamment travaillée et retravaillée par les traditions taoïstes et confucéennes, et qui inspirera plus tard Wang Hu Ning, théoricien du 中国梦, *zhongguo meng*, du Rêve chinois, comme le rêve d'une unité de la politique et de la spiritualité consubstantiel à la longue tradition dynastique chinoise, comme le rêve d'une culture inspirant la vie quotidienne.

⁴⁵⁷ La notion de 礼, *li*, qu'on traduit par Rite est un concept central du Confucianisme : elle renvoie à l'ordre, identiquement d'ailleurs à la racine étymologique sanskrite du mot rit- désignant une idée d'ordre ou de mise en ordre. Il ne s'agit donc pas simplement de cérémonies ou de protocole avec lesquels on le confond si facilement, mais d'un ensemble de gestes et de paroles à forte valeur symbolique, au fort pouvoir d'intégration, de reliance : un processus par lequel on perçoit des relations, par lequel on intériorise la conscience de ce qui relie (aux autres, aux défunts, au Ciel, etc.)

que par leur revendications politiques (en faveur d'une plus grande liberté d'association et d'expression)⁴⁵⁸.

Par opposition au cas de Liu Xiaobo, surreprésenté dans l'imaginaire occidental de la Chine, Kang Xiaoguang ne s'est pas mis dans une posture de confrontation avec le Parti et l'État : il n'a jamais considéré, comme il aurait théoriquement pu le faire en vertu d'une vulgate marxiste de la « religion comme opium du peuple »⁴⁵⁹, qu'il ne pouvait y avoir de renouveau confucéen que contre l'idéologie communiste et le Parti qui la représente. Il a su inventer, au-delà des incompatibilités culturelles et conceptuelles, un espace théorique de débat entre le confucianisme et le marxisme, malgré l'ironie des puristes des deux camps et des partisans de l'occidentalisation (pro-démocrates ou pro-chrétiens). Il dit écrire davantage « comme un ingénieur social que comme un fervent converti ou un réformateur religieux »⁴⁶⁰ ; qu'il pratique ces exercices spirituels confucéens ne fait évidemment pas de lui un prédicateur radical ou un fanatique. Cette attitude questionnante et sa force de proposition sans intransigeance, doublée d'une réputation d'humilité et de sincérité intellectuelle (mathématicien de formation, il reconnaît avoir étudié le confucianisme seul à partir des années 1990) lui ont valu d'obtenir l'oreille du Premier Ministre Zhu Rongji dont il a été conseiller alors même, redisons-le, que ces critiques à l'égard du Parti étaient parfois sévères⁴⁶¹, notamment lorsqu'il reproche au Parti de faire la sourde oreille aux besoins spirituels qui émanent des masses populaires et d'être donc secrètement complice et responsable de la montée des groupes religieux qui s'en nourrissent au péril de la sécurité intérieure. Un homme au franc-parler mais de compromis, défenseur de la société civile sans être ennemi du Parti, au service de l'intérêt général et dans un esprit de sollicitude à l'égard des plus démunis⁴⁶², engagé dans la lutte contre la pauvreté. Malgré ses nombreux articles sur le sujet, il ne se pose pas en intellectuel universitaire spécialisé mais, conformément au modèle confucéen qu'il se propose de suivre, il essaie de vivre en *junzi*, 君子, en homme de bien, qui, sans manquer de respect à la hiérarchie qu'il sollicite, conformément à la pratique

⁴⁵⁸ Cet usage politique du Confucianisme est analysé en détail par Daniel A. Bell, *China's new confucianism*, op. cit., p.20.

⁴⁵⁹ Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), Paris, éd. sociales, coll. GEME, 2018, 348 p.

⁴⁶⁰ David Ownby, *art. cit.*, p.110.

⁴⁶¹ Ces critiques contre la gouvernance chinoise sont commentées par David Ownby, *art. cit.*, p.111.

⁴⁶² Voir par exemple l'article de Kang Xiaoguang : « 2000-2015 年 中国的粮食国际贸易及其全球印象 », (2000-2015 : les céréales chinoises, le commerce international et l'influence mondiale), dans *Zhanlue yu Guanli*, 1996/4, p.37-48.

confucéenne traditionnelle démocratique des Remontrances, souhaite faire entendre l'actualité populaire des valeurs confucéennes auprès des élites dirigeantes attendant qu'en retour ces élites fassent du Confucianisme une Religion institutionnalisée à laquelle l'État apporterait sa caution.

Des débats sur le déclin de la Chine activement animés par célèbre Kang You Wei⁴⁶³ auteur de la Réforme échouée des Cents Jours en 1898 à l'arrivée de Xi Jinping au pouvoir, il semble qu'un problème récurrent travaille l'histoire chinoise, que Kang Xiaoguang résume ainsi : « Quel est le plus grand défi de la Chine aujourd'hui ? Ce n'est pas le chômage, l'inflation ou la corruption, c'est l'absence d'idéologie convaincante ! Nous vivons dans une époque où les croyances se sont effondrées. La tradition est depuis bien longtemps balayée dans les poubelles de l'Histoire, et il n'existe plus aujourd'hui aucun système d'idées qui puisse apporter une légitimité. A une époque de changements rapides, dans un pays de 1,2 milliards d'habitants, il est terrifiant de ne pas avoir de base spirituelle ! Il faut reconstruire de toute urgence la patrie spirituelle du peuple chinois, repérer un soutien spirituel qui permettrait d'assurer sa cohésion »⁴⁶⁴. C'est ce même type de projet qui se répand aux États-Unis avec Tu Wei Ming (Harvard) : il s'agit partout d'explorer les ressources du confucianisme pour faire face aux défis des sociétés contemporaines⁴⁶⁵, et rassurer en même temps la communauté internationale sur les dispositions pacifiques de la puissance montante chinoise (également puissance militaire en plein essor). Le socialisme chinois du XX^e d'abord insuffisamment sensible aux besoins symboliques a tenté d'accompagner le retour du religieux, dans les deux dernières décennies du XX^e siècle, tout en contenant l'essor de l'Islamisme radical, le bouddhisme tibétain mêlée de revendications indépendantistes, et le christianisme catholique ou protestant lié lui aussi à des réseaux d'influences échappant et parfois contredisant la direction du parti sur la société en général et la vie religieuse en particulier.

Les rapports de production et la vie déterminent la conscience et les productions culturelles, tout autant que l'inverse et c'est pourquoi Kang Xiaoguang insiste sur le fait que

⁴⁶³ C'est à lui que Kang Xiaoguang se réfère, en guise d'hommage, dès les premières lignes du *Plan pour une théorie du Nationalisme culturel*, 文化民族主义公论 ; 2002, URL : <http://tech.cn/data/detail.php?id=3553>, également publié dans *Zhanlue yu guanli*, 2003/2, p.9-27.

⁴⁶⁴ Kang Xiaoguang, 法轮功问题的政治效应, *Falungong wenti de Zhengzhi xiaoying*, également cité par David Ownby, dans *art.cit.*, pp.112-113.

⁴⁶⁵ Conformément aux analyses du *Choc des Civilisations* de Samuel Huntington, dont Kang Xiaoguang dit avoir été inspiré dans les années qui ont suivi les attentats du 11 Septembre et alors qu'il était aux États-Unis.

« la culture est une force active, qui peut être affectée par l'économie et la politique, mais les influence à son tour »⁴⁶⁶. Les intellectuels confucéens du monde entier, et de la Chine en particulier, ont contribué à l'expression de ce besoin et à la prise de conscience des avantages qu'il y avait à l'institutionnaliser, spécialement dans le contexte international de China bashing consécutif au Printemps de 1989 et à la Crise Asiatique de 1997 à laquelle les Quatre Dragons auraient mieux résisté, justement en vertu de leur système de valeur confucéen (soutenant par des liens traditionnels de solidarité clanique le lien social abîmé par la crise économique).

Sur le diagnostic et le besoin urgent d'une réponse institutionnelle, les analyses de Kang Xiaoguang ont donc préparé la réponse de Xi Jinping. Toutefois, cette réponse n'a pas exactement été ce que Kang Xiaoguang, fondamentalement attaché aux libertés de croyance, d'association et d'expression du Troisième Secteur⁴⁶⁷, avait souhaité, considérant que si la réglementation de la vie spirituelle par l'État était trop forte, elle provoquerait des transgressions de la part de groupes religieux en quelques sortes forcés à des comportements séditieux : « L'Histoire a prouvé à plusieurs reprises que les cultes se multiplient quand les vraies religions sont réprimées, lorsque les groupes sociaux normaux sont contrôlés, les groupes criminels prospères »⁴⁶⁸. Indifférent à l'argumentaire des libertés fondamentales, Xi Jinping a fait le choix de l'autoritarisme, poursuivant un objectif de sécurité intérieure, l'option libérale n'ayant empêché nulle part le terrorisme de se développer – pas plus au Xinjiang⁴⁶⁹ qu'aux USA ou en Europe. Mais cela n'empêche pas Xi Jinping de tenir compte du diagnostic des confucéens et d'affirmer une doctrine encourageant la moralisation et la spiritualisation de la vie politique.

On peut considérer, au moins à titre d'hypothèse, que les idéologues de la doctrine Xi Jinping ont même tenu compte du projet d'une Internationale Confucéenne ou d'une internationalisation du confucianisme, « d'une Chine qui dépasserait les frontières

⁴⁶⁶ Kang Xiaoguang ; *Recherches sur le Renouveau de la culture traditionnelle : les effets de la Culture sur la politique ; Fuxing chengtong wenhua xiangxiang yanjiu : wenhua yu zhengzhi houguo*, 复兴传统文化思想研究。文化与政治后果, URL : <http://tech.cn/data/detail.php?id=20599>.

⁴⁶⁷ Troisième secteur, en chinois, 第三部门 : *di san bumen*, désigne globalement cette part de la société civile qui nous appellerions "vie associative", constituée par des associations à but non lucratif, ONG, organisations religieuses qui sont relativement indépendantes du Parti, de l'État et du marché.

⁴⁶⁸ Kang Xiaoguang dans l'article cité par David Ownby, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », *Revue Perspectives Chinoises*, 2009, p.109-120 p.113.

⁴⁶⁹ Émeutes, Xinjiang 2009, URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89meutes_au_Xinjiang_en_juillet_2009.

nationales »⁴⁷⁰ : ce projet se traduit notamment par la multiplication des Instituts Confucius à travers le monde.

On ne peut finir cet exposé sur Kang Xiaoguang en montrant comment il marxise Confucius ou en fait un élément indispensable du Socialisme chinois, en tant qu'il réclame plus de justice. Dans la préface du *Gouvernement bienveillant*⁴⁷¹ : *une troisième voie pour la Chine*⁴⁷², intitulée « Pourquoi je prône le confucianisme : réflexions conservatrices sur le futur développement politique de la Chine », il rappelle en 2005 que dans l'effort d'adaptation économique de la Chine au marché international, l'alliance des élites (intellectuelles, bourgeoises, politiques) a permis une certaine stabilité sociale et politique mais a conduit à des choix aliénant pour le peuple, si bien que la Chine souffre d'un déficit de justice et le gouvernement d'un déficit de légitimité. Confucius au secours de l'idéal marxiste déclinant des élites dévoyées ! Le confucianisme contient effectivement cette demande élémentaire de justice économique et sociale. La dictature du prolétariat, au bénéfice du prolétariat, doit être soutenue par un « gouvernement bienveillant de la dictature de la Communauté des Lettrés » – dont les lettrés seraient au sens étymologique les ministres, ou les serviteurs. Ils auraient à surmonter la quadrature du cercle : servir le peuple, c'est-à-dire mettre à profit sa perfectibilité (thème majeur de la doctrine confucéenne de Xunzi) sans céder à cette démagogie qui pour Kang Xiaoguang est si caractéristique des démocraties occidentales plutôt gouvernées par les sondages et l'opinion que par une éthique de la vertu. Ici Kang Xiaoguang repose à sa manière le problème toquevillien des deux modes de gouvernement – l'aristocratique et le démocratique : le deuxième, tout en vantant la liberté, est constamment menacé par la tyrannie de la majorité et de l'opinion⁴⁷³. Tout en essayant de multiplier les dispositifs institutionnels de contrôle afin de contrôler le pouvoir confucéen par les médias⁴⁷⁴ ou de garantir par exemple une écoute démocratique des élites dirigeantes à l'égard du peuple grâce au dispositif d'une « absorption administrative de la politique »,

⁴⁷⁰ Repris par David Ownby, « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », *Revue Perspectives Chinoises*, 2009, p.109-120 p.116.

⁴⁷¹ En référence bien sûr à la bienveillance, au 仁, *ren*, qui est le nom confucéen de l'amour.

⁴⁷² Kang Xiaoguang, « 仁政 (gouvernement bienveillant) : 中國政治發展的第三條道路, *Renzheng : zhongguo zhengzhi fazhan de di san tiao daolu* », Singapour, éd. 八方文化創作室, *Ba fang wen hua chuang zuo shi*, 2005, 271 p.

⁴⁷³ Alexis de Tocqueville écrit : « A mesure que les citoyens deviennent plus égaux et plus semblables, le penchant de chacun à croire aveuglément un certain homme ou une certaine classe diminue. La disposition à en croire la masse augmente, et c'est de plus en plus l'opinion qui mène le monde », *De la démocratie en Amérique*, II, 1^{re} partie, ch.II, *Œuvres complètes*, I, vol.2, p.18.

⁴⁷⁴ Interview de Kang Xiaoguang dans l'article de Xu Xifan, « Lutter contre la corruption à moindre coût grâce aux médias », dans *Zhongguo shehui daokan*, 2003/4, pp.24-28.

Kang Xiaoguang cherche manifestement à promouvoir une éthique et une politique aristocratiques une éthique de la vertu et une politique de la bienveillance (en terme confucéen : 仁) ou de la sollicitude (en terme confucéen : 恕).

Le reproche d'instrumentalisation du confucianisme si fréquemment adressé aux promoteurs du confucianisme (il nous semble que A. Chang ou David Ownby font partie de ces critiques), est-il fondamentalement justifié ? Tout comme le stoïcisme qui servait communément à la formation des serviteurs de l'État, jusqu'à l'Empereur Marc Aurèle lui-même, le confucianisme est une doctrine du service de l'État ; Confucius encourageait ses élèves à prodiguer leurs meilleurs conseils aux Princes qui les accueillait, et lui-même « Roi sans Couronne » (Ministre de la Justice à la Cour du Duc de Lu), n'a pas fait autre chose, malgré la retraite déçue qu'il a finalement prise pour se protéger des déconvenues de la vie politique.

Il faudra attendre 2012, pour voir de quelle manière originale les idéologues du Parti vont continuer et amplifier le retour idéologique du confucianisme, non pas comme l'avait pensé Kang Xiaoguang, en consacrant un espace privilégié de liberté religieuse à l'écart d'un pouvoir complètement sécularisé, mais en allant au-delà de ses attentes et en infusant le confucianisme dans l'idéologie même du pouvoir dirigeant. Bref, le diagnostic d'un besoin de spiritualité et de la possibilité d'y répondre par un renouveau confucéen est-il juste ? Il est en tous cas confirmé par Xi Jinping.

Les lectures du chapitre III du *Traité Politique* de Spinoza, et du *Léviathan* sont-elles pertinentes pour approfondir l'histoire contemporaine chinoise des rapports entre l'État-Parti et les mouvements religieux ? Ou bien faut-il considérer que celle-ci est inintelligible et n'est motivée que par le cliché marxiste qui consiste à dénoncer la religion comme un « opium du peuple »⁴⁷⁵ ? Le socialisme à la chinoise pourrait-il avoir évolué vers des positions accommodantes à l'égard des religions ? Nous proposons d'en faire l'hypothèse en résumant ces positions par les deux principes énoncés §10 du chapitre III du *Traité Politique* : il défend la liberté de conscience en affirmant que « la connaissance et l'amour véritable de Dieu ne peuvent être soumis à l'empire de qui que ce soit, non plus que la charité envers le prochain »⁴⁷⁶ tout en réaffirmant le caractère souverain de la puissance publique, et

⁴⁷⁵ Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1982 [1844], *Œuvres. III. Philosophie*, Paris, Editions Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », éd. commentée par Maximilien Rubel, p.382-397.

⁴⁷⁶ Spinoza, *Traité Politique*, III, 10, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.121.

l'obéissance qui lui est due au motif que c'est au « pouvoir souverain [que] seul incombe la charge de la République »⁴⁷⁷.

La liberté de conscience doit se comprendre *cum grano salis*. Si elle suppose qu'on puisse se tromper sans risquer pour sa sécurité et doit être protégée par une liberté d'expression, elle n'exige pas qu'on défende l'expression de toutes les idées, croyances ou revendications : elle exige même, paradoxalement, qu'on décourage ou qu'on censure les idées irrationnelles produites par une imagination délirante ou haineuse, au risque sinon de voir bientôt toute la société menacée par des guerres intestines, à cause de l'ambition⁴⁷⁸ irrépressible qu'ont les hommes de faire adhérer les autres à leurs propres convictions. Spinoza veut comprendre les conditions politiques d'une liberté effective ou véritable, c'est-à-dire rationnelle, qu'il oppose précisément à la fantaisie comme relevant d'un mode de connaissance inévitable, mais inférieur – le premier genre de connaissance. Spinoza, comme les auteurs du Préambule de la *Constitution* chinoise, est hanté par le souvenir « de toutes sortes de catastrophes, ainsi que les siècles passés en ont illustré de si affreux exemples »⁴⁷⁹ montrant que la puissance publique risque d'être débordée par des pouvoirs particuliers et il est donc loin de penser qu'il suffirait de garantir l'inviolabilité d'une sphère privée contre les empiètements de la puissance publique. Spinoza est le penseur d'une liberté assortie d'exigences : la cinquième partie de *l'Éthique* s'était attachée à montrer qu'il n'y a de liberté que dans la mesure d'un effort pour nous penser dans l'ordre réel ou dû, à partir d'un principe absolu (la liberté du libre-arbitre ayant été dénoncée comme une illusion) ; et le *Traité Politique* énonce la non moins nécessaire intégration de la puissance individuelle de penser dans la puissance collective de penser et d'agir. Ainsi « il est évident que moi, particulier, en vertu de mon droit naturel, c'est-à-dire conformément au vouloir divin, je n'ai pas à me faire le champion de la religion »⁴⁸⁰, et cela signifie que, bien que « l'esprit [...] soit indépendant »⁴⁸¹, nous ne pouvons considérer qu'il exprime effectivement une liberté individuelle et contribue à la liberté politique que lorsque « il s'acquitte de ses obligations religieuses vraies », c'est-à-dire « si en toute circonstance, il porte à son semblable autant d'aide que l'y autorise la législation nationale, c'est-à-dire la concorde et la tranquillité

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.121.

⁴⁷⁸ Spinoza, *Éthique* III, définition 44, l'ambition comme « désir immodéré de gloire », *ibid.*, p. 483.

⁴⁷⁹ Spinoza, *Traité Politique*, III, 10, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.121.

⁴⁸⁰ Spinoza, *Traité Politique*, III, 10, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.121.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.121.

intérieure »⁴⁸². Ce court § 10 du chapitre résume l'idée, d'inspiration hobbesienne, que la puissance publique est seule juge souveraine des formes légitimes des cultes religieux compatibles avec l'unité ou à la paix publique. Une nation est d'autant plus libre que la puissance publique juge raisonnablement des conditions sous lesquelles les puissances particulières peuvent s'intégrer et accroître la puissance du peuple en sa globalité. Cette conception spinoziste des rapports de l'État aux groupes religieux pourrait donc exprimer avec une assez bonne approximation la doctrine chinoise selon laquelle l'État décide des formes légitimes du culte selon les critères de la raison publique.

Cette réflexion spinoziste a des racines hobbesiennes et bodiniennes, deux auteurs que Wang Huning mieux connus en Chine que Spinoza. Il est donc utile de rappeler les arguments de Hobbes en faveur d'une direction spirituelle de l'État-Parti sur les communautés religieuses. Pierre-François Moreau définit la philosophie politique de Hobbes comme un « Paulinisme d'État » ayant donc deux sources. Paulinisme d'abord : cette référence classique à Paul rappelle que « Tout pouvoir vient de Dieu » (*Épître aux Romains*, XIII, 1). Mais il s'agit bien d'un paulinisme d'État : à la différence de Paul qui s'occupait avant tout du salut éternel des âmes, la priorité pour Hobbes est de justifier l'autorité temporelle et l'unité de l'État, de prévenir toute tentation de révolte ou sédition au motif d'une meilleure protection et sécurité. Comme le montrent l'analyse des limites du pouvoir au chapitre XXI du *Léviathan*, Hobbes ne méconnaît pas le risque de dérive tyrannique, mais il considère que l'affaiblissement volontaire du pouvoir absolu (au motif d'en atténuer ce que nous appellerions aujourd'hui en droit administratif : les excès de pouvoir⁴⁸³) serait un remède pire que le mal. La priorité surdéterminée des libertés individuelles ferait courir à long terme un risque collectif bien plus grave que les iniquités toujours possibles d'un pouvoir absolu : celui d'une division fatale de la société en groupes d'intérêts hostiles. Pour le chrétien Hobbes, guidé par la méditation d'un Christ docile, agneau égorgé debout, rien, pas même l'injustice d'une mort sur la croix, ne doit motiver l'affaiblissement du pouvoir absolu. Si le pouvoir faiblissait à la mission fondatrice de protéger ses sujets, il transgresserait la première loi naturelle qui commande à chacun de poursuivre les intérêts utiles à sa survie, et il devrait en payer les conséquences, c'est-à-dire le retour au chaos. Pour le dire autrement :

⁴⁸² *Ibid.*, p.121.

⁴⁸³ Le recours pour excès de pouvoir est un « recours contentieux tendant à l'annulation d'une décision administrative et fondé sur la violation par cette décision d'une règle de droit », Gérard Cornu, *Vocabulaire Juridique*, 7^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 1082 p.

l'injustice vaut selon lui, mieux que le désordre, car le divin dragon Léviathan est un Dieu mortel⁴⁸⁴ qui périrait de ne plus remplir sa fonction essentielle. Telle est la raison pour laquelle Hobbes ne peut à proprement parler fonder aucun droit de révolte ou de résistance : il y aurait contradiction à concevoir un droit qui exclurait le plus fondamental des devoirs, l'obéissance simultanée de tous, sans lequel le pouvoir perdrait son autorité absolue. Nous avons là un argumentaire rationnel qui permettrait de comprendre pourquoi l'État chinois censure tout ou partie de textes religieux qui pourraient être interprétés comme élaborant un droit subversif de désobéissance : « La protection de la liberté de croyance religieuse, le traitement approprié des relations religieuses pour les adapter à notre époque, ainsi que le contrôle de l'extrémisme religieux constituent des questions communes rencontrées par tous les pays du monde (...) La Chine respectera les principes selon lesquels les religions en Chine doivent être chinoises dans leur orientation et fournira une orientation active aux religions afin qu'elles puissent s'adapter à la société socialiste »⁴⁸⁵.

La prérogative exorbitante de l'État en contexte absolutiste, sans droit de désobéissance en contrepartie, ne signifie pas que le Contrat social soit incontestable : si le pacte est trahi par le Souverain ou sa mission fondamentale abandonnée, les sujets se retrouvent *de facto* dans l'État de nature et recouvrent leur liberté naturelle de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour assurer leur conservation. La question n'est pas de droit, mais de fait. Résistances, révoltes, séditions et révolutions ne sont pas juridiquement fondées, mais Hobbes rappelle au souverain qu'il tire son autorité que d'un pacte passé avec le peuple : les raisons fondamentales de ce pacte sont une limite *de fait* à son arbitraire. Ces motifs raisonnables ne se confondent toutefois pas avec des opinions, passionnées et versatiles, puisqu'elles concernent la survie même. Y rester fidèle ne veut donc pas dire que le souverain doive infléchir ses décisions selon les caprices de l'opinion, pour lui plaire ou la flatter, et Hobbes insiste sur l'indifférence de l'adhésion des sujets aux stratégies mises en place par les régimes politiques, puisque ce qu'on attend essentiellement d'eux, c'est leur obéissance raisonnable. C'est seulement quand les conditions de vie ne sont plus supportables, c'est-à-dire quand le pouvoir transgresse la deuxième loi naturelle, celle qui recommande de transférer des droits à autrui en vue d'une paix à long terme, que les sujets retournés à l'État

⁴⁸⁴ « Cet ingénieux artifice permet à Hobbes de libérer le souverain de toutes les obligations et limites imposées par un contrat et de faire du Léviathan un dieu mortel », Anna-Laure Angoulvent, *Hobbes ou la Crise de l'État Baroque*, PUF, Question, 1992, p.226-227.

⁴⁸⁵ Livre blanc « La Chine s'engage à protéger la liberté de croyance religieuse », Agence officielle Xinhua, communiqué du 3 avril 2018, [http : //french.xinhuanet.com/2018-04/03/c_137085035.htm](http://french.xinhuanet.com/2018-04/03/c_137085035.htm).

de nature n'ont d'autre solution que de reprendre leur liberté naturelle, de reprendre à nouveau l'initiative de calculer par eux-mêmes les meilleurs moyens d'assurer leur survie. Et telle est à notre avis, la raison pour laquelle le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère insiste sur les « besoins fondamentaux de la grande majorité du peuple » (最广大人民的根本利益) et fait les chiffres de l'espérance de vie, de l'extrême pauvreté ou de l'alphabétisation des indicateurs privilégiés, marginalisant tous les autres enjeux sociétaux qui, dans les démocraties d'opinion, polarisent les débats. L'exercice juste du pouvoir absolu implique donc de sa part une conscience vigilante de sa responsabilité⁴⁸⁶ : il implique de répondre, non des moyens ou des stratégies, mais de la mission essentielle ou de l'objet fondamental du contrat. Bien que la deuxième partie du *Léviathan* insiste incontestablement sur les droits asymétriques et exorbitants du Souverain, elle ne manque cependant pas de fonder ce droit sur une responsabilité qui en constitue la limite.

Il est évidemment tentant pour le discours dominant sur la Chine, de prétendre que le PCC outrepassé ces limites et brime la liberté de conscience des croyants tibétains, musulmans ouïghours, chrétiens, ou pratiquants de *qigong* (Falungong). Pour trancher cette question, objet d'une polémique en cours, il conviendra de se pencher sur l'histoire des trajectoires du bouddhisme, de l'islam et des christianisme en Chine, ainsi qu'à approfondir l'analyse des mesures prises à l'égard des religions : cette entreprise relevant de l'histoire, de la sociologie des religions et de la science politique, sort de notre champ de compétence⁴⁸⁷.

B. Le modèle chinois de la nouvelle normalité économique

Après la Réforme d'ouverture lancée par Deng Xiaoping en 1978, la question de la nature communiste du régime chinois n'a plus cessé de se poser. Or celui-ci officialisait son évolution vers une affiliation à « l'économie socialiste de marché »⁴⁸⁸ en 1992. On peut essayer de comprendre pourquoi ce concept qui avait connu tant de longs développements

⁴⁸⁶ Comme le rappelle Lyess Bouderbala : *Droit Naturel, Contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel*, p.11-38, <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/1069>.

⁴⁸⁷ On se contentera ici d'une courte bibliographie renvoyant aux travaux de Jacques Gernet, *Le monde chinois*, Livre 6, ch.2 [1972] [1999] 2003, pp.316-336. Vincent Gossaert, David A. Palmer, *la question religieuse en Chine*, CNRS éditions, 2012, 500 p. Bruno Guigue, « La cause ouïghoure, coqueluche de l'Occident », 22 mars 2019, URL : <https://www.afrique-asie.fr/la-cause-ouighoure-coqueluche-de-l-occident/>. Dilnur Reyhan, « Les Ouïghours en Syrie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 145 | septembre 2019, URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12422>. Jean-Claude Delaunay, « Le Xinjiang, les chinois et les Ouïghours », 25 août 2020, URL blog : <http://canempechepasnicolas.over-blog.com/2020/08/le-xinjiang-les-chinois-et-les-ouighurs-par-jean-claude-delaunay-economiste-francais-vivant-en-chine.html>. Vivas M., *Ouïghours, pour en finir avec les fake news*, Paris, La Route de la Soie éditions, 2020, 176 p.

⁴⁸⁸ Rémy Herrera, Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?* 2019, Paris, Editions critiques, p.173.

théoriques depuis les travaux de Walras, Barone, et Lange⁴⁸⁹ au début du XX^e siècle, devait susciter tant de doutes en ce qui concerne la prétention chinoise d'en proposer une version crédible. Ne serait-ce pas justement parce que le modèle socialiste avait globalement réussi (et même réussi *de longue date*, depuis l'installation au pouvoir de Mao⁴⁹⁰) et qu'il ne fallait pas laisser à une doctrine socialiste le mérite de ce succès ? Telle est en substance l'hypothèse de Rémy Herrera et Long Zhiming⁴⁹¹, qui proposent un éclairage idéologique à l'explication du malentendu chinois. Au sujet de ce qualificatif de « socialiste » qu'on se « refuse généralement à accoler au système politico-économique en vigueur dans la Chine d'aujourd'hui »⁴⁹², ils écrivent : « Pourquoi donc ? Serait-ce parce que ce sont précisément de telles décisions gouvernementales qui ont permis à la Chine populaire d'enregistrer depuis plusieurs décennies les plus forts taux de croissance au monde, de multiplier son PIB par plus de 123 depuis 1949 (à prix constants base 100 en 1952), de se hisser internationalement au rang de première puissance économique ? Serait-ce donc pour créditer le système capitaliste de mérites qu'il n'a plus et de succès qui ne lui reviennent pas ? Pour éviter de laisser entendre que le socialisme pourrait *réussir* ? (...) Et [pour laisser entendre au contraire] que les extrêmes se rejoignant, paraît-il, le communisme équivaldrait au fascisme ? » La question de la détermination de la nature du régime chinois serait donc hautement idéologique : question de légitimité politique, placement morale. Entendons que si la Chine réussissait sur le plan économique, c'est parce qu'elle n'est pas communiste, et si elle échouait sur le plan des institutions politiques ou sur le plan social, c'est parce qu'elle est communiste.

⁴⁸⁹ Michel Husson a proposé une synthèse problématisante des modèles du socialisme de marché évoquant la Chine comme un exemple de ce modèle, dans «socialisme et marché sont-ils incompatibles ? », *Le socialisme de marché : problèmes et modélisation*, 2000, URL : <http://hussonet.free.fr/socmar2.pdf>.

⁴⁹⁰ Rémy Herrera, Zhiming Long, « Quelques repères historiographiques », *La Chine est-elle capitaliste ?* 2019, Paris, Editions critiques, p.18-28.

⁴⁹¹ Mentionnons la critique de Jean-Claude Delaunay : « En résumé, la thèse structurant ce petit ouvrage est la suivante : les succès actuels du système économico-social de la Chine seraient en partie dus à Mao Zedong et à ses conceptions. Si la Chine actuelle est socialiste et se développe, ce serait grâce à Mao Zedong. Personne en Chine ne conteste le rôle immense de Mao dans la construction de la Chine. Mao est le père de la nation. Cela dit, je crois que c'est la thèse contraire de celle avancée par les auteurs qui est vraie. « Comptes rendus », *La Pensée*, 2020/1 (N° 401), p. 137-146. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-la-pensee-2020-1-page-137.htm>. Cette critique nous semble plus rhétorique que réelle : d'abord Rémy Herrera et Zhiming Long ne font pas reposer tout le mérite de la réussite du socialisme à Mao, mais ils montrent seulement, comme Jean-Claude Delaunay le reconnaît, que l'économie maoïste avait « en partie » posé les bases des succès futurs et que Deng Xiaoping n'était donc pas parti de rien, ou pour le dire autrement que le succès du socialisme n'était pas dû à sa libéralisation de la Chine. Par ailleurs, l'accusation de « faire de la théorie en chambre » est un peu sèche et semble exagérée ; il ne nous semble pas que Rémy Herrera et Zhiming Long aient négligé l'inventivité réelle des années Deng Xiaoping à Xi Jinping : la dernière partie de leur ouvrage (p.84 à la fin) est consacrée à l'explication de son succès actuel.

⁴⁹² Rémy Herrera, Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?* 2019, Paris, Editions critiques, p.124.

Aussi s'est-on lancé dans l'examen de cette contradiction : en revenant aux concepts classiques d'économie socialiste, de libéralisme économique ou de capitalisme, c'est-à-dire en distinguant entre le caractère privé ou public des moyens de production, on s'est pris de passion pour une discussion sur la difficulté à évaluer la part qui devait être dévolue à chacun de ces deux types de moyens dans la pratique économique chinoise. Pour le dire autrement, toute la question économique serait de savoir si le modèle socialiste chinois est une faillite idéologique déguisée et le masque d'une conversion qui n'ose pas dire son nom. Pour Rémy Herrera et Long Zhiming, les arguments sont massifs et la question est entendue : « la collectivisation de la propriété des sols (...), la nationalisation des infrastructures du pays, la transformation en sociétés d'État de l'essentiel des entreprises (...), l'instauration d'une planification centrale (...), la prise de contrôle de la monnaie et de toutes les grandes banques, la surveillance très étroite des activités des établissements financiers [et] du comportement des entrepreneurs domestiques à l'extérieur comme des conditions d'implantation sur le territoire national des firmes étrangères (...) l'installation tout au sommet de la pyramide du pouvoir, afin de superviser l'action de cette entité étatique devenue superpuissance, d'un parti communiste » ne permettent pas de dire, à moins d'être « ridicule, que ce pays est capitaliste »⁴⁹³.

La question est entendue, mais Rémy Herrera conteste aussi la « manipulation des données des stocks de capital de la comptabilité nationale chinoise par Angus Madison »⁴⁹⁴, interpelle sur les conclusions idéologiquement biaisées qui en ont été tirées. Il met en question les pronostics de faillite du régime chinois, démentis par ses succès cumulés et la thèse d'une manipulation d'Angus Madison est une réponse à la question des raisons idéologiques⁴⁹⁵ du malentendu qui nous occupe, permettant de comprendre pourquoi l'hypothèse même d'un « modèle chinois » ait pu tarder à émerger, n'apparaissant

⁴⁹³ *Ibid.*, p.123.

⁴⁹⁴ Affirmation de Rémy Herrera dans : « La Chine est-elle capitaliste ?, débat avec Rémy Herrera et Michel Gruselle », 17 juin 2019, chaîne Youtube des Éditions Critiques, <https://www.youtube.com/watch?v=iZYgFzdViAs>.

⁴⁹⁵ On pourrait les développer, mais la liste serait sans doute longue et ennuyeuse : contentons-nous de citer François Danjou qui croit pouvoir traduire ainsi un discours de Xi Jinping du 18 Octobre 2017 : « La Chine renforcera et améliorera le *capitalisme d'État*, pour que les entreprises chinoises se haussent au niveau des meilleures mondiales » (nous soulignons) aurait dit Xi Jinping cité par F. Danjou qui y voit l'influence de Liu He, économiste d'Harvard, dans *Xi Jinping au cœur du XIX^e Congrès : une ambition nationaliste « aux caractéristiques chinoises »*, 2017/2, n°50, p.8 à 26, Cairn Info, p.15. Mais dans ce discours fleuve du président Xi, au paragraphe 5 du chapitre 5, on lit seulement : « Nous travaillerons à approfondir la réforme des entreprises d'État, à développer l'économie de propriété mixte et à créer des entreprises compétitives de niveau mondial » ; donc il ne s'agit pas de défendre le capitalisme d'État, mais de renforcer les entreprises d'État.

timidement qu'en 2003⁴⁹⁶, restant d'ailleurs vivement contestée⁴⁹⁷. Les économistes libéraux auraient balancé entre le pronostic (ou l'espoir) d'une intégration progressive de l'économie chinoise au mouvement d'une libéralisation globalisée, et le diagnostic d'une mystification, révélant la réalité du caractère libéral et capitaliste de l'économie chinoise sous la doctrine apparente d'un socialisme frauduleux. Tel est en substance le fond idéologique du problème herméneutique du malentendu chinois, posé ou fabriqué dans le vocabulaire des économistes antisocialistes, décrypté par Rémy Herrera et Long Zhiming.

C'est du côté du concept de capitalisme d'État que les adversaires du socialisme à la chinoise essaient de tirer sa définition, et c'est dans cette perspective que Marie-Claude Bergère⁴⁹⁸ proposait en 2013 une histoire rétrospective de la politique de Réforme et d'ouverture visant à corriger les biais de Michel Aglietta et Yves Landry⁴⁹⁹. Mais historiquement et philosophiquement, l'application au modèle chinois du concept de capitalisme d'État fait problème. Dans sa thèse de doctorat⁵⁰⁰, Nathan Sperber en ressaisit la genèse à partir des « deux ensembles d'écrits contemporains »⁵⁰¹ dans lesquels il est utilisé. Bien qu'une vague récente d'études traite du « nouveau capitalisme d'État des pays émergents dans le sillage de la crise financière mondiale de 2008 »⁵⁰² dans le but de les disqualifier par rapport au « capitalisme de marché des pays avancés », ce concept, d'une origine plus ancienne, comporte un sens différent : « Sur le plan sociologique, les auteurs d'études sur le capitalisme d'État tout au long du siècle dernier relevaient presque tous de la tradition révolutionnaire communiste ou socialiste, étant de surcroît souvent engagés personnellement dans le militantisme politique (...) sur le plan intellectuel, les réflexions sur le capitalisme d'État produites tout au long du XX^e siècle trouvaient une inspiration décisive dans les marxismes ». C'est seulement après la crise de 2008 que le concept a été récupéré et infléchi dans un sens péjoratif : Nathan Sperber montre que d'une part, « les écrits sur le capitalisme d'État occultent entièrement cet héritage marxiste et manifestent avant tout une

⁴⁹⁶ Comme le rappelle Marie-Claude Bergère, *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2013, « Chapitre 7 : La question du modèle », p.205-242.

⁴⁹⁷ C'est par exemple, en France, la position de Marie-Claude Bergère, *ibid.*, 2013.

⁴⁹⁸ Marie-Claude Bergère, *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2013, 320 p.

⁴⁹⁹ Michel Aglietta & Yves Landry, *La Chine vers la superpuissance*, Paris, Economica, 2007, 176 p.

⁵⁰⁰ Nathan Sperber, *Rethinking state capitalism : the chinese political economy in comparative perspective*, thèse de doctorat en sociologie (dir. F. Lordon), Paris, EHESS, 2017, 399 p.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p.367.

⁵⁰² *Ibid.*, p.367.

orientation théorique libérale »⁵⁰³ et que d'autre part, l'usage libéral de ce concept est marqué par « l'absence de tout questionnement des rapports de classe qui informent les catégories capitalistes d'État [c'est-à-dire qu'il est marqué par] la disparition d'une interrogation sociologique essentielle »⁵⁰⁴.

La remise en perspective d'un concept corrigé de « capitalisme d'État » est une avancée scientifique en ce qu'elle corrige une distorsion ou interroge les préjugés idéologiques des discours sur la Chine socialiste, mais il n'est pas sûr que le concept, même une fois corrigé, soit pertinent pour décrire avec suffisamment de précision les caractéristiques de l'actuelle doctrine Xi qui se range difficilement dans les concepts académiques des sciences économiques et sociales, à cause de leur trop grande généralité. Demandons-nous si ce n'est pas la raison pour laquelle *Xi Jinping évite de les employer*. Ayant d'abord fondamentalement identifié l'orientation chinoise comme une économie socialiste de marché jusqu'en 2014⁵⁰⁵, c'est-à-dire une économie dans laquelle le gouvernement et le marché jouent tous les deux un rôle actif⁵⁰⁶, on constate que Xi Jinping renonce à ce concept dans le deuxième tome de *La Gouvernance de la Chine*. Comment interpréter le sens de cet effacement ? Doit-on n'y voir qu'une omission sans signification spéciale (considérant que l'essentiel a déjà été dit), ou peut-on y voir une inflexion nouvelle de la réflexion sur les principes philosophiques de l'économie, une nouvelle approche de l'économie prenant ses distances par rapport aux débats théoriques des économistes savants ? Et si tel est le cas, pourquoi un tel écart ? Comment le caractériser ?

Traversés par trop de conflits d'interprétation, les concepts d'économie socialiste de marché et de capitalisme d'État, n'invitent qu'à prendre parti entre des positions prédéfinies dans des débats théoriques, ce qui ne peut aboutir, malgré la richesse des nuances nouvelles apportées qu'à nourrir une polémique savante sans garantir l'efficacité pratique du pilotage

⁵⁰³ *Ibid.*, p.374. « A partir de la fin des années 1980, les différentes littératures marxistes sur le capitalisme d'État, en occident, en URSS ou dans le tiers-monde, disparaissent presque entièrement, dans le contexte de désaffection de plus en plus marquée vis-à-vis de l'économie politique marxiste dans le paysage intellectuel. Il faut attendre 2008 et l'après-coup de la crise financière mondiale pour que la notion revienne à la mode, introduite cette fois par des commentateurs libéraux critiques de ce qu'ils perçoivent comme le rôle excessif de l'État dans certains pays émergents comme la Russie, l'Arabie Saoudite, l'Inde et, *primus inter pares*, la Chine », *ibid.*, p.376.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.378.

⁵⁰⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, « Il faut correctement utiliser la “main visible” et la “main invisible” », 26 mai 2014, p.137-154, et notamment : « le système d'économie de marché socialiste chinois n'a cessé de progresser (...) nous devons maintenir le cap sur la réforme de l'économie de marché socialiste », p.138.

⁵⁰⁶ Il précise même que depuis la 3^e session plénière du XVIII^e Comité central du Parti, « le rôle du marché [est passé de] “fondamental” à “décisif” », sans qu'il soit pertinent de dire que le rôle du gouvernement soit « remplacé dans ses fonctions par le marché », *op. cit.*, t.1, p.138.

économique à venir. Notre point de vue méthodologique, qui vise à expliquer la doctrine Xi pour ce qu'elle est à elle-même, c'est-à-dire comme une doctrine pratique, n'a pas à en valider le caractère orthodoxe : il implique seulement de déterminer les caractères concrets de sa stratégie et de fournir les raisons possibles de l'efficacité de ses choix.

En termes de taxinomie, Xi Jinping se contente donc d'ajouter à sa doctrine socialiste les suffixes « à caractéristiques chinoises » et « de la nouvelle ère », et dans le deuxième tome de *La Gouvernance de la Chine*, il parle de « nouvelle normalité économique » (经济新常态, *jingji xin changtai*)⁵⁰⁷. Ces termes soulignent la dimension nécessairement novatrice de sa doctrine émergeant dans une configuration historique absolument singulière et inédite. La doctrine du « socialisme de marché » n'est pas ouvertement révoquée ; elle est au contraire rhétoriquement assumée dans un historique de la doctrine économique des cinq derniers Congrès du Parti qui souligne la continuité doctrinale : « 我们党在坚持基本经济制度上的观点是明确的，一贯的，而且是不断深化的，从来没有动摇。Notre Parti préconise clairement et constamment le maintien de notre système économique fondamental, et sans cesser de l'approfondir, sans jamais vaciller »⁵⁰⁸.

Toutefois, cette constance affichée, n'est en réalité rappelée qu'en passant⁵⁰⁹, et lorsqu'on lit de près, dans ce chapitre, les longs discours économiques des 9 décembre 2014⁵¹⁰ ou du 4 mars 2016⁵¹¹, on se rend compte que l'intérêt est déplacé sur le plan pratique, les références aux concepts académiques de l'économie (politiques de l'offre vs demande, socialisme de marché vs capitalisme) ne sont pas mobilisées. Une référence à Huan Kuan vient confirmer cet assouplissement méthodologique : « 明者因时而变，知者随时而制。Celui qui voit clair change en fonction de l'occasion, celui qui sait adapte sa conduite au cours des choses »⁵¹². Le chapitre VIII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*, consacré aux questions économiques, s'ouvre d'ailleurs sur la longue caractérisation de la situation économique actuelle⁵¹³ dont il s'agit de relever les défis, et non sur la définition d'une ligne

⁵⁰⁷ C'est le titre du chapitre VII, *op. cit.*, t.2, pp.283-354.

⁵⁰⁸ Huan Kuan 桓宽, penseur des Han de l'Ouest, extrait du 鹽鐵論, *Yan Tie Lun*, chapitre 忧边, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version chinoise p.245.

⁵⁰⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, en bas de la page 322, ch.VIII, t.2.

⁵¹⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.385-293.

⁵¹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.320-332.

⁵¹² Extrait de *Le sel et le fer*, 盐铁论, *Yan tie lun*, de Huan Kuan, 桓宽 (dates inconnues, dynastie des Han l'Ouest, 206-25), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.306.

⁵¹³ Cette caractérisation concerne 1. La demande de consommation accrue, 2. La demande d'investissement à saturation dans les secteurs traditionnels, en reconversion vers les nouvelles technologies, 3. L'exportation menacée par le languissement de la demande mondiale, 4. La surcapacité de production, 5. Les avantages

idéologique à suivre. Il s'agit de partir d'une observation attentive de la réalité en vue d'une pratique efficace, non de jurer fidélité aux vertus supposées d'une doctrine économique.

« Nouvelle normalité économique », « nouveau concept de développement », « réforme structurelle du côté de l'offre », etc. : nous verrons que toute une rhétorique du néologisme permet à Xi Jinping d'éviter les lignes de front des débats académiques, d'ouvrir des perspectives conceptuelles nouvelles libérées des concepts déjà fabriqués, des priorités qu'ils exigeraient de respecter. Xi Jinping n'est pas un pur théoricien, c'est d'abord un chef d'État et de Parti, un praticien de la politique. Il n'est donc pas sûr du tout que les concepts académiques dans lesquels se formulent les controverses sur la nature de l'économie chinoise soient pertinents pour comprendre l'intention pratique et pragmatique⁵¹⁴ de sa doctrine de gouvernement. Il s'agit pour Xi Jinping de ne pas se laisser enfermer ou assigner à une position théorique déterminée, de déjouer les classements trop stricts. C'est cette position atopique, sans lieu véritablement assignable, qui lui permet de conserver un potentiel ou une puissance d'initiative maximale⁵¹⁵.

Néanmoins, il ne sera pas inutile de traverser la forêt des débats du « capitalisme d'État » et du « socialisme de marché ». Cette traversée peut servir, par le jeu des contrastes et l'évidence de toutes ses insuffisances, à saisir l'originalité de la doctrine économique Xi. Parmi les auteurs qui ont travaillé le concept de « capitalisme d'État » dans l'après 2008, on peut se référer à Marie-Claude Bergère qui le définissait comme une « combinaison de libéralisation économique [avec] l'intervention persistante d'un pouvoir autoritaire [qui avait] caractérisé les débuts de l'industrialisation dans de nombreux pays »⁵¹⁶. On voit mal ce que peut être un « capitalisme sans capitaliste »⁵¹⁷, même si des adversaires de cette définition

comparatifs des facteurs de productions faiblissant avec le vieillissement de la population et les moindres transferts de technologie, 6. Les caractéristiques de la concurrence sur le marché, moins tournée vers la quantité et les prix, mais vers la qualité et la diversité, 7. La nouvelle contrainte environnementale, ressources et qualité écologique, 8. Les risques économiques cachés (dette publique locale, système bancaire parallèle, bulle immobilière), 9. Les modes de distribution des ressources et du mode de macrocontrôle révélant tout à la fois l'« utilité marginale décroissante » des mesures keynésiennes et la surcapacité du côté de l'offre, p.290.

⁵¹⁴ Sur l'hypothèse d'un pragmatisme chinois, voir I.B.1.a « La Voie socialiste... », Emmanuel Renault, « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », *Langages Politique Histoire*, Avec Jean-Claude Zancarini, Lyon, ENS Éditions, 2015, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/5370>

⁵¹⁵ François Jullien a analysé ses conditions et les raisons de l'efficacité de ce type d'attitude caractéristique du taoïsme et du légisme, dans *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, L'ordre Philosophique, 1998, 240 pages, et dans le *Traité de l'Efficacité*, Paris, Grasset, 1996, 256 p.

⁵¹⁶ Marie-Claude Bergère, *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2014, p.19.

⁵¹⁷ Rémy Herrera & Zhiming Long, *ibid.*, p.127. On peut cependant nuancer cette objection de Rémy Herrera, en précisant que si le capitalisme se définit comme par l'accumulation du Capital, ou le mouvement de l'investissement en vue du profit, comme dans le chapitre 4 du Capital, on peut pourtant bien parler de

reconnaissent qu'elle « assez proche de [la] réalité »⁵¹⁸. Mais outre cette contradiction, cette définition est porteuse d'un diagnostic partial sur l'évolution tendancielle de l'économie chinoise : elle suggère qu'il évoluera vers un « capitalisme avec capitalistes, comme ce fut le cas de l'Union Soviétique »⁵¹⁹. Or ce diagnostic est erroné, car tendanciellement, la Chine évolue plutôt vers un système « avec capitalistes, mais non capitaliste »⁵²⁰, dans la mesure où le profit n'est pas la fin en vue de laquelle la production est organisée, et où l'économie reste socialisée. Aussi pensons-nous avec Rémy Herrera, en nous adossant à l'analyse des discours de Xi Jinping menée dans cette section II.C (et spécialement II.C.1 : « L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre ») que le concept d'un « socialisme de marché » est plus cohérent avec les principes de la doctrine chinoise.

Mais on peut bien soupçonner cette doctrine officielle de se méconnaître ; d'un point de vue scientifique, on ne peut l'exclure, et s'agissant d'une question sur laquelle tant de biais idéologiques⁵²¹ et de mystifications sont possibles, il est important de garder en réserve la contre-hypothèse du « capitalisme d'État ». Et dans cette perspective en effet, on pourra faire remarquer qu'en lisant l'histoire tendanciellement, le projet d'un « socialisme de marché » dans la doctrine du socialisme à la chinoise, *n'est déjà plus* un communisme : on peut le démontrer en se fondant sur une définition du communisme consistant dans l'abolition du salariat⁵²², le dépérissement de l'État et l'auto-organisation des travailleurs⁵²³. On voit encore une fois qu'en fonction d'une définition (du communisme) prise pour norme, la Chine ne serait pas (et n'aurait même jamais été) un pays communiste. Or nous n'avons pas l'ambition de trancher de tels débats. Au nom de quelle « bonne » définition (du communisme ou du capitalisme) érigée en norme, serions-nous en effet autorisés à le faire ? Afin d'éviter tout

capitalisme sans capitaliste. L'objection de Rémy Herrera ne vaut que si on définit le capitalisme par la propriété privée des moyens de production, comme Marx semble souvent le faire également.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p.127.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p.127.

⁵²⁰ *Ibid.*, p.127.

⁵²¹ Sur cette accusation mutuelle de biais idéologiques, on peut lire Philippe Delalande qui considère que la Chine de Xi Jinping mène une « lutte idéologique (...) surtout défensive : soustraire les Chinois à l'influence délétère des valeurs occidentales, (que) c'est là sa faiblesse (et que sa mise en œuvre requiert un contrôle social accru qui suscite la défiance (et que) c'est là une autre faiblesse », *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, p.35.

⁵²² Sur l'abolition du salariat, voir Marx dans *Salaire, Prix et Plus-value* [1865], dans *Œuvres I, Économie I*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Édition établie par Maximilien Rubel, pp. 532-33.

⁵²³ Friedrich Engels dans *Anti-Dühring* [1865], thèse reprise par Marx dans *Les prétendues scissions dans l'Internationale* [1872].

effet d'arbitraire, selon la méthode que nous avons défini en introduction⁵²⁴, et les conclusions de notre première partie sur la vanité des débats de définition dans la rhétorique socialiste d'inspiration taoïste, nous ne jugerons pas de l'économie socialiste chinoise à partir de concepts clairement définis, mais nous essaierons de la caractériser en faisant jouer les ressources du vocabulaire technique disponible.

Afin de nous situer dans l'histoire de cette économie socialiste chinoise, on rappellera les dates de cette périodisation qui fait consensus parmi les économistes. Seule leur évaluation et leur caractérisation fait problème ; Marie-Claude Bergère faisait par exemple apparaître les traits distinctifs d'une réforme ponctuée « d'hésitations », de « surprises », de « difficultés »⁵²⁵, etc. mais elle articulait cette histoire en trois parties autour de deux dates dont le caractère décisif n'est pas l'objet de discussion ; il faudra y rajouter une date, l'année 2012, et une période supplémentaire, 2012-2020-?, qui est celle du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. Rémy Herrera prolonge quant à lui les analyses en amont, en remontant à la création de la RPC en 1949. Les repères généraux sont les suivants⁵²⁶ :

Les années 1949-52 mirent fin à la lente agonie centenaire de la Chine, et amorcèrent une reconstruction, de la nationalisation des grandes entreprises, et des petites propriétés privées agricoles, de l'aide soviétique, de l'arrêt de l'offensive américaine en Corée. Les années de la planification 1953-1957 donnèrent la priorité au développement économique dans les grandes entreprises d'État ; la collectivisation des terres fut menée « précautionneusement »⁵²⁷. Malgré les écueils du Grand Bond en Avant en 1958, les objectifs du deuxième plan (1958-1962), organisant le développement de l'industrie légère, et prévoyant le doublement des principales productions industrielles, furent « également dépassés »⁵²⁸. L'année 1960 marque la rupture des relations sino-soviétiques mais la Chine persiste dans le modèle de la planification malgré les difficultés rencontrées au cours du troisième Plan (1966-1970) dans un contexte de raidissement idéologique et de Révolution Culturelle. Le quatrième plan (1971-1975) ramena un calme relatif, et une certaine unité jusqu'à la mort de Mao Zedong en septembre 1976. Zhou Enlai, promis à la succession de Mao étant lui-même décédé en janvier 1976, c'est Deng Xiaoping que le XI^e Congrès du

⁵²⁴ Méthode selon laquelle nous ne partons pas de définitions générales empruntées à l'histoire de la philosophie politique (des débats marxistes, etc.) pour juger de la conformité de la Doctrine Xi, mais nous partons de la doctrine Xi pour en tirer des définitions particulières, visant seulement à définir sa spécificité.

⁵²⁵ Marie-Claude Bergère, *op. cit.*, p.9-28 ; selon elle, « la réforme a progressé dans la confusion », p.28.

⁵²⁶ Rémy Herrera & Zhiming Long, *op. cit.*, « Quelques grands repères historiques », p.18 sqq.

⁵²⁷ *Ibid.*, p.22.

⁵²⁸ *Ibid.*, p.23.

PCC nomma à sa succession en août 1977, faisant par le choix d'une « explicitation et d'un renforcement des rapports marchands (au nom des valeurs de) “réalisme”, “efficacité”, “rentabilité” (...) du nouveau pragmatisme économique »⁵²⁹.

De 1978 à 1989, s'amorçait une période de transition essentiellement marquée par le démantèlement de l'agriculture collective, l'ouverture aux échanges internationaux et à la pensée économique du libre-échange, par une perméabilité nouvelle au capitalisme (la prise en compte « des intérêts du capital étranger » et la création à cette fin de Zones Économiques Spéciales⁵³⁰), et après trente ans d'économie industrielle, par la réintroduction des principes d'une économie marchande, une contraction de l'économie publique, l'assouplissement de la planification, la déconcentration du système bancaire, la dévaluation du yuan. Nul ne conteste « l'évidence » que « des mécanismes de marché capitalistes ont été introduits (...) et se sont même peu à peu généralisés »⁵³¹. A s'en tenir au pur concept de « socialisme », il faudrait reconnaître « depuis lors, le socialisme a énormément reculé en Chine dans tous les domaines, ou presque »⁵³². Mais si comme le remarque Rémy Herrera, le socialisme en Chine n'a pas connu le même sort qu'en URSS, c'est justement parce que la Chine ne s'est pas attachée à la définition d'un pur concept. Plutôt que de chercher à réaliser ce concept dans la réalité, elle a préféré forger, mixer, bricoler un concept⁵³³ à partir de la réalité.

Pour Michel Aglietta, en 2007 encore, la leçon d'économie socialiste chinoise ne consistait au fond qu'en un « cours de rattrapage accéléré du capitalisme »⁵³⁴. La thèse cependant est discutable pour deux raisons au moins : elle ne discute pas l'objection que bien d'autres pays en voie de développement, malgré la libéralisation de leur économie, n'ont pas réussi une telle performance ; par ailleurs, elle est lacunaire sur l'évaluation de la place et du rôle du Parti pourtant réaffirmés par Xi Jinping dans les trois tomes de *La Gouvernance de la Chine*⁵³⁵ ; Aglietta ne reprend pas la discussion philosophique de fond sur le sens de l'économie socialiste de marché (qui prend force de principe dès 1989, et s'officialise en

⁵²⁹ *Ibid.*, p.25.

⁵³⁰ *Ibid.*, p.28.

⁵³¹ *Ibid.*, p.28.

⁵³² *Ibid.*, p.28.

⁵³³ C'est ce type de concept, vidé de sa prétention à subsumer le réel, que nous proposons en introduction d'appeler plutôt « notion ». A la différence du concept qui s'efforce de saisir des traits invariants universels, la notion se dégage du réel empirique, de façon circonstanciée, immanente, et donc provisoire, fugace, privilégiant cette plasticité dynamique (garante d'efficacité) à la possession d'une vérité éternelle.

⁵³⁴ Michel Aglietta & Guo Bai, *La Voie chinoise, Capitalisme et Empire*, Paris, Odile Jacob, 2012, 431 p.

⁵³⁵ On en mesurera pourtant l'insistance en revenant au texte de la doctrine : Xi Jinping, t.1, ch.XVIII, « La direction du Parti », p.481-509 (vers. française), puis t.2, chapitre I p.3-77 (on notera que la question de la « direction du Parti » est passée du chapitre XVIII au chapitre I) ; t.1, chapitre V, p.167 à 243, et enfin t.3, « Overall CPC Leadership », p.105-126 (version anglaise seulement), soient environ 300 pages.

1992) mais reste attachée au clivage académique du capitalisme-communisme que le nouveau modèle en gestation était justement en train de bousculer.

La première phase de cette politique économique a été marquée par le développement des « entreprises de bourg », et le développement des micro-entreprises (个体户, *getihu*) mais le développement chaotique des rapports marchands engendra une l'inflation qui déboucha sur le malaise social qui s'est exprimé en juin 1989 sur la place Tian An Men.

Dans une deuxième phase qui voyait le retour en force de la gestion publique de l'économie, l'accent fut donc mis sur les réformes urbaines, industrielles (privatisation de 130 000 entreprises à l'exclusion de 10 000 grandes entreprises, décharge des responsabilités sociales), les réformes fiscales et la réorganisation du système bancaire (création d'une banque centrale à partir de la Banque Populaire de Chine), création des Bourses de Shanghai et Shenzhen. Cette deuxième phase a été heurtée par la crise asiatique de 1997, mais le chômage et le malaise social furent surmontés par le surcroît d'énergie que donnait à la Chine son entrée dans l'OMC en décembre 2001.

C'est la troisième phase que Marie-Claude Bergère qualifie métaphoriquement de « Grand Bond en Avant »⁵³⁶ : baisse des barrières tarifaires et administratives, création facilité d'entreprises à capitaux étrangers, intégration plus poussée du droit chinois au droit international (soixante lois et règlements entre 2001-2007 pour une protection plus égale des entreprises privées) donnaient un contenu et une légitimité accrue à la politique de Réforme et d'Ouverture – soutenue par la doctrine officielle des Trois Représentations (三个代表, *sange daibiao*) et confirmée par ses succès économiques (PIB de +10%/an, accroissement des échanges de +30%/an, excédent commercial réinvesti dans les réserves de change, investissements accrus sur les marchés mondiaux).

Marie-Claude Bergère reconnaît que, dans ce processus, le rôle du Parti « a souvent été minoré [par les analystes⁵³⁷]. Or il a été primordial, constant et complexe »⁵³⁸. Constant : malgré les hésitations et les tourmentes (dues au problème de la corruption, et à la diffusion du modèle libéral) ; primordial : comme il devait l'être par définition dans le cadre d'un marxisme-léninisme fondé sur l'affirmation du rôle directeur du Parti ; complexe enfin, comme le titre de l'ouvrage de Marie-Claude Bergère le laisse entendre, puisque,

⁵³⁶ Marie-Claude Bergère, *op. cit.*

⁵³⁷ Elle critique ici notamment Michel Aglietta & Yves Landry, évoqués ci-dessus.

⁵³⁸ Marie-Claude Bergère, *op. cit.*, p.28.

contrairement à la doctrine de « socialisme de marché » qui lui servirait d'intitulé, il ne s'agirait finalement que d'un « capitalisme d'état ».

« Ce nouveau capitalisme d'état chinois constitue-t-il un modèle original de développement⁵³⁹ ? ». C'est bien en ces termes qu'en 2013, Marie-Claude Bergère reprenait la question restée jusque-là sans réponse. Mais tout est problématique dans cette question, à commencer par le fait même qu'on ne semblait pas savoir ou comprendre, l'année où Xi Jinping arrivait au pouvoir (et alors que, selon la Banque mondiale, la Chine était en passe devenir la première puissance économique en parité de pouvoir d'achat (PPA) et qu'elle l'était déjà en richesses produites depuis 2011⁵⁴⁰), quels étaient les principes de pilotage économique de la Chine. Navigation à vue donc ? C'est l'hypothèse que semble faire Marie-Claude Bergère, lorsqu'elle écrit que « le modèle chinois n'a pas de fondement théorique »⁵⁴¹.

Mais comment penser une telle absence ? Deux hypothèses alternatives sont possibles : celle du biais observationnel d'abord, car il est possible que pour des raisons idéologiques, un chercheur ait du mal à reconnaître la pertinence de concepts qu'il s'efforce de combattre (et c'était au fond l'hypothèse explicative de R. Herrera contre la thèse d'un « capitalisme chinois »). Deuxième hypothèse : il est possible que le modèle chinois se laisse difficilement penser à partir des concepts de la science économique déjà existante, et qu'il nécessite, au lieu d'une artillerie de définitions maniées sous la vigilance du principe de non-contradiction, la subtilité d'une pesée prudente et d'un dosage rétif à tout classement définitif.

Or dans cette perspective, deux auteurs nous semblent avoir frayé une voie originale, non parce qu'elle serait plus argumentée que les autres, mais parce qu'elle s'exprime en nuances, en tendances et sans conclusion arrêtée : Toni Andréani et son « modèle chinois »⁵⁴² ; Giovanni Arrighi et sa relecture d'Adam Smith appliquée à la Chine⁵⁴³. Elles s'appuient bien toutes les deux sur des argumentaires existants : pour le premier, celui du néo-keynésianisme, et pour le second, celui des raisonnements smithiens, d'ailleurs dépoussiérés de la gangue des commentaires libéraux ; mais elles se défendent de forcer la réalité à entrer précisément dans le modèle que les concepts dessinent ; autrement dit, elles

⁵³⁹ Marie-Claude Bergère, *op. cit.*, p.19.

⁵⁴⁰ Estimation de la banque mondiale 2014 : « CHN 1 China 23,460,170 \$ », devant les « USA 2 United States 21,427,700 \$ », URL : https://databank.worldbank.org/data/download/GDP_PPP.pdf.

⁵⁴¹ Marie-Claude Bergère, *op. cit.*, p.205.

⁵⁴² Toni Andréani, *Le modèle chinois et nous*, 2018.

⁵⁴³ Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, 2007, 418 p. ; *Adam Smith à Pékin, Les promesses de la voie chinoise*, Paris, Max Milo, Coll. L'inconnu, 2009, 504 p.

prennent les *concepts* comme des *notions*, et proposent des *indications* plutôt que des *définitions*.

A cette condition méthodologique (à condition d'assouplir l'impératif de non-contradiction et l'exigence d'une définition validable dans les termes du vocabulaire économique académique), on pourra donc essayer de relire l'essentiel des analyses de T. Andréani sur le « néo-keynésianisme », donc sur cette variation d'une doctrine de la demande sans se heurter aussitôt à la doctrine Xi qui affirme se baser sur la notion d'une « réforme structurelle du côté de l'offre, 共供给侧结构性改革, *gongjize jiegouxing gaige* »⁵⁴⁴. Si l'on arrive à passer par-dessus les deux hétérotopies ou anomalies qui se présentent d'emblée, soient : 1. la *contradiction* qui se présente d'emblée (comment une doctrine de la demande pourrait-elle en même temps être une doctrine de l'offre ?), et 2. la *bizarrie* d'une formule invoquant non l'offre, mais le « côté de l'offre » (une distinction essentielle à laquelle tient Xi Jinping), alors nous pourrions peut-être en savoir un peu plus sur les notions théoriques du pilotage pratique de l'économie socialiste chinoise. Ces précautions méthodologiques étant précisées, essayons de poursuivre cette lecture comparative, mais en commençant par écouter comment Xi Jinping présente la doctrine économique chinoise.

1. L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre

Pour définir sa stratégie économique, Xi Jinping met en avant le concept de nouveau de « réforme structurelle du côté de l'offre »⁵⁴⁵ (共供给侧结构性改革). C'est le sens de ce concept qu'il faut donc à présent tenter d'éclairer. Xi Jinping ne développe pas le thème d'une économie de la demande (quoiqu'une stratégie de conversion vers la demande intérieure visant à immuniser la Chine des crises internationales soit manifeste⁵⁴⁶), mais il se défend aussi explicitement de toute stratégie de libéralisation : il nous déconseille aussitôt d'interpréter sa réforme comme une simple économie de l'offre. « 首先，我要讲清楚，我们讲的供给侧结构性改革，同西方经济学的供给学派不是一回事，不能把供给侧结构性改革看成是西方供给学派的翻版，更要防止有些人用他们的解释来宣扬“薪自由主义”，借机制造负面舆论。Tout d'abord, je veux préciser que la réforme structurelle du côté

⁵⁴⁴ Analysée dans la prochaine sous-section II.B.1 : « L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre ».

⁵⁴⁵ Les principes de l'économie socialiste chinoise de la nouvelle ère sont exposés dans le chapitre VII du tome 2 de *La Gouvernance de la Chine*, et pour ce concept original, on lira le discours du 18 janvier, p.313 sqq.

⁵⁴⁶ L'argumentaire qui en découle est celui qui justifie le diagnostic pro-keynésien de Toni Andréani, nous y reviendrons plus bas.

de l'offre dont nous parlons n'a rien à voir avec la doctrine de l'offre de l'économie occidentale, on ne peut pas considérer la réforme structurelle du côté de l'offre comme un concept copié du courant occidental de l'offre, il faut empêcher que certains s'en servent pour l'expliquer en vue de propager le néolibéralisme et en profitent pour fabriquer des opinions péjoratives »⁵⁴⁷. C'est donc sur ce concept étrange d'une « réforme structurelle du côté de l'offre », et non sur le choix classique entre économie de l'offre ou économie de la demande, qu'il va falloir asseoir les bases d'une analyse capable de rendre compte de doctrine économique de Xi Jinping. On peut cependant déjà le définir en première approximation, selon l'image que Xi Jinping employait lui-même en 2014⁵⁴⁸, par l'action combinée de la Main Invisible du marché (看不见的手) et de la Main Visible de l'État (可见的手), selon un principe qui peut se donner pour une interprétation pratique du concept taoïco-légiste analysé plus haut : agir-sans-agir, 为无为. Cette doctrine qui renvoie dos à dos le laisser-faire libéral et l'interventionnisme totalitaire des économies fermées, présente une similitude essentielle avec la lecture que Giovanni Arrighi fait de Smith. Il s'agit d'utiliser le marché comme instrument de gouvernement et de maintenir la souveraineté de la politique sur la sphère économique. A. Smith ayant en effet aussi analysé les risques de faillite de cette souveraineté et proposé d'y remédier, on peut aussi le présenter, en suivant Giovanni Arrighi comme le théoricien qui préfigure la théorie socialiste de la Main Visible, c'est-à-dire comme une contribution économique à une théorie de la souveraineté de l'État.

Pour s'approcher du sens de cette doctrine socialiste de la Main Visible, on aura besoin de comprendre non pas seulement les mécanismes des économies de l'offre (Arthur Jaffer) et de la demande (John M. Keynes), mais leur intention fondamentale et leur contexte historique : Xi Jinping rappelle le contexte de « stagflation » dans lequel est née l'économie de l'offre⁵⁴⁹ d'Arthur Jaffer dans les années 1970 après « l'échec de la gestion de la demande globale du keynésianisme »⁵⁵⁰. Mais il résume les traits caractéristiques de cette économie de l'offre en les qualifiant « d'excessifs »⁵⁵¹, précisant qu'il entend parler d'une « économie “structurelle” du côté de l'offre (...) sans oublier toutefois le terme “structurelle” qui est très

⁵⁴⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.313.

⁵⁴⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, ch.IV, 26 mai 2014 : « Il faut correctement utiliser “la main invisible” et “la main visible” », p.137.

⁵⁴⁹ Elle repose sur le principe qui dit veut que « L'offre crée la demande » et Xi Jinping la résume par les traits suivants : réduction de l'impôt, favorisation de l'épargne, encouragement de l'investissement, réduction de la dépense publique et restriction de l'émission fiduciaire pour stabiliser les prix, *op. cit.*, p.314.

⁵⁵⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.313.

⁵⁵¹ Xi Jinping, *op.cit.*, t.2, p.314.

important ». Il s'agit de se concentrer « sur la libération et le développement de la force productive sociale, ainsi que la promotion du réajustement structurel par le biais de la réforme, afin de réduire l'offre ineffective et bas de gamme, d'améliorer l'adaptabilité et la flexibilité de la structure de l'offre vis-à-vis de l'évolution de la demande, et d'augmenter la productivité globale des facteurs (...) de favoriser l'innovation scientifique et technologique, le développement de l'économie réelle, mais aussi la garantie et l'amélioration du bien-être de la population (...) [Cette réforme] accorde une importance égale à l'offre et à la demande, au développement »⁵⁵².

Cette dernière affirmation, qui signifie le refus de se fixer exclusivement sur une économie de l'offre ou de la demande, nous donne peut-être la raison des malentendus qui pèsent sur le débat relatif à la caractérisation de l'économie socialiste chinoise. Elle renvoie à la volonté chinoise de cultiver sa souveraineté, c'est-à-dire à la liberté de décider des moyens de « développer » ou déployer sa puissance. Cette affirmation pratique apparaît comme fondamentalement indifférente à toute affiliation doctrinale ou théorique puisque Xi Jinping ne prend pas position en faveur d'une politique de l'offre ou de la demande, mais dit leur accorder une importance « égale », se réservant ainsi la possibilité de recourir aux instruments de l'une ou de l'autre et de les combiner à volonté. Il s'agirait donc ici, comme François Jullien le déduit de l'analyse du fonctionnement des hexagrammes du *Yijing*⁵⁵³, de rester « sans position [arrêtée], disponible »⁵⁵⁴ à « l'égale possibilité des extrêmes »⁵⁵⁵. Et nous verrons dans la section suivante⁵⁵⁶, qu'en effet c'est au *Yijing*, plutôt qu'à tous les théoriciens connus de l'économie, que s'adosse *in fine* Xi Jinping.

S'interrogeant sur les conditions de cette conception chinoise d'une vérité-fonctionnement, François Jullien montre que cette « égale possibilité » est elle-même rendue possible par un détachement, c'est-à-dire l'absence d'idée fixe ou de préférence, l'absence de position arrêtée et d'identité particulière, conformément au portrait de Confucius : « Les quatre choses dont le Maître était exempt : il était sans idée (privilegiée), sans nécessité (prédéterminée), sans position (arrêtée) et sans moi (particulier) »⁵⁵⁷. Il est donc possible

⁵⁵² Xi Jinping, *op.cit.*, t.2, p.314.

⁵⁵³ François Jullien, *Un sage est sans idée*, Paris, Seuil, coll. L'Ordre Philosophique, 1998, ch.3, p.29-39.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, ch.IV, p.157.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p.29.

⁵⁵⁶ En II.B.1.a « Une métaphysique pratique de l'économie socialiste ? ».

⁵⁵⁷ *Entretiens*, IX, 4, trad. de François Jullien dans *Un sage est sans idée*, Paris, Seuil, coll. L'Ordre Philosophique, 1998, ch.2, p.21.

qu'au cœur même de l'économie chinoise, outre le *Yijing*, le spectre de Confucius double celui de Marx d'une présence qui dépasse celle de John M. Keynes.

L'affirmation de cette « égale importance » signifie que les théories économiques et leurs palettes de concepts ne sont donc, comme toutes les références philosophiques auxquelles la doctrine Xi s'adosse par ailleurs, que des outils *ad hoc*. Leur pertinence ne se justifie que par leur efficacité supposée dans un certain contexte. Ce contexte viendrait-il à changer, on convoquera d'autres outils, parce qu'il n'y a d'autre principe, pour se développer efficacement, que de répondre à la situation présente par une attitude en résonance adéquate. De là vient sans doute l'impression d'insatisfaction que peuvent nous laisser les débats des économistes sur la nature du régime chinois, et les dissonances qu'ils s'efforcent d'y diagnostiquer. Les critiques ou accusations de capitalisme ou de crypto-libéralisme semblent aussi rageuses qu'impuissantes à saisir le moteur de la réflexion socialiste chinoise sur l'économie, manquent quelque chose d'essentiel. Il nous semble que, quelque soit l'intérêt d'une analyse en termes d'offre ou de demande, on saisira mieux le sens du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère à partir de son intention pratique, c'est-à-dire en le ramenant à la volonté de piloter souverainement l'économie au moyen de leviers efficaces dans leur contexte actuel, sans s'handicaper d'une fidélité encombrante à l'identité d'une théorie. Le principe de « chercher la vérité dans les faits »⁵⁵⁸ exclut qu'on cherche simplement à valider une politique économique par la conformité de ses choix pratiques avec la théorie supposée la définir aux yeux des théoriciens de l'économie. Chercher à la vérifier dans les faits revient plutôt à éprouver son efficacité réelle. Le vrai, c'est ce qui fonctionne, quitte à sembler se contredire⁵⁵⁹, conformément à une conception du vrai qui, comme le rappelle François Jullien s'oppose à toute fixité et à toute exclusive⁵⁶⁰. Cela signifie que c'est la fin (la souveraineté),

⁵⁵⁸ Selon la formule de Xi Jinping d'inspiration maoïste déjà examinée ; Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.31, *op. cit.* t.2, p.32 ; et sur la transposition possible du concept de « pragmatisme », voir encore Emmanuel Renault, « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », dans *Langages, politique, histoire. Avec Jean-Claude Zancarini*, Lyon, ENS Éditions, 2015, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/5370>, §23.

⁵⁵⁹ L'idée d'une vérité pratique que les contradictions n'affaiblissent pas, a rarement été théorisée en Occident, mais Montaigne l'a reprise des Anciens, dans ses *Essais* III, 2 : « Tant y a que je me contredis bien à l'aventure, mais la vérité, comme disait Demades [un Athénien qui, selon Plutarque, répondait à ceux qui l'accusaient d'avoir souvent tourné sa veste, qu'il avait sans doute changé de parti, mais que c'était pour demeurer toujours fidèle à la République], je ne la contredis point », Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1962, p.782.

⁵⁶⁰ C'est la raison pour laquelle François Jullien peut écrire, commentant le *Classique des Changements*, le *Yijing* : « parce que les contraires lui paraissent intrinsèquement, c'est-à-dire fonctionnellement complémentaires, la pensée chinoise n'a pas à recourir au tranchant de la vérité (...) [ni] besoin d'exclure la contradiction "logique" », *ibid.*, p.100.

et non la fidélité à une théorie, qui justifie les moyens, si paradoxaux ou hétérodoxes qu'ils puissent paraître aux théoriciens de l'économie.

Néanmoins, nous pouvons (et nous avons à gagner à) essayer de repérer les traits caractéristiques de ce pilotage économique chinois. On y reconnaîtra d'abord le principe d'un contrôle du Parti et de l'État sur l'économie. La planification est maintenue (quoiqu'assouplie, et différente de la méthode communiste du Gosplan soviétique, aux matrices d'échanges interindustriels ou intersectoriels de type Leontief), et l'« ouverture » à l'économie de marché a augmenté la part de l'économie non-publique, mais cette « ouverture » qui supposait renoncement à la fermeture de ses frontières, ne signifie pas un retrait ou un renoncement de l'État-Parti à la souveraineté du peuple (définie plus haut, et dont le rappel est constant⁵⁶¹). Elle ne signifie pas un nouveau partage de la puissance absolue de commander, et ne signifie toujours pas que l'ouverture des frontières puisse donner un blanc-seing aux entrepreneurs capitalistes à seule fin de profit et d'accroissement du PIB. Bien au contraire, cette ouverture des frontières implique la vigilance accrue des cadres du Parti (civils ou militaires, actifs ou à la retraite) dans les conseils d'administration de ces entreprises qui toutes, publiques ou privées, furent encouragées à plus d'intégrité dans la gestion des entreprises, afin de rehausser leur niveau de conscience politique vis-à-vis des intérêts du peuple car ce niveau de conscience supérieur est la condition du maintien de la souveraineté en contexte concurrentiel. La consolidation des liens de confiance⁵⁶² impliquait le contrôle de la fraude (évasion fiscale, contrebande, contrefaçon, etc.), et la mise en place du « système de crédit social » permet de le mesurer, de l'objectiver dans la note de Crédit Sociale, et de rendre plus efficace ce contrôle rendu public afin d'accroître ses effets dissuasifs⁵⁶³. Dans les grandes entreprises publiques, la doctrine Xi invite à continuer la lutte contre la corruption du Parti lui-même, par le Parti lui-même, et à « chasser les mouches et les tigres »⁵⁶⁴. C'est ce principe toujours maintenu de discipline mutuelle accrue et de coopération privé-public que Xi Jinping met en avant et résume par la formule : *Aller de*

⁵⁶¹ On aura noté, dans la citation ci-dessus, la mention d'une « garantie et [d'une] amélioration du bien-être de la population », *op. cit.*, p.314, privilégiée ici à la croissance du PIB avec laquelle elle n'entretient qu'une corrélation vague.

⁵⁶² Sur cette question de la confiance, cf. I.B.3.f « Inclusivité... ».

⁵⁶³ Système de crédit social, abrégé SCS, en chinois : 社会信用体系, *shehui xinyong tixi*, cf. Emmanuel Dubois de Prisque, *Le système de crédit social, comment la Chine évalue le monde*, Institut Thomas More, juillet 2019, note 36, URL : <http://institut-thomas-more.org/2019/07/29/le-systeme-de-credit-social-%E2%80%A2-comment-la-chine-evalue-recompense-et-punit-sa-population/>.

⁵⁶⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, 老虎蒼蠅一起打, *laohu cangying yiqi da*, p.331.

l'avant à pas assurés (稳中求进)⁵⁶⁵. Ainsi remise en perspective, l'introduction du capitalisme en Chine ne peut pas suffire à en faire un pays capitaliste au motif que la recherche du profit y serait à nouveau encouragée, ni même à en faire un pays du « capitalisme d'État » au motif que l'État le contrôle.

Premièrement : que le profit soit à nouveau toléré et même encouragé ne signifie pas qu'il soit la fin ultime de l'action politique ; cette fin était et reste *politique* : c'est la souveraineté. Il y a tout de même une difficulté : car on peut considérer que cette finalité supérieure est tout de même concurrencée par la « prospérité » proclamée dans les Objectifs de centenaire⁵⁶⁶. La difficulté s'atténue si on considère que cet exercice de la souveraineté n'exige pas du socialisme qu'il se limite à partager la misère, mais qu'au contraire, elle cherche à libérer les hommes de la pression des besoins naturels, et que la prospérité est sinon indispensable, du moins utile à l'exercice des vertus socialistes. On peut distinguer le profit de la prospérité même si tous les deux sont bien définis comme des fins. Ce sont des fins hiérarchisées, et parmi les trois fins discutées (souveraineté, prospérité, et profit), la dernière est celle qui n'est, d'un point de vue socialiste, plus du tout une fin en soi, mais seulement un moyen à utiliser, une réalité à exploiter.

Deuxièmement : puisque dans le *Capital*⁵⁶⁷, Marx définit le capitalisme comme un mode de production en vue du profit et de l'accumulation en vue du capital, il est évident que cette définition n'exclut pas que l'État soit capitaliste, et ne puisse consister en une coterie qui monopolise les moyens de s'enrichir ; on l'appelle alors capitalisme de connivence (*crony capitalism*). Mais dans le contexte socialiste, où le pouvoir doit s'exercer au profit du peuple, l'enrichissement d'une oligarchie est une perversion/détournement/corruption du socialisme, non sa définition ultime. On ne peut confondre, sauf à polémiquer, la définition d'un régime politique avec les risques de dérive qui le menacent, tout régime ayant les siens. La doctrine Xi s'est explicitement donnée comme priorité de combattre cette dérive : ce combat, c'est le quatrième des axes globaux de développement⁵⁶⁸, le renforcement de la discipline du Parti. La caractérisation du socialisme à la chinoise comme « poursuite effrénée d'une richesse

⁵⁶⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.321, ou version chinoise p.257.

⁵⁶⁶ Analysés dans la sous-section I. A.2 « Les deux objectifs... ».

⁵⁶⁷ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, Paris, Flammarion, Champs, coll. Classiques, p.171-180.

⁵⁶⁸ Déjà examiné en I.B.1.b « Les Quatre intégralités », et II.A.1.c « Dialectique de la loi et de la vertu ».

trionphante [ou] instrument pour légitimer la modernisation et l'enrichissement »⁵⁶⁹ apparaît donc comme une simplification grossière.

On peut cependant toujours soupçonner l'État lui-même de viser le profit et au-delà de ses déclarations d'intentions, de se comporter dans les faits en capitaliste, et par conséquent souscrire à la thèse d'un « capitalisme d'État » et penser que sa condamnation du capitalisme serait plus théorique que réelle. Mais cette supposition pose problème car selon R. Herrera, « la logique du capitalisme est celle de la maximisation du profit individuel capté par les propriétaires des moyens de production. Or ce n'est pas exactement ce qui est observé dans la plupart des grandes entreprises publiques chinoises, comme le montre la faiblesse, voire l'inexistence des dividendes versés à l'État, qui ressemblent plutôt à une "taxe" sur le capital »⁵⁷⁰. Un autre argument vient s'y ajouter : évoquant le rapport du travail au capital, Rémy Herrera plaide contre la thèse du « capitalisme d'État » : « La séparation entre le capital et le travail est souvent très relative en Chine : elle est limitée dans les entreprises publiques – ce qui empêcherait même de les considérer, rigoureusement, comme une forme de "capitalisme d'État" (...) les travailleurs participent à la propriété du capital des unités de production, ou en ont même directement la propriété, comme dans le cas des coopératives (...) et des "communes populaires" subsistantes »⁵⁷¹. Le comportement économique réel de l'État ne semble donc pas confirmer la thèse d'un crypto- capitalisme.

Même si l'on voulait dire qu'en Chine socialiste, « capitalisme d'État » signifie que le marché capitaliste est sous le contrôle de l'État, l'expression serait encore insuffisante car elle ne fait pas suffisamment voir au nom de quel principe (autre que le marché) ou en vue de quelle autre fin (que le profit), cet État contrôle le capitalisme. L'erreur philosophique fondamentale ou *l'hétérotopie produite* par les tenants de la thèse du « capitalisme d'État » n'est-elle pas de confondre l'ouverture au marché avec un aveu déguisé d'adhésion aux valeurs du capitalisme, de prendre, comme le diagnostique Giovanni Arrighi ⁵⁷², l'instrumentalisation du marché par l'État chinois pour une subversion des valeurs ou des fins ultimes qui conduisent son action? L'erreur de perspective consiste à diagnostiquer une distorsion/contradiction du concept-même de socialisme quant à ses fins, là où il ne s'agit que

⁵⁶⁹ John Garrick et Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping « », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p. 105.

⁵⁷⁰ Herrera R. & Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?*, Paris, éd. Critiques, 2019, p.83.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p.83.

⁵⁷² Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, 2007, 418 p. ; *Adam Smith à Pékin, Les promesses de la voie chinoise*, Paris, Max Milo, Coll. L'inconnu, 2009, 504 p.

d'une reconfiguration de ses moyens. En renfort de cette objection contre le concept simplificateur d'un « capitalisme d'état » en Chine, s'élève l'argument historique d'une Chine à l'économie florissante depuis la dynastie Song (960) jusqu'au début du XIX^e siècle : la dynastie des Song fut un grand empire commerçant, mais cela n'en faisait pas pour autant un pays capitaliste. Que le capitalisme consiste essentiellement dans la recherche du profit ne signifie pas que toute doctrine favorable au marché puisse se réduire à un avatar de capitalisme ; on peut simplement comprendre la doctrine socialiste, comme la doctrine smithienne, comme un éloge prudent des bienfaits du libre-échange qui fait croître la richesse commune mais qui s'accompagne d'une mise en garde contre les effets de prédatons du marché et de ses acteurs, que seul un État fort pourra efficacement contenir. On commence à mieux comprendre ce que signifie la formule : *Aller de l'avant à pas assurés*, 稳中求进⁵⁷³. Sans ouverture, la Chine serait restée immobile, elle n'aurait pu continuer d'avancer ; mais si cette ouverture avait du signifier une subversion des fins, elle aurait été bien légère et imprudente. Pour être équilibrée, il fallait qu'elle tienne le cap fixé sur les fins immuables de son socialisme à la chinoise, c'est-à-dire prioritairement sur les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple, et non sur le seul profit mesurable dans son PIB.

Il est vrai que la Chine socialiste post-maoïste, de Deng Xiaoping à Xi Jinping, déroute les lectures conventionnelles ou orthodoxes des marxismes du XX^e siècle. L'histoire récente de la Chine a définitivement rendu obsolètes les interprétations d'un marxisme orthodoxe (c'est-à-dire insistant sur la nationalisation des moyens de production) car au moins depuis Deng Xiaoping, l'abolition de la propriété privée des moyens de production n'était plus un objectif, et la planification toujours revendiquée comme instrument de pilotage cessait de s'étendre à la sphère micro-économique, se limitant au pilotage macro-économique.

Toutefois les formes de la propriété privée se sont multipliées⁵⁷⁴ et ont été encouragées à venir au secours de l'économie publique, et c'est pourquoi des malentendus ont surgi – certains auteurs allant jusqu'à considérer que le miracle chinois ne s'expliquait essentiellement que par cette libéralisation. Mais le pronostic d'une fin pure et simple du communisme/socialisme reposait sur un diagnostic hâtif. Toutes les conclusions allant d'un diagnostic d'hésitation dans le pilotage économique à celui d'une contradiction, se sont finalement avérées excessives, qu'elles soient venues de l'étranger, comme de Chine avant

⁵⁷³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.321, ou version chinoise p.257.

⁵⁷⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 4 mai 2016, « Maintenir notre système économique fondamental et promouvoir le développement de toutes les formes de propriété », p.320-332.

l'arrivée de Xi Jinping⁵⁷⁵. Des discours de Deng Xiaoping à ceux de Xi Jinping, la politique d'Ouverture et de Réforme maintient l'inspiration communiste fondatrice d'un contrôle étatique absolu de l'économie (planification, fort contrôle monétaire et bancaire, contrôle de toutes les entreprises au moyen de joint-ventures, limitation des investissements étrangers à 49% du capital, persistance d'un fort secteur public dans toutes les industries stratégiques).

Quarante ans après Deng Xiaoping, nous observons donc plutôt que dans la doctrine du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, la critique marxienne du capitalisme n'est pas obsolète, que la nécessité aboule de la propriété privée des moyens de production et de la production pour le profit n'est ni admise ni à admettre. Le capitalisme peut bien valoir comme la doctrine économique d'une classe bourgeoise mais il n'a aucune légitimité à dicter ses règles au politique. Il ne s'agit pas de le combattre en tant que tel, mais de limiter son hégémonie ou ses effets prédateurs sur la société et dévastateurs sur la souveraineté politique, de l'intégrer ou de l'utiliser en vue de fins politiques supérieures, de maintenir l'importance des capitaux privés et de la production en vue du profit comme des finalités subordonnées.

Cette stratégie de l'intégration, doublé de l'observation de la capacité générale de la Chine à traverser les crises économiques et sanitaires constituent des arguments en faveur d'une doctrine économique de la puissance, c'est-à-dire de la composition ou la fédération de toutes les forces de la société chinoise dans un objectif collectif commun et c'est à cet objectif que s'ordonne, nous semble-t-il, l'argument de la « garantie de l'amélioration du bien-être du peuple »⁵⁷⁶, car c'est ce bien-être (et non la croissance du PIB en soi qui donne aux décideurs politiques leur légitimité).

On pourra mener le même type de raisonnement en partant d'un présupposé keynésien ; on ne manquera pas d'arguments concluants à la nature néokeynésienne du régime économique ; mais on aboutira au même sentiment vague, désagréable mais persistant, d'avoir forcé la conclusion, d'avoir en partie réussi et pourtant tenté en vain de forclure la réalité chinoise dans les définitions de la science académique.

⁵⁷⁵ L'article de Chen Lichuan, *Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle*, dans la revue *Perspectives Chinoises*, n°84, juillet-août 2004, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/673](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/673), et deux ouvrages de référence restituent ce débat dans leur contexte historique : Chen Yan, *L'Eveil de la Chine. Les bouleversements intellectuels après Mao, 1976-2002* (2002) ; Zhang Lun, *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, 2003.

⁵⁷⁶ Donnée comme point final de l'explication de la théorie de la « réforme structurelle du côté de l'offre », Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.314.

Ainsi, en matière budgétaire, on observe que depuis 30 ans, la Chine a effectivement fait de la relance par des Investissements publics, parfois massifs – à hauteur de 400 milliards de dollars en 2008, par exemple. Par ailleurs, cette politique de relance a été mise en place par une planification des investissements publics – qui n’est pas seulement un outil de pilotage socialiste, mais aussi un outil de pilotage keynésien pendant les Trente Glorieuses. Elle a eu des résultats satisfaisants qui contredisent en effet les prédictions générales d’une politique de l’offre, mais dont certains auteurs (même si M. Aglietta a cru devoir en minimiser les mérites par l’explication d’un phénomène de rattrapage) : la croissance chinoise (environ 10% en moyenne) a multiplié son PIB par 20 en 30 ans⁵⁷⁷, soit une augmentation de 2000%. Le PIB / hab. qui était à 2% de celui des USA en 1980, et aujourd’hui passé à 24%. Il est vrai cependant que certains auteurs contestent cette vitalité⁵⁷⁸.

Autre instrument keynésien : le déficit budgétaire. L’État s’est endetté pour les investissements d’avenir en tablant sur des rentrées fiscales et une croissance futures. L’endettement de l’État, tournant bien longtemps autour des 55% du PIB est désormais autour des 87,5%⁵⁷⁹ (pour comparaison : celui de la France était à 100% avant la crise du Covid-19). L’État chinois, souverain en matière économique, s’endette auprès de sa propre Banque Centrale (ce qui est interdit en Europe ou aux USA). Or, quand l’État s’endette auprès de ses propres banques et qu’il encadre lui-même raisonnablement les taux, quand par ailleurs la croissance est au rendez-vous, l’endettement est soutenable : la croissance éponge la dette.

Autre argument keynésien : en matière de politique monétaire, l’État chinois ne laisse pas sa monnaie s’apprécier librement sur le marché des changes et joue des variations du taux directeur de la banque centrale pour agir sur le crédit aux entreprises. En Chine, les taux d’intérêt ne sont pas soumis au mouvement du marché : ils sont semi-encadrés, semi administrés pour la rémunération de l’épargne et le crédit aux entreprises avec des marges de variation. Une part de l’économie – l’économie non-publique – tombe tout de même sous la Main Invisible du Marché, mais la Main Visible de l’État fixe la fourchette des taux. La

⁵⁷⁷ Et par 123 depuis 1949, selon Rémy Herrera & Zhiming Long, *op. cit.*, p.124.

⁵⁷⁸ John Garrick et Yan Chang Bennett écrivent que « certaines voix avancent que le recalibrage se trouve au “point mort” en raison de la persistance de la corruption, de la volatilité du marché boursier domestique et des défis liés aux réformes fondamentales du secteur public », p.105, « La pensée de Xi Jinping », Perspectives chinoises [En ligne], 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, parmi ces voix critiques, on peut citer : Jérôme Doyon et François Godement, « Discipline and punish : Party power under Xi », China analysis, 14 mars 2017.

⁵⁷⁹ URL : <http://www.cadtm.org/Dette-des-entreprises-en-Chine-se-dirige-t-on-vers-une-crise>.

Banque Centrale obéit aux ordres du gouvernement : elle agit de façon volontariste par les taux et les réserves obligatoires, gelant la création monétaire sur demande.

On pourrait même constater une convergence morale des doctrines keynésienne et socialiste chinoise. A contre-courant des pratiques de l'économie globalisée de la mondialisation capitaliste qui s'est fortement financiarisée, a encouragé l'accumulation de capital fictif et déprécié la valeur du travail réel (et donc aux antipodes de l'eurolibéralisme⁵⁸⁰), la Chine décline aussi en économie, contre « l'esprit déréglé des hommes d'affaire », les principes constitutionnels de *souveraineté* et de dictature démocratique populaire, ce qui signifie qu'elle se donne les moyens économiques d'une satisfaction des intérêts fondamentaux de sa population. Elle le fait en évitant de se laisser diluer dans l'économie globalisée, en maintenant une souveraineté monétaire et un contrôle sur l'inflation, en pratiquant une politique monétaire active dans le but de servir « l'économie réelle »⁵⁸¹, parce que c'est celle à laquelle a intérêt l'immense majorité du peuple chinois – et en décourageant la spéculation qui est un facteur d'insécurité contradictoire avec les objectifs de la société de moyenne aisance. Cette souveraineté monétaire est un outil majeur pour l'affirmation d'une subordination de l'économie à la politique, pour la « remise à l'endroit » des rapports entre l'économie et la politique, contre les distorsions d'une économie financiarisée abstraite, coupée des besoins réels des populations et qui marche donc sur la tête. Elle affirme le primat de la souveraineté politique sur l'économie.

Dernier argument keynésien enfin⁵⁸² : contre la dépréciation du travail réel, sur trente ans, la Chine a pratiqué une politique de soutien aux salaires qui ont augmenté dans un contexte de quasi plein emploi. Ce soutien à la montée des salaires favorise la demande, et indirectement, les investissements nécessaires à l'activité productive qui vise à la satisfaire.

⁵⁸⁰ *Eurolibéralisme : par où la sortie ?*, Michel Husson, dans *Savoir/Agir* 2011/4 (n° 18) , pages 33 à 41, URL : <https://www.cairn.info/revue-savoir-agir-2011-4-page-33.htm>.

⁵⁸¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.314.

⁵⁸² Tous ces arguments keynésiens définissant les traits généraux du socialisme chinois de marché listés par Toni Andréani sont résumés par Rémy Herrera en dix points, ou dix arguments permettant de conclure à une persistance du modèle socialiste sous l'apparence superficielle d'une conversion au capitalisme : « i) la pérennité d'une planification puissante et modernisée [...] ; ii) une forme de démocratie politique [...] ; iii) l'existence de services publics très étendus [...] ; iv) une propriété de la terre et des ressources naturelles qui restent du domaine public [...] ; v) des formes diversifiées de propriétés [...] ; vi) [un accroissement plus] des rémunérations du travail par rapport aux autres sources de revenus ; vii) la volonté affichée de justice sociale promue par les pouvoirs publics, selon une perspective égalitariste [...] ; viii) une priorité accordée de façon explicite et crédible, à la préservation de l'environnement, la protection de la nature [...] ; ix) une conception des relations économiques entre les États se fondant sur un principe gagnant-gagnant ; et x) [...] recherche systématique de la pays et des rapports plus équilibrés entre les peuples », *op. cit.*, p.85.

L'économie d'une société de moyenne aisance privilégie la classe salariale aux autres catégories de population (rente ou capital), parce qu'elle est le principal acteur de l'économie réelle. Sur le plan quinquennal de 2010 à 2015, on a assisté à une augmentation régulière des salaires minima de +13%/an et les prestations sociales ont été accrues.

Néanmoins, au problème de la concurrence nouvelle des pays à bas salaire (Inde, Asie du Sud Est, etc.), avec son risque de délocalisation, la nouvelle doctrine de la « réforme du côté structurel de l'offre » répond en déplaçant les termes du débat : il ne s'agit plus désormais d'arbitrer un débat sur l'efficacité des stratégies de l'offre contre celles de la demande. Toutes les deux sont utiles : « Notre réforme structurelle du côté de l'offre accorde une importance égale à l'offre et à la demande (...) L'offre et la demande sont les deux aspects fondamentaux des rapports intrinsèques de l'économie de marché (...) L'offre ne sera pas réalisée sans la demande et une nouvelle demande stimulera une nouvelle offre. La demande ne sera pas satisfaite sans l'offre, et une nouvelle offre créera une nouvelle demande »⁵⁸³. Cela semble revenir à donner raison à Say et à Keynes à la fois. Chez ce dernier, on trouve bien l'idée qu'une augmentation de la demande a pour conséquence une augmentation de l'offre, des salaires et de l'investissement, donc plus de demande, etc. C'est « l'effet multiplicateur » du « cercle vertueux » keynésien.

In fine, le débat économique posé dans les termes d'une contradiction figée (obligeant à des choix exclusifs, et condamnant ceux qui s'y refusent à des diagnostics péjoratifs ou à des pronostics défavorables) est mal posé ; et Xi Jinping insiste longuement sur ce problème méthodologique, dont il tente de désamorcer les effets, toujours afin de prévenir les malentendus ; fustigeant les principes du « développement économique mondial »⁵⁸⁴, il conclut « qu'il serait unilatéral d'aborder le côté de l'offre en rejetant le côté de la demande et réciproquement. Ce n'est pas tout l'un ou tout l'autre : les deux côtés doivent se soutenir mutuellement et progresser de manière coordonnée ».

Pour comprendre la doctrine Xi, il faudra donc bousculer les méthodes académiques, c'est-à-dire la pensée disjonctive et ses définitions exclusives. Il ne suffira donc pas d'intégrer les plans de R&D⁵⁸⁵ dans l'un ou l'autre de ces deux modèles conventionnels, mais

⁵⁸³ Xi Jinping, *op. cit.*, p.314-315.

⁵⁸⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, p.315.

⁵⁸⁵ Pour Keynes, la demande ne correspond pas seulement à la consommation comme demande de bien de consommation, mais aussi à l'investissement comme demande de bien de production. Une politique

il faudra repenser la doctrine économique du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère à partir de cette augmentation des plans de formation technologique R&D et de son objectif de montée en gamme visant à faire de la Chine un pays phare en matière d'innovation ; ce n'est qu'à partir de cette accentuation originale, et non plus du choix binaire entre les politiques de l'offre et de la demande, que se comprendra le débat sur les outils de pilotage économique⁵⁸⁶.

a. Une métaphysique pratique de l'économie socialiste ?

a. Un débat paradoxal sur l'efficacité

Pour comprendre comment la Chine réussit à tenir le pari du souverainisme, c'est-à-dire, selon la définition bodinienne, à maintenir entière « sa puissance absolue et perpétuelle de commander » sans se diluer dans le capitalisme globalisé, il faut examiner les moyens qu'elle met en œuvre pour transformer pratiquement le libre-échange afin de satisfaire ses intérêts⁵⁸⁷ spécifiques. Cette appropriation socialiste de la doctrine du libre-échange est un effort initié par Deng Xiaoping sur le mode du « profil bas » (peut-être pris à tort pour une concession et une étape vers la libéralisation de la Chine), mais qui, à l'heure du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, prend les accents d'un pari gagné ou, pour le dire en chinois, d'un « drapeau/étendard porté haut » (高举旗帜)⁵⁸⁸ (peut-être prise à tort pour l'affirmation arrogante d'une volonté de domination). Elle se différencie radicalement de la stratégie des économies socialistes fermées de Cuba, de l'URSS : au lieu d'un face-à-face où les adversaires se dévisagent de part et d'autre d'un Mur, la Chine socialiste mène depuis Deng Xiaoping un dialogue inclusif dans lequel la souveraineté politique semble confiante en sa capacité à transformer les obstacles (capitalistes) en opportunités (pour la cause du socialisme). « Confiante » signifie : qu'elle pense pouvoir tirer parti de son intégration dans la mondialisation capitaliste de sorte que les éléments d'économie capitaliste soient finalement transmués dans une mondialisation socialiste. Et non l'inverse.

d'investissement en R&D est une politique de la demande, comme en témoigne d'ailleurs la baisse continue des investissements en R&D dans la phase néolibérale de la politique de l'offre.

⁵⁸⁶ Se posera toutefois la question de savoir si la sortie du capitalisme est possible dans un système politique techniciste ; nous pensons ici à la critique de W. Thompson : « Le savant et l'ouvrier productif sont complètement séparés, et la science, au lieu d'augmenter, entre les mains de l'ouvrier, les forces productives de celui-ci et de l'en faire profiter, est presque partout dirigée contre lui. La connaissance (*knowledge*) devient un instrument qui peut se séparer du travail et même lui être opposé », dans *An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*, Londres, 1824, p. 274.

⁵⁸⁷ Définis par « Les deux objectifs de centenaire », cf. I.A.2.

⁵⁸⁸ Rhétorique récurrente, voir Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.76.

Rémy Herrera et Zhiming Long⁵⁸⁹ ont rappelé quelles sont les apparences qui ont pu donner à penser que la Chine avait failli ou « capitulé »⁵⁹⁰ face aux règles de la mondialisation libérale. Six arguments sont listés : 1. Des milliardaires en nombre croissant et un luxe ostentatoire ; 2. Une culture urbaine du consumérisme ; 3. Une dissémination des entreprises transnationales étrangères qui ont exploité les bas coûts de la main d'œuvre chinoise faisant de la Chine la « première usine du monde » ; 4. L'établissement sur le sol chinois des établissements bancaires de la finance globalisée ; 5. La présence en retour des entreprises chinoises « sur les marchés internationaux du système mondial capitaliste »⁵⁹¹ ; 6. Et depuis la politique de Réforme et d'Ouverture en 1978, l'introduction en Chine, des mécanismes de marché capitalistes par le PCC lui-même. « Autant de faits, incontestables, qui devraient en pure logique suffire à clore le débat. Définitivement. »⁵⁹² On aurait donc pu conclure à la dissolution du socialisme dans la puissance du capitalisme.

Mais les succès observables d'une doctrine de l'interventionnisme étatique en face d'une doctrine qui prêche l'efficacité supérieure de la dérégulation sont venus bousculer ce pronostic, et compliquer le débat jusqu'au paradoxe. De nombreux auteurs ne veulent pas s'y résoudre et considèrent que « si le marché demeure subordonné à l'État-Parti, il est plus difficile qu'un développement économique décisif puisse se produire »⁵⁹³. Car, ou bien on disqualifie l'interventionnisme et on le juge inefficace, et les États qui y recourent sont à plaindre ; mais pourquoi donc alors les blâmer et les combattre ? Ou bien cet interventionnisme est efficace, et la dérégulation contraire encouragée par les économies libérales est une erreur doctrinale : pourquoi alors continuer à la défendre ? Le paradoxe semble d'autant plus insurmontable pour les économies libérales valorisant le principe de concurrence, qu'on ne voit pas au nom de quel principe supérieur à celui de la compétition elles dénonceraient la compétitivité de leur adversaire ; or c'est pourtant ce qu'elles font, en pointant la Chine du doigt⁵⁹⁴. Ces accusations reposent inlassablement la question des règles légitimes et du critère supérieur de légitimité, c'est-à-dire l'importance de la loyauté qui

⁵⁸⁹ Rémy Herrera & Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?*, Paris, Editions critiques, 2019, 198 p.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.7.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p.8.

⁵⁹² *Ibid.*, p.8.

⁵⁹³ John Garrick et Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping « », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.107.

⁵⁹⁴ Sur ces accusations de non-respect des règles : « Les États-Unis accusent la Chine de manipuler sa devise », dans *Le Monde*, 6 août 2019 ; Jérôme Cristiani, « Les États-Unis accusent la Chine de manipuler le Yuan, la Chine nie farouchement », AFP, *La Tribune*, 6 août 2019.

permet de dépasser la pure et simple (ou la brutale) affirmation d'un pouvoir ou d'une domination, rappelant que le principe de concurrence est avant tout une lutte pour définir les règles de la concurrence loyale. Dans ce rapport de force théorique et pratique, à l'issue toujours incertaine mais que Xi Jinping semble désormais croire ne plus lui être si défavorable, le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère ne se présente pourtant pas comme une doctrine vengeresse et propose une voie qui bouleverse jusqu'à la définition même de l'économie comme allocation des biens rares (dont la possession par les uns impliquerait rivalité et privation pour les autres) : cette issue socialiste qui invite à transcender la logique rivale des intérêts en présence, c'est la logique coopérative des « accords gagnant-gagnant » (合作共赢), de l'accord mutuellement profitable qui s'enrichit en se partageant, et qui gagne au moins autant par ce qu'il donne que par ce qu'il prend.

Cette hypothèse de lecture est bien sur discutable : « Sur ce point, Zbigniew Brzezinski et John Mearsheimer s'interrogent : “pourquoi devons-nous penser que la Chine agirait différemment des États-Unis ?”⁵⁹⁵, considérant avec pragmatisme qu'une attitude hégémonique de la Chine en Asie du Nord-est (où les lignes de tensions sont les plus vives), même dangereuse, ne serait dès lors que la logique conséquence de sa montée en puissance »⁵⁹⁶. Nous tenterons de démontrer la pertinence de notre hypothèse fondamentale de lecture qui distingue la puissance⁵⁹⁷ du pouvoir avec laquelle elle est ici encore confondue ; et on l'interrogera ici pour justifier son efficacité pratique du strict point de vue économique. Si notre hypothèse présentait une certaine pertinence, elle n'en resterait pas moins paradoxale en un sens ultime : elle signifierait que la Chine serait en train de rivaliser pour définir les règles d'une gouvernance non-rivale.

La question qui se pose ici est donc sensiblement différente de celle que posent R. Herrera et Zhiming Long : tandis qu'ils prennent à contre-pied les apparences pour démontrer la solidité à long terme des fondamentaux socialistes de l'économie chinoise depuis le début des années 1950 (donc bien avant sa supposée conversion au capitalisme⁵⁹⁸), notre objectif

⁵⁹⁵ Zbigniew Brzezinski et John J. Mearsheimer, “Clash of Titans”, *Foreign Policy*, n°46, janvier-février 2006, p. 46, URL : <https://foreignpolicy.com/2009/10/22/clash-of-the-titans/>.

⁵⁹⁶ Barthélemy Courmont, « Les limites de la politique chinoise d'Obama : le *smart power* à l'épreuve », *Politique américaine*, 2012/1 (N° 19), p. 93-109. URL : <https://www.cairn.info/revue-politique-americaine-2012-1-page-93.htm>.

⁵⁹⁷ Cf. I.B.2.c « Puissance et/ou pouvoir ».

⁵⁹⁸ Rémy Herrera écrit en effet : « Tandis qu'un peu partout aujourd'hui, dans les sphères académiques et les médias dominants, on lit et on entend que le « décollage » de l'économie chinoise serait dû à la seule « ouverture » à la mondialisation, nous pensons pour notre part qu'il est indispensable d'ajouter – ce qui n'est

est plutôt de comprendre, en l'illustrant par l'analyse économique, la stratégie d'affirmation ou d'expansion inclusive de la puissance. L'opposition d'une stratégie de la puissance à une stratégie du pouvoir⁵⁹⁹, nous semble surtout apte à rendre compte philosophiquement de la spécificité du socialisme à la chinoise en même temps que des raisons de son efficacité.

b. L'identification des difficultés et des stratégies

Au chapitre VII de la *Gouvernance de la Chine*, Xi Jinping définit les caractéristiques de la *Nouvelle Normalité économique*⁶⁰⁰. Sous ce concept, il désigne l'actuelle configuration de la situation économique nationale et internationale, incluant l'analyse des difficultés et des défis qu'elle contient. Ce chapitre VII est l'occasion d'une réflexion sur l'originalité méthodologique et les limites du pilotage économique socialiste.

L'analyse des difficultés tient en neuf points, et commence par une mise en question des stratégies de relance : « certains pensent que le rythme de la croissance chinoise est déjà tombé à moins de 7,5% et se demandent pourquoi le gouvernement chinois ne prend pas de mesures fortes de relance »⁶⁰¹. Xi Jinping ne cesse de souligner que les outils classiques de l'économie, c'est-à-dire les stratégies des politiques de l'offre et de la demande, ne sont pas suffisamment pertinentes. La prise en considération des paramètres circonstanciels de la situation permet un pilotage plus fin. Comme on va le voir, il s'agira moins de choisir entre politique de l'offre et politique de la demande, mais d'agir en jouant sur les conditions qui permettront d'épouser ou encourager les tendances favorables, de désamorcer les contradictions. Les trois conditions principales : « le changement de vitesse, l'optimisation structurelle et le changement de moteur »⁶⁰². Il ne s'agit de favoriser ni l'offre (qui flatte le

fait que fort exceptionnellement – qu'une telle croissance n'a été rendue possible que grâce aux efforts et réalisations accomplis durant la période maoïste », *ibid.*, p.30.

⁵⁹⁹ Historiquement représentée par la doctrine de Barak Obama, ou celles de Donald Trump (America First, Make America Great Again). Au sujet de l'hostilité anti-chinoise du gouvernement Obama, Rémy Herrera écrit que l'administration Trump « ne s'aligne pas officiellement sur la Grande Formation Sociale Émergente [incluant la Chine], mais à ce jour, ne cause pas davantage de destructions et de trous noirs de désordre et de barbarie là où l'Axe Émergent prétend construire une économie productive et des réseaux de commerce, comme le faisait il y a peu le gouvernement globaliste de Barak Obama », Observatoire International de la Crise, *Le Capitalisme face à son déclin, Vers une nouvelle géopolitique*, éditions Critiques, 2019, p.146.

⁶⁰⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.283-354.

⁶⁰¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.285.

⁶⁰² *Ibid.*, p.285.

libéralisme et aggrave les problèmes écologiques liés au développement industriel) ni la demande (car elle est déjà forte), mais de mettre les deux en adéquation « effective »⁶⁰³.

Les neuf points de difficultés ou d'opportunités identifiés sont les suivants : 1. Sur le plan de la consommation⁶⁰⁴ : la demande monte en gamme avec l'élévation des revenus mais le niveau de consommation reste bas. 2. Sur le plan de l'investissement⁶⁰⁵ : les investissements de secteurs traditionnels sont saturés, et alors que le taux d'épargne⁶⁰⁶ est élevé, il y a une marge suffisante mais elle doit être réorientée vers les nouvelles technologies et d'autres nouvelles activités économiques⁶⁰⁷. 3. Sur le plan de l'exportation et de la balance commerciale⁶⁰⁸ : comme la demande interne faiblit, la Chine exporte ses investissements et accepte simultanément un niveau d'investissements étrangers. Le défi est de maintenir ses avantages comparatifs. L'opportunité est de peser sur la redéfinition des règles du commerce international. 4. Sur le plan des capacités de production⁶⁰⁹ : la situation de surcapacité actuelle impose une restructuration de l'offre, en direction de nouveaux modes d'innovation. 5. Sur le plan des avantages comparatifs des facteurs de production⁶¹⁰, deux limites apparaissent : a. le surplus de main d'œuvre rural diminue avec le vieillissement de la population ; b. le niveau d'innovation scientifique et technologique, bien que croissant, est encore insuffisant (alors que qu'il n'y a plus d'apports technologiques étrangers clés permettant la mise à niveau de l'économie). 6. Sur le plan des caractéristiques chinoises de la concurrence⁶¹¹ : elle se base à présent sur la qualité et la personnalisation (croissance « intensive »⁶¹²) et non sur les bas prix et la quantité (croissance « extensive ») ; il faut ordonner et unifier le marché dans ce sens. 7. Sur le plan des contraintes des ressources et de

⁶⁰³ Cette inadéquation se trahit par les dépenses des particuliers chinois à l'étranger, en recherche de produits de qualité ou à haute valeur ajoutée ; ces dépenses sont estimées par Xi Jinping à 1000 milliards de Yuan.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.286.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.286.

⁶⁰⁶ De nombreux auteurs estiment l'épargne chinoise élevée : 50% du PIB en Chine, pour 20% en France, en 2016, ainsi par exemple, Martin Anot, Chine : trop d'investissement, mais aussi trop d'épargne, 27 octobre 2016, URL : <http://annotations.blog.free.fr/index.php?post/2016/10/27/Chine-trop-d%E2%80%99investissement-mais-aussi-trop-d%E2%80%99epargne#:text=Un%20niveau%20%C3%A9lev%C3%A9%20d%C3%A9pargne,soit%20au%20reste%20du%20monde%2C>.

⁶⁰⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, sur la centralité de cette montée en gamme de l'offre au moyen d'une réforme scientifique et technologique, voir 30 mai 2016, « Transformer notre pays en une puissance scientifique et technologique mondiale », p.333-348.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p.286-7.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p.287.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p.288.

⁶¹¹ *Ibid.*, p.288-9.

⁶¹² *Ibid.*, p.298.

l'environnement⁶¹³ : du point de vue écologique, le développement extensif a atteint un plafond et les masses populaires ont des aspirations écologiques croissantes appelant à « un développement vert, bas carbone et circulaire, pour en faire un nouveau pôle de croissance »⁶¹⁴. 8. Sur le plan des risques économiques⁶¹⁵ : le ralentissement de la croissance rend manifeste le risque d'endettement des instances locales, une crise possible de l'emploi (complexification et restructuration de la division du travail modelée par l'essor de la R&D), le développement de la bulle immobilière et d'un système bancaire parallèle, la suraccumulation risquant de pousser les investissements vers l'économie virtuelle⁶¹⁶. Ces risques supposent une analyse complexe des cycles économiques mondiaux pour mener des « interventions chirurgicales contre une menace de risque systémique »⁶¹⁷ et contre « le piège du revenu intermédiaire »⁶¹⁸. 9. Enfin, sur le plan du mode de distribution des ressources et du mode de macrocontrôle : les « mesures keynésiennes » ont une utilité marginale décroissante et appartiennent au passé. Du côté de l'offre, il faut réduire la surcapacité des secteurs traditionnels et redistribuer les rôles du marché concurrentiel et du gouvernement.

En raison, de toutes ces difficultés, la réforme actuelle, conduite sous la direction de Xi Jinping, est « une restructuration économique (...) un passage douloureux mais inévitable »⁶¹⁹. Xi Jinping observe en résumé, que dans un contexte de ralentissement de la croissance (recul de 10% à 7%), les principes généraux d'une économie de la quantité et de la vitesse s'infléchissent vers des principes de qualité et de rentabilité, exigeant une restructuration des pôles de croissance traditionnels vers des pôles d'innovation. D'un point de vue philosophique, l'analyse et la pratique économique ne sont donc plus uniquement ni principalement orientés par les concepts traditionnels de la théorie économique générale mais par une exigence plus subtile d'adaptabilité aux paramètres circonstanciels de la situation. Et c'est la raison pour laquelle Xi Jinping rapporte cette exigence, non à une doctrine

⁶¹³ *Ibid.*, p.289.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p.289.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p.289-90.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p.300 ; sur ce risque de la financiarisation de l'économie et la nécessité d'enraciner l'économie socialiste à la chinoise dans « l'économie réelle », voir aussi 14 juillet 2017, « Promouvoir le cercle vertueux de l'économie et de la finance et leur développement sain », p.349-354. « Le secteur financier est doit considérer les services offerts à l'économie réelle comme le point de départ et l'aboutissement de ses efforts », p.350 « il est l'artère vitale de l'économie réelle », p.351.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.290.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.299.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p.290.

économique académique, mais, étrangement, au *Classique des Changements*⁶²⁰ dont un propos vient occuper le cœur de l'analyse économique : « 穷则变, 变则通, 通则久。La pauvreté amène à changer, le changement à passer, le passage à durer »⁶²¹. Formulé comme une profession de foi, il est commenté par Xi Jinping : « 对我国经济发展新常态 (...) 是形而上学的发展观。La nouvelle normalité économique (...) est un concept de développement métaphysique »⁶²². Souligner l'importance du changement, c'est dire que, pour l'accompagner, tout est affaire d'observation (qu'est-ce qui se répète et qu'est-ce qui change ?) et de dosage (quelle est l'ampleur relative de ces modifications quantitatives qu'il s'agit de ne pas sous-évaluer ni surestimer?), au fil de l'eau, et non plus simplement d'un choix idéologique entre des doctrines théoriques. Ce dosage repose sur une appréciation fine des tendances de la situation, des risques qu'elles renferment, des potentialités qu'elles recèlent. Il faudra penser ces changements en fonction des indices de tendance qui caractérisent le potentiel d'une situation (势) pour en tirer efficacement parti.

Cette conception de l'économie fait apparaître une nouvelle difficulté méthodologique : l'aveuglement qui procéderait d'une adhésion intellectuelle, conventionnelle et académique à une doctrine économique. Cette adhésion de principe tourne en effet au biais idéologique lorsqu'elle suppose que cette doctrine, forte de ses arguments traditionnels, peut réguler tout réel à venir. Accusé de verser si souvent dans l'idéologie, Xi Jinping n'adopte-t-il pas paradoxalement ici un principe anti-idéologique, un principe absolu, relativisant tout principe ? Il affirme qu'en pratique, tout volontarisme de principe (fut-il socialiste) peut devenir une source d'aveuglement. Tout se passe comme si la

⁶²⁰ En chinois, 周易, *Zhou Yi*, [Classique des] *Mutations de [la dynastie] Zhou*, texte à l'histoire et à la structure complexe, aussi couramment appelé 易经, *Livre des Mutations*. Il ne s'agit pas simplement d'un livre de divination, mais d'un livre de rationalisation des pratiques divinatoires ; cette exigence de rationalité justifie qu'on y recoure dans une situation relativement incertaine, mais susceptible de s'analyser et de se traiter de façon rationnelle, c'est-à-dire selon des conseils de sagesse efficaces rapportés à la tendance concrète d'une situation. Sur l'émergence de cette « rationalité divinatoire » comme constitutive en Chine, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, éd. du Seuil, 1997, p.44-45. J.P. Vernant souligne aussi que « dans les sociétés où la divination ne revêt pas, comme dans la nôtre, le caractère d'un phénomène marginal, voire aberrant, où elle constitue une procédure normale, voire régulière, souvent même obligatoire, la logique des systèmes oraculaires n'est pas plus étrangère à l'esprit du public que n'est contestable la fonction du devin. La rationalité divinatoire ne forme pas, dans ces civilisations un secteur à part, une mentalité isolée, s'opposant aux modes de raisonnement qui règlent la pratique du droit, de l'administration, de la politique (...) ; elle s'insère de façon cohérente dans l'ensemble de la pensée sociale, elle obéit dans ses démarches intellectuelles à des normes analogues, tout de même que le statut du devin apparaît très rigoureusement articulé, dans la hiérarchie des fonctions, sur ceux d'autres agents sociaux responsables de la vie du groupe », dans « Paroles et signes muets », *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p.10.

⁶²¹ Extrait du *Livre des Mutations* (周易, ch.系辞下), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.233.

⁶²² *Ibid.*, version chinoise, t.2, p.234.

doctrine efficace ne pouvait pas préexister à la pratique, et la surplomber c'est-à-dire la *régir* ou la *régler*. Il s'agirait plutôt de la *réguler*, de composer avec elle, comme l'indique cette mise en garde : « nous ne suivrons pas de près la situation [économique] si nous ne voyons ni ne voulons admettre les nouveaux changements »⁶²³. On peut se demander si l'on ne peut pas voir dans cette manière singulière de formuler l'exigence marxienne de l'unité de la théorie et de la pratique, et de reprendre la critique maoïste du « culte des livres »⁶²⁴, une critique radicale de l'attitude hégémonique d'une certaine pratique de l'économie qui se caractérise par sa volonté de *dominer* le réel, au lieu de *l'épouser*, de s'y *harmoniser*.

Ce n'est donc pas à une doctrine économique réputée meilleure que se réfère Xi Jinping, mais au *Yijing* (易经, *Classique des Mutations*) texte fondateur de la civilisation chinoise et à sa sagesse du changement. On sait d'ailleurs que le 易, yi de 周易, *Zhou yi*, *Classique des Zhou*⁶²⁵, et aussi celui de 贸易, *maoyi*, qui signifie *commerce*, renvoie au même 易, yi qui signifie *changement*⁶²⁶. Les considérations stratégiques de la pratique économique socialiste de la nouvelle ère viennent donc désormais s'adosser à un postulat métaphysique⁶²⁷ tiré d'une référence étrangère au répertoire de la littérature économique académique du « marché » (市场). Ce principe, cependant, est tout à fait précis : il souligne la relation « dialectique » entre ce qui change et s'échange ; « nous devons recourir à la dialectique »⁶²⁸, dit Xi Jinping lorsqu'il va traiter des questions économiques. La référence au

⁶²³ *Ibid.*, p.292.

⁶²⁴ Point discuté par Emmanuel Renault dans « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », *Langages Politique Histoire*, Avec Jean-Claude Zancarini, Lyon, ENS Éditions, 2015, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/5370>.

⁶²⁵ Un autre nom de ce *Classique des Mutations* ou des *Transformations*.

⁶²⁶ Possiblement métaphorisé par un idéogramme de caméléon, ou par la superposition de la clé du soleil, 日 en haut, et par celle de la pluie, 勿, en bas (image du passage du soleil à la pluie).

⁶²⁷ Métaphysique doit s'entendre ici au sens large d'une réflexion sur les notions premières à partir desquelles le *Yijing* pense le réel. Le terme « métaphysique » est discutable et inapproprié au moins parce qu'il évoque une coupure entre le monde visible ou la nature (physis) et un au-delà (méta) alors que la pensée chinoise n'a guère pensé cette dichotomie d'un en-deça et d'un au-delà, n'a connu que des « processus » ; à ce sujet, voir François Jullien, *Procès ou Création, introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, Sciences Humaines, 1989, 311 p. Comme il s'agit ici de penser l'ordre même du monde (en grec, cosmos), on aurait pu mobiliser le concept de « cosmologie », mais il n'est guère plus satisfaisant, évoquant plutôt la science des lois de l'univers physique et de sa formation. Dans une précédente thèse, *Pensée du Geste et Geste de la Pensée, une lecture philosophique du problème de l'esprit dans les traités fondamentaux du Taijiquan*, sous la dir. de François Jullien, Paris VII, 2001, 584 p., nous avons tenté une reprise du terme jankélévitchien de « métempirique », pour désigner cet effort de pensée qui se tient comme à la limite ou à la surface du réel, immanent à lui, étranger à toute transcendance des Idées ou à toute position surplombante de concepts arrêtés, c'est-à-dire une pensée pneumatique, moins préoccupée de définitions claires et distinctes que d'un ajustement ou d'une harmonisation du langage (verbal ou corporel) au processus du réel ; c'est en ce sens que, faute de concept satisfaisant, nous employons ici le terme « métaphysique ».

⁶²⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.299.

Yijing n'est donc ni systématique ni exclusive, mais elle éclaire le sens original que Xi Jinping donne à la dialectique : elle insiste sur le primat du flux/transit par rapport à ses pôles ou ses acteurs, entre lesquels ces mouvements ont lieu (et par opposition au marché qui « tanne » même les hommes en marchandises⁶²⁹). Nous avons ici une illustration du parti-pris chinois de penser le réel et l'efficacité d'une action sur le réel à partir des catégories de la relation, plutôt qu'à partir des termes/objets/pôles de la relation⁶³⁰.

Le discours de méthodologie générale « Comment traiter la nouvelle normalité et comment agir ? »⁶³¹ ne pose plus le problème du pilotage économique dans les termes des catégories fondamentales de l'économie classiques, ne s'interroge pas sur les avantages comparés des politiques d'offre et de la demande, mais il explique : « Nous devons recourir à la dialectique pour traiter chaque question en les divisant en deux aspects. D'une part, notre économie dispose d'un fondement solide, d'un grand potentiel, d'une bonne résilience (...). D'autre part nous sommes confrontés à un bon nombre de difficultés et de défis, notamment la surcapacité structurelle (...) »⁶³² Ici, la pensée économique fonctionne sur le modèle de la sagesse du *Yijing* : le problème de l'action efficace est celui d'un agent engagé dans une situation dont il faut caractériser la forme ou l'énergie (qu'est-ce qui est en essor ? en déclin ? en stagnation ? etc.) afin de pouvoir encourager à propos les vertus singulières (humilité, audace, circonspection, etc.) qui lui permettront d'en tirer le meilleur parti⁶³³.

Deuxième point remarquable : Xi Jinping tire du *Yijing* un principe économique qui se réfère à la pauvreté, non à la richesse. S'il y a une science économique chinoise enracinée

⁶²⁹ Selon le verbe employé par Karl Marx, dans *le Capital* I, section 2, chapitre VI : « Notre ancien homme aux écus prend les devants et, en qualité de capitaliste, marche le premier ; le possesseur de la force de travail le suit par-derrière comme son travailleur à lui ; celui-là le regard narquois, l'air important et affairé ; celui-ci, timide, hésitant, rétif, comme quelqu'un qui a porté sa propre peau au marché, et ne peut s'attendre qu'à une seule chose : à être *tanné* », Paris, Flammarion, Champs, Classiques, 2008, p.202.

⁶³⁰ Cela permet peut-être d'expliquer le caractère laconique de la vingtaine de page d'analyse de Thomas Piketty sur l'économie chinoise dans *Capital et Idéologie*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », septembre 2019, 1 248 p. On notera surtout l'absence de toute argumentation faisant référence au moindre texte de la doctrine Xi. Ainsi, ne pouvant supposer que T. Piketty n'en ait lu aucun, nous supposons plutôt qu'il tombe sous le coup de la critique de Xi Jinping : il « ne voit pas les changements », c'est-à-dire les changements nécessaires dans les concepts et la manière de penser, parce qu'il pense à travers les catégories conventionnelles des sciences économiques académiques ou occidentales.

⁶³¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.299-300.

⁶³² *Ibid.*, t.2, p.299-300.

⁶³³ Le *Yijing* n'est pas seulement ou pas uniquement un livre de divination, mais plus fondamentalement un livre de sagesse pratique. Sur la représentation du réel qui en sous-tend la compréhension, et ses notions fondamentales, voir François Jullien, *Figures de l'Immanence, Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Editions Grasset et Fasquelle, 1993, notamment « le dispositif à l'œuvre », p.32, « du bon usage du Classique », p.50, « le statut du partenaire : l'aptitude à se conformer », p.79, ou tout le chapitre II sur les stades opposés du processus du réel, « “Essor” – “Déclin” » ; ou enfin pour une définition de la Voie, « Un Yin, un yang, c'est le Tao », p.231, « La Voie de la régulation est en perpétuelle innovation », p.262.

dans la sagesse du *Livre des Mutations* ou résonnant avec elle, on voit qu'elle visera moins à accumuler des richesses qu'à éviter la pauvreté. Faut-il entendre qu'il s'agit de critiquer encore ici la valorisation morale de la richesse ? Cela serait en tous cas cohérent avec la critique affichée du goût du luxe et de la cupidité⁶³⁴. Faut-il également entendre qu'il s'agit d'exalter la pauvreté comme une vertu qui, invitant à partager la conscience de nos manques, stimule l'ingéniosité qui permet d'en sortir ? On retrouve peut-être ici les traces du débat axiologique sur les injustices de la mondialisation libérale et les vertus de la pauvreté, nourri notamment par le prix Nobel d'économie Majid Rhanema⁶³⁵, distinguant radicalement la *misère* comprise comme manque du nécessaire, de la *pauvreté* qui n'est que le manque du superflu⁶³⁶. Il est en tous cas remarquable que dans cette réflexion, un principe « métaphysique »⁶³⁷ soit considéré comme ayant en lui-même une vertu pratique, et soit supposé apporter directement un gain d'efficacité : cette vertu tient au décentrement, au changement de perspective radical, qui est bien plus qu'un simple renversement de la position dominante en son contraire (la traditionnelle opposition du marxisme *contre* le capitalisme, du socialisme *contre* le libéralisme, etc.) car il s'agit de sortir de l'opposition elle-même. Encore ne suffit-il pas de changer de perspective, c'est-à-dire de changer pour changer (ce qui n'aurait guère de sens), mais de changer en fonction des incitations du réel, d'adopter la perspective efficace parce que dictée par la configuration-même du réel. De même que le devin de l'Antiquité lit dans l'oracle les signes d'une tendance dont il déduit l'attitude résonnante efficace, Xi Jinping nous explique que, s'affranchissant des querelles académiques de Jaffer contre Keynes, il prend l'antique *Livre des Mutations* pour manuel de méthodologie économique et morale.

On aurait donc tort d'opposer définitivement la richesse produite par le capital à toute forme de socialisme. Depuis la réforme de Deng Xiaoping, dans le contexte du socialisme à

⁶³⁴ Sur les Quatre vices que les cadres du Parti doivent éviter, cf. Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, note de la p.31.

⁶³⁵ Diplomate iranien et prix Nobel d'économie 2001, Majid Rhanema (1924-2015), *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, Babel, 2004, 480 pages.

⁶³⁶ Dans son commentaire sur la place de la Chine (et celle des autres Grandes Formations Sociales Emergentes) dans l'économie post-capitaliste émergente (ou souhaitable), l'Observatoire International de la Crise évoque, sans le nommer ce même auteur, et la même distinction : « En outre, pour ce qui est des pays du centre du système mondial capitaliste, il conviendrait d'inventer et de généraliser une économie du suffisant, qui remplacerait celle du superflu – dénoncée par l'écologisme politique-, et cela, couplé avec la promotion d'une économie du nécessaire (...) Ces deux nouveaux types d'économies, celles du suffisant et du nécessaire, combinés, constituent l'unique possibilité réelle d'amélioration de la qualité de vie de la grande majorité des populations, et contribuent aussi à étendre les frontières écologiques planétaires », O.I.C., *Le capitalisme face à son déclin, Vers une nouvelle géopolitique*, Paris, Editions Critiques, 2019, p.149

⁶³⁷ Sans entrer ici dans une discussion approfondie sur le sens de la métaphysique, on dira qu'il s'agit d'une méditation sur les notions fondamentales à partir desquelles on se propose de penser le réel.

la chinoise, une certaine culture de la richesse matérielle a été explicitement encouragée. « Enrichissez-vous », disait le Petit Timonier sans contredire Marx : « le développement des forces productives est une condition pratique préalable [au communisme] absolument indispensable, car sans lui, c'est la pénurie qui deviendrait générale et, avec le besoin, c'est aussi la lutte pour le nécessaire qui recommencerait, et l'on retomberait fatalement dans la vieille gadoue »⁶³⁸. Marx écrivait également : « la situation la plus favorable pour le travailleur est celle de la croissance du capital, il faut l'admettre »⁶³⁹. La réhabilitation et le développement des formes de la propriété privée ont été le stimulant de l'esprit d'entreprise et un nouveau moteur de croissance, mais la formation d'une classe possédante riche pose un double problème pratique auquel – fait nouveau – Xi Jinping donne un caractère de priorité.

Problème de cohérence doctrinale d'abord : comment donner une reconnaissance à cette classe sociale sans lui céder une partie de ce pouvoir symbolique qui constitue la souveraineté ? Problème économique-social ensuite : comment encourager le développement de la richesse sans creuser une fracture sociale qui mettrait en péril l'unité nationale ? En effet, la distribution chinoise très resserrée des revenus est nuancée par l'explosion récente des inégalités du fait de la part croissante de l'économie capitaliste privée et Xi Jinping dénonce ces inégalités de revenus. Il fustige les hauts revenus dans les entreprises publiques. Chez SINOPEC par exemple, il pointe publiquement les 88 000€/an de son PDG, tout comme il critique les avantages en nature des fonctionnaires (par exemple, les voitures de fonction), etc. Il encourage la modestie du train de vie de la vie des ménages, la parcimonie en matière de dépense énergétique des acteurs du marché, au point qu'on peut dire que, contrastant avec l'exhibitionnisme de la nouvelle classe possédante, l'économie socialiste de la nouvelle ère est une science des économies, ennemie de la dépense futile et du gaspillage. Il ne s'agit pas seulement de faire de l'Économie, mais de faire des économies. La richesse n'est pas un critère adéquat de réussite sociale comme le découvrent à leurs dépens les hauts revenus accusés publiquement de cupidité. Mais il ne s'agit pas non plus de dissuader tout effort d'enrichissement ou de ruiner toute richesse (ce qui serait une autre forme de gaspillage) ; il

⁶³⁸ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Paris, éditions Sociales, 1968, p.63-64.

⁶³⁹ Karl Marx, *Discours sur le Libre-échange* (1848), trad. G. Plekhanov, Genève, 1885, repris dans *Œuvres, Economie*, t.1, Pars, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1972, p.141-156.

faut les encourager à contribuer positivement aux objectifs publics⁶⁴⁰, les subordonner utilement aux objectifs fixés par la puissance souveraine⁶⁴¹.

Le capitalisme représente aussi un danger de l'extérieur et la Chine ne s'est pas seulement adaptée aux exigences de la mondialisation. Elle s'en était aussi protégée, même après son entrée à l'OMC en 2001, en pratiquant un certain protectionnisme, par l'établissement de barrières non tarifaires multiples. Elle a assuré un fort contrôle des capitaux au cœur de la mondialisation financière. Pour les Investissements Directs Étrangers (IDE), des autorisations étaient (et sont toujours) nécessaires – pour entrer aussi bien que pour sortir. Certes, d'un côté la société civile chinoise semble s'être vu octroyer le droit de prendre de plus en plus de décisions (contrairement à l'URSS où la planification micro-économique décidait jusqu'au prix du pain et se mêlait des choix privés) et au cours de ces trente années, une société et une économie non-publiques se sont développées, qui fixent leurs propres orientations, démocratiquement⁶⁴² et décident au moins partiellement des prix ; mais d'un autre côté, les conditions sont strictes et strictement ordonnées à une certaine conception de la souveraineté : formes imposées de co-entreprises, limitation sévère des participations étrangères au capital, etc. Enfin, le contrôle étatique du cours de sa monnaie a été maintenu pour stimuler l'exportation, attirer les investissements et intervenir sur tous les marchés au profit de sa propre économie.

Si une lecture rapide de l'histoire, comparant la Chine des années 1980-2020 à l'URSS ou à la Chine de Mao, peut donner l'impression d'une expérience historique nouvelle marquée par un certain retrait de l'État, conformément au principe libéral du laisser-faire, le

⁶⁴⁰ Voir par exemple, le documentaire Arte, « La disparition des milliardaires », relayant les plaintes de riches hommes d'affaire chinois contre le gouvernement de Pékin : Guo Wengui, Hu Keqin, etc. URL : <https://www.youtube.com/watch?v=Uepwmfvjsmo&t=58s>.

⁶⁴¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 4 mai 2016, « III. Encourager les nombreux acteurs de l'économie non-publique à devenir des bâtisseurs qualifiés du socialisme à la chinoise », p.328.

⁶⁴² Toni Andréani se réfère à l'exemple de discussion sur les conditions de l'exemption à l'Impôt sur le Revenu, dans *Remarques sur le système politique chinois*, « La Pensée », 2015/3 N° 383, pages 89 à 92, p.91. Les observateurs spécialisés (Cabestan, Andréani, etc.) confirment que les propositions de la CCPPC sont prises au sérieux, examinées, suivies d'effet. Une raison qui ressort de la lecture des discours de Xi Jinping sur la démocratie socialiste, permet sans doute de l'expliquer : après la crise de légitimité qui a menacé le Parti et l'État chinois dans les années 1989-2012, il s'agissait d'approfondir les moyens de renforcer une légitimité contestée : on pouvait le faire en se donnant les moyens effectifs de prendre le pouls du peuple, d'écouter ses besoins. Toni Andréani a montré que, par des auditions publiques, au niveau législatif, administratif ou judiciaire, des acteurs de terrain donne vie au « dialogue social » (p.91), « ont donné un essor à ce que, faute de disposer du concept de Démocratie Consultative, Toni Andréani comprend avec le Pr Chen Jiagang comme une forme de « démocratie participative » (p.90) jugée « considérable » (p.89) et « étonnamment développée » (p.90) bien qu'encore trop « formelle, si du moins on la compare aux meilleurs systèmes politiques occidentaux (et non au triste spectacle que donne aujourd'hui la V^e République en France) » (p.90). Il analyse l'exemple de l'expérience de budgets participatifs dans certaines villes, comme en Amérique latine.

PCC n'a en réalité pas du tout renoncé à garantir la souveraineté populaire, et Xi Jinping l'a réaffirmé aussi clairement que ses prédécesseurs. S'agit-il donc d'une politique « *autoritaire* », comme le dit Marie-Claude Bergère dans un vocabulaire qui pointe une crispation idéologique, ou ne s'agit-il pas plutôt d'une volonté de maintenir l'ascendant de la décision politique sur la vie économique afin de s'assurer que la politique ne soit pas confisquée par les acteurs économiques dominants?

S'il s'agit vraiment de limiter les prétentions jugées exubérantes de ces acteurs, on a du mal à comprendre comment une économie socialiste peut y parvenir en donnant plus de place à la propriété privée et aux mécanismes du marché. Notre hypothèse est évidemment que cette extension du domaine du marché n'est pas une concession mais une stratégie active, qu'elle n'est pas réelle mais simplement formelle et apparente. Un précédent de cette stratégie politique paradoxale peut être cherché dans les rapports de proportion du modèle de la justice harmonique de Jean Bodin (que Schumpeter tient d'ailleurs de ce point de vue pour un prédécesseur du libéralisme d'Adam Smith⁶⁴³). Il est difficile de concevoir que Wang Huning, lecteur de Bodin, n'en ait pas eu connaissance, et n'y ait pas trouvé matière à méditer et confirmer (auprès des trois derniers présidents qu'il a conseillés) les initiatives de la réforme et de l'ouverture de Deng Xiaoping qui visent fondamentalement à marier le marché et la justice sociale. Sans citer Jean Bodin ni Adam Smith, Toni Andréani pense pouvoir conclure que la propriété privée n'est protégée qu'en étant assortie de mécanismes qui la limitent pour défendre et promouvoir la propriété publique⁶⁴⁴ et que, si la part de la propriété privée augmente en valeur relative, celle de la propriété publique (via les Services Publics) continue d'augmenter en valeur absolue. L'État est donc loin de démissionner et de renoncer à sa doctrine souverainiste. Il permet simplement aux différentes formes de propriétés de coopérer en faisant servir le dynamisme stimulant de la propriété privée aux effets sécurisants et fédérateurs de la propriété publique. Le poids relatif du secteur public et les valeurs de citoyenneté qu'il véhicule lui permettent de vassaliser ou d'instrumentaliser le capitalisme⁶⁴⁵ : la stratégie est d'assurer le transfuge des vertus du capitalisme dans le projet

⁶⁴³ Joseph Schumpeter, *op. cit.*, 1983, p.235.

⁶⁴⁴ Toni Andréani, *Remarques sur le système politique chinois*, « La Pensée », 2015/3 N° 383, pages 89 à 92.

⁶⁴⁵ A cet égard, le sens du couple exécutif Xi Jinping-Li Kieqiang reflète cette complémentarité : haute position d'un homme favorable aux idées libérales et capitalistes, en même temps qu'une liberté d'action réduite. On a en effet fait remarquer que « beaucoup de pouvoirs ont été transférés vers des groupes dirigeants du PCC présidé par Xi Jinping, dont celui sur les finances et l'économie et celui sur l'approfondissement de l'ensemble des réformes », Cyrille Pluyette, « Li Keqiang, dans l'ombre du président chinois », sur Le Figaro Magazine, 3 mars 2017, p. 26.

socialiste qui, de rivaux, les transforme en partenaires. Il s'agit non pas de tarir l'ingéniosité du capital dans la sphère économique. Il s'agit de faire en sorte que tout en poursuivant son objectif de profit, elle serve les fins collectives et supérieures déterminées par le politique.

Mais en pratique, après l'encouragement à s'enrichir lancé par Deng Xiaoping, comment éviter que les riches ne poursuivent unilatéralement leurs intérêts égoïstes et ne favorisent les progrès du capitalisme sans garantie pour la satisfaction des intérêts du peuple, ou ne favorisent les valeurs capitalistes au détriment des valeurs socialistes ? Ou plutôt, pour parler comme Adam Smith, comment faire en sorte que poursuivant égoïstement leurs objectifs de profit, ils contribuent sans avoir à le vouloir, à l'unité supérieure de la nation et à une justice économique de type socialiste ?

Notre hypothèse est la suivante : l'État-Parti encourage la fortune d'entrepreneurs les plus susceptibles de contribuer en retour à la réalisation du rêve chinois (quitte à être accusé de dumping), c'est-à-dire qu'il encourage des entrepreneurs qui cultivent ou véhiculent malgré tout les valeurs socialistes de l'intérêt collectif supérieur. Il est possible qu'il choisisse a contrario de contraindre ou d'empêcher, au cas par cas, les riches entrepreneurs convaincus de ne pas jouer le jeu collectif de la redistribution. Deux exemples peuvent nous servir à l'illustrer dans le détail le plus concret, cette philosophie de la régulation du capitalisme subsumé aux intérêts ultimes du socialisme.

Un exemple est représentatif de cette situation, qui donne l'impression d'être aussi subtile qu'évidente : Jack Ma, membre du Parti jouit d'une fortune d'environ 40 milliards de dollars sans être inquiété ; il reverse officiellement des sommes importantes. En 2016, il investit 7 milliards de Yuan dans les projets médiatiques pour soutenir l'action du Parti⁶⁴⁶ ; en 2018, il contribue à la création d'une fédération pour soutenir les valeurs socialistes, et son appartenance au PCC est rendue publique. Il est donc bienvenu de s'enrichir en Chine ; mais l'argent n'est pas roi. La souveraineté n'exclut nullement la fortune matérielle : elle veille seulement aux préséances.

Mais des auteurs classiques ont fait remarquer le problème de corruption que, dans toute république, la richesse pose à la vertu comme amour des lois et de l'égalité⁶⁴⁷. C'est le

⁶⁴⁶ *Alibaba grossit dans les médias*, lesechos.fr, 29 décembre 2016.

⁶⁴⁷ Pensons bien sûr à Montesquieu, outre Robespierre, Machiavel et Rousseau, que Céline Spector analyse dans « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », dans *Vertu et*

même problème qui oblige le PCC à formuler réserves ou défiance à l'égard de la liste de ses propres milliardaires chinois. Sans rentrer dans le détail exhaustif de cette liste (que Michel Geoffroy a documenté de biographies utiles⁶⁴⁸), faisons remarquer que les élites économiques ne sont pas condamnées à vivre en nomades, à défendre leurs intérêts transnationaux au détriment des intérêts des peuples. Dans un régime souverain tel que le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère veut le garantir, il ne peut se constituer une « superclasse » à part ou au-delà des classes sociales ordinaires, une classe affranchie des règles communes de la législation nationale. Qu'une telle superclasse puisse se constituer implique la réponse d'un régime de sanctions susceptible de la dissuader.

Cette pratique de la sanction pose évidemment la question de la violence légitime, ou, pour parler le langage de Robespierre, le problème de la Terreur et de sa justification. Céline Spector écrit en effet que « dans *L'Esprit des lois*, la crainte était réservée au seul despotisme »⁶⁴⁹ – ce que Robespierre rappelle (« On a dit que la terreur était le principe du gouvernement despotique »), mais pour mieux marquer la différence des situations, qui déjoue les faux-semblants : « Le vôtre [de gouvernement] ressemble-t-il donc au despotisme ? Oui, comme le glaive qui brille dans les mains des héros de la liberté ressemble à celui dont les satellites de la tyrannie sont armés [...] Domptez par la terreur les ennemis de la liberté, et vous aurez raison, comme fondateurs de la République »⁶⁵⁰. Cette terreur nous renvoie au principe bodinien d'une souveraineté qui peut « casser la loi »⁶⁵¹ et peut donc, outre décider la guerre et instituer les principaux officiers, « juger en dernier ressort et faire grâce »⁶⁵².

L'application de ce principe doit se doubler d'une réflexion sur ses excès, et sur les moyens d'y mettre des limites⁶⁵³. Pointant le risque des abus ou des excès auquel peut donner

politique : *Les pratiques des législateurs (1789-2014)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, URL : <http://books.openedition.org/pur/96751>.

⁶⁴⁸ Comme illustration du concept de « superclasse mondiale » repris à Samuel Huntington, dans Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, Via Romana, 2018, 475 p.

⁶⁴⁹ Céline Spector, « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », dans *Vertu et politique : Les pratiques des législateurs (1789-2014)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p.11.

⁶⁵⁰ Maximilien de Robespierre, *Œuvres complètes*, Société des Études Robespierristes, 2007, t. X, p. 274, 354.

⁶⁵¹ Jean Bodin, *Les Six Livres...*, I, ch.10, p.309.

⁶⁵² Voir Jean Terrel, *Les théories du pacte social...*, Paris, Seuil, p.44.

⁶⁵³ Nous nous demandons si ou dans quelle mesure ce principe d'une limitation appliquée aux détenteurs de la richesse en tant que leur fortune leur permet de déroger aux règles ordinaires du droit, n'est pas la transcription de la critique robespierriste (prémarxiste) de la sacralisation de la propriété contenue aux articles II et XVII de la *Déclaration des droits de l'homme*. A ce sujet, voir *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Tome IX, où Robespierre écrit que « la propriété ne porte sur aucun principe de morale. Elle exclut toutes les notions du juste et de l'injuste. Pourquoi votre déclaration des droits semble-t-elle présenter la même erreur ? En définissant la

lieu ce pouvoir de juger en dernier ressort, et qui se pose tout particulièrement dans le système des procédures extra-légales (双规, *shuanggui*), dites aussi prisons noires⁶⁵⁴, Chen Jianfu affirme que l'équité est une notion récente en Chine et qu'elle a « besoin de temps pour être développée et adaptée aux conditions locales »⁶⁵⁵. Que signifie ce besoin de temps ? Il signifie que le poids même de l'arsenal des précautions législatives qu'on pourrait prendre pour limiter les excès de pouvoir risquerait bien de rendre inefficace la pratique de ces procédures. Cependant, il faut s'assurer que la diligence des décisions prises ne devienne le prétexte d'abus, c'est-à-dire d'un détournement des mesures exorbitantes de la puissance publique au profit d'intérêts tout à fait particuliers. Dès lors, puisque la Chine a choisi de ne pas suivre la voie du constitutionnalisme et de la garantie des libertés fondamentales, comment assurer l'esprit socialiste, l'esprit de justice des procédures extra-légales ? Sur cette question pratique des procédures extra-légales, la doctrine socialiste chinoise joue son va-tout : car pour être absolument souveraine, elle prend le risque de l'excès de pouvoir, de l'arbitraire. Elle doit arbitrer les exigences de justice et d'efficacité. La terreur souveraine, qui ne voudrait se laisser réguler au cas par cas que par la seule vigilance de responsables supposés impartiaux, sans jamais se laisser régler par des lois générales, prend évidemment le risque périlleux de la terreur la plus ordinaire. Elle prend le risque du despotisme.

Insistons sur ce point qui nous semble crucial : le refus de trop préciser les conditions des procédures extra-légales ne signifie pas que la justice chinoise tombe nécessairement dans la faute du despotisme. Au mécanisme d'une régulation informelle qui pourrait laisser trop de place à l'arbitraire, Xi Jinping fait évoluer le débat vers un encadrement des procédures, précisant que « les responsabilités, les pouvoirs et les moyens d'investigation conforme au droit » doivent être contrôlés. Il annonce que « la pratique du *shuanggui* [la procédure extralégale] sera [doit être] remplacée par la détention [légale] »⁶⁵⁶. Ce propos exprime en effet une volonté de modération légale. Si cette volonté de modération ne recourt

liberté, le premier des biens de l'homme, le plus sacré des droits qu'il tient de la nature, vous avez dit avec raison qu'elle avoit pour bornes les droits d'autrui : Pourquoi n'avez-vous pas appliqué ce principe à la propriété, qui est une institution sociale ? (...) votre déclaration paroît faite, non pour les hommes, mais pour les riches, pour les accapareurs, pour les agioteurs et pour les tyrans », Édition du Centenaire de la Société des études robespierristes, Éditions du Miraval à Enghien-les-Bains, p. 459.

⁶⁵⁴ Cf. Arnaud de la Grange, *Les "prisons noires" de Pékin*, 30 novembre 2009, URL : <https://blog.lefigaro.fr/chine/2009/11/les-prisons-noires-de-pekini.html>.

⁶⁵⁵ Chen Jianfu, « Efforts towards procedural justice in post-mao China », dans John Garrick & Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reforms under Xi Jinping*, London, Routledge, 94-108.

⁶⁵⁶ Xi Jinping, « Secure a decisive victory in building a moderately prosperous society in all respects and strive for the greatest success of socialism with chinese characteristics », *op. cit.*, t.1, p.61.

pas aux principes d'un droit libéral, et ne se range pas derrière une doctrine des libertés fondamentales, elle nous semble exprimer une certaine défiance à l'égard de ses propres propensions : la juste volonté d'opérer sans délais sur des personnes (physiques ou morales) qui ont les moyens (juridiques, financiers,, etc.) de se soustraire à la règle ordinaire du droit, n'exonère pas Xi Jinping d'un questionnement critique sur les abus que cette volonté de justice pourrait camoufler. Sans évoluer vers le constitutionnalisme, sans aller jusqu'à donner purement et simplement à chaque justiciable des garanties supplémentaires de libertés, Xi Jinping incline vers un contrôle de la définition des normes. Sans doute s'agit-il d'ajuster le caractère extralégal de ces procédures à la (dis) proportion des moyens déployés par la grande délinquance⁶⁵⁷ pour contourner la loi ordinaire, mais en prenant soin de ne pas permettre à l'autorité publique qui en est responsable de se dévoyer à son tour. A la perversion de la superclasse mondiale⁶⁵⁸, le pouvoir socialiste répond par la mise en place de moyens exorbitants auxquels s'applique une même critique suspicieuse. Donc, plutôt que la marque d'un excès irrationnel, il nous semble qu'on peut simplement voir dans ces procédures extralégales un moyen d'ajuster l'esprit de la loi (la vertu comme amour de l'égalité) à la démesure des moyens dont la superclasse mondiale dispose pour s'y soustraire.

Les élites chinoises, spécialement les élites économiques, financières, médiatiques et politiques, sont intensément invitées à méditer le sens de la justice, puisque les intérêts du peuple et du grand capital ne se superposent pas spontanément. Une proportion significative de chinois fortunés ne partage pas les valeurs socialistes et aux États-Unis, en 2015 et 2016, 20% des acquéreurs de biens immobiliers venaient de RPC : Philippe Delalande considère que ce chiffre renseigne sur les préparatifs de fuite et a obligé Xi Jinping à clarifier la

⁶⁵⁷ John Garrick & Yan Chang Bennett rapportent en effet que « Wen et Garnaut affirment que la grande priorité donnée par Xi Jinping aux opérations internationales de la campagne anti-corruption, “Fox Hunt” et “Sky Net” “a généré motivation et pression chez les fonctionnaires de police à tous les niveaux du gouvernement chinois en vue de ramener les fugitifs sur le sol national et révéler les actifs dissimulés », dans « Chinese Police Chase Corruption Suspects in Australian Suburbs », Sydney Morning Herald, 15 avril 2015, [http : //www.smh.com.au/world/chinese-police-chase-corruption-in-australian-suburbs-20150414-1mkwd2.html](http://www.smh.com.au/world/chinese-police-chase-corruption-in-australian-suburbs-20150414-1mkwd2.html). (consulté le 29 octobre 2020) ; Voir aussi le texte dans lequel Feng soutient que l'État communiste chinois a tiré parti des démocraties libérales à travers le monde « pour promouvoir son idéologie via sa stratégie de “Front Uni” [qui se décompose] en deux parties : l'une est “l'Unité entre amis sous la direction du PCC” ; l'autre est la lutte de vie ou de mort contre les ennemis de l'État », dans « Academic Chongyi Feng : Profits, freedom and China's softpower in Australia », *The Conversation*, 6 juin 2017, URL : <https://theconversation.com/academic-chongyi-feng-profits-freedom-and-chinas-soft-power-in-australia-78751>, dans John Garrick & Yan Chang Bennett, « La pensée de Xi Jinping », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2 | 2018, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293), p.110.

⁶⁵⁸ Alain Deneault, *Le Totalitarisme pervers*, Paris, Rue de l'Ecuyer, 2018, 152 p.

situation⁶⁵⁹. A ce jour, des chiffres officiels lancés par quelques témoins chinois et relayés par des journalistes parlent de plusieurs centaines de millionnaires et milliardaires chinois disparus de la circulation⁶⁶⁰, pour des durées indéterminées, probablement dans des lieux de détentions qualifiés péjorativement depuis les années 2008-2009 par la presse occidentale de « prisons noires »⁶⁶¹. La disparition de Meng Hongwei, le chef d'Interpol, et celle de Fang Bingbing, en 2018 pour des accusations de fraude fiscale, ont donné une visibilité à ces lieux, qui nourrissent la thèse d'une hostilité du socialisme aux libertés et à la richesse. Teng Biao dénonçant ces lieux où « des atrocités [sont] perpétrées au nom de la loi »⁶⁶² reconnaît pourtant qu'ils sont prévus par des dispositions juridiques. L'administration chinoise les nomme *shangguidao*, 上轨道, c'est-à-dire de « procédure en douceur »⁶⁶³ à l'intérieur du Comité Disciplinaire du Parti. Le terme *liu zhi*, 留置, est le nom de la procédure de « Rétention » ou « Mise de côté » (plutôt que de détention) prévue par le cadre de la Commission Nationale de Surveillance ; le mot signifie seulement : « garder sur place ».

Reste enfin à voir au cœur de ce débat, si des principes garantissent la mise en œuvre de politiques destinées à satisfaire les besoins des plus défavorisés et s'ils sont cohérents avec une politique de la puissance. Si cette politique consistait simplement à transférer des pouvoirs ou des richesses, à en changer les propriétaires sans transformer l'antagonisme des classes sociales en rapports de coopération, serait-elle encore une politique de la puissance du peuple compris comme totalité ? Par quels moyens économiques la Chine socialiste réalise-t-elle une société de moyenne aisance libérée de la rivalité entre pauvres et riches ?

Ce projet, défini par Deng Xiaoping et prolongé par ses successeurs, Hu Jintao, Jiang Zemin et entrant depuis le XIII^e Plan, dans sa phase conclusive, Xi Jinping le résume en Huit Mesures⁶⁶⁴ qui constituent les principes d'une dialectique pratique : c'est d'abord un projet communiste, c'est-à-dire inclusif, en ce qu'il met en commun toutes les forces de la société (non seulement ses forces productives, mais aussi ses forces scientifiques et culturelles) formulé dans la rhétorique de Sunzi. Xi Jinping cite : « 分则力散, 专则力全, *fen ze li san*,

⁶⁵⁹ Philippe Delalande, *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, Paris, L'Harmattan, 2018, 196 p.

⁶⁶⁰ Au sujet de la disparition de Hu Keqin, voir les témoignages de Guo Wengui et l'enquête de Sebastien Le Belzic, dans *Chine : Disparition des milliardaires*, Documentaire Arte, 2019, URL : <https://www.arte.tv/fr/videos/083456-000-A/chine-la-disparition-des-milliardaires/>.

⁶⁶¹ Arnaud de la Grange, *Les "prisons noires" de Pékin*, 30 novembre 2009, URL : <https://blog.lefigaro.fr/chine/2009/11/les-prisons-noires-de-pekin.html>.

⁶⁶² Teng Biao, 滕彪, *The People's Republic of Disparition*, 2017, 2019.

⁶⁶³ Terme technique également utilisé dans l'artisanat du bâtiment et qui signifie « mettre sur des rails »

⁶⁶⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, ch.II, p.81.

zhuān ze lì quán, les troupes sont faibles lorsqu'elles sont déployées séparément, et puissantes lorsqu'elles sont concentrées », extrait d'une méditation sur le commentaire de Du You⁶⁶⁵ au sujet de l'*Art de la Guerre de Sunzi*. Ici, en droite ligne de la Théorie des *Trois Représentations*, cela signifie qu'il n'y a pas plus de raison de sacrifier les masses populaires aux intérêts de la classe économique dominante (la bourgeoisie), que de sacrifier l'utilité de la bourgeoisie à l'intérêt des classes moyennes ou défavorisées ; toutes ces forces peuvent être mutuellement utiles et doivent être prises et utilisées pour ce qu'elles sont : des moyens ou des moteurs de l'économie, en même temps que des facteurs d'unité de la société. La classe économiquement dominante aura donc à soutenir l'esprit d'entreprise des masses ; cette politique est résumée par la formule : 弱鸟先飞⁶⁶⁶, litt. faible/oiseau/d'abord/voler, explicitée dans la traduction française en : « Les oiseaux faibles prennent leur envol avant les autres afin d'arriver à destination en même temps qu'eux »⁶⁶⁷. Xi Jinping insiste donc sur l'effort attendu de chacun, y compris des plus humbles dans une politique de contribution universelle⁶⁶⁸ qui ne supporte aucun discours désincitateur. Il faut plutôt « faire rayonner les vertus traditionnelles de la Nation chinoise, encourager [les plus démunis] à s'enrichir grâce à leur propre travail et à gérer leur ménage avec diligence et économie »⁶⁶⁹. Comme Xi Jinping l'écrit : « Les nombreuses entreprises privées doivent se livrer aux œuvres d'assistance aux régions sous-développées, aux œuvres philanthropiques et aux services d'intérêt public, se montrer reconnaissante envers la société ayant favorisé leur enrichissement, harmoniser la justice et les intérêts, et remplir consciemment leur responsabilité sociale (...) » « aider dix mille villages par dix mille entreprises » (...) »⁶⁷⁰. Xi Jinping encourage une politique de l'assistance qui se défie de tomber dans le piège de l'assistanat.

De son côté, le Parti a pour mission de créer ce lien entre les classes sociales, selon des principes déontologiques forts qui peuvent se résumer sous le concept de « fraternité »⁶⁷¹, de « proximité (...) et intégrité » à l'égard des possédants qui doivent accompagner la mise en évidence et en œuvre des compétences qui sommeillent chez les plus défavorisés. Le Parti ne doit pas se *substituer* aux initiatives des entrepreneurs ou à celles du peuple mais

⁶⁶⁵ Du You (735-812), dynastie Tang.

⁶⁶⁶ Reprise d'une locution commune 笨鸟先飞 *ben niao xian fei* : débiter, être un blanc bled, sortir de l'oeuf.

⁶⁶⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.109.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, « Stimuler les forces endogènes de développement », t.2, p.109-110.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, t.2, p.109.

⁶⁷⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.309.

⁶⁷¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.329.

seulement les *soutenir*, aider les acteurs économiques à trouver les moyens de fonctionner de façon optimale et sans se substituer à eux. Il doit, pour plagier la rhétorique taoïste, intervenir sans intervenir (为无为, *wei wu wei*), ou si l'on veut : faire en sorte que ce ne soit pas l'État mais le Marché et le jeu efficace des solidarités entre riches et pauvres, qui optimise l'allocation des ressources.

Dans cette stratégie, le juste rôle de l'État-Parti à travers les décisions concrètes de ses fonctionnaires sur le terrain, dépend de son niveau de conscience général. La politique est une quête spirituelle qui suppose l'affinement des *Quatre Consciences* : conscience politique, conscience de l'intérêt général, conscience du noyau dirigeant, et conscience de l'alignement. Ces *Quatre Consciences* (四个意识) renvoient donc enfin pour les membres de l'État-Parti à la nécessité d'une conscience toujours plus aiguë des contradictions concrètes à arbitrer entre les différentes classes de la société, mais de telle manière que soit atteint l'objectif de servir le peuple, c'est-à-dire sans créer de privilège. La révolution n'est plus une lutte à mort entre les classes, mais comme la référence militaire à Sunzi nous le donne à penser, c'est une subordination de la classe économique dominante aux impératifs collectifs définis par la classe dirigeante, celle-ci asseyant son empire sur celle-là au nom de l'intérêt du peuple, afin de « rendre révolu ce qui nuit au bien commun »⁶⁷².

Ces considérations préalables sur la théorie économique et l'importance qu'elle oblige à accorder aux conditions concrètes de la situation (plutôt qu'aux concepts généraux de la science économique), permettent de comprendre la stratégie générale définie par Xi Jinping pour « aller de l'avant à pas assurés ». De l'analyse des problèmes cardinaux que nous venons de mener, se déduit une stratégie générale que Xi Jinping résume ainsi : il s'agit de « centrer nos efforts sur l'amélioration de la qualité et de la rentabilité du développement économique, et promouvoir énergiquement la restructuration de stratégie de l'économie [du côté de l'offre]. Il faut prêter davantage attention à la satisfaction des besoins des masses populaires, à l'analyse du marché et de la psychologie des consommateurs, à l'orientation des anticipations sociales, au renforcement de la protection de la propriété et notamment de la propriété intellectuelle, à la mise en valeur des aptitudes des entrepreneurs, à la formation et à l'amélioration de la qualité du capital humain, à l'édification de la civilisation écologique, aux progrès scientifiques et technologiques ainsi qu'à l'innovation dans tous les domaines [et

⁶⁷² Définition récurrente de la révolution proposée par Alain Deneault, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=arVYXW3w5VE>.

de souligner] La clé de l'accomplissement de ces tâches réside dans l'approfondissement global de la réforme grâce à l'innovation, et les efforts déployés pour régler les difficultés (...) afin de créer une nouvelle situation favorable »⁶⁷³.

b. Un certain dépassement du capitalisme (et du totalitarisme) ?

Dans *Le Capitalisme face à son déclin*⁶⁷⁴, l'Observatoire International de la Crise fait l'hypothèse d'une sortie imminente du capitalisme sur la base de l'analogie suivante : « Tout comme le protectionnisme des guildes du Moyen-âge se révéla finalement asphyxiant et conduisit à la mort ses économies, facilitant l'ascension du mode de production capitaliste, actuellement, de façon similaire, le protectionnisme de la phase finale du capitalisme sénile l'étouffera et ouvrira le chemin pour une sortie du capitalisme (...) En tout état de cause, il est très probable que le monde du capital que nous avons connu jusqu'à présent, commandé par l'Axe anglo-saxon depuis 1700, avec ses expansions unipolaires globalisantes successives qui ont fait échouer toutes les tentatives de souveraineté populaire mondiale touche à sa fin »⁶⁷⁵. Dans ce chapitre VIII, les auteurs développent l'idée que l'incapacité du capitalisme surmonter les crises toujours plus fortes et durables qu'il engendre appellent à son dépassement, et ils envisagent le monde d'après : « Devant cette décadence, la Grande Formation Sociale Émergente, ayant pour épigénèse la Chine, et l'axe sino-russe comme moteur, propose de reconnecter le capital fictif à l'économie productive, à des réseaux commerciaux, à des investissements massifs dans les infrastructures et à l'utilisation de sources d'énergie compatibles avec une transition énergétique. Il s'agirait, en définitive, d'une zone de stabilité qui laisserait un peu de temps au monde pour envisager une possible transition en douceur vers le post-capitalisme »⁶⁷⁶. Il est possible que le scénario d'épidémies répétées, réelles ou fictives, accélère cette transition, poussant la « possibilité de sortir du capitalisme du fait même de l'impossibilité de sortir de la crise capitaliste »⁶⁷⁷ vers une réalisation précipitée. Elle comprend la possibilité « d'une destruction totale, l'accentuation et la généralisation du caractère barbare du projet globaliste »⁶⁷⁸, et en même temps, « une situation d'interface de stabilité minimale avec une multipolarité fondée sur les avancées de cette Nouvelle Grande Formation Sociale Émergente, qui serait à interpréter comme une

⁶⁷³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.293.

⁶⁷⁴ Observatoire International de la Crise (Rémy Herrera *et alii*), *Le Capitalisme face à son déclin, vers une nouvelle géopolitique*, 2019, Paris, Editions Critiques, 168 p.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p.144.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p.145.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p.147.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p.147.

période pré-post capitaliste – au cours de laquelle pourrait s’établir, pour un temps, en attendant mieux, un socialisme de marché »⁶⁷⁹.

Gérard Duménil et Dominique Lévy⁶⁸⁰ analysent également le tournant la reconfiguration des structures de classes et des alliances de pouvoir, en des termes qui confirment l’hypothèse d’une intensification de la lutte des classes, et d’une alliance « au sommet contre les classes populaires ». D’autres auteurs, non marxistes, soutiennent aussi cette hypothèse d’une guerre des élites financières, politiques et médiatiques « contre les peuples »⁶⁸¹. Ils dessinent la trajectoire d’une configuration économique et sociale mondiale où se joue la fin du capitalisme et l’essor d’un socialisme renouvelé.

Dans cette phase de transition définie par les chercheurs de l’Observatoire de la crise, et que recouvre le calendrier du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère (2012-2049), nous faisons l’hypothèse que c’est le principe même de la marchandisation en vue du profit (définissant le capitalisme selon Marx⁶⁸², et impliquant la marchandisation de la force de travail) qui est en crise. A ce principe de la marchandisation, le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, substitue ou oppose un principe de puissance. Selon ce principe, il s’agit de dépasser les rapports de domination (et non pas simplement d’en renverser le sens) impliqués par la structure capitaliste des rapports de production, pour en faire des rapports de composition conjuguant les puissances individuelles dans la puissance collective, ou pour le dire encore autrement, de passer d’une société fondée sur des échanges marchands à une société fondée sur un principe de reliance ou d’addition contributive et d’intégration des parties dans la « masse » du peuple. On verra plus bas⁶⁸³ que c’est à ce dépassement qu’invitent justement les priorités affichées de l’écologie et des politiques sanitaires.

Mais ce dépassement ne cesse pourtant pas d’être problématique sous l’angle de la politique affichée d’innovation dans les sciences et technologies. Si le capitalisme marchandise la force de travail, la technoscience est au moins suspecte de réifier le travailleur. William Thompson écrivait : « Le savant et l’ouvrier productif sont complètement séparés, et

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p.147.

⁶⁸⁰ Gérard Duménil, Dominique Lévy approfondissent « l’analyse de classe du capitalisme managérial, et [y spécifient] différenciellement, par rapport au « compromis » d’après-guerre (caractérisé par une alliance entre managers et classes populaires sous la direction des premiers), le dernier ordre social en date caractérisé par une alliance “au sommet” entre managers et capitalistes (au détriment des classes populaires) : le néolibéralisme », dans « Le managérialisme est un mode de production », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p. 125-137. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-125.htm>.

⁶⁸¹ C’est le cas de Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, éd. Via Romana, 2018.

⁶⁸² Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, ch. IV, Paris, Champs Flammarion, 1993, p.171-180.

⁶⁸³ Ci-dessous II.B.2, « Pour une Belle Chine », et II.C.3 « Les nouvelles Routes de la Soie de la santé ».

la science, au lieu d'augmenter, entre les mains de l'ouvrier, les forces productives de celui-ci et de l'en faire profiter, est presque partout dirigée contre lui. La connaissance (*knowledge*) devient un instrument qui peut se séparer du travail et même lui être opposé »⁶⁸⁴. Il posait le problème politique du statut de la technique, qui se repose dans une économie socialiste : pourquoi ou à quelles conditions l'innovation scientifique et technique peut-elle servir l'humanité et la nature au lieu de se retourner contre elles ? Loin d'être définitive, on verra plus bas ⁶⁸⁵ que la condamnation de la technoscience (qui ne vise en fait que le technocapitalisme) peut être dépassée dans un projet politique salubre qui en fixe les conditions précises.

Nous avons vu⁶⁸⁶ par quelles stratégies économiques, la doctrine économique de Xi essaie d'éviter les pièges du rapport de production capitaliste et le mode de pensée économique qui le sous-tend, pour atteindre ses propres objectifs (épouser les changements en garantissant la souveraineté du peuple) en s'appuyant sur un mode de pensée qui leur est adéquat (une « dialectique » référée au *Yinjing*, le *Livre des Mutations*). Mais outre ces stratégies économiques (définies au ch. VIII du tome 2, etc.), c'est-à-dire à côté de toutes les formes d'échanges conventionnelles (celles qui, selon l'économie capitaliste, rentrent dans la comptabilité nationale), il existe un champ de la socialité primaire, qui échappe aux lois du marché, et selon André Gorz,⁶⁸⁷ permet déjà d'envisager, à condition qu'on la cultive, un dépassement du capitalisme. Alain Caillé définit cette socialité primaire par « les domaines aussi variés et étendus que ceux de la parenté, de l'alliance, de l'amour, etc. »⁶⁸⁸, c'est-à-dire par des échanges de biens et services non-marchands, qu'il oppose au champ de la socialité secondaire, selon une hiérarchisation (primaire/secondaire) qui résonne assez adéquatement avec le renversement des valeurs que le socialisme à la chinoise entend opposer à l'extension capitaliste de la sphère du marché. Notre but n'est pas d'étudier, à la manière d'Alain Caillé, comment continue d'y fonctionner la triple obligation donner-recevoir-rendre qui règle en Chine les liens de sociabilité, mais de noter la place que, selon Xi Jinping, cette socialité primaire doit continuer d'occuper dans la société chinoise contemporaine et future.

Cette place est à difficile à mesurer parce qu'elle échappe à toute mesure monétaire. Elle est pourtant omniprésente dans les relations sociales sous la figure morale de la dette

⁶⁸⁴ William Thompson, *An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*, Londres, 1824, p. 274.

⁶⁸⁵ Cf. II.B.2 « Pour une Belle Chine... ».

⁶⁸⁶ Cf. II.B.1.a « Une métaphysique pratique... ».

⁶⁸⁷ André Gorz, « Sortir du capitalisme », *EcoRev'*, 2019/1 (N° 47), p. 217-224, URL : <https://www.cairn.info/revue-ecorev-2019-1-page-217.htm>.

⁶⁸⁸ Cité par Paul Fustier, « Du travail social : la part du don », dans *La société vue du don* (2008), pp. 321 à 331.

morale et de la face (要面子/丢面子⁶⁸⁹). Elle consiste en un type d'échange non-marchand qui continue de structurer et hiérarchiser en Chine les relations selon le schéma traditionnel de liens de patronage⁶⁹⁰, bien que de façon ambivalente puisqu'on peut la tenir aussi pour l'une des causes du problème systémique de la corruption. Malgré le risque de corruption que le mode clanique de reliance sociale fait planer sur la société chinoise, c'est bien la famille que Xi Jinping qualifie comme *essentielle*⁶⁹¹ à la culture socialiste. Dans le discours « Veiller à la famille, à l'éducation familiale et aux mœurs familiales », il en fait le « point de départ des rêves »⁶⁹² (individuels) et du rêve (collectif) chinois.

Ce discours officiel n'est pas un mouvement d'humeur sentimental suscité par un événement particulier tel qu'on en trouve dans les discours de politiques gérant l'actualité au grès des affects. Il se fonde dans la culture confucéenne où l'amour filial (孝, *xiao*) comme pratique, manière de vivre, spiritualité quotidienne tient une place centrale et structurante (étant le germe dont l'Amour bienveillant, 仁, *ren*, est le développement). Le point de vue qu'il exprime pourrait être réquisitionné à partir du champ d'études de la sociologie maussienne⁶⁹³ du don⁶⁹⁴ ou de la convivialité⁶⁹⁵, comprise comme une mise en perspective problématisante du 关系, *guanxi* (litt. relation, reliance), c'est-à-dire des *relations sociales* qui font lien indépendamment des rapports de production et qui semble éviter à la démocratie en Chine le chemin d'une société en cours de dissolution que Tocqueville diagnostique dans la *Démocratie en Amérique*. Car comme le révèle la lecture de ce discours, ce n'est pas l'individu mais la famille qui est la *cellule* de base de la société.

⁶⁸⁹ On peut traduire la première expression par : vouloir un visage, c'est-à-dire tenir à sa dignité ou à sa réputation ; la seconde par : perdre la face.

⁶⁹⁰ Ce point a été discuté en I.B.3.e « Les formes de l'égalité... ».

⁶⁹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, 12 décembre 2016, t.2, p.440.

⁶⁹² Xi Jinping, *op. cit.*, 12 décembre 2016, t.2, p.440.

⁶⁹³ Sur cette importance fondatrice de la famille en Chine, Jing Xie (Université de Fudan, Philosophie, Shanghai, correspondant de l'EHESS/ENS) déclarait : « À considérer les critères établis depuis les Lumières, une société holiste qui pratique le sacrifice n'a rien de moderne. Une société moderne n'est pas bâtie par des héros ou des martyrs, mais par des citoyens libres et autonomes, en quête de progrès. Faut-il pour autant en conclure que la société chinoise constitue une masse sans vie privée ? Ce serait, à force de ne parler des faits sociaux qu'en termes politiques, chercher des membres d'une société uniquement dans la sphère publique. Ces œillères font oublier qu'en Chine on vit largement en famille, où chaque personne prend sa place dans une structure hiérarchisée », dans « Comprendre la modernisation de la société chinoise à travers son expérience de l'épidémie », France Culture, 11 mai 2020, URL : <https://www.franceculture.fr/societe/jing-xie-comprendre-la-modernisation-de-la-societe-chinoise-a-travers-son-experience-de-lepidemie>.

⁶⁹⁴ Marcel Mauss, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* In *Sociologie et Anthropologie*, PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2007, p.149-279.

⁶⁹⁵ Telle que l'a thématisé Alain Caillé et, en guise de précurseurs, Ivan Illitch, André Gorz et Marcel Mauss. Voir Alain Caillé, *Pour un manifeste du convivialisme*, Le Bord de l'Eau, coll. Documents, 2011, 120 p.

La famille est même le fondement du monde, c'est-à-dire du réseau de relations qui tisse la trame du monde humain et naturel (ce que Zhao Tingyang appellera : mondialité, *Tianxia*, 天下⁶⁹⁶). Xi Jinping le signifie par une citation de Xun Yue : « Le monde est basé sur la famille, 天下之本在家 »⁶⁹⁷. La question de savoir ce que Xi Jinping entend par famille a son importance, car Emmanuel Todd a montré, après Frédéric Le Play, que les structures anthropologiques de la famille sont diverses. Nous ne voyons pas de raison d'infirmer ni de nuancer anthropologiquement le propos d'Emmanuel Todd sur l'adéquation géographique de la Chine avec le modèle général de famille communautaire⁶⁹⁸. Emmanuel Todd définit la famille par leur relation à des ères historico-géographiques et aux systèmes idéologiques et politiques⁶⁹⁹. D'où la question : « Qu'est-ce que le communisme ? [...] c'est le transfert au parti-État des caractéristiques morales et des mécanismes de régulation de la famille communautaire exogame [...] les individus égaux en droits sont écrasés par l'appareil politique comme ils étaient anéantis autrefois par la famille étendue lorsqu'elle était l'institution dominante des sociétés traditionnelles, russe, chinoise, vietnamienne ou serbe »⁷⁰⁰. La réponse à la question du communisme est une définition de la famille : elle est essentielle à l'éclairage des difficultés qui entourent la réception du socialisme et de sa conception de la famille en dehors de leurs horizons traditionnels, même si ces conditionnements culturels ne sont pas des déterminismes stricts.

C'est en référence au *Zuo Chuan*, le *Livre des Commentaires de Maître Zuo*, que Xi Jinping précise sa conception de la famille, dans une perspective morale et spirituelle : « Les parents qui aiment leurs enfants doivent leur apprendre à suivre la bonne voie, 爱子教之以义方 »⁷⁰¹. Ce propos montre que ce n'est pas le lien de sang qui définit la famille. La définition proposée n'est pas d'ordre biologique. Elle insiste sur la transmission ou l'enseignement (教, *jiao*) d'un capital symbolique à travers une relation affective privilégiée (l'amour, 爱, *ai*), et on peut donc à partir de là comprendre qu'il soit possible et souhaitable d'en faire un principe pratique de gouvernement qui consistant à étendre ce type de relation au cercle toujours plus large de nos affinités (amis et réseaux divers), et idéalement à l'humanité entière. La famille

⁶⁹⁶ Voir en I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

⁶⁹⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.439.

⁶⁹⁸ Développé dans *La diversité du monde* [1999] et *L'origine des systèmes familiaux*, tome 1 : *L'Eurasie* [2011].

⁶⁹⁹ Notons que certains auteurs chinois résonnent avec les analyses d'E. Todd : contestant le bien-fondé des concepts de races, d'ethnicité et de nation, ils définissent la sinité Han de façon volontairement floue, à partir de l'adhésion au modèle confucéen de la famille, etc., cf. Mobo Gao, *La Fabrique de la Chine*, *op. cit.*, p.87.

⁷⁰⁰ Emmanuel Todd, *La diversité du monde*, Paris, Seuil, 1999, p.52.

⁷⁰¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.441.

ne s'y définit pas non plus par la liberté qu'elle donne aux enfants de suivre leur propre voie (ce qui renverrait plutôt aux conceptions libérales, ou nucléaires des modèles familiaux définis par Emmanuel Todd). Elle n'est pas plus centrée sur le bien-être des enfants que sur le respect dû aux anciens. Elle se définit plutôt par sa puissance inclusive, sa capacité à intégrer chacun sur une voie commune bénéficiant de toute la puissance collective qu'ils auront eux-mêmes enrichie de leur contribution. *Stricto sensu*, il n'y a donc pas d'individualité ou d'individualisme dans le socialisme à la chinoise, malgré les influences du capitalisme, mais plutôt un personnalisme qui pense le sujet comme un trait d'union, intermédiaire, relai, point de passage, ou au sens étymologique du terme comme une personne – le terme *persona* désignant le masque à travers sonne ou résonne une vibration qui est ici celle d'un collectif précédant ses patries, et d'abord celle du collectif familial en dehors duquel cette personne est tout simplement impensable et privée de signification.

Allons plus loin : cette sphère de la socialité primaire, qui est celle de l'échange des biens et des services qui produisent avant tout de la valeur d'usage, c'est l'espace de la famille, mais aussi par extension celui de l'amitié et de la vie associative où s'exerce le travail concret soustrait à l'objectif de la rentabilité et du profit toujours accrus. Mais elle n'est pas insoluble dans la sphère de la socialité primaire (alors qu'Ivan Illitch ne cesse de les opposer) ; elle est même si peu fragile, et résiste si bien l'extension indéfinie du marché, qu'elle s'immisce en Chine dans tous les interstices de la socialité secondaire (du Marché, des institutions...), au cœur des échanges marchands eux-mêmes, non pas seulement pour soutenir les liens en cas d'épreuves et améliorer des performances managériales, mais aussi pour les réhumaniser. Notons qu'elle est cohérente avec les fondements encore inexplorés d'un certain marxisme, auquel le confucianisme chinois a donné un écho ; Marx écrit en effet : « J'appelle repos la "vie de famille", les voix enfantines, tout ce petit monde microscopique bien plus intéressant que le "monde macroscopique" »⁷⁰².

Xi Jinping souligne que le rêve des familles et le rêve chinois se conditionnent circulairement⁷⁰³. On peut par exemple aider financièrement un membre de la famille parce qu'il est membre de la famille, ou soutenir son entreprise en raison des liens simili-familiaux qui y ont été tissés⁷⁰⁴, et de nombreux auteurs ont fait remarqué quel usage les pays asiatiques

⁷⁰² Yvonne Kapp, *Eléonor, Chronique familiale des Marx*, Paris, éd. Sociales, 1980, 440 p.

⁷⁰³ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.440.

⁷⁰⁴ Cette solidarité intrinsèque du commerce et de la famille et inscrite dans les structures de la langue chinoise, puisque 家 *jia*, est le spécificatif des magasins, 商店, *shangdian* ; on dit en effet : 一家商店, *yi jia shangdian*.

ont pu faire de ce sens confucéen des liens humains en temps de crises économiques^{705 706}. Et tandis que les familles servent les intérêts économiques et politiques supérieurs, l'État accompagne les familles dans la construction de l'avenir de leurs enfants. « 家庭是社会的细胞, les familles sont les cellules de la société (...). Nous devons reconnaître que ce n'est que lorsque d'innombrables familles vont bien, que l'État va bien et que le peuple va bien, 我们要认识到, 千家万户都好, 国家才能好, 民族才能好. La richesse et la puissance d'un pays, le renouveau de la nation et le bonheur du peuple ne sont pas des choses abstraites, mais elles s'incarnent finalement dans le bonheur et la satisfaction de milliers de millions de familles, 国家富强, 民族复兴, 人民幸福, 不死抽象的, 最终要体现在千千万万个家庭都幸福美满上 ». Les conditions du bonheur sont circulaires ou réciproques, mais les conditions ou les responsabilités politiques sécurisent l'épanouissement familial : « 只有实现中华民族伟大复兴的中国梦, 家庭梦才能梦想成真, la réalisation du rêve des familles ne peut devenir réalité qu'avec la réalisation du rêve chinois du grand renouveau national »⁷⁰⁷.

Ce qui caractérise cette socialité, malgré les mutations nombreuses que connaît la structure familiale contemporaine⁷⁰⁸, et notamment du fait de la politique de l'enfant unique, ce n'est donc pas nécessairement la gratuité puisque les enfants ont longtemps joué le rôle d'assurance-vieillesse dans un pays sans autre système de retraite. Néanmoins Xi Jinping la revalorise comme lieu d'exercice d'une culture morale insistant sur les liens de soutien mutuel et sur l'économie (au sens de frugalité, sobriété, parcimonie, termes explicitement employés par Xi Jinping quand il parle de micro-économie). La part réelle de cette économie non-marchande est difficile à évaluer parce qu'elle n'est pas médiée par la forme valeur et n'entre pas dans la comptabilité nationale. Mais il nous semble que par la place significative qu'elle occupe dans les discours de Xi Jinping, la famille prend un sens riche de signification dans un contexte de retour aux valeurs traditionnelles, comme le montre les nombreuses citations solennelles de Xun Yue (148-209), du *Zuo Chuan*, de Sima Guang, du *Zhou Yi*, ou de Yang Shanzhou, qui viennent dans ces discours appuyer les déclarations de Zhu Gelian,

⁷⁰⁵ Par exemple : Léon Laulusa, *Un détour par la Chine pour penser autrement*, dans *L'Expansion Management Review*, 2009/2 (N° 133) , pages 62 à 67.

⁷⁰⁶ Thomas Brisson, *Confucius, retour vers le futur, Comment la Chine a ressuscité son Maître*, dans *Revue du Crieur* 2015/1 (N° 1) , pages 144 à 159.

⁷⁰⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.440.

⁷⁰⁸ Texte de Josiane Froissart qui reste instructif, même si la situation a encore évolué en Chine depuis l'assouplissement en 2015, de la politique de l'enfant unique (mise en place en 1979), dans *Mutations de la famille chinoise. Enfants d'ici et d'ailleurs*, dans *Journal français de psychiatrie* 2010/2 (n° 37) , pages 15 à 17.

des Enseignements familiaux du Clan Yan, les Instructions familiales du Maître Zhu Bolu, Mao Zedong, Zhou Enlai et Zhu De, etc.⁷⁰⁹. Sous l'angle d'une vie quotidienne où les valeurs familiales de la socialité primaire ont pris une telle importance, il n'y a pour ainsi dire plus à penser la sortie ou la fin du capitalisme ; cette fin est en un sens déjà advenue. Ce n'est donc plus le profit mais la culture non-marchande de la pauvreté⁷¹⁰, de l'ingéniosité, des liens de solidarité et des vertus qu'elle stimule, qui donnent ultimement son sens à l'économie de la société socialiste chinoise. Elle est donc, du moins pour une part irréductible et culturellement signifiante, une économie non-marchande.

On peut sans doute faire, à la lecture d'Hannah Arendt, l'hypothèse qu'une politique fondée sur une culture de la famille (communautaire) est pour la même raison, c'est-à-dire parce qu'elle crée et renforce les liens d'affection non-marchands, un antidote au totalitarisme, un remède à l'impuissance et à la désolation (traduction de *loneliness* ou de *Gelassenheit*) auxquelles ce dernier s'efforce de réduire tout individu. Hannah Arendt développe l'idée que le totalitarisme. Se fondant sur la distinction montesquivienne de la nature et du principe des gouvernements, Hannah Arendt rappelle que c'est la crainte qui est le principe de la tyrannie⁷¹¹. Elle sera aussi celui des régimes totalitaires. Cette crainte « est profondément liée à l'angoisse que nous éprouvons dans les situations d'abandon complet (...) [elle] est le pendant de la joie ressentie à partager le monde avec nos pairs »⁷¹². Elle est aggravée pour tous ceux qui, « pour une raison quelconque, ont refusé d'« agir de concert ». Il n'existe pas de vertu⁷¹³ (...) qui ne doive surmonter cette angoisse de se sentir sans secours, car il n'y a pas d'existence humaine qui ne se retrouve parfaitement impuissante et sans recours possible à l'action, ne serait-ce que face à la mort »⁷¹⁴. Or la famille communautaire est justement le réseau des liens de solidarités qui ont pour fonction de surmonter cette impuissance et l'angoisse liée dans laquelle les gouvernements tyranniques ou totalitaires maintiennent les individus, afin de mieux s'assurer de leur domination sur eux. Si la famille

⁷⁰⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.442.

⁷¹⁰ Sur cette vertu de la pauvreté, exaltée plus haut, Xi Jinping, citant le *Yijing* : « La pauvreté pousse au changement, le changement à la faisabilité, et la faisabilité à une pratique durable », *op. cit.*, t.2, p.291.

⁷¹¹ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, p.31.

⁷¹² *Ibid.*, p.31.

⁷¹³ Au sens de Montesquieu, c'est-à-dire comme préférence donnée à l'intérêt général sur l'intérêt particulier. « On peut définir cette vertu, l'amour des lois et de la patrie. Cet amour, demandant une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre, donne toutes les vertus particulières ; elles ne sont que cette préférence », *L'Esprit des Lois*, IV, 5, *op. cit.*

⁷¹⁴ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, p.32.

communautaire est le « point de départ des rêves »⁷¹⁵, c'est parce qu'elle est le premier moyen d'un accroissement de la puissance. Lorsque Xi Jinping répète avec Wei Shou⁷¹⁶ que « seul, on est vulnérable [mais qu'] ensemble, on est difficile à briser, 单则易折 众则难摧 », c'est de cette stratégie de la puissance qu'il est question, afin de passer de la désolation à la joie en passant de l'isolement à la communauté, c'est-à-dire à l'action en commun, concertée.

Les véritables tyrannies et les vrais régimes totalitaires, craignant tous les rapprochements susceptibles de rassembler des forces qui pourraient s'organiser en vue de les renverser, limitent autant qu'ils peuvent toutes les tentatives de regroupement. Elles séparent les humains les uns d'avec les autres, afin de séparer chacun de sa propre puissance et de le réduire à l'impuissance et à la désolation. Elles sont mues par la crainte et gouvernent par la crainte, répète Hannah Arendt avec Montesquieu, et la crainte en tant qu'elle pousse « justement, à désespérer de toute action (...) [est] véritablement antipolitique »⁷¹⁷. Biens sur, nous savons bien, depuis le temps de dérives stalinienne, que socialisme et terreur ne sont pas antinomiques dans les faits, mais nous pouvons reconnaître qu'une politique socialiste qui serait fondée sur l'extension des liens d'affection et des services non-marchands de la famille communautaire est en soi contradictoire avec les moyens d'un gouvernement par la peur, ou pour le dire autrement : qu'une politique fondée sur une culture de la famille communautaire telle qu'elle est vécue dans les pays de culture confucéenne, est contradictoire avec toute tyrannie et tout totalitarisme qui sont des régimes d'impuissance et de désolation. La famille communautaire exalte l'amour filial ou fraternel, l'action concertée, la puissance. Le choix que fait le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère de se fonder une telle culture de la famille est donc, au moins en théorie, cohérent avec le choix d'une politique de la puissance, et c'est un choix critique qui met en question tous les modes de gouvernements plus ou moins violents dans lesquels « il n'y a pas d'autre volonté de puissance que la volonté de domination »⁷¹⁸. En tant qu'il se préoccupe essentiellement de faire communauté à partir d'un projet d'extension indéfinie des liens de proximité, ce type de socialisme propose bien plus qu'une interprétation possible du sens de la politique, et bien plus qu'un rempart contre la tyrannie et le totalitarisme⁷¹⁹ mais, malgré les limites matérielles

⁷¹⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, 12 décembre 2016, t.2, p.440.

⁷¹⁶ Wei Shou, 魏收 (507-572), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.675.

⁷¹⁷ Hannah Arendt, *La nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, p.32.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p.34.

⁷¹⁹ De cette équivalence entre reliance et puissance, on peut *a contrario* déduire une mise en question de toute doctrine (libérale) qui tente de forclure chacun dans la défense de ses droits individuels, comme de toute

évidentes qu'il ne peut manquer de rencontrer, il propose une définition de l'essence même de la politique comme art de vivre en commun.

On trouvera chez Spinoza, dans les paragraphes du chapitre XVI du *Traité Théologico-politique* qui définissent le principe démocratique, une référence au modèle de la famille pour penser l'essence de la politique ou la démocratie. « Dans une organisation fondée de cette manière, chacun, s'il le veut, peut être libre, c'est-à-dire s'appliquer de tout son cœur à vivre raisonnablement. De même les enfants, bien qu'obligés d'obéir à tous les ordres de leurs parents, ne sont cependant pas des esclaves »⁷²⁰ car, Spinoza avait précisé quelques lignes plus haut qu'à « supposer que la fin de l'action serve l'intérêt non de l'agent, mais de celui qui commande l'action, celui qui l'accomplit n'est en effet qu'un esclave, hors d'état de réaliser son propre intérêt. Toutefois dans toute République et dans un État où n'est point pris pour loi suprême le salut de la personne qui donne les ordres, mais celui du peuple entier, l'individu docile à la souveraine Puissance ne doit pas être qualifié d'esclave hors d'état de réaliser son intérêt propre. Il est bien un sujet »⁷²¹. Il serait sans doute très exagéré de dire ici que Spinoza ait pu servir de modèle à l'articulation socialiste des concepts de famille et de république. La référence au corpus confucéen joue ce rôle bien mieux qu'une référence à Spinoza. Nous ne nous y référons que comme à une approximation qui permet

doctrine (capitaliste) qui tente de réduire le travailleur à sa force de travail. En tant qu'elles tentent de penser l'homme comme individu, et qu'ainsi elles le privent à des degrés divers de ce qui lui permet de surmonter l'angoisse de la désolation, on peut se demander si de telles doctrines ne sont pas les prémisses ou les signes avant-coureurs du totalitarisme, plutôt que son antidote. C'est l'hypothèse que développait Karl Polanyi quand il essayait de montrer que le marché libre et autorégulateur « ne pouvait exister de façon suivie sans anéantir la substance humaine et naturelle de la société, sans détruire l'homme et sans transformer son milieu en désert » (1983, p. 22), ou quand il expliquait le système de Speenhamland comme l'entreprise de démoralisation populaire d'un « automate destiné à détruire les modèles susceptibles de fonder n'importe quel type de société » (1983, p.140) car le totalitarisme n'est justement que l'extension systématique d'un tel désert et d'une telle destruction. L'encastrement de la vie sociale et politique dans le mécanisme du marché autorégulateur, aurait plus tard rendu possible la réappropriation par les États totalitaires de son mécanisme de dislocation du lien social qui fait l'humanité de l'homme et son emprise sur la société, et ce malgré le fait que ces États se soient dressés pour enrayer l'action dissolvante du marché sur la société. K. Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, NRF, 448 p.

⁷²⁰ Spinoza, *Traité des Autorités Théologique et Politique*, ch.XVI, Paris Gallimard, La Pléiade, p.833.

⁷²¹ *Ibid.*, p.832 Toutefois la comparaison s'arrête là pour Spinoza qui pense que « les ordres des parents sont inspirés avant tout par l'intérêt des enfants », alors que, dans la perspective chinoise ou dans celle de la famille communautaire, les ordres sont inspirés par l'intérêt général qui priment à la fois sur l'intérêt du parent ou celui de l'enfant. Spinoza distingue trois niveaux : celui de l'esclave, celui du fils et celui du sujet. « L'esclave est obligé de se soumettre à des ordres fondés sur le seul intérêt de son maître ; le fils accomplit sur l'ordre de ses parents des actions qui sont dans son intérêt propre ; le sujet enfin accomplit sur l'ordre de la souveraine puissance des actions visant à l'intérêt général, et qui sont par conséquent dans son intérêt particulier », *ibid.*, p.833 Le socialisme à la chinoise d'inspiration confucéenne ne différencie que deux niveaux : celui de l'égoïsme qui agit dans son propre intérêt (cf. la critique confucéenne du taoïsme « égoïste » de Yang Zhu en II.A.1.f « Le socialisme impérial... ») et celui de l'action menée dans l'intérêt collectif ou général, dont le style de vie de la famille communautaire permet l'expérience la plus directe mais que la politique confucéenne ou le socialisme à la chinoise tente d'étendre à l'ensemble de la vie sociale et politique.

nous dépayse de l'individualisme des Droits de l'homme et resitue les droits légitimes de l'individu à partir de la priorité de l'intérêt général.

c. Un angle mort de la doctrine : paradis fiscaux et justice fiscale

La politique économique de Xi Jinping ne contient aucune analyse du problème économique des paradis fiscaux. Il s'agit pourtant d'une question cardinale : le paradis fiscal chinois de Hong-Kong est l'un des « Cinq poisons » (caractérisé comme tel par Jiang Zemin 2003-2012), et le principe « Un pays, deux systèmes » n'a pas été accepté à Hong-Kong comme à Macao. Il ne s'agit plus seulement de la question du pouvoir (la gestion policière des revendications indépendantistes). La question est celle de la cohérence doctrinale d'un socialisme cohabitant dans ses frontières avec un mécanisme essentiel du capitalisme financier qui est éthiquement et juridiquement douteux. Gabriel Zucman écrit à ce sujet que « pour tourner la page de la fraude à grande échelle, le combat qui doit être mené n'est pas qu'une bataille entre États. C'est surtout la lutte des citoyens contre la fausse fatalité de l'évasion et de l'impuissance des nations »⁷²². Si le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère est essentiellement une politique de la souveraineté absolue, la question d'un paradis fiscal chinois est un caillou dans sa chaussure. Hong-Kong n'est pas seulement une colonie acculturée revenue dans le giron de la mère-patrie : en tant que paradis fiscal, c'est un héritage encombrant du monde capitaliste⁷²³. La « région administrative spéciale » de Hong-Kong⁷²⁴ est inscrite comme tel sur la toute première liste grise dressée par l'Union Européenne en 2017. Elle est donc une machine à produire du capital financier et c'est une contradiction épineuse au cœur d'un pays dont la doctrine fondamentale revendique de défendre la souveraineté et les intérêts exclusifs du peuple, et alors que ce capitalisme financier est suspecté de mener une guerre systématique contre eux⁷²⁵.

⁷²² Gabriel Zucman, *La richesse cachée des nations, Enquête sur les paradis fiscaux*, Paris, Seuil, La république des idées, 2017, p.126.

⁷²³ La banque HSBC « The Hong-Kong and Shanghai Banking Corporation, 香港上海滙豐銀行有限公司 » a été créée dans la Hong-Kong Britannique en 1865. Ses différentes filiales font l'objet d'une attention particulière de la part des analystes. Gabriel Zucman note par exemple que « l'immense majorité des détenteurs de comptes à HSBC Suisse – entre 90 et 95% - ne déclarait pas ses avoirs », dans *La richesse cachée des nations...*, 2017, p.88 ; « à mesure qu'on s'élève au sein des 1% les plus riches, la possibilité de dissimuler ses avoirs chez HSBC croît de façon exponentielle (...) il s'agit là de niveaux de concentration extrêmes », dans *La richesse cachée des nations...*, *ibid*, 2017, p.89.

⁷²⁴ Emmanuel Botta, « Neuf paradis fiscaux réhabilités par Bruxelles », Journal *L'Expansion*, 7/03/2019, URL : https://lexpansion.lexpress.fr/actualite-economique/exclusif-neuf-paradis-fiscaux-rehabilites-par-bruxelles_2065711.html.

⁷²⁵ Citons une nouvelle fois, sur cette guerre, les auteurs vus ci-dessus : Observatoire International de la Crise (R. Herrera et alii), *Le Capitalisme face à son déclin, vers une nouvelle géopolitique*, 2019, Paris, Editions Critiques, 168 p. Gérard Duménil et Daniel Lévy, « Le managérialisme est un mode de production », *Actuel Marx*, 2020/2

Hong-Kong a même été menacé de basculer, en 2019, dans la liste noire recensant les pays qui refusent de coopérer avec l'Union Européenne. Néanmoins, ce n'est pas ce qui s'est passé : jouant avec les critères de classement européen, la Chine a réussi à faire soustraire le nom de Hong-Kong de toute liste européenne des paradis fiscaux, repoussant l'indignité morale associée à ce type d'outil financier. La rétrocession de Hong-Kong à la Chine en 1997 avait créé une verrue que les listes grise et noire européennes faisaient enfler, et qu'il devenait urgent de faire disparaître.

L'analyse et la condamnation des paradis fiscaux n'est pas une spécificité communiste : des politologues et philosophes non-chinois explorent aussi l'idée les paradis fiscaux dessinent un « antimonde »⁷²⁶, caricaturent l'état de droit en permettant à des pays ou régions minuscules d'abuser de leur pouvoir juridique en exemptant les multinationales d'une part de l'impôt dû à leur pays d'origine, c'est-à-dire en aidant l'oligarchie mondialisée à contourner l'obligation universelle sur l'impôt. Les paradis fiscaux sont un produit du mariage discret du grand capital et des démocraties parlementaires⁷²⁷, ils accusent ces régimes de complicité à la « délinquance financière, c'est-à-dire [de] délinquance tout court »⁷²⁸. Pour Alain Deneault, cette complaisance institue également une « souveraineté criminelle »⁷²⁹ ou occulte⁷³⁰ : les pratiques privées « d'optimisation fiscale » ou « d'évasion fiscale », en dérogeant au principe universel du consentement à l'impôt⁷³¹, pénalisent les budgets publics et creusent les inégalités socio-économiques, mettant les hébergés fiscaux en situation d'exception ou en état de survol par rapport à la règle ordinaire du droit national. Cela revient à dire qu'ils s'exonèrent de la loi commune et que ce régime de privilège balaie

(n° 68), p. 125-137, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-125.htm> ; Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, Via Romana, 2018, notamment dans « infléchir la loi fiscale au profit des riches », p.120 sqq.

⁷²⁶ Roger Brunet, *Zones franches et paradis fiscaux*, Paris, Fayard-Reclus, 1986, 80 p.

⁷²⁷ Alain Deneault, *Off Shore, Offshore : Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, La Fabrique éditions, coll. Ecosociété, 2010, 170 p.

⁷²⁸ Gabriel Zucman, *La richesse cachée des nations, Enquête sur les paradis fiscaux*, Paris, Seuil, La république des idées, 2017, p.88. La crise de 2008 marque un tournant qui concerne Hong-Kong : « toutes les informations disponibles – statistiques officielles helvétiques, enquêtes du sénat américain sur les comptes dissimulés chez UBS et le Crédit Suisse, fuites à UBS et HSBC – montrent qu'à la veille de la crise financière de 2008-2009 l'évasion fiscale était la norme dans les banques suisses, et les clients honnêtes aussi rares que les canards à trois pâtes. On bascule dans la délinquance financière, c'est-à-dire dans la délinquance tout court », p.88.

⁷²⁹ Expression d'Alain Deneault, au sous-titre de son ouvrage *Off Shore, Offshore : Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, La Fabrique éditions, coll. Ecosociété, 2010, 170 p.

⁷³⁰ Puisqu'elle porte sur des profits dont on ne connaît pas les montants (couverts par le secret bancaire), réalisées par des sociétés dont on ne connaît pas les responsables (noms couverts par le secret juridique), sur des territoires eux-mêmes souverains, donc sur lesquels aucune institution étrangère n'a pas droit de regard.

⁷³¹ En France, au nom de l'article XIV de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*.

le principe même de l'égalité, consubstantiel à l'État de droit⁷³². Michel Geoffroy rappelle que le dispositif français du droit, a progressivement légalisé l'évasion juridique, par « l'adoption du principe de la supériorité des traités ratifiés sur les lois nationales, ce qui [a ouvert] la voie à la censure, au nom de l'interprétation des traités européens, des lois et des actes de gouvernement (...) Aujourd'hui, au terme de ce processus, le législateur amovible se trouve sous la tutelle du juge inamovible. Mieux, le juge devient le véritable législateur »⁷³³. Les multinationales n'exploitent pas simplement les vides juridiques et ne règlent pas seulement ses litiges « hors cour »⁷³⁴, mais leur pouvoir d'influence leur permet d'affaiblir la souveraineté des droits nationaux et de les instrumentaliser par le moyens d'une censure du droit national exercée par des juges favorables à cet affaiblissement.

On comprend donc sans doute mieux pourquoi, au cœur d'une telle mondialisation, cette instauration progressive d'un gouvernement des juges s'insère dans un raisonnement par l'absurde concluant à la supériorité du système chinois d'une « justice liée » dans un État souverain. Ce régime d'exception, c'est-à-dire de « privilège », est une transgression au principe républicain fondamental de l'égalité. Alain Deneault emploie le terme sadien précis de « perversion »⁷³⁵, défini comme la volonté de contourner la règle commune au nom d'un principe d'autolégitimation clandestin⁷³⁶. Les législations supranationales brouillent le principe de l'égalité des citoyens devant la loi et les législations nationales plus ou moins confuses (sur le secret de l'anonymat des titulaires de compte, des montants déposés, etc.) exploitées par les techniques d'opacification des cabinets d'avocats spécialisés permettent de contourner le principe de l'obéissance universelle à la loi, voire de le retourner. Car Alain Deneault montre que les multinationales n'obéissent pas aux lois comme tout autre sujet de droit (citoyens, associations, entreprises nationales) mais qu'elles œuvrent par les moyens exorbitants dont elles disposent à la définition d'un régime légal qui échappe aux législations

⁷³² Alain Deneault analyse en détail, p.50-51, l'apparente légalité, ou la légalité « technique » d'un certain nombre de décisions de Total, qu'il qualifie de « légalité par défaut », p.53, selon le principe formulé par Christophe de Margerie : « Tant que ce n'est pas interdit, c'est permis », Entretien de Christophe de Margerie accordé à Michel Cabirol, Robert Jules et Philippe Mabilie, dans « Salaire des patrons : "la transparence, oui, l'acharnement non, non" », *La Tribune*, 16 mai 2014, cité par Alain Deneault, *Le Totalitarisme pervers*, p.53.

⁷³³ Michel Geoffroy, *op. cit.*, 2018, p.60.

⁷³⁴ Alain Deneault, *Le totalitarisme pervers d'une multinationale au pouvoir, Aux origines de la médiocratie*, Paris, éd. Rue de l'échiquier, coll. Polémos, 2017, p.53.

⁷³⁵ *Ibid.*, 152 p.

⁷³⁶ Nous laissons de côté la question de savoir si elles ne reconfigurent pas le droit (plutôt qu'elles ne le transgressent) au nom d'une autre conception de la justice sans référence au consentement populaire et sans validation démocratique. Cette question, certes essentielle à notre système démocratique, n'est pas au cœur d'un questionnement sur le système démocratique socialiste à la chinoise puisqu'il se caractérise par la souveraineté absolue du politique sur l'économique.

nationales, grâce au jeu des filiales qui dépendent principalement de la législation des « pays où elles sont créées »⁷³⁷ et non de celle des « États où les institutions de justice sont encore quelque peu susceptibles de sévir »⁷³⁸. Ces multinationales sont comme des « pieuvres » dont on ne peut jamais contrôler la tête, mais seulement les « tentacules ». Ce dispositif leur permet d'évoluer à une échelle qui excède tous les moyens d'une législation de type national ou continental, au nom d'une vérité supérieure, la loi du marché globalisé. Le marché imposerait ou donne prétexte à imposer ses propres règles du jeu, sur un mode spécifique, supranational, c'est-à-dire sur un mode dérogatoire pour ces multinationales capables parfois de contraindre les États des différents pays à se plier à lui. Elles y parviennent au moyen d'accords internationaux conclus au-dessus de droits nationaux⁷³⁹. Bref, en permettant l'existence de ces accords supranationaux soustraits à la censure des citoyens, la construction d'un ordre juridique supranational neutralise ou affaiblit le principe même de la souveraineté nationale comme puissance absolue et perpétuelle de commander. Il la vide progressivement de sa substance, c'est-à-dire de sa capacité effective à prescrire les règles⁷⁴⁰.

Le stratagème général de ces multinationales consiste dans la distinction fiscale du bilan ordinaire et du bilan consolidé : le calcul du montant de l'impôt n'intégrant pas la comptabilité des filiales immatriculées dans ces paradis fiscaux (ou tout simplement dans des pays dont la fiscalité est favorable au type d'activité qui est la leur), tout ce qui est (sur) facturé à ces filiales délocalisées de services fictifs vient en déduction dans leur bilan ordinaire, faisant diminuer la base de leur montant imposable. Le principe de sincérité des comptes, si cher à l'administration fiscale, est bafoué. Et du fait de ces largesses ou tolérances, qualifiables de négligences, les élites politiques, qui continuent de réclamer aux classes moyennes un respect rigoureux du consentement à l'impôt, formulé à l'article 14 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, s'exposent à l'accusation de connivence.

⁷³⁷ Dans «Le totalitarisme pervers », Alain Deneault en compte 934 réparties sur 130 pays, pour le groupe Total, dans *Le totalitarisme pervers d'une multinationale au pouvoir, Aux origines de la médiocratie*, Paris, éd. Rue de l'échiquier, coll. Polémos, 2017, p.7.

⁷³⁸ *Ibid.*, p.52.

⁷³⁹ Alain Deneault rappelle les contraintes qu'a exercées le groupe Total sur les États argentins algériens, etc.

⁷⁴⁰ Par parenthèses, deux dates peuvent servir à marquer en France cette mise en péril, ou en faillite de la souveraineté nationale par la révolution de la hiérarchie des normes : d'abord l'arrêt Jacques Vabre, Cour de Cassation, Chambre MIXTE, du 24 mai 1975, 73-13.556, Publié au bulletin, Légifrance, URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/juri/id/JURITEXT000006994625/> ; et sa confirmation par l'arrêt du Conseil d'État, dit arrêt Nicolo, Conseil d'État, 20 octobre 1989, URL : <https://www.conseil-État.fr/ressources/decisions-contentieuses/les-grandes-decisions-du-conseil-d-État/conseil-d-État-assemblée-20-octobre-1989-nicolo>.

L'accusation pèse sur les élites des démocraties représentatives, mais le cas de Hong-Kong éclabousse les élites dirigeantes chinoises, et interroge la cohérence du régime chinois avec la doctrine des paradis fiscaux. Sur ce point, l'affaire des *Panama Papers* (2016) met la doctrine Xi en question, révélant l'implication de hauts dignitaires chinois et de leur famille, confortant les analyses de Thomas Piketty parues deux ans auparavant⁷⁴¹ : Deng Jiagui (beau-frère du président Xi), Lia Xiaolin (fille de l'ex-premier ministre Li Peng), Jasmine Li (petite fille de Jia Qinglin, ancien Numéro Quatre du pouvoir), et quelques proches de deux autres membres du comité permanent du PCC, Zhang Gaoli et Liu Yunshan, sont les noms qui reviennent dans de nombreux articles de la presse internationale⁷⁴² relayant l'événement. Ces noms prennent le PCC au mot (ou au piège) de sa rhétorique anti-corruption et le dénoncent comme une forme hypocrite de capitalisme de connivence⁷⁴³. Il est difficile de mesurer ce que cette liste signifie : ces noms sont-ils des exceptions qui confirment la règle, ou sont-ils la partie soudain visible d'un iceberg ? Sont-ils des anomalies isolées ou les symptômes d'un système vicié ? Une question est désormais posée à la politique socialiste chinoise de la nouvelle ère, à laquelle de nouveaux chiffres apporteront des éléments de réponse. Le *Point International* titrant sur la « censure chinoise » des *Panama Papers*, expliquait que « le quotidien officiel *Global Times* a pour sa part affirmé que le scandale faisait partie d'une campagne de "désinformation" aiguillonnée par de "puissantes forces" occidentales. Ces documents ont principalement des "cibles politiques", ajoutait-il, y voyant "une nouvelle stratégie (...) d'attaquer les élites politiques non-occidentales" et fustigeant l'"influence particulière de Washington". Le *Global Times*, comme d'autres médias officiels, insistait sur la mise en cause de dirigeants étrangers, tel le président russe Vladimir Poutine, mais se gardait bien de mentionner les responsables chinois épinglés »⁷⁴⁴. Le conflit fiscal renvoie les rapports entre les classes populaires et l'oligarchie à l'état de nature, maquillé en ordre juridique formel par les élites politiques : il aboutit dans le phénomène des paradis fiscaux, à un état réel de non-droit ou à un régime légal « de complaisance » permettant la confiscation d'une part de la richesse produite, à des travailleurs qui restent soumis au régime ordinaire du

⁷⁴¹ Thomas Piketty évoquait la richesse de quelques privilégiés et des élites de la deuxième génération (富二代, fuerdai) alors que les revenus de la population n'ont proportionnellement presque pas augmenté, *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », 2013, 976 p.

⁷⁴² Radio-Canada, « Panama Papers, les Communistes chinois aiment aussi les paradis fiscaux », 5 avril 2016, URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/774111/panama-papers-chine-parti-communiste-paradis-fiscaux>.

⁷⁴³ Marie-Claude Bergère, *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2013, 310 p.

⁷⁴⁴ Dans *Le Point International*, « Panama Papers : la Chine, marché clé de Mossack Fonseca, censure les révélations », 05/04/2016, URL : https://www.lepoint.fr/monde/panama-papers-la-chine-marche-cle-de-mossack-fonseca-censure-les-revelations-05-04-2016-2030113_24.php#.

droit. Reste à savoir si cette « comédie »⁷⁴⁵ s'applique actuellement toujours aux élites politiques chinoises⁷⁴⁶ ou ne concerne massivement que les démocraties parlementaires.

La réponse chinoise du *Global Times* (环球时报) est en effet vague (même si on peut comprendre qu'il est difficile de dénoncer une diffamation ou de prouver qu'on *ne* possède *pas* de compte bancaire dans un paradis fiscal) et le silence de la doctrine Xi sur la question cruciale des paradis fiscaux est assourdissant car il intéresse la légitimité du Parti et aurait dû appeler une doctrine sans équivoque. Pourtant, la modification de la législation hongkongaise qui a permis à l'île de passer sous les radars européens en 2019 n'a pas échappée à la vigilance des responsables d'*Oxfam France* qui écrivent que « Hong Kong est parvenu à éluder la liste noire en étendant ses incitations fiscales dommageables aux bénéfices réalisés à Hong Kong, en plus de ceux provenant de l'étranger »⁷⁴⁷. Du reste, hormis quelques articles dénonçant le placement d'une partie de la fortune de Xi Jinping dans les paradis fiscaux, nous ne connaissons pas d'articles et encore moins d'études approfondies portant sur les positions actuelles et les projections de la Chine de Xi en matière de paradis fiscaux. Thomas Piketty⁷⁴⁸ ni Gabriel Zucman (qui s'est spécialisé sur la question des paradis fiscaux⁷⁴⁹) n'en disent mot. Acceptons donc que cette lacune pèse sur le bilan de notre examen de la doctrine Xi et qu'en l'état, la doctrine socialiste en matière de paradis fiscaux reste équivoque.

Est-ce en vertu de cette contradiction entre fiscalité de complaisance et souveraineté du peuple, que les représentants du PCC siègent dans les Conseils d'administration des grandes entreprises privées pour veiller à la « sincérité » des pratiques fiscales des entreprises et de leurs dirigeants ? On peut se demander si ces commissaires sont les gardiens du principe souverain de l'intérêt du peuple dans la vie économique. En termes techniques, cela signifie

⁷⁴⁵ Alain Deneault, *Off Shore, Offshore : Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, La Fabrique éditions, coll. Ecosociété, 2010, 170 p.

⁷⁴⁶ Qu'elle ait pu les concerner massivement jusqu'à l'arrivée de Xi Jinping, nous n'avons que trop d'observateurs chinois ou étranger pour en témoigner. On lira par exemple, sur ce thème d'une mise en garde du PCC contre sa corruption et son avidité, l'interview de Cao Jinqing, « A Centennial Revival : The Historical Narrative and Mission of the Chinese Communist Party » (mai 2014), interviewed by Ma Ya 玛雅, journalist for the Guanchazhe (Observer) Website 观察者网, Introduction and Translation by David Ownby, *Reading the China Dream*, lisible en anglais sur : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html> ; ou en chinois dans « 百年复兴 : 中国共产党的时代叙事与历史使命 », URL : https://www.guancha.cn/cao-jinqing/2014_05_07_227413.shtml?web.

⁷⁴⁷ OXFAM France, « Des paradis fiscaux notoires vont sortir des radars de l'Union Européenne », 7 mars 2019, URL : <https://www.oxfamfrance.org/communiqués-de-presse/des-paradis-fiscaux-notoires-vont-sortir-du-radar-de-lunion-europeenne/>.

⁷⁴⁸ Nous avons consulté en vain *Capital et Idéologie*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », septembre 2019, 1 248 p.

⁷⁴⁹ Gabriel Zucman, *La richesse cachée des nations, Enquête sur les paradis fiscaux*, op. cit., 144 p.

qu'ils veilleraient à la mise en place des solutions connues pour lutter contre un type de fraude qui fonctionnerait « fort simplement, en dépit de ce que l'on entend souvent »⁷⁵⁰. Et Gabriel Zucman résume ces « deux grandes techniques » d'optimisation fiscale : « La première, celle des prêts intragroupes, consiste à lester de dettes les filiales situées dans les pays qui imposent fortement les bénéfices, comme la France ou les États-Unis (...) La seconde technique d'optimisation, la manipulation des prix de transfert, joue un rôle plus important. Concrètement, les multinationales truquent les prix auxquels les filiales s'achètent les unes aux autres leurs propres produits »⁷⁵¹. Les éléments nous manquent pour savoir si, pour lutter contre cette fraude à grande échelle, la Chine participe à la constitution d'un « cadastre financier mondial »⁷⁵², mais on ne peut raisonnablement douter qu'elle contribue à la réflexion et à la mise en œuvre de cet outil connu et préconisé car au-delà de la fraude, il permet aussi de lutter « contre le blanchiment d'argent ; de faire des pas de géant dans la surveillance de la stabilité financière ; et surtout d'améliorer notre mesure des inégalités »⁷⁵³, ce qui nous semble être une condition indispensable pour mettre en œuvre les politiques fiscales appropriées d'un socialisme conséquent. Les sommes en jeu sont considérables : « L'évasion fiscale internationale privent les États du monde entier d'environ 155 milliards d'euros chaque année. Et encore ne s'agit-il ici que d'individus. Car les entreprises elles aussi ont recours aux paradis fiscaux (...) plus de la moitié de tous les bénéfices réalisés par des sociétés américaines hors des États-Unis sont aujourd'hui enregistrés dans des pays à fiscalité nulle ou presque (...) le coût de cette opération fiscale est énorme – 120 milliards d'euros par an pour les seules entreprises américaines »⁷⁵⁴.

L'exemple de Hong-Kong montre que dans l'économie opaque des paradis fiscaux, les rapports de force restent incertains. D'un côté, les réformes législatives ont montré que Hong-Kong est « géant financier [mais] un nain économique et politique »⁷⁵⁵, qui devait se soumettre à la législation souveraine d'un pays qui depuis la crise de 2008, veut se prémunir

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p.120.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p.120.

⁷⁵² Il s'agit « tout simplement d'un registre indiquant qui possède l'ensemble des titres financiers en circulation, les actions, les obligations et les parts de fonds d'investissement du monde entier (...) sans registre de ce type, les banquiers suisses auront tout loisir de prétendre qu'ils n'ont pas de clients français [ou autres] », *ibid.*, p.110.

⁷⁵³ *Ibid.*, p.111.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p.12.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p.13.

contre les fluctuations des capitaux flottants⁷⁵⁶. De l'autre, pourtant ce « nain » politique est susceptible d'être soutenu par (l'ingérence) des géants politiques usant des armes idéologiques du combat pour la liberté. « Hong-Kong » reste donc un double problème : un problème doctrinal puisque la tolérance de Pékin l'expose à l'accusation d'une complaisance fiscale coupable, et un problème pratique de gouvernance mondiale puisque les réformes chinoises qui visent Hong-Kong sont dénoncées par la colère très libérale des riches particuliers et des entreprises qui y ont leur siège.

2. Pour une « Belle Chine » : physiopolitique

Lors la Conférence de Paris sur la Climat, Xi Jinping communiquait les objectifs écologiques que la Chine s'est fixée : « 将于 2030 年左右使二氧化碳排放达到峰值并争取尽早实现, 2030 年单位国内生产总值二氧化碳排放比 2005 年下降 60%-65% (...) 非化石能源占一次能源消费比重达到 20%左右, atteindre le pic de CO² à l'horizon 2030 ou avant, réaliser une baisse de 60 à 65% des émissions de CO² par unité de PIB en 2030 (...) et élever la proportion des énergies non fossiles à 20% (...) par rapport à 2005 »⁷⁵⁷. Il les reprenait avec une ambition accrue dans son allocation à la 75^e assemblée de l'ONU en septembre 2020⁷⁵⁸, invitant la communauté internationale à une autorévolution (*ziwo geming*), c'est-à-dire une stratégie qui va au-delà de la recherche du profit à court terme. Les objectifs chiffrés de Xi Jinping ne sont donc pas seulement dictés par des contraintes environnementales nouvelles. Ils s'enracinent dans une culture de temps long que la course au PIB, depuis Deng Xiaoping, avait fait passer au second plan. La politique de Réforme et d'ouverture (c'est-à-dire du développement économique) ayant rencontré ses limites écologiques, l'écophilosophie du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère fait son retour avec Xi Jinping, en réponse aux attentes exprimées par les populations, et conformément au principe de la démocratie consultative : « Nous devons faire le choix qui se montre à la hauteur des attentes de nos peuples et de notre temps »⁷⁵⁹. A la Conférence de Paris, c'était par une

⁷⁵⁶ Michel Aglietta, « La finance chinoise dans la nouvelle phase de la réforme économique », *Revue d'économie financière*, 2011/2 (N° 102), p. 17-28. URL : <https://www.cairn-int.info/revue-d-economie-financiere-2011-2-page-17.htm>.

⁷⁵⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, discours du 30 novembre 2015, t.2, version chinoise p.530.

⁷⁵⁸ Discours de Xi Jinping au débat général de la 75^e session de l'assemblée générale des Nations Unies, 23 septembre 2020, URL : http://french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, 23 septembre 2020.

homélie confucéenne que Xi Jinping la justifiait, en convoquant Xunzi : « 万物各得其和以生，各得其养以成, les dix mille êtres doivent leur naissance à l’harmonie, et leur accomplissement à leur entretien »⁷⁶⁰, une formule fut reprise dans des discours ultérieurs, comme celui du 15 mai 2018⁷⁶¹. Mais bien d’autres références philosophiques traditionnelles, taoïstes ou bouddhistes, viennent nous rappeler la permanence du souci écologique chinois à travers les siècles, de Zhuangzi⁷⁶² à Libai. Du premier, Xi Jinping retient notamment : « 天地与我并生 而万物与我为一, le ciel et la terre coexistent avec moi »⁷⁶³, et du second, il cite : « 天不言而四时行 地不语而百物生, le ciel ne parle pas mais les saisons passent, la terre ne dit rien mais tous les êtres s’épanouissent »⁷⁶⁴.

A partir de là, n’est-il pas possible de supposer que l’écologie ou la recherche de l’harmonie est redevenue l’essence-même de l’économie ? Et ne comprend-on pas mieux par conséquent, pourquoi Xi Jinping entre si peu dans les débats académiques, sans doute obsolètes, sur l’économie socialiste de marché et le capitalisme d’État ? Remarquons que c’est dans ce sens qu’évoluent aussi les réflexions critiques d’Alain Deneault sur l’économie comprise à partir de l’écologie, quoique le philosophe canadien n’engage jamais de discussion sur le socialisme chinois : « dans ce cadre l’adjectif “économique” devient le nom d’une science, la science générale des rapports – et qui ne s’applique pas uniquement à la seule demeure –, intégrant par conséquent une dimension morale : la juste mesure, la pondération, la limitation, l’harmonie »⁷⁶⁵. L’économie cesserait enfin d’être (seulement) une science des richesses, une science de l’accumulation des richesses, mais se révélerait enfin à nouveau comme une science des rapports « féconds »⁷⁶⁶, c’est-à-dire des rapports de puissance, au service de la vie, opposée ici à l’enrichissement matériel (du capital) et à l’enrégimentement spirituel (des peuples). Invoquant le macro-économiste Xu Qiyuan qui

⁷⁶⁰ Xunzi, 荀子, Extrait du *Tian Lun*, 天伦, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2.

⁷⁶¹ *Ibid.*, t.3, p.360.

⁷⁶² Jiang Dandan, « De l’éthique environnementale à l’éthique de la vie : Dialogue transculturel autour de Zhuangzi », dans *Rue Descartes*, 2011/2 (n° 72), p. 92-104, URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2011-2-page-92.htm>.

⁷⁶³ Extrait de « L’équivalence de toutes choses, *Qi Wu lun* (齐物论) », cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, p.360 ; on retrouve ce texte dans « L’œuvre complète », dans *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.93-104.

⁷⁶⁴ Extrait de la « Lettre à Pei Zhang, gouverneur secrétaire de la Préfecture de Anzhou, Shang An Zhou Pei Zhang shi shu, 上安州裴长史书 », cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, p.360.

⁷⁶⁵ Dorian Debrand, « Alain Deneault, *L’économie esthétique. Feuilleton théorique 3* », *Lectures*, juin 2020, URL : <http://journals.openedition.org/lectures/41614>.

⁷⁶⁶ Sur cette redéfinition occidentale de l’économie, A. Deneault, « le mot “économie” doit retrouver sa portée démocratique », entretien avec Marion Rousset, Marianne, 1 juillet 2020, URL : <https://luxediteur.com/alain-deneault-le-mot-economie-doit-retrouver-sa-portee-democratique/>.

« soutient que les réformes structurelles de l'offre et la demande sont nécessaires pour un développement durable »⁷⁶⁷, John Garrick & Yan Chang Bennett n'osent pas en conclure que l'économie elle-même est fondamentalement repensée à partir de l'écologie : c'est cette hypothèse, audacieuse et certes discutable, que les discours de Xi Jinping nous encouragent néanmoins à tenter.

L'écologie est devenue une priorité politique et les premières mesures auraient déjà produit leur effet : en 2019, selon l'OMS, Pékin a reculé à la 122^e place dans le classement des villes les plus polluées du monde. Mais une hirondelle ne fait pas le printemps et les effets du dérèglement climatique, s'ils sont d'origine anthropique, ne se satisferont pas d'améliorations localisées, qui peuvent en outre n'avoir été acquises qu'à la faveur d'un déplacement des industries polluantes⁷⁶⁸, plutôt que par un changement réel de paradigme. On notera donc que Richard Smith a tenté de démontrer que la situation écologique chinoise, malgré des effets d'annonce, se dégradait, notamment à cause du développement continu de l'industrie du charbon motivé par sa compétition contre les USA ; elle reposerait toujours sur un système qui serait « plus prédateur encore que le capitalisme occidental », et conduirait « un effondrement climatique et un éco-suicide »⁷⁶⁹. L'évaluation scientifique de des politiques publiques chinoises en matière écologique reste à ce jour une question controversée.

Néanmoins, conséquence contemporaine d'une détermination de la politique moderne comme une forme de biopouvoir (elle tire sa légitimité à gouverner de sa capacité à faire-vivre), la doctrine socialiste chinoise de la nouvelle ère affirme vouloir faire de l'écologie une priorité politique : parce qu'elle ne se contente pas seulement d'en prendre en compte les enjeux mais en affirme la primauté absolue, et parce qu'elle en certifie les principes dans une relecture des penseurs traditionnels de la nature, il nous semble que l'écologie du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère est d'un genre tout à fait spécifique : elle fait bien plus que prendre en compte l'importance croissante des enjeux écologiques dans les politiques publiques, mais elle affirme avec Xi Jinping, la priorité de l'écologie sur l'économie (ce qui

⁷⁶⁷ John Garrick et Yan Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping » », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2, p.106, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>, p.106 ; Xu Qiyuan, « Reform directions for China's socialist market economy : a macroeconomic perspective », dans John Garrick et Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reform under Xi Jinping*, London, Routledge, 59-74.

⁷⁶⁸ Rachel Stern montre la difficulté et les coûts importants de la poursuite des gros pollueurs en Chine, « The political logic of China's new environmental courts », *The China Journal*, 72 : 53-74, 2014.

⁷⁶⁹ Richard Smith, *China's engine of environmental collapse*, Pluto Press, 2020, 320 p.

constitue un argument en faveur de la thèse d'un dépassement du capitalisme) et la fonde dans ses ressources philosophiques traditionnelles pro-écologiques, raison pour laquelle nous devrions probablement plutôt parler d'une écologie spécifique, ou d'une physiopolitique à la chinoise. Le projet d'ouvrir « une nouvelle ère de la civilisation écologique socialiste »⁷⁷⁰ est affirmé dès 2013.

L'État-Parti ne pouvait pas rester sourd à la multiplication des manifestations contre la pollution et ses causes⁷⁷¹. En 2016, Xi Jinping écrivait : « 现在我们已经到了必须加大生态环境保护建设力度的时候了，也到了有能力做好这件事情的时候了。一方面，多年快速发展积蓄的生态环境问题已经十分突出，老百姓意见大，怨言多，生态环境破坏和污染不仅影响经济社会可持续发展，而且对人民群众健康的影响已经成为一个突出的民生问题，必须下大气力解决好。另一方面，我们也具备解决好这个问题的条件和能力了 (...) 现在温饱问题稳定解决了，保护生态环境就应该而且必须成为发展的题中应有之义。Le temps est à présent venu où nous devons renforcer les mesures écologiques de protections de l'environnement, le temps est venu où nous avons la capacité de mener à bien ce dossier. D'un côté, les problèmes écologiques qui se sont accumulés au cours des nombreuses années de développement rapide sont saillants, suscitant dans le peuple des remontrances et des plaintes. La situation écologique abimée et la pollution pèsent non seulement sur la durabilité du développement économique mais aussi sur l'état de santé de masses populaires, et c'est un problème saillant de la vie quotidienne que nous devons nous efforcer de résoudre. D'un autre côté, nous avons réuni les conditions et nous avons la capacité de bien résoudre ce problème (...) Maintenant que nous avons durablement résolu les problèmes de la faim et du logement, la question de la protection écologique de l'environnement doit absolument être intégrée à celle du développement »⁷⁷².

Ainsi en 2019, on ne trouve donc plus aucune ville chinoise dans le top 7 des villes les plus polluées du monde, selon les relevés de l'OMS⁷⁷³. Le 5 décembre 2017, la communauté de reboisement de Saihanba remporte le titre de Champions de la Terre, la plus haute

⁷⁷⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.253.

⁷⁷¹ Les chiffres évoqués par cet article sont très discutables, mais le phénomène social a une réalité que Xi Jinping ne conteste pas, puisqu'il choisit de le relayer et s'engage à y répondre favorablement : Novethic, Concepcion Alvarez, *En Chine, 500 manifestations par jour contre la pollution*, 16 juin 2016, URL : <https://www.novethic.fr/actualite/environnement/pollution/isr-rse/en-chine-500-manifestations-quotidiennes-contre-la-pollution-143976.html>.

⁷⁷² Xi Jinping, 24 août 2016, *op. cit.*, t.2, version chinoise, p.392.

⁷⁷³ URL : <https://www.consoglobe.com/pollution-atmospherique-villes-les-polluees-cg>.

distinction environnementale accordée par le Programme des Nations unies pour l'environnement, dans la catégorie « Inspiration et Action »⁷⁷⁴. La contradiction entre l'intensivité du développement économique et le respect écologique de la qualité de vie est gérée par l'affirmation de la priorité de l'écologie sur l'économie : Xi Jinping dit qu'il doit « maintenir le principe donnant la priorité aux économies d'énergie, préserver la sécurité écologique »⁷⁷⁵, de sorte que ce n'est plus le souci écologique qui doit s'adapter aux objectifs économiques, mais la croissance économique qui doit « se concilier »⁷⁷⁶ avec la protection de l'environnement. Pas d'exclusive, mais un renversement des priorités censé permettre de mieux gérer la contradiction. Ce renversement implique la négation du modèle productiviste : il ne s'agit plus de produire plus, mais mieux. Dès le début de son premier mandat, et tout au long du deuxième, Xi Jinping réaffirme sans changer de doctrine, que c'est en économisant l'énergie, et « en forgeant le concept consistant à utiliser les ressources de façon économe »⁷⁷⁷ qu'on suscitera un « changement fondamental dans ses usages »⁷⁷⁹.

Le projet d'intégrer le respect de l'environnement dans une doctrine politique intégrale n'est donc pas exactement un projet nouveau. Mais avant Xi Jinping, les mandats des prédécesseurs Jiang Zemin et Hu Jintao placés sous le signe de la croissance, relayaient l'encouragement de Deng Xiaoping à s'enrichir, et toléraient un laxisme que Xi Jinping pointe du doigt : « Nombreux sont les phénomènes de laxisme dans l'observation et l'application de la loi et dans la poursuite en justice des infractions à celle-ci »⁷⁸⁰. L'objectif d'un fort taux de croissance annuel avait fait de l'écologie le « maillon faible »⁷⁸¹ de la politique (突出短板). Aussi, Xi Jinping formula-t-il le principe 绿水青山就是金山银山, selon lequel « la Nature vaut son pesant d'or »⁷⁸² et intensifie la politique écologique par la mise en place de contrôles dès le Plenum du Comité Central 2014 et d'un ensemble de

⁷⁷⁴ « China's Saihanba Afforestation Community wins UN's top environmental honor », Xinhua.net, 5 décembre 2017, http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fnews.xinhuanet.com%2Fenglish%2F2017-12%2F05%2F03_136803134.htm#.

⁷⁷⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.254.

⁷⁷⁶ *Ibid.*, t.1, p.254.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, t.2, p.492.

⁷⁷⁸ Ce principe d'économie avait été formulé pour la première fois lors du XI^e Plan quinquennal et repris par le XII^e Plan, le XIII^e ayant encore souligné que « la pollution aggravée des l'environnement, notamment celle de l'air, de l'eau et du sol, est devenue un maillon faible de la construction d'une société de moyenne aisance », *ibid.*, t.2, p.485.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, t.1, p.255.

⁷⁸⁰ *Ibid.*, t.2, p.485.

⁷⁸¹ *Ibid.*, t.2, p.485.

⁷⁸² *Ibid.*, t.2, 28 novembre 2016, p.488.

mesures dès 2016, et notamment de sanctions sévères contre les pollueurs⁷⁸³, qui promettent d'être suivies d'effets réels et qui peuvent, pour cette raison pratique, être considérées comme le véritable début de la nouvelle ère écologique socialiste.

La doctrine de Xi Jinping marque un tournant radical où l'écologie devient 四梁八柱, la « charpente » d'une politique nouvelle, et il est en effet très généralement reconnu que l'implication écologique de Xi Jinping au plan international est une des causes du succès de la COP 21⁷⁸⁴. Alors que les USA ont choisi de se retirer de l'Accord de Paris le 1^{er} juin 2017, la Chine a choisi au contraire d'y rester fidèle, assumant le handicap économique que représente, face à la concurrence états-unienne, le respect de règles contraignantes. Elle fait le pari de transformer la contrainte écologique en opportunité de développement soutenable, et s'oriente fortement vers les énergies renouvelables⁷⁸⁵ autour du thème d'un Belle Chine (美丽中国). Lors de la 75^e session du débat général de l'ONU, XI Jinping affirme, pour stimuler dans la compétition pro-écologique, que la puissance qui réussira la conversion d'une économie bas-carbone prendra le leadership de la gouvernance mondiale : « Il peut y avoir de la concurrence entre pays, mais cette concurrence doit être positive et vertueuse. Les pays en concurrence doivent s'en tenir aux principes moraux et normes internationales. Les grands pays doivent agir comme grands pays. Ils doivent offrir davantage de biens publics mondiaux et assumer leurs obligations avec un grand sens des responsabilités » ; il affirme ainsi que le pays qui assumera le mieux cette responsabilité sera le plus grand, c'est-à-dire le plus légitime à montrer la voie de la bonne gouvernance, à en définir les nouvelles règles. On notera que Xi Jinping utilise les ressorts de la morale concurrentielle des états non-socialistes pour stimuler leur audace écologique, et les faire entrer dans la logique écosophique mutuellement profitable : il ne s'agit pas seulement de construire égoïstement une « belle Chine », mais de construire en même temps, collectivement, « la sécurité écologique mondiale »⁷⁸⁶.

Bien sur, ce volontarisme à ses limites et ne doit pas être idéalisé : si la Chine a ajouté 31 Gigawatts dans l'éolien en 2015 par rapport à un capital mondial de 63 GW⁷⁸⁷, ces progrès ne sont pas encore à la hauteur des besoins aujourd'hui pourvus par les énergies fossiles.

⁷⁸³ *Ibid.*, « prendre des mesures contre les infractions à la loi », p.488.

⁷⁸⁴ Philippe Delalande, *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, Paris, L'Harmattan, 2018, p.104.

⁷⁸⁵ Prioritairement le photovoltaïque et l'éolien.

⁷⁸⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.489.

⁷⁸⁷ Philippe Delalande, *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, Paris, L'Harmattan, 2018, p.106.

Mais surtout la Chine demeure tributaire des énergies carbone et du Charbon en particulier qui constitue les deux tiers de son mix énergétique, et dont 40% des installations ne sont pas conformes aux normes antipollution internationales : certes, elle n'a pas eu le cynisme d'imiter l'administration Trump qui propose un projet « Charbon Propre », mais elle ne s'est pas non plus associée aux vingt-cinq pays membres qui ont constitué une « Alliance pour la sortie du Charbon » lors de la COP 23. En conclusion, la Chine affirme des priorités écologiques et joue un véritable rôle international en matière de questions climatiques, dont la visibilité et l'exemplarité sont accrues par le retrait américain, mais selon Li Shuo, de Green Peace East Asia, la Chine doit encore « démontrer son intention d'accroître son ambition climatique au niveau domestique »⁷⁸⁸.

Deux argumentaires différents et complémentaires viennent justifier le changement de cap radical de la politique de Xi Jinping : le premier argumentaire est de type marxiste et concerne l'intérêt du peuple. Le second est de type impérial et concerne la doctrine du Mandat Céleste (天命). On peut formuler l'hypothèse, comme on le verra, que ce deuxième argumentaire traditionnel – pourtant rejeté au XX^e siècle comme superstition avec tous les *reliquats pourris du féodalisme* (封建主义残余影响⁷⁸⁹), revient au premier plan d'une réflexion rationnelle sur la légitimation du pouvoir politique, renforcé par l'effraction de l'urgence climatique dans le calendrier de la gouvernance mondiale.

De nombreuses manifestations ont accusé la dégradation de l'environnement (désertification du Nord-ouest, montée du niveau des mers qui menace les villes côtières, cyclones, vents de sable du Gobi) et les problèmes de pollutions qui sont un fléau pour la santé publique. Dans une démocratie consultative⁷⁹⁰ d'inspiration confucéenne, des remontrances sont possibles – tout autant que dans la démocratie absolue de Spinoza du *Traité Politique* – quand il est évident que la liberté d'expression ne vise pas à défendre des intérêts catégoriels, mais qu'elle sert raisonnablement l'intérêt général, en l'occurrence ici, la sécurité d'un peuple face au dérèglement climatique. Ces revendications étaient rationnelles, et elles ont bien paru telles aux Deux Assemblées⁷⁹¹ et au gouvernement de Xi Jinping : en

⁷⁸⁸ Li Shuo, Green Peace East Asia, URL : <https://www.power-technology.com/features/li-shuo-greenpeace-east-asia-discusses-chinas-carbon-trading-scheme/>.

⁷⁸⁹ Sur cette expression classique, voir 陈经煌, Chen Jinghuang, sur 党政干部论坛, *Dang zheng ganbu luntan*, forum des cadres du Parti, dédié à l'étude de la pensée de Deng Xiaoping, mars, 1998, URL : <http://www.cqvip.com/qk/80992x/199803/1004590669.html>.

⁷⁹⁰ Cf. Xi Jinping, *op. cit.*, 21 septembre 2014, t.2, p.364.

⁷⁹¹ L'expression « Deux Assemblées, 两会, *liang hui* », désigne l'APN et la CCPPC.

vertu d'une politique qui tire sa légitimité de la volonté populaire, il était cohérent de les entendre et d'en tirer les conséquences en prenant la décision de les satisfaire.

Et s'il est vrai que ce dérèglement est d'origine entropique, alors une politique volontariste doit y pouvoir quelque chose et il y va de sa légitimité. Car c'est pour mieux assurer la sécurité et la satisfaction générales des intérêts fondamentaux du peuple, pour reconquérir la maîtrise de son Destin que cette physiopolitique encadre les prétentions du libre-échange accusé d'être responsable de la consommation déraisonnable et égoïste des ressources naturelles et de la pollution qui ont engendré le dérèglement climatique et ses effets préjudiciables.

Quel rôle légitimant l'écologie, c'est-à-dire la réhabilitation du rapport traditionnel à la nature, joue-t-elle dans la doctrine Xi ? Celle-ci ne se contente pas de raccrocher le train du débat sur le dérèglement climatique et le développement durable institutionnalisé depuis le Rapport Brundtland (1980) mais elle renoue avec l'histoire et les valeurs ancestrales. Comme à chaque fois qu'il veut souligner l'importance de son propos, Xi Jinping convoque les penseurs classiques – et ici, en l'occurrence il en cite trois dans le même paragraphe pour s'adosser à une métaphysique non-dualiste éclectique, d'inspiration taoïco-bouddhico-confucéenne. D'abord consécutivement, Zhuang Zi et Li Bai : « 天地与我并生，而万物与我为一，le ciel la terre et moi coexistons, tous les êtres et moi sommes un⁷⁹². 天不言而四时行，地不语而百物生，le ciel ne parle pas mais les saisons changent, la terre ne parle pas mais toutes choses se produisent⁷⁹³ ». Puis Mencius : « 万物各得其和以生，各得其养以成，toutes choses doivent être en harmonie avec la nature pour grandir et obtenir de la nature pour prospérer⁷⁹⁴ ». Il s'agit de siniser l'écologie, en fondant l'intégration de la Chine au programme écologique mondial par un argumentaire philosophique national, selon les « principes qu'il faut absolument maintenir pour renforcer la construction d'une civilisation écologique, 加强生态文明建设 必须坚持的原则⁷⁹⁵ ». Xi Jinping souligne que ces principes philosophiques se sont depuis longtemps traduits par des politiques publiques avec lesquelles il s'agit de renouer dans l'intérêt général. « 这方面有很多鲜活生动的事例。始建于战国时期的都江堰，距今已有 2000 多年历史，就是根据岷江的洪涝规律和成都平原县江的地

⁷⁹² Zhuangzi 庄子 dans Xi Jinping, *op. cit.*, extrait du 齐物论, t.3, version chinoise, p.360, trad. personnelle.

⁷⁹³ Li Bai 李白, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, extrait du 上安州裴长史书, t.3, version chinoise, p.360, trad. perso.

⁷⁹⁴ Xunzi 荀子, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, extrait du 天伦, t.3, version chinoise, p.361, trad. personnelle.

⁷⁹⁵ Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, version chinoise, p.359, trad. personnelle.

势特点，因势利导建设的大型生态水利工程，不仅造福当时，而且泽被后世。Il existe de nombreux exemples frappants. L'un d'eux est Dujiangyan, un projet à grande échelle de conservation de l'eau sur la rivière Minjiang, près de la ville de Chengdu Plain, dans la province du Sichuan, au sud-ouest de la Chine. Lors de sa construction, il y a plus de 2 000 ans, il y a plus de 2 000 ans, la configuration des crues de la rivière Minjiang et la topographie de la plaine de Chengdu étaient des facteurs importants à prendre en compte. Le projet est toujours utilisé aujourd'hui, il a profité à des générations de résidents locaux »^{796, 797}. Xi Jinping se fait le continuateur de cette politique publique en faisant « rayonner l'esprit de Saihanba, 弘扬塞罕坝精神 »⁷⁹⁸ et démontrer la dimension écologique de la puissance technologique chinoise. Alors que « les tempêtes de sable font disparaître le soleil, et [que] les oiseaux ne trouvent aucun arbre pour nicher, 黄沙遮天日飞鸟无栖树 », il s'agit

⁷⁹⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, p.419.

⁷⁹⁷ L'exemple de la Cité Interdite aurait pu servir à illustrer l'importance que la Chine impériale avait accordée à la Nature comme principe de légitimation politique, même s'il est moins pertinent pour souligner l'utilité populaire qui en contexte socialiste, est attendue des grands chantiers d'État. Lorsqu'il prétend à la légitimité du trône, Zhu Di, 朱棣, nom de règne Yong Le, 永乐, est contesté. Son père, Zhu Yuanzhang, 朱元璋, vainqueur des Mongols et fondateur de la dynastie Ming en 1368, laisse le trône à un fils aîné qui mourra prématurément. Zhu Di, son frère cadet, dénonce la transmission du pouvoir à Jian Wen, 建文 : s'ensuit à Nanjing, une guerre civile qui voit la victoire de Zhu Di, et un bain de sang inaugural où des dizaines de milliers de fonctionnaires, fidèles à Jian Wen dont la mort reste incertaine, sont exécutés. Contre l'avis de bien des conseillers, pour prouver que le Ciel est avec lui, Yong Le choisit de s'installer à Bei Ping, 北平, la ville de la Paix du Nord, et la rebaptise, Bei Jing, 北京, la Capitale du Nord. Cette ville se trouve sur une faille sismique, située selon l'axe Xi'an-Beijing. L'enjeu est une sorte de surdémonstration de légitimité qui vise à balayer les doutes et la contestation. Yong Le interroge le ciel et la nature pour accroître sa puissance. C'est la construction d'un édifice de 10 km² sur une zone sismique servira de critère de légitimation, s'il résiste aux épreuves de la nature. Mais il ne s'agit pas de s'en remettre au hasard ; tout est question d'intelligence technique. Le chantier, préparé pendant treize ans, est exécuté en seulement trois ans. Il repose sur une pièce architecturale originale de l'art chinois : les *dougong*, 斗拱. Ce sont des pièces de dentelles de cèdre blanc qui articulent les piliers aux traverses soutenant les toits lourds de la Cité. Aucun pilier n'est scellé. Toute la cité est seulement posée sur le marbre lisse (pour pouvoir glisser sans contrainte), et les traverses ne sont pas fixées solidement aux piliers mais seulement reliées au moyen de ces emboitements flexibles dont le jeu permet de résister à de forts tremblements de terre. Aucun des deux cent vingt-deux tremblements qui ont frappé Beijing depuis la fin des travaux en 1420, n'ont réussi à en effondrer la moindre partie. Ces *dougong* étaient une invention de la Chine pré-impériale du VIII^e siècle a.n.e., et Yong Le eut le génie de les faire servir à la démonstration de sa légitimité. Ils expriment la subtilité de la pensée chinoise : le cèdre blanc, bois très résistant et imputrescible, est ici utilisé comme un dispositif flexible, dont les vides permettent au bois de jouer, le poids des toits stabilisant l'ensemble. Les *dougong* sont donc à la fois souples et durs. On remarquera que la solidité finale de l'ouvrage ne dépend pas de la force des éléments qui le constituent (piliers, traverses, etc., puisqu'aucun mur n'est même porteur), mais de la qualité d'une pièce qui les relie. L'essentiel n'est pas dans le plein visible des éléments de structure, mais dans le jeu imperceptible du vide qui la fait fonctionner. Seul avertissement avant la fin des travaux : un premier incendie qui a suscité l'installation de réservoirs d'eau et des dispositifs paratonnerre. Mais au final, Yong Le prouva que le Ciel qu'il était bien Fils du Ciel (天子), et qu'il était investi du mandat céleste

⁷⁹⁸ Xi Jinping, 14 août 2017, *op. cit.*, t.2, version chinoise p.397. URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Saihanba>.

aujourd'hui de « célébrer le miracle humain qui transforme les friches en une mer d'arbres, 奉献创造了荒原变林海的人间奇迹 »⁷⁹⁹.

De quel point de vue jugerons-nous de la pertinence d'une telle écologie-économie chinoise ? Virgile Pinot⁸⁰⁰ avait montré que les physiocrates ne pouvaient en juger que d'après les principes de leur école : Quesnay⁸⁰¹ et Turgot⁸⁰² ont en effet reconnu dans le principe traditionnel chinois du rapport à la nature un exemple historique de cosmologie utile à conforter leur conception de l'économie. Ils s'en sont inspiré pour fonder ou légitimer leur programme politique fondé dans un rapport à la nature en soulignant le modèle chinois d'une soumission de son despote⁸⁰³ à la Nature et la subordination des calculs économiques à des lois tirant leurs principes de l'observation d'un peuple de paysans⁸⁰⁴, d'une agriculture rationnelle dont le but est la sécurité alimentaire, et le moyen celui d'un gouvernement de fonctionnaires confucéens. Quoiqu'ils n'utilisent pas le concept de puissance, c'est bien cette philosophie pratique de la puissance que les physiocrates semblent bien diagnostiquer dans la physiopolitique chinoise, comme Virgile Pinot le conclut, écrivant que « la permanence du gouvernement chinois est donc une preuve de son excellence »⁸⁰⁵.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, t.2, version chinoise p.397, version française p.495.

⁸⁰⁰ Sur la construction physiocrate de l'image de la Chine et ses choix, cf. Virgile Pinot, *Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle*, Revue d'histoire moderne et contemporaine, volume VIII, 1906-1907, pages 200-214.

⁸⁰¹ François Quesnay, *Despotisme de la Chine*, Ephémérides, 1767, Peelman, Paris, 1888, p.563-660.

⁸⁰² Turgot, *Questions sur la Chine à MM Ko et Yang*, dans l'*Encyclopédie* [1751], dans *Œuvres*, publié par Schelle, Paris, 1914, t.II, p.523 sqq.

⁸⁰³ Sur ce despotisme légal et légitime de la Chine défendu par Quesnay dans *Le Despotisme de la Chine*, Virgile Pinot écrit : « Les œuvres de Quesnay, chef de l'école physiocratique, peuvent se diviser en deux parties : dans les premières (articles pour l'Encyclopédie : Grains, Fermiers) ; — Droit naturel, Tableau économique, il expose ses principes économiques ; dans les secondes, il expose ses principes politiques dérivés des principes économiques. Dans cette catégorie il faut ranger les *Maximes du gouvernement économique* où la première maxime pose le principe du despotisme légal », *art.cit.*

⁸⁰⁴ Sur cette importance de la culture paysanne, et non ouvrière, Jacques Gernet insiste beaucoup lorsqu'il veut faire comprendre, dans *Le Monde Chinois*, les caractéristiques combinées de la civilisation chinoise. Voir l'introduction, p.9 : *Comment définir la Chine ?*, et p.33 dans Quelques caractères particuliers de la Civilisation Chinoise, l'auteur, tout en précisant que la civilisation chinoise « ne fut pas purement agricole », a « un caractère avant tout agraire », que « la prédominance du végétal semble même avoir eu des effets sur les conceptions de l'action humaine : elle y est volontiers conçue sur le modèle de celle de l'agriculteur », etc. Jacques Gernet en tire même une conséquence qui invalide la plupart des commentaires sinophobes portant sur le prétendu cynisme despotique, voire le totalitarisme des chinois, déjà fustigé par Montesquieu, toujours ressassé par les sinologues contemporains : sur les fondements de ce modèle paysan/agraire, qui conseille de ne pas « intervenir brutalement dans le développement des plantes, mais (de) surtout les entourer de soins », « le pouvoir a été plutôt en Chine (conçu) comme principe d'animation et d'organisation du social », plutôt que comme puissance de contrainte et de commandement. « Ce serait une erreur de ne voir dans l'insistance mise sur la fonction régulatrice des mœurs que le masque cynique du despotisme », *ibid.*, p.33.

⁸⁰⁵ Virgile Pinot, *art.cit.*

Mais on ne trouve dans la doctrine Xi aucune référence et encore moins d'hommage aux physiocrates. Quelle pourrait-être en contexte socialiste, l'utilité d'une doctrine affirmant la primauté du « laisser faire, laisser passer » ? Cette dernière formule qu'une lecture rapide pourrait comprendre comme une interprétation du principe taoïste, spontanéiste, de non-intervention (无为, *wu wei*, non-agir) n'est tout simplement pas compatible avec le dirigisme chinois de la Main Visible. Et les physiocrates ne le reprennent que dans la perspective d'une critique du despotisme. La Chine n'est chez les physiocrates qu'une stratégie rhétorique cédant à la mode du siècle, non une puissance avec laquelle il s'agit d'engager un dialogue. Ils n'en ont pas moins raison d'affirmer (et de considérer comme progrès politique le fait) que le despote est soumis au Ciel et responsable de ses décisions devant le tribunal des catastrophes climatiques, alors que dans les monarchies de droit divin, le monarque semblait immunisé contre les revirements de la volonté divine. Le mandat céleste est un contrat qui peut être rompu ou révolu : la rupture du Mandat Céleste (en chinois 革命) sert aujourd'hui à traduire la notion courante de *Révolution* qui renvoie moins à l'idée d'un renversement des institutions politiques, qu'à la restauration nécessaire d'une légitimité morale perdue par les tenants du pouvoir établi.

De Yu Le Grand⁸⁰⁶ aux fondateurs de la dynastie pré-impériale de Zhou, c'est-à-dire entre le troisième et le deuxième millénaire avant notre ère, une doctrine de la Nature s'est construite, ou plutôt : un faisceau de doctrines nuancées sur la Nature, dont le taoïsme (tardif) n'est pas le creuset, mais l'un des innombrables reflets, comme le sont à leur manière les Cent Écoles de la période des Royaumes Combattants. Les Écoles du Yin-yang (阴阳五行家)⁸⁰⁷, des moïstes⁸⁰⁸, de Confucius s'enracinaient dans une méditation sur la nature et ses lois. La Nature n'y désigne pas l'ensemble des trois règnes, minéral, végétal et animal, dont les lois décriraient le fonctionnement objectif, mais un processus, un cours des choses que l'intelligence pratique peut parvenir connaître et à épouser pour en tirer le meilleur profit. On peut toutefois se demander si la technophilie naturaliste des physiocrates ne peut pas servir à réinterroger l'originalité de l'actuelle doctrine socialiste en ce qu'elle intègre aux principes de légitimation du pouvoir la construction d'un rapport harmonieux avec la nature, et en ce qu'elle mixe de façon problématique des éléments de philosophie naturaliste et une

⁸⁰⁶ Yu Le Grand, Da Yu 大禹, fondateur de la Dynastie mythique des Xia 夏, et dompteur des Eaux en crue du Fleuve Jaune, -2297 à - 2197 env.

⁸⁰⁷ Sur cette école philosophique, cf. Anne Cheng, *op. cit.*, pp.238-241.

⁸⁰⁸ Mozi, « *Œuvres choisies* », traduit Pierre de Laubier et Mei Yipao, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2008.

philosophie du progrès technique. Le retour à la nature n'exclut-il pas le progrès technique ? Le progrès technique ne tourne-t-il pas le dos à la nature ? Le paradoxe de la doctrine Xi tient à ce qu'elle combine des argumentaires naturalistes et technosceptiques (voire technophobes⁸⁰⁹), inspirés du taoïsme de Zhuangzi par exemple, avec un argumentaire pro-technologique et favorable au développement économique, inspiré de l'école moïste⁸¹⁰.

C. Philosophie d'une anti-géopolitique

1. Histoire des « Nouvelles routes de la soie »

A la cérémonie d'ouverture du Forum 2017 « La ceinture et la route » pour la coopération internationale, Xi Jinping précisait le contexte historique et les raisons qui ont motivé l'initiative des Nouvelles Routes de la Soie : « 历史是最好的老师。这段历史表明无论相隔多远，只要我们勇敢迈出第一步，坚持相向而行，就能走出一条相遇相知，共同发展之路，走向幸福安宁和谐美好的远方。L'Histoire est le meilleur maître. Cette phase de l'Histoire [que nous vivons] démontre que quelles soient les distances, si nous avons le courage de faire le premier pas et d'aller les uns vers les autres, nous pourrions nous rencontrer et nous connaître pour dessiner la voie d'un développement partagé, et marcher vers un avenir de bonheur, de paix et d'harmonie.

女士们先生们朋友们，从历史唯独特看，人类社会正处在一个大发展大变革大调整时代。世界多极化，经济全球化，社会信息化，文化多样化深入发展，和平发展的大势强劲，变革创新的步伐持续向前。各国之间的关系从来没有像今天的这样紧密，世界人民对美好生活的向往从来没有像今天这样强烈，人类战胜困难的手段从来没有像今天这样丰富。Mesdames, messieurs, chers amis, d'un point de vue historique, la société humaine est justement à une époque de grand développement, des grandes réformes et de grands ajustements. La multipolarisation du monde, la globalisation économique, l'informatisation de la société, la diversification culturelle approfondissent leur développement, les tendances de développement et de paix se renforcent, les réformes et innovations poursuivent leur marche en avant. Les relations entre pays n'ont jamais été aussi

⁸⁰⁹ Sur la technophobie dans l'éco-environnementalisme taoïste, cf. Gaffric G. et J.-Y. Heurtebise, « Zhuangzi et l'Anthropocène », *Essais*, 13 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/essais/439>.

⁸¹⁰ La tradition chinoise contient aussi sa propre tradition technoscientifique, emblématiquement référée à Mozi, penseur de la technique (Époque des Royaumes Combattants), voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, ch. 3. *Le défi de Mozi à l'enseignement de Confucius*, sur son utilitarisme et sa morale, voir pp.87-97.

étroites qu'aujourd'hui, l'aspiration des peuples à une vie meilleure n'a jamais été aussi intense qu'aujourd'hui, les moyens dont l'humanité dispose pour vaincre les difficultés n'ont jamais été riches qu'aujourd'hui.

从实际维度看，我们正处在一个挑战频发的世界。世界经济增长需要新动力，发展需要更加普惠平衡，贫富差距沟有待弥合。地区热点持续动荡，恐怖主义蔓延肆虐。和平赤字，发展赤字，治理赤字，是摆在全人类前面的严峻挑战。这是我一直在思考的问题。Du point de vue de la réalité, nous sommes justement dans un monde plein de défis, la croissance économique mondiale nécessite de nouveaux moteurs, le développement a besoin de plus de bienveillance et d'équilibre, les écarts de richesse ont à être réduits. Des problèmes régionaux persistent, le terrorisme répand ses nuisances. Le déficit de paix, de développement, de gouvernance seront un défi sévère pour l'humanité tout entière. C'est une question à laquelle je pense continuellement.

2013 年秋天，我在哈萨克斯坦和印度尼西亚出共建四周之路经济带和 21 世纪海上四周之路，即一带一路倡议。“桃李不信，下自成蹊”。4 年来，全球 100 多个国家和国际组织积极坚持和参与一带一路建设，联合国大会，联合国安理会等，重要决议也纳入一带一路建设内容。一带一路建设逐渐从理念转化为行动，从愿景转变为现实，建设成果丰硕。A l'automne 2013, j'ai inauguré au Kazakhstan et en Indonésie le coopération économique des Routes de la soie et les Routes de la soie maritime du 21^e siècle. “Le pêcher et le prunier n'envoient pas de courrier, mais les chemins passent à leur pied”⁸¹¹. Depuis quatre ans, plus de cent pays et organisations internationale du monde entier ont activement soutenu et participé à la réalisation de l'initiative Ceinture et Route. L'Assemblée générale de l'ONU et le Conseil de sécurité de l'ONU ont également intégré le projet Ceinture et Route dans leurs résolutions importantes »⁸¹².

L'initiative des Nouvelles Routes de la Soie (NRC) a été inscrite dans la charte du PCC du XIX^e Congrès du Parti⁸¹³. Elle suscite d'innombrables articles d'économistes, géopolitologues qui analysent l'état du projet en cours à la lumière de leurs savoirs spécialisés. Les vingt-cinq chapitres de l'imposant ouvrage de Peter Frankopan resituent

⁸¹¹ Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.508-509. La citation qu'elle contient vient de l'historien des Han de l'Ouest, Sima Qian, extrait des *Mémoires historiques*, 史记 *Shiji*, ch.李将军列传. Sur le sens général des citations dans les discours de Xi Jinping, voir la section 1.B.1.c « Un style rhétorique... ».

⁸¹² Propos de Sima Qian extrait des *Mémoires Historiques*, cité par Xi Jinping, dans « Promouvoir ensemble la réalisation de l'initiative « La Ceinture et la Route », *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.508.

⁸¹³ « The 19th CPC national congress and the “Belt and Road” initiative », OBOReuropa, 25 octobre 2017, URL : <http://www.oboreurope.com/en/19th-cpc-national-congress/>.

l'histoire des *Routes de la soie*⁸¹⁴ dans le temps long mais ne s'ouvrent que sur une conclusion sommaire consacrée aux Nouvelles Routes de la Soie. L'ouvrage collectif des trente quatre contributeurs de l'Institut Schiller, *Les Nouvelles Routes de la soie, pont terrestre mondial*,⁸¹⁵ offre, outre une analyse détaillée (pays par pays) une mise en perspective géopolitique du point de vue des pays signataires de la Conférence de Bandung et dans l'éclairage d'une philosophie de l'économie pensée par Lyndon H. LaRouche. Ce discours montre que les motivations de ce projet ne se limitent pas à l'écoulement des surplus de production chinois et que la tentation de l'interpréter essentiellement ou *in fine* comme l'indice d'une volonté de domination⁸¹⁶, qui est par exemple celle d'Alice Ekman⁸¹⁷, est contradictoire avec l'esprit arithmétique du socialisme chinois et la métaphysique de la coexistence (i.e. du Tianxia⁸¹⁸) qui le sous-tend.

Historiquement, le projet lancé par Xi Jinping lors du discours du 7 septembre 2013 au Kazakhstan repose sur des institutions financières pensées pour permettre la création d'un « nouvel ordre économique mondial »⁸¹⁹. Ce projet est, sinon un « point culminant »⁸²⁰, du moins d'une étape décisive partie du mouvement des pays non-alignés africains et asiatiques en 1955 à Bandung (Indonésie), intégrant également les résolutions des puissances émergentes, Brésil, Russie, Inde, Chine, Afrique du Sud, réunis en 2014 à Fortaleza pour le VI^e Sommet des BRICS. Ce type d'initiative a été anticipé en Occident, mais la volonté du Général de Gaulle⁸²¹ ni les recommandations de Lyndon LaRouche⁸²² n'ont suffi à lui donner

⁸¹⁴ Peter Frankopan, *Les Routes de la soie*, Paris, éd. G. Villeneuve, [2017] 2019, 768 p.

⁸¹⁵ Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial, pour en finir avec la géopolitique*, Paris, éd. Institut Schiller, 2019, 482 p.

⁸¹⁶ C'est la thèse fondamentale défendue par Sophie Boisseau du Rocher et Emmanuel Dubois de Prisque, dans *La Chine e (s) t le Monde, essai sur la sino-mondialisation*, Paris, éd. Odile Jacob, 2019, 296 p.

⁸¹⁷ Alice Eckman, responsable des activités Chine au Centre Asie de l'IFRI, Institut Français des Relations Internationales, Conférence du Colloque Risque Pays Coface 2018 : *La Chine restaure-t-elle les Routes de la Soie pour instaurer son leadership ?*, Coface, mise en ligne le 21 janvier 2018, URL : https://www.youtube.com/watch?v=9SiUD_vweFE.

⁸¹⁸ Discuté en I.C.c « Une théologie cosmopolitique : Tianxia... ».

⁸¹⁹ Institut Schiller, « La genèse d'un nouveau paradigme », dans *Les Nouvelles routes de la soie, op. cit.*, p.41.

⁸²⁰ *Ibid.*, p.41.

⁸²¹ Général de Gaulle, allocution du 31 mai 1960 : « L'organisation d'un groupement [en Europe occidentale], équivalent tout au moins à celui qui existe à l'Est, pourrait être le moyen de faire en sorte que, sans risque pour l'indépendance et la liberté de chacun (...) puisse s'établir l'entente européenne entre l'Atlantique et l'Oural. L'accession au progrès des masses de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique latine, en serait certainement hâtée et facilitée », cité par Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie, ibid.*, p.42.

⁸²² Lyndon H. LaRouche, *How the International Development Bank will work, IDB*, 1975. L'économiste envisageait « la création immédiate d'une banque internationale pour le développement sous la forme d'un accord entre les trois secteurs principaux du monde – le secteur capitaliste industriel, le secteur dit en voie de développement et les pays socialistes », et cette banque aurait eu « pour tâche l'émission de crédit à bas taux d'intérêt pour les grands projets d'équipement dans les pays en voie de développement, politique qui devait créer les conditions d'une relance de la croissance mondiale », *Les Nouvelles routes de la soie, ibid.*, p.43.

corps, même si le projet de ce dernier est repris par le V^e Sommet des pays non-alignés de Colombo en août 1976 et continue de mobiliser une intense dialogue jusqu'à la mise en place des premières initiatives des Nouvelles Routes de la soie⁸²³.

Nous n'entrerons pas dans le détail géographique des 20 « corridors » et 81 grands projets qui constituent l'actualisé des Nouvelles routes de la soie en 2020⁸²⁴. Si nombre de chefs d'États⁸²⁵ semblent comprendre et approuver moralement le projet, la doctrine du « crédit productif public », sous-tendue par une moralisation de la vie bancaire⁸²⁶, n'est pas en accord avec la doctrine libérale de l'UE. Par ailleurs, la doctrine des accords gagnant-gagnant, que la Chine comprend comme relation entre États souverains, rencontre un intérêt mitigé dans les États européens qui poursuivent la privatisation de l'économie et ont remis leur souveraineté monétaire aux mains d'une Banque centrale (alors que parfois membres fondateurs de la Banque Asiatique d'Investissement pour les Infrastructures (BAII), ce qui est le cas de la France, ils seraient en bonne position pour contribuer à définir des grands projets et répondre aux appels d'offre internationaux).

Le projet des Nouvelles routes de la soie se heurte au problème du dialogue entre deux conceptions hétérogènes de l'économie et de la nature des intérêts à satisfaire. Face à la création cette dernière décennie de deux nouvelles banques de développement, la Nouvelle Banque de Développement (NBD) et la Banque Asiatique d'Investissement pour les Infrastructures (BAII), qui « ouvre la perspective de nouvelles sources de crédit sans précédent depuis la conférence de Bretton Woods en 1944 »⁸²⁷ et appelle à une coopération

⁸²³ Helga Zepp-LaRouche relaie cette proposition de banque d'investissement en 1996 dans sa conférence pour « Le Pont terrestre mondial de la Route de la soie – fondement des intérêts mutuels eurasiatiques », donnée au Symposium international sur le développement économique du nouveau Pont eurasiatique continental, à l'invitation du Ministère chinois de la Science et de la Technologie. Puis en 1998, etc. L'Institut Schiller organise, à travers sa diplomatie non-officielle et les hauts-fonctionnaires qui y participent, « a organisé des centaines de conférences à travers le monde pour promouvoir ces conceptions », *ibid.*, p.46. Helga Zepp-LaRouche est un trait d'union de ce dialogue : le 29 septembre 2015, l'édition chinoise de son premier rapport de 374 pages de projets intitulé « Les Nouvelles routes de la soie devient le pont terrestre mondial » est sponsorisé par l'Institut Chongyang d'Etudes financières.

⁸²⁴ Rapport « Retour des grands projets, » dans les *Nouvelles routes de la soie*, région par région, p.47-365.

⁸²⁵ Bien que la France n'ait pas acté concrètement son engagement au projet, Emmanuel Macron a déclaré lors de sa visite à Xi'an en janvier 2018 que l'initiative des Nouvelles routes de la soie « peut jouer un rôle majeur dans la structuration de l'espace eurasiatique et représente une réelle opportunité (...) La France est prête pour cela à jouer un rôle moteur ». E. Macron entrevoit les enjeux de la dimension culturelle du projet : « Nous vivons un temps où la France et la Chine peuvent rêver ensemble (...) Les Nouvelles routes de la soie réactivent un imaginaire de civilisation, un imaginaire à partager », cité par Institut Schiller, *ibid.*, p.370.

⁸²⁶ Les principes de cette moralisation, 1. séparation des banques (de crédit-dépôt et de marché), 2. Restructuration de la dette, 3. Retour à la politique du crédit productif public émis par des banques nationales, 4. Planification indicative, sont discutés dans « Crédit public et fonds souverains de contrepartie », dans *Les Nouvelles routes de la soie*, *op. cit.*, p.371.

⁸²⁷ Institut Schuller, « sources d'inspiration », *ibid.*, p.439.

sans direction supranationale, l'inspiration des Traités européens d'inspiration pousse les responsables de l'Union Européenne à identifier la Chine comme « rival systémique »⁸²⁸. Argumentant en faveur d'un intérêt collectif Chine-Europe, les analyses de Lyndon H. LaRouche s'efforce « estimer la rentabilité des projets d'infrastructure »⁸²⁹, mais la question du financement étatique de grands projets nous plonge au cœur du problème philosophique ou du conflit idéologique entre les deux conceptions, libérale et socialiste, de la justice et de nombreux *think tanks* aboutissent à des conclusions hostiles. Ainsi par exemple, l'Institut Montaigne qui concèdent que « En réalité, les règles de l'OMC sont très lacunaires s'agissant des subventions d'État, qui sont notamment l'un des principaux enjeux de sa réforme »⁸³⁰ et constate la désunion européenne⁸³¹ conclut pourtant qu'elle peut s'attribuer le mérite d'une bonne volonté et pour imputer à la Chine la responsabilité des échecs du dialogue fait reproche son manque de coopération : « L'Union européenne, qui a une préférence intrinsèque pour la négociation et le compromis, recherche, sur les enjeux de gouvernance mondiale, une posture de coopération de la part de la Chine »⁸³². Ce type de propos accusatoire, qui semble confondre la coopération avec le renoncement à ses propres intérêts, décrit le contexte international avec lequel le projet des Nouvelles routes de la soie choisit de composer pour faire entendre sa stratégie des accords gagnant-gagnant, c'est-à-dire risque une pensée de la puissance face à une stratégie des rapports de pouvoir. Lorsque François Godement conclut que « Les relations avec la République populaire de Chine sont épreuve de force permanente »⁸³³, parle-t-il de la Chine ou seulement de la vision européenne nourrie par une partie de l'intelligentsia ? L'expression laisse entendre que la Chine est responsable de cette épreuve et coupable de « l'échec des discussions visant à faire évoluer les politiques chinoises »⁸³⁴. Les responsables chinois ne sont pressés d'accuser en retour cette rhétorique

⁸²⁸ Sylvie Kauffmann, « L'Union européenne appelle un chat un chat et la Chine un rival systémique », Journal Le Monde, 20 mars 2019. En 2021, sous l'administration Biden, l'OTAN a franchi un cap dans ses communiqués du plan *Build Back Better World* (B3W). On peut les résumer : « la Russie est une “menace extrême”, et la Chine un “défi systémique” », URL : <http://www.entelekheia.fr/2021/06/18/le-programme-b3w-otan-de-loccident-contre-la-route-de-la-soie-chinoise/>.

⁸²⁹ Lyndon H. LaRouche, « Comment estimer la rentabilité des grands projets d'infrastructure » [1992], dans *Les Nouvelles routes de la soie*, op. cit., pp.423-427.

⁸³⁰ François Godement, « Chine : Les répliques de l'Europe », Institut Montaigne, août 2020, p.10.

⁸³¹ François Godement, « De nombreux États membres de l'UE soit sont divisés en leur sein entre cercles de sécurité et acteurs économiques, soit appartiennent à l'une des deux catégories suivantes : ceux qui ont des intérêts commerciaux sur le marché chinois (principalement l'Europe du Nord) et ceux qui espèrent recevoir des investissements chinois (en Europe du Sud, sinon en Europe centrale et orientale, région en partie désabusée) », *ibid.*, p.23.

⁸³² François Godement, *ibid.*, p.25.

⁸³³ *Ibid.*, p.29.

⁸³⁴ *Ibid.*, p.29.

de la rivalité, que nous avons décrite par le paradigme du pouvoir. La diversité des conceptions de la politique est une réalité factuelle qu'on peut en résumé choisir d'accuser ou d'accueillir. En accord avec la rhétorique non-rivale de Xi Jinping, l'ambassadeur de Chine auprès de l'UE, Zhang Ming, répétait en écho que « nous ne devons pas nous considérer comme des rivaux stratégiques »⁸³⁵. Les Nouvelles routes de la soie nous semblent être le théâtre politique de cette question historico-philosophique se décidant sous nos yeux : que peut la puissance *avec* un pouvoir qui pense *contre* la puissance ? Peut-on réellement « en finir avec la géopolitique »⁸³⁶ et que peut réellement une anti-géopolitique ?

2. Stratégie de coopération contre compétition pour l'hégémonie

Suite à l'effondrement du bloc soviétique, la Chine lançait en 1996 le *Groupe de Shanghai* (ou *Shanghai Five*) : un projet coopératif visant à stabiliser toute la partie orientale du continent eurasiatique. Le Groupe de Shanghai est devenu *l'Organisation de Coopération de Shanghai* (OCS)⁸³⁷ en 2001, incluant la Russie, le Kazakhstan, le Kirghizistan, le Tadjikistan et l'Ouzbékistan ; la stratégie d'inclusivité de cette organisation s'élargit avec Xi Jinping (sans aller jusqu'à en autoriser l'accès aux USA et au Japon) ; après 2017, l'Inde et le Pakistan les rejoignent, d'autres pays ayant le statut d'observateurs. L'institution représente alors environ 40% de la population mondiale et 20% du PIB mondial, réaffirmant ses objectifs d'élaboration d'une gouvernance mondiale autre, fondée sur la coopération et la paix⁸³⁸. Dans le même élan visant à encourager toutes les initiatives procontributives pour un monde ouvert, inclusif, relié et pacifié par la nouvelle méthodologie des accords gagnant-gagnant, Xi Jinping dévoile en 2013 le projet des Nouvelles routes de la soie, officialisé en 2015 et intégrant le premier partenaire du G7, l'Italie, en 2017, soutenu par une banque asiatique d'investissements pour les infrastructures (AIIB), alternative au Fonds monétaire international, à la Banque mondiale et à la Banque asiatique de développement.

⁸³⁵ Stuart Lau, « EU Says Chinese State Media Distorted Remarks in Diplomatic Meeting », *South China Morning Post*, 11 juin 2020, <https://www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3088505/eu-calls-out-chinese-state-mediadistorting-officials-remarks>.

⁸³⁶ Selon la formule du sous-titre du rapport de l'Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie*, op. cit.

⁸³⁷ Pierre Chabal, *La coopération de Shanghai : conceptualiser la nouvelle Asie*, Presses de l'Université de Liège, 2019, 308 p. Elle est essentiellement organisée par les pays membres fondateurs et observateurs pour tenter de prévenir le terrorisme (恐怖主义), le séparatisme (分裂主义) et l'extrémisme (极端主义).

⁸³⁸ « L'Inde et le Pakistan rejoignent l'Organisation de coopération de Shanghai », RT, 10 juin 2017, URL : <https://francais.rt.com/international/39477-inde-pakistan-rejoignent-organisation-cooperation-shanghai>.

Même si elle n'est pas conforme à la réalité historique du *Tianxia*, conformément à la critique de Ge Zhaoguang⁸³⁹, l'inspiration socialiste qui sous-tend le projet des Nouvelles routes de la soie conduit à un rapprochement de la Chine avec tous les pays, même avec de vieux rivaux traditionnels tel que l'Inde. Les discours de Xi Jinping du chapitre XV de *La Gouvernance de la Chine*, « Développement pacifique et coopération avec les autres pays »⁸⁴⁰, expriment cette volonté. Leurs titres en exposent l'intention évidente : « Mettre en place un partenariat Asie-Pacifique basé sur la confiance réciproque, la tolérance, la coopération et l'esprit gagnant-gagnant »⁸⁴¹, « Construire des partenariats sino-européens de paix, de croissance, de réforme et de civilisation »⁸⁴², « Ouvrons ensemble une nouvelle ère de coopération gagnant-gagnant et de développement partagé Chine-Afrique »⁸⁴³, « Multiplions les points de convergence pour les grands renouveaux nationaux chinois et arabes »⁸⁴⁴, « Édifier ensemble un avenir plus prospère des relations sino-russes »⁸⁴⁵, en direction du G20, à Hangzhou : « Vers une économie mondiale innovante, revigorée, interconnectée et inclusive »⁸⁴⁶, et à l'adresse du Forum économique mondial de Davos, le 17 janvier 2017 : « Partager les responsabilités de l'époque pour promouvoir conjointement le développement mondial »⁸⁴⁷. Malgré la montée des tensions consécutives aux inquiétudes américaines face à l'essor d'un rival, Xi Jinping affirme : « Nous avons mille raisons de mener à bien les relations sino-américaines »⁸⁴⁸. L'ambition d'une parité de la Chine avec les USA, c'est-à-dire l'objectif pour la Chine de retrouver son rayonnement traditionnel en Asie, affirmé dans le deuxième objectif de centenaire, ne signifie pas qu'elle veut « supplanter »⁸⁴⁹ les USA. Au regard des intentions affichées dans les discours de Xi Jinping, la politique chinoise des relations internationales nous semble surinterprétée et nous pensons lire dans la confusion du pouvoir et de la puissance une raison fondamentale de ce malentendu.

⁸³⁹ Cf. Ge Zhaoguang, « L'Empire-Monde fantasmé », dans *Penser la Chine*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, 2021, pp.58-105.

⁸⁴⁰ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.564-618.

⁸⁴¹ *Ibid.*, 11 novembre 2014, p.567-568.

⁸⁴² *Ibid.*, 6 mai 2015, p.569.

⁸⁴³ *Ibid.*, 4 décembre 2015, p.570-576.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, 21 janvier 2016, p.577-583.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, 25 juin 2016, p.584-588.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, 4 septembre 2016, p. 589-595.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, 17 janvier 2017, p.596-611.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, 6 mai 2017, p. 612-613.

⁸⁴⁹ Nous ne suivons donc pas les conclusions de Jean-Pierre Cabestan, *Les relations internationales de la Chine après 2008*, dans *Géococonfluences*, 10 février 2016, <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/la-chine/articles-scientifiques/les-relations-internationales-de-la-chine-apres-la-crise-de-2008>. On notera que, dans ce §2, l'auteur confond aussi de façon polémique *hégémonie* et *souveraineté*, dénonçant une « forme d'hégémonie chinoise qui ne dit pas son nom », §2 de l'article.

Son projet est pourtant souvent commenté par les spécialistes en relations internationales. Pour la France, citons essentiellement : Jean-Pierre Cabestan⁸⁵⁰ et François Godement⁸⁵¹. Ces deux auteurs pensent parler de puissance et l'ouvrage de Jean-Pierre Cabestan recourt à la notion « volonté de puissance » (sans référence à Nietzsche) mais l'accent est nettement mis sur l'analyse des rapports de pouvoir. François Godement ramène la politique chinoise à un processus de domination politique et *capitaliste*⁸⁵². On ne trouve chez l'un ni chez l'autre de définition de la puissance et on doit donc supposer qu'ils la ramènent, classiquement, à ses composantes géopolitiques : vitalité économique mesurable en PIB, volume des armées, etc., conformément à la définition qu'en donne Raphaël Chauvancy : « la puissance, c'est, tenant compte de la nécessité, l'effet de la projection dans le temps d'une volonté raisonnée sur l'environnement humain, politique, économique, géographique et culturel »⁸⁵³. Il nous semble qu'en se focalisant sur les stratégies, au lieu de les resituer dans leur rapport aux fins spécifiques qu'ils poursuivent, ces auteurs, tout en nous informant sur la géopolitique de la Chine du point de vue des rapports de pouvoir, évacuent la question de l'essence de la politique pensée en terme de puissance, que le projet socialiste repose à nouveaux frais.

En 2016, les conclusions de Jean-Pierre Cabestan, aboutissent à une mise en cause de la politique chinoise, définie à partir d'intentions cachées et d'hypocrisies⁸⁵⁴ qui révéleraient « l'agressivité de la diplomatie chinoise »⁸⁵⁵ à laquelle aurait heureusement répondu le « rééquilibrage américain »⁸⁵⁶ ; cette agressivité dénoncerait le « révisionnisme [chinois] par rapport à l'ordre mondial établi en 1945 » que le politologue croit devoir dénoncer à son tour en validant les accords sino-japonais⁸⁵⁷ dont il donne objectivement la date (1895) sans

⁸⁵⁰ Jean-Pierre Cabestan, *La politique internationale de la Chine. Entre intégration et volonté de puissance*, 2e édition mise à jour et enrichie, 2015.

⁸⁵¹ François Godement, *Que veut la Chine ? De Mao au capitalisme*, Paris, éd. Odile Jacob, 2012, 283 p.

⁸⁵² Dans *La Chine à nos portes*, en 2018, la perspective de François Godement n'est pas différente. Il écrit en quatrième de couverture que « toute l'Europe qui est sous influence au moyen de réseaux visant nos décideurs – politiques, hauts fonctionnaires, intermédiaires d'affaires, universitaires –, tous attirés par l'eldorado chinois », Paris, éd. Odile Jacob, 2018, 240 p.

⁸⁵³ Raphaël Chauvancy, *La puissance moderne*, Paris, Apopsix, 2017, 340 p.

⁸⁵⁴ L'expression « *qui n'ose dire son nom* » revient en effet souvent dans son discours : « hégémonie chinoise qui n'ose pas dire son nom », « Plan Marshall qui n'ose pas dire son nom »...

⁸⁵⁵ En conclusion de l'article : Jean-Pierre Cabestan, *Les relations internationales de la Chine après 2008*, dans *Géoconfluences*, 10 février 2016, URL : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-regionaux/la-chine/articles-scientifiques/les-relations-internationales-de-la-chine-apres-la-crise-de-2008>.

⁸⁵⁶ *Ibid.*

⁸⁵⁷ Notamment l'annexion par le *Traité de Shimonoseki* des îles Senkaku-Diaoyu, faisant suite à une défaite de la Chine face au Japon en 1895.

manifestement trouver pertinent de nous rappeler qu'elle correspond aux heures sombres de la période coloniale. Si Jean-Pierre Cabestan pense que « la Chine a démontré depuis 2008 qu'elle entendait *par tous les moyens* modifier cet ordre mondial »⁸⁵⁸, nous pensons pouvoir faire entendre d'autres arguments : la Chine n'a pas recours à l'usage des ses forces armées, elle ne mène plus aucune guerre depuis 1979-1984 (Vietnam), et l'expression « par tous les moyens » est une outrance qui contredit à la fois ce fait massif et toute la philosophie des discours de Xi Jinping, du chapitre XV de *La Gouvernance de la Chine*, cités ci-dessus, et même de tous ceux des chapitres XIII, *Un pays deux systèmes*, et du chapitre XVII, *Communauté de destin pour l'humanité*.

Le projet d'expliquer les nouvelles règles chinoises de la gouvernance mondiale, tel qu'il a été tenté par Joshua Cooper Ramo en 2004, l'auteur du néologisme *Consensus de Pékin*⁸⁵⁹, nous semble philosophiquement plus objectif : encore ne suffit-il pas de repérer une nouveauté et de lister des règles, même en les enrichissant quotidiennement de l'actualité des mesures prises par le Ministère chinois des Affaires Étrangères⁸⁶⁰ communiquées sur Xinhua ou sur CNS⁸⁶¹. Il faut en comprendre le projet philosophique sous-jacent, éclairer les faits à partir des discours de Xi Jinping pour chercher ses éventuelles contradictions logiques internes, et discuter si les faits récoltés entrent ou pas en contradiction avec les finalités qu'elle affiche poursuivre. Or en matière de relations internationales, le projet socialiste est celui d'une coexistence pacifique, comme le chapitre XVIII du tome II de la *Gouvernance de la Chine* le dit de toutes les manières possibles.

Nous constatons en Chine, ce projet met largement à contribution le champ des études universitaires, comme en témoigne au moins en langue anglaise, la vitrine que lui donne le blog *Reading the China dream*⁸⁶² ou la prolifique plate-forme chinoise *Aisixiang*. Dans les pays de l'OCDE, ces projets sont confinés dans le champ universitaire et la sphère médiatique, comme l'analyse Régis Debray⁸⁶³. Ainsi lorsque, au Collège de France, Mireille Delmas-Marty parle des évolutions récentes d'une méthodologie du débat mondial sur

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ Joshua Cooper Ramo, *The Beijing Consensus*, London, The Foreign Policy centre, 2004, 74p.

⁸⁶⁰ Site web du Ministère des Affaires Étrangères de la RPC : <https://www.fmprc.gov.cn/fra/>.

⁸⁶¹ Xinhua, 新华社, communément appelée *Agence Chine nouvelle*, est la plus grande et la plus ancienne des deux agences de presse nationale chinoise ; la deuxième, étant CNS, *China News Service*.

⁸⁶² Joshua Fogel, Timothy Cheek & David Ownby, website *Reading the China Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/about.html>.

⁸⁶³ Régis Debray, *Bilan d'une faillite*, Paris, Gallimard, 2018, 154 p.

l'écologie, susceptible de faire valoir enfin la *mondialité*⁸⁶⁴ qu'elle oppose à la mondialisation qui a caractérisé les siècles de la modernité, et lorsqu'elle appelle de ses vœux un « pluralisme ordonné »⁸⁶⁵, pacifique, horizontal opposé à l'universalisme hégémonique, il est difficile de mesurer quelle audience ces débats universitaires ont au-delà de l'espace de leurs colloques. Que cette question mérite ou pas la réponse désillusionnée de Régis Debray, du moins pouvons-nous admettre une évidente difficulté à trouver dans le paysage intellectuel français ou européen des auteurs qui reconnaîtraient dans les politiques publiques une mise en œuvre, même approximative, de leur projet philosophique. Mais les noms des auteurs chinois évoqués, en l'occurrence Zhao Tingyang et les néoconfucéens attelés à la question du Tianxia⁸⁶⁶, semblent plutôt montrer qu'en Chine, une pensée de la coexistence et de la coopération cherche à se traduire en pratique politique. La difficulté tient à ce que la doctrine Xi qui affiche sa préférence pour une gouvernance coopérative, pourtant compatible avec l'esprit westphalien⁸⁶⁷ des relations internationales, est exigeante sur le respect des souverainetés nationales et implacable sur l'idée qu'elle se fait de la sienne.

3. Les Nouvelles routes de la soie de la santé

Mis en relief dans le tome 2 de la *Gouvernance de la Chine*, un chapitre entier est consacré aux affaires sanitaires : « A l'heure actuelle, la réforme du système de soins médicaux est entrée dans une phase critique, celle de s'attaquer aux problèmes épineux. Il faut accélérer la réalisation des tâches en matière de réforme du système des soins médicaux définies lors de la 3^e session plénière du XVIII^e Comité Central du Parti »⁸⁶⁸ ; le chapitre XII du tome III y reviendra, soutenant des positions que les discours divers et les initiatives internationales chinoises de la pandémie Covid-19 ont permis de faire connaître et de mettre

⁸⁶⁴ Notion mixant la mondialisation et la convivialité (illitchienne) reprise à un écrivain martiniquais, Édouard Glissant, pour une poétique de la diversité pour les Relations Internationales qui présente une certaine analogie avec la rhétorique des discours de Xi Jinping et son jeu de citations poétiques.

⁸⁶⁵ Mireille Delmas-Marty, *Le pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2006, 308 p. ; Xavier Dijon, Mireille Delmas-Marty, *Le pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*, dans *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 2006/2 (Volume 57), pages 255 à 257.

⁸⁶⁶ Chen Yun, 陈云, théoricien moderne de la doctrine du TianXia, auteur de *Tianxia huo tiandi zhijian : zhongguo sixiang de gudian shiyu*, 天下或天地之间：中国思想的古典视域, (« Tianxia ou entre le Ciel et la Terre : l'horizon classique de la pensée chinoise »), Shanghai, Shanghai sanlian shudian, 2007, 301 p.

⁸⁶⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.671 : cette comptabilité enveloppe les efforts universels de l'humanité depuis les Traités de Westphalie, en passant par la Convention de Genève, la Charte des Nations Unies, la Conférence de Bandung ; on note que Xi Jinping salue la doctrine d'une certaine vision politique occidentale : le souverainisme peut être un dénominateur commun culturel du dialogue entre l'Europe et la Chine.

⁸⁶⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 19 août 2016, p.462.

en œuvre à large échelle, avec un certain succès⁸⁶⁹. Le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère définit les principes spécifiques d'une politique sanitaire socialiste : il insiste tout particulièrement sur « l'hygiène de vie et la prophylaxie » d'une manière originale parce qu'inclusive, puisqu'elle « accorde une importance égale à la médecine traditionnelle chinoise⁸⁷⁰ et à la médecine occidentale »⁸⁷¹, et remet « à l'honneur la bonne tradition du mouvement patriotique pour l'hygiène publique »⁸⁷² ; il insiste sur le « système de sûreté alimentaire [pour un] contrôle strict des aliments des champs jusqu'à la table », sur l'amélioration du système de soins hospitaliers dans le cadre du « perfectionnement du système de sécurité publique »⁸⁷³, veut « sensibiliser la population aux connaissances et aux problèmes psychologiques », ou relie la politique sanitaire à la question écologique.

La politique sanitaire socialiste qui s'est déjà distinguée en relevant l'espérance de vie des chinois de 35 ans en 1949 à 77 ans en 2018⁸⁷⁴, continue d'identifier ses faiblesses et d'y remédier ; le problème de la pauvreté lui est consubstantiel et sa prise en charge a permis de la faire progresser de façon spectaculaire⁸⁷⁵. Les progrès déjà réalisés permettent désormais à la Chine de partager son expérience ou sa sagesse médicale dans le nouveau cadre des Routes

⁸⁶⁹ Ce succès est bien sur encore à discuter, mais nous partageons avec certains observateurs, tels que Stéphane Le Belzic, l'argument selon lequel la nouvelle légitimité en matière de définition des normes de gouvernance (« leur capacité à donner le la », sic) que la Chine et les pays socialistes ont sur la gestion des crises sanitaires tient à leur « discipline » (sic), c'est-à-dire à leur esprit collectif (relativement aux pays capitalistes, fixés sur la recherche du profit, ou aux pays libéraux, focalisés sur la défense des libertés individuelles). Ce concept de « discipline », qu'on retrouve aussi chez Badiou, n'est-il pas une traduction possible, en langage ordinaire, de la connaissance du Deuxième Genre ou théorie des Notions communes de Spinoza : « « les opprimés n'ont pas d'autre ressources que leur discipline », c'est-à-dire leur unité », dit Alain Badiou ; voir Pierre Bance, dans « Badiou cerné par l'anarchisme », URL : [http : //www.autrefutur.net/Badiou-cerne-par-l-anarchisme](http://www.autrefutur.net/Badiou-cerne-par-l-anarchisme), 2 février 2012 ; Alain Badiou, « L'hypothèse de l'émancipation reste communiste », entretien avec Rosa Moussaoui, L'Humanité, 6 novembre 2007.

⁸⁷⁰ En abrégé : MTC.

⁸⁷¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 19 août 2016, p.460.

⁸⁷² *Ibid.*, t.2, 19 août 2016, p.462.

⁸⁷³ *Ibid.*, t.2, 19 août 2016, p.462.

⁸⁷⁴ « L'espérance de vie de la population chinoise en hausse de 42 ans depuis 1949 », Xinhua.net, URL : [http : //french.xinhuanet.com/2019-05/23/c_138083353.htm#:~:text=Xinhua%20Multim%C3%A9dia-.L'esp%C3%A9rance%20de%20vie%20de%20la%20population%20chinoise%20en,de%2042%20ans%20depuis%201949&text=BEIJING%2C%2023%20mai%20\(Xinhua\),Commission%20nationale%20de%20la%20sant%C3%A9](http://french.xinhuanet.com/2019-05/23/c_138083353.htm#:~:text=Xinhua%20Multim%C3%A9dia-.L'esp%C3%A9rance%20de%20vie%20de%20la%20population%20chinoise%20en,de%2042%20ans%20depuis%201949&text=BEIJING%2C%2023%20mai%20(Xinhua),Commission%20nationale%20de%20la%20sant%C3%A9).

⁸⁷⁵ « Le pays a vu le nombre d'habitants ruraux démunis passer de près de 770 millions fin 1978 à 5,51 millions fin 2019, comme le montrent les données du Bureau national des statistiques de Chine. Et la proportion de personnes pauvres est passée de 97,5 % à 0,6 % au cours de cette période. Sur la voie de la « réduction de la pauvreté », la Chine a fini par combler le gigantesque écart entre 97,5 % et 0,6 %, c'est-à-dire entre 770 millions et 5,51 millions de personnes, grâce à des décennies d'exploration et d'efforts sans relâche », Liu Haiying, Du Haibin et Long Yun dans « La Lutte contre la pauvreté en Chine a grandement contribué à la réduction de la pauvreté dans le monde », Science and Technology daily, 26 mai 2020, URL : <https://www.prnewswire.com/news-releases/la-lutte-contre-la-pauvrete-en-chine-a-grandement-contribue-a-la-reduction-de-la-pauvrete-dans-le-monde-863537660.html#:~:text=Le%20pays%20a%20vu%20le,au%20cours%20de%20cette%20p%C3%A9riode>.

de la soie de la santé, notamment en Afrique avec les projets « Happy Life »⁸⁷⁶. Xi Jinping veut surtout montrer « une image internationale humanitaire de grand pays responsable (...) participer à la recherche et à la négociation sur les normes et les règles internationales portant sur la santé (...) et multiplier la coopération avec les pays riverains de la “Ceinture et Route” dans les domaines de l’hygiène et de la santé »⁸⁷⁷.

De la crise du virus Ébola en Afrique de l’Ouest en 2014-2015 à la pandémie du Coronavirus en 2020, le projet des Routes de la soie agrège désormais dans un projet unifié la constellation des initiatives, innombrables mais disparates et donc peu visibles, que la Chine menait auprès des pays en développement : « Avec la construction d’une Route de la soie de la santé (...), la Chine est prête à se joindre à ses partenaires internationaux pour promouvoir l’amélioration de la gouvernance mondiale en matière de santé publique et améliorer la santé dans le monde »⁸⁷⁸. La Commission nationale de la santé et du planning familial, équivalent du ministère de la Santé, a présenté un plan triennal (2015-2017) dit « d’échange et de coopération en matière de santé le long de la Ceinture et de la Route »⁸⁷⁹.

Par son originalité et l’ampleur des moyens financiers mis en œuvre pour sa promotion, ces Routes de la soie de la santé posent à la communauté internationale des questions scientifiques pour lesquelles elle n’a, à l’heure où nous écrivons, pas de réponse claire et coordonnée ; elles suscitent des craintes portant sur la souveraineté des pays tiers⁸⁸⁰ ou sur le déséquilibre de la balance commerciale⁸⁸¹ qui ont motivé les discours de réception de chefs d’États européens. La Fondation pour la Recherche Stratégique précise : « Des objectifs très concrets sont présentés avec une extraordinaire précision : organiser des forums de coopération sanitaire avec les pays participant aux Routes de la soie, avec l’ASEAN, avec les pays d’Europe centrale et orientale, et avec les pays arabes ; créer un mécanisme de prévention et de contrôle des maladies infectieuses en Asie centrale et dans la sous-région du Grand Mékong ; mettre en place un plan de formation des personnels de santé avec l’Indonésie et le Laos ; créer une Alliance des universités médicales avec la Russie ;

⁸⁷⁶ Liu Haiying, Du Haibin et Long Yun, *ibid*.

⁸⁷⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, 19 août 2016, p.464.

⁸⁷⁸ Journal *le Quotidien du Peuple*, 人民日报, *Renmin ribao*, 24 mars 2020.

⁸⁷⁹ *Major Health Exchange and Cooperation on the Belt and Road Initiative*, Commission nationale du planning familial et de la santé, 8 décembre 2015.

⁸⁸⁰ Journal l’Opinion, 26 mars 2019, URL : <https://www.lopinion.fr/video/texto/visite-xi-jinping-macron-demande-a-chine-respecter-l-unite-l-ue-182056>.

⁸⁸¹ Échanges entre Xi Jinping, Angela Merkel, Emmanuel Macron et Claude Junker, 26 Mars 2019, URL : https://www.youtube.com/watch?v=FWd55m2n_0g.

construire un centre international de médecine traditionnelle chinoise et sensibiliser les pays de l'ASEAN à cette médecine, etc. Les ambitions à plus long terme en termes de diplomatie sanitaire sont définies dans le plan "Healthy China 2030"⁸⁸² ».

Ces affirmations sont cohérentes avec l'importance que depuis le début de son mandat, Xi Jinping avait déclaré accorder à la question du soft-power ou du rayonnement international de la Chine. Des discours sur ce thème apparaissaient déjà dans le chapitre VI (sur le « renforcement culturel ») du t.1 de *La Gouvernance de la Chine*, visant à redonner à la Chine confiance en sa propre culture, sa spécificité politique et son ambition éthique : « Pour renforcer le soft power culturel chinois, il est important d'exercer plus largement notre droit de parole sur la scène internationale »⁸⁸³, explique longuement Xi Jinping lors de l'allocation du 30 décembre 2013⁸⁸⁴. Le chapitre XXVI du plan triennal, intitulé « Renforcement de la coopération internationale », confirme cette orientation : « Promouvoir activement la coopération internationale dans le domaine de la santé (...). Sur la base de mécanismes de coopération bilatérale, des modèles de coopération innovants seront utilisés pour renforcer les échanges et promouvoir la coopération sanitaire entre la Chine et les pays situés le long de l'initiative Ceinture et Route. La coopération Sud-Sud sera renforcée, le programme de coopération sanitaire entre la Chine et l'Afrique sera mis en œuvre, des équipes médicales continueront à être envoyées dans les pays en développement, l'assistance médicale, y compris les soins de santé maternelle et infantile, et un soutien sera apporté à la construction de systèmes de prévention et de contrôle des maladies. Renforcer les échanges et la coopération internationale dans le domaine de la médecine traditionnelle chinoise. Utiliser pleinement les mécanismes de dialogue stratégique national de haut niveau pour intégrer la santé dans l'agenda diplomatique des grandes puissances. Participer activement à la gouvernance mondiale de la santé et exercer une influence sur la recherche, la négociation et l'élaboration de normes, de règles et de lignes directrices internationales pertinentes afin de renforcer l'influence internationale et la voix de la Chine dans les institutions internationales en lien avec la santé »⁸⁸⁵. Le protocole d'accord (MoU) avec l'OMS⁸⁸⁶ porte

⁸⁸² Antoine Bondaz (Fondation pour la Recherche Stratégique), *Route de la soie de la santé : comment la Chine entend profiter de la pandémie pour promouvoir sa diplomatie sanitaire*, Note de la FRS n°11/2020, 26 mars 2020.

⁸⁸³ Xi Jinping, *op. cit.*, « Renforcer le soft power culturel chinois », t.1, p.196.

⁸⁸⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, « Renforcer le soft power culturel chinois », t.1, p.193-196.

⁸⁸⁵ Conseil de l'État, *Aperçu du plan « Healthy China 2030 »*, “健康中国 2030”规划纲要, 25 octobre 2016.

⁸⁸⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, 18 janvier 2017, t.2. A la suite de la pandémie covid-19, lors de la 75^e session de l'Assemblée générale de l'ONU, Xi Jinping affirme qu'en plus de l'augmentation de sa participation à l'OMS,

sur la contribution à venir de la Chine pour l'OMS (et non plus seulement sur la contribution de l'OMS à la Chine).

Ce projet vise à la redéfinition des principes de l'action politique internationale contre la pauvreté et des pratiques médicales légitimes : il implique notamment la promotion de la Médecine Traditionnelle Chinoise. On pourrait se demander s'il ne s'agit pas d'exploiter à des fins de profit, c'est-à-dire dans une perspective simplement capitaliste, les nouveaux goûts à la mode des sociétés occidentales friantes d'orientalisme en matières de divertissements et de sports, de techniques de santé, de sagesses et de spiritualités, ou de tirer simplement profit de la pauvreté en Afrique⁸⁸⁷ ? C'est ce que pensait pouvoir conclure Elisabeth Hsu, en 2007 : « Dans le contexte de globalisation et de marchandisation de la santé, le terme *Zhongyiyao*⁸⁸⁸ vit le jour en République populaire de Chine. Et le potentiel commercial du *zhongyiyao* supplanta le sentiment nationaliste auquel la MTC faisait référence. Les premières années du XXI^e siècle ont vu, en effet, l'émergence d'une interprétation marchande de la MTC [...] Le commerce des remèdes chinois et autres formules asiatiques est devenu extrêmement lucratif avec la multiplication des boutiques de produits naturels, la libre délivrance de remède dépourvus d'autorisation officielle, à une époque où une classe moyenne économiquement forte devient sensible à l'argument d'une "société du risque" qui prône la prise en charge et la responsabilité personnelles »⁸⁸⁹.

Depuis la mise en place des Routes de la soie, ce sont toutefois d'autres arguments qui sont mis en avant : ils donnent à la dimension sanitaire de ces Routes une signification plus ambitieuse, visant selon les mots du Liu Li Hong, à « la possibilité d'un système médical mondial » où la MTC jouerait un rôle significatif⁸⁹⁰. Il faut donc bien y voir un levier culturel et scientifique pour une stratégie politique de rayonnement des valeurs socialistes. Que cette

la Chine apportera aussi « un soutien financier supplémentaire de 50 millions de dollars US au Plan de réponse humanitaire global à la COVID-19 de l'ONU », URL : [http : //french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm](http://french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm).

⁸⁸⁷ Liu Haiying, Du Haibin et Long Yun soulignent : « le nombre de personnes vivant dans l'extrême pauvreté en Afrique subsaharienne est passé de 278 millions en 1990 à 413 millions en 2015, ce qui représente plus de la moitié des pauvres du monde », dans « La Lutte contre la pauvreté en Chine a grandement contribué à la réduction de la pauvreté dans le monde », Science and Technology daily, 26 mai 2020, *op. cit.*

⁸⁸⁸ *Zhongyiyao*, 中医药, litt. centre/médecine/remède, c'est-à-dire un autre nom de la Médecine Traditionnelle Chinoise.

⁸⁸⁹ Elisabeth Hsu, « La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une "tradition inventée" à une "modernité alternative" », dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, 2007, pp.237-238.

⁸⁹⁰ On trouve la retranscription intégrale, en deux parties, d'une conférence du Dr Liu Lihong, Pr de l'Université du Guanxi, du 3 avril 2020, et intervenant en MTC dans les hôpitaux de Wuhan lors de la crise du Covid-19, traduite en français et lisible sur les deux posts du 5 avril de la page Face book de l'Ecole Zhongli, URL : <https://www.facebook.com/ecole.zhongli.fr/>.

stratégie consiste à commercer avec le marché capitaliste ne signifie pas nécessairement qu'elle soit intrinsèquement elle-même de nature capitaliste. On se demandera au contraire, si elle n'exprime pas plutôt la maturité d'une doctrine socialiste, c'est-à-dire la confiance en sa capacité à relever plus efficacement que le capitalisme les défis de la pauvreté et de la maladie. On remarque d'ailleurs qu'exceptionnellement et contre l'habitude qu'il avait de vanter les vertus de la coopération, Xi Jinping a souligné dans ce débat les vertus de la compétition : « Il peut y avoir de la concurrence entre pays, mais cette concurrence doit être positive et vertueuse. Les pays en concurrence doivent s'en tenir aux principes moraux et normes internationales. Les grands pays doivent agir comme grands pays. Ils doivent offrir davantage de biens publics mondiaux et assumer leurs obligations avec un grand sens des responsabilités »⁸⁹¹.

Se pose ici encore, en termes kuhnien⁸⁹², le problème d'une révolution scientifique, c'est-à-dire d'un changement de paradigme scientifique sur fonds de résistances idéologiques. Thomas Kuhn définit en effet les révolutions scientifiques comme le bouleversement collectif d'une « vision du monde »⁸⁹³ par une autre. Ce problème s'illustre ici par le débat sur l'allergie idéologique des classes dirigeantes occidentales⁸⁹⁴ aux pratiques culturelles non-occidentales, folklorisées (limitées au rôle de divertissement symbolique) ou dénigrées, qu'illustrent à l'occasion les arguments des pouvoirs publics dans leurs cibles et les motivations protectrices (anti-terroristes, anti-séparatistes, etc.) de leurs enquêtes⁸⁹⁵.

Y a-t-il un mode spécifiquement socialiste d'organisation du débat scientifique ? Les résistances aux changements de paradigmes y sont-elles moins fortes que dans d'autres pays non-socialistes ? Par comparaison (mais la comparaison est limitée et ne peut ici servir qu'à poser les bases d'un questionnement à développer), la France ne valide que la biomédecine ou médecine scientifique (malgré recours croissant des populations à ces systèmes de soins

⁸⁹¹ Xi Jinping, allocution à la 75^e session de l'Assemblée générale de l'ONU, URL : [http : //french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm](http://french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm).

⁸⁹² Cf. Thomas Kuhn, ch. VIII « Nature et nécessité des révolutions scientifiques », *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. Champs Sciences, pp.159-186.

⁸⁹³ *Ibid.*, ch. IX, « Les révolutions comme transformation dans la vision du monde », p.187 sqq.

⁸⁹⁴ Sans nous engager plus avant dans les résultats des enquêtes sociologiques, on distinguera la réception dépréciative des classes dirigeantes, et la réception favorable des médecines non-conventionnelles auprès des populations. On se référera notamment au constat qu'en fait l'Observatoire des Médecines Non Conventionnelles de l'Université de Médecine de Nice.

⁸⁹⁵ La MIVILUDES créée le 28 novembre 2002, et son président le Dr Serge Blisko, URL : <https://www.derives-sectes.gouv.fr/missions/historique> ; la Commission parlementaire consacrée à la lutte contre la radicalisation dans les services publics et son président Eric Diard, créée le 2 octobre 2018, URL : [http : //www2.assemblee-nationale.fr/15/commissions-permanentes/commission-des-lois/missions-d-information/les-services-publics-face-a-la-radicalisation](http://www2.assemblee-nationale.fr/15/commissions-permanentes/commission-des-lois/missions-d-information/les-services-publics-face-a-la-radicalisation)

alternatifs), la MTC étant juridiquement tolérée, sans être reconnue : cela qui signifie qu'elle ne donne pas lieu à des diplômes d'État et que ses prestations ne sont pas remboursées par les systèmes de Sécurité Sociale. Les anthropologues et les sociologues, conscients du conflit épistémologique qu'ils ne peuvent méthodologiquement pas exploiter, trouvent cependant des périphrases pour questionner un certain ethnocentrisme de la science médicale occidentale, sans tomber dans le piège qui consisterait à prendre parti entre *l'irrationalité* d'une opinion contestataire et le *dogmatisme* de ce que Thomas Khun appelait « la science normale »⁸⁹⁶. Le problème n'est pas particulier à la France, et Bruce Knauff parle habilement de « modernité alternative »⁸⁹⁷, pour désigner une organisation alternative des savoirs où la MTC (et d'autres modèles médicaux) a sa propre légitimité, mais une légitimité marginale puisque tenue en marge des savoirs officiels intégrée à la légalité dominante. Or sur ce sujet, depuis la synthèse maoïste des médecines occidentales et chinoises dans les années 1950-1962⁸⁹⁸, la Chine offre l'image d'un pays ouvert à l'innovation, pratique à l'égard des modèles étrangers une politique originale d'inclusivité.

Que signifie cette politique d'inclusivité et qu'implique-t-elle hors de ses frontières? Tandis que la Chine importe les savoirs et savoir-faire médicaux occidentaux, en leur donnant une reconnaissance légale pleine et entière sous forme d'universités, d'hôpitaux où les patients peuvent choisir de recourir à eux, l'exportation difficile de cette tradition médicale chinoise devient une question que la Chine pose au monde non-socialiste et à la liberté pour chacun de choisir la médecine par laquelle il souhaite être soigné⁸⁹⁹. En ce qui concerne le dialogue scientifique médical et la liberté réelle de recourir à une médecine qui nous inspire confiance, les contextes juridiques, chinois et européens, semblent symétriques, mais ils sont en réalité asymétriques, car les propositions du Rapport Paul Lannoye n'ont jamais fait l'objet d'une transcription en droit national français, et l'asymétrie est patente : l'intégration de la science médicale occidentale à la science médicale chinoise est sans commune mesure avec l'intégration de la médecine chinoise dans la science médicale occidentale ; et à vrai dire, il n'y a ici aucune intégration, car la MTC n'est tout simplement pas enseignée dans les

⁸⁹⁶ Thomas Kuhn dans *La structure des Révolutions Scientifiques*, 2018, ch.3 « La science normale », p.73-84.

⁸⁹⁷ Bruce Knauff (dir.), *Critically modern : Alternatives, Alterities, Anthropologies*, 2002, *Introduction*, pp.1-56.

⁸⁹⁸ Date de la parution, à Nankin, du dernier tome du *Zhongyi gailun*, *Notions fondamentales de la MTC*.

⁸⁹⁹ Pour remonter à la première formulation de cette liberté dans le droit européen, on lira le Rapport européen sur le Statut des Médecines non conventionnelles, du 16 Mars 1997, Commission de l'environnement, de la santé publique et de la protection des consommateurs, Rapporteur : M. Paul Lannoye, au chapitre B. Exposé des motifs, 4. sur le pluralisme en matière médicale, URL : <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A4-1997-0075+0+DOC+XML+V0//FR>.

cursus de médecine conventionnelle ; seuls y figurent, très occasionnellement, des D.U. d'acupuncture dans lesquels la terminologie chinoise (diagnostic, nom des points, etc.) est d'ailleurs proscrite ou réduite à une illustration folklorique, décrite comme préscientifique. On peut se demander si tout ne repose pas ici aussi, sur un principe de distinction ou de différenciation axiologique : il consiste à définir et opposer une orthodoxie scientifique et des savoirs hétérodoxes, disqualifiés du point de vue du savoir légitime exclusif, et condamnables en justice⁹⁰⁰. « Aujourd'hui il n'existe pas de réglementation spécifique à la pratique de la médecine chinoise qui tombe donc sous la législation médicale classique. Ainsi, l'exercice par un praticien non professionnel de santé est théoriquement sanctionné par l'exercice illégal de la médecine (article L. 4161-1 du Code de la santé) »⁹⁰¹.

Face aux difficultés de ce dialogue scientifique, le Conseil de l'État chinois persiste à promouvoir la MTC pour contribuer au « modèle de développement sanitaire aux caractéristiques chinoises ». Elle fait partie des savoirs que la Chine est fière d'exporter à l'étranger, et en outre, permet « l'essor du commerce international des services liés à sa médecine traditionnelle »⁹⁰². On trouvera sans peine dans la masse des communications chinoises, des affirmations semblables à celle du Dr Liu Lihong qui affirmait par exemple, le 3 avril 2020, que « la médecine occidentale peut progresser considérablement en se reposant sur les épaules de la médecine chinoise, et [qu']elle peut se projeter encore plus loin dans le futur en se basant sur les fondations de la médecine chinoise »⁹⁰³. N'entend-on pas, dans ce propos, la même philosophie sous-jacente de la puissance caractéristique du socialisme à la

⁹⁰⁰ « Le Conseil de l'Ordre des Médecins rappelle que seuls les professionnels médicaux (médecins, sage-femme, dentiste) sont autorisés à pratiquer l'acupuncture en France. Les thérapeutes qui pratiquent cette "activité" et qui se prévalent d'un exercice en médecine traditionnelle chinoise pour exercer illégalement l'acupuncture sont passibles de poursuites pénales. Nous vous informons que les médecins qui inviteraient leurs patients à aller les consulter peuvent être considérés comme complices de ce *délit pénal* », Conseil départemental de l'Ordre des médecins du Tarn-et-Garonne, <https://conseil82.ordre.medecin.fr/actualites/actualite/1519>. Par ailleurs, le Sénat français précise : « Notre territoire connaît actuellement une vague de médecine chinoise pour laquelle le Conseil national de l'Ordre a diligenté une action et interpellé l'ensemble des conseils départementaux, estimant qu'il s'agit là d'une pratique illégale de la médecine ». Le Pr M. Patrick Romestaing s'oppose à la médecine chinoise comme « médecine » et à sa pratique en milieux hospitaliers, même s'il elle devait être exercée par les seuls docteurs en médecine : « Nous avons été quelque peu surpris de la décision de certains grands hôpitaux de mettre en place à l'intérieur de l'établissement des techniques qui ne sont pas validées par l'enseignement de l'université française. On y retrouve d'ailleurs la médecine chinoise... », Sénat, Audition de M. Patrick Romestaing, président de la section Santé publique du Conseil national de l'Ordre des médecins (mercredi 5 décembre 2012), URL : <http://www.senat.fr/rap/r12-480-2/r12-480-222.html>.

⁹⁰¹ *Ibid.*, note 6, bas de page 23.

⁹⁰² « 中共中央 国务院关于促进中医药传承创新发展的意见, Avis du Conseil d'État du Parti communiste chinois sur la promotion de l'héritage et de l'innovation de la médecine traditionnelle chinoise », 20/10/ 2019.

⁹⁰³ Conférence du Dr Liu Lihong, Pr de l'Université du Guanxi, du 3 avril 2020, et intervenant en MTC dans les hôpitaux de Wuhan lors de la crise du Covid-19, traduite en français et lisible sur les deux posts du 5 avril de la page Facebook de l'Ecole Zhongli, URL : <https://www.facebook.com/ecole.zhongli.fr/>.

chinoise de la nouvelle ère, c'est-à-dire à la fois une profession de foi qui vaut pour affirmation de soi ou de confiance en soi, en même temps qu'une invitation à coopérer. Sans doute faut-il comprendre que ce qui s'affirme ainsi, est moins la médecine traditionnelle elle-même en général, que le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère en particulier.

Sous la constitution d'un savoir particulier intitulé « médecine traditionnelle chinoise », un processus culturel profond est en cours. Il œuvre depuis les origines modernes de la MTC, c'est-à-dire dès les débuts des années 1950, et il tend à la fabrication d'une « tradition inventée »⁹⁰⁴, dont Elisabeth Hsu rappelle l'historique. Cette tradition inventée qu'est la MTC visait déjà cet objectif d'intégration ou d'assimilation de la science dès sa naissance, c'est-à-dire dès les années 1950-1958. Le concept de médecine traditionnelle chinoise ne visait pas seulement l'exhumation ou le recyclage d'un savoir indigène dans le seul but d'affirmer un droit ou une liberté d'exister : Mao était viscéralement hostile au traditionalisme qu'il tenait pour une cause profonde de l'arriération de la Chine. La MTC « inventée » dans les années 1950-1958 est paradoxalement un projet pour l'avenir. Il s'agit d'un projet de fusion du savoir traditionnel millénaire qui remonte au-delà du *Classique de l'Empereur Jaune*, 黄帝内经, aux environs du V^e siècle av. J.C, avec la médecine scientifique. Ce projet se résume dans l'expression Fusion des médecines chinoise et occidentale, 中西医结合. Cette école dite « de la Fusion »⁹⁰⁵ a pour objectif d'associer « le meilleur de l'Orient et le meilleur de l'Occident »⁹⁰⁶ ; elle est une formulation particulière de la devise devenue classique des réformateurs Feng Guifen (1861) et Zhang Zhaodong (1898)⁹⁰⁷ : « la Chine pour fondement, l'Occident pour fonctionnement » (中体西用). L'affirmation de Mao, fossoyeur de vieilleries, selon laquelle la MTC était « un grand trésor » (1958) n'a jamais voulu encourager un retour au passé ni même sa simple

⁹⁰⁴ Terme proposé par Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.) dans *The Invention of tradition*, 1983, pp.1-14. Invention signifie interprétation, sélection d'informations, réécriture d'une histoire : elle tient à ce que sur le territoire chinois et tout au long d'une histoire plurimillénaire, les pratiques médicales sont très diverses et variées, parfois contradictoires dans leur conceptualisation, qu'elles n'ont pas été rassemblées sous un terme unifié avant le XX^e siècle. Le terme « médecine traditionnelle chinoise » suppose, en dépit de l'observation contraire, un corpus de connaissances relativement unifié et cohérent, et évacue les aspects problématiques du concept de nation « chinoise » à des fins identitaires et promotionnelles. Cette homogénéisation doctrinale d'une constellation des savoirs médicaux, référée à une nation chinoise, comme on le rappellera ci-dessous, est une « invention » ou une initiative originale maoïste.

⁹⁰⁵ Elisabeth Hsu, *La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une « tradition inventée » à une « modernité alternative »*, dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, 2007, p.220.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, p.220.

⁹⁰⁷ La formule exacte de Zhang Zhidong (张之洞, 1837-1909) dans *Exhortation à l'étude*, 劝学篇, *Quàn Xué Piān*, (1898) était : 中学为体, 西学为用, *Zhōngxué Wéi Tǐ, Xìxué Wéi Yòng*.

conservation du passé à titre mémoriel ; il s'agissait plutôt de fondre la science occidentale dans la tradition chinoise en vue de l'assimiler, c'est-à-dire de la faire progresser ou de la dépasser.

Après ses débuts sous Mao, ce projet épistémologico-politique trouve en Xi Jinping un continuateur fidèle. Bien qu'elle n'ait pas été forgée pour désigner la fusion de la médecine scientifique dans la médecine traditionnelle chinoise, la formule de Xi Jinping, « prendre racine en Chine, s'inspirer de l'Étranger »⁹⁰⁸ (立足中国 借鉴国外), convient encore pour illustrer la permanence d'une ambition non conservatrice, mais révolutionnaire. Il ne s'agit pas de protéger ou de muséifier la MTC, de s'encombrer des reliquats d'un passé qui ferait obstacle au projet de modernisation constamment réaffirmé ; il ne s'agit pas de la laisser exister à côté de la médecine scientifique dans le domaine du paramédical comme l'Inde l'avait fait avec la médecine ayurvédique⁹⁰⁹, ni simplement de lui reconnaître le statut d'une médecine complémentaire pour lui permettre de coexister dignement à côté de la biomédecine, selon le modèle du Japon, mais de lui donner la primauté en supposant sa vocation à intégrer les concepts et les méthodes d'expérimentation et de mesure de la rationalité scientifique occidentale.

Nous suivons donc sur ce point la conclusion provisoire d'Elisabeth Hsu lorsqu'elle écrit : « Comparer ces trois traditions médicales inventées, emblème de l'identité nationale, conduit à souligner qu'à la fin du XX^e siècle, l'une avait acquis, en Inde, un statut para professionnel tandis qu'au Japon elle est une médecine complémentaire, alors qu'en Chine communiste, elle fait l'objet d'une politique unique d'intégration à la médecine occidentale »⁹¹⁰. Encore la formule « intégration à », prête-t-elle à contre-sens : il s'agit plutôt d'une intégration des méthodes scientifiques conçues comme moyens de validation des résultats observables et mesurables. Le terme commenté était celui de « fusion » : il renvoie à la MTC pour ses fondements anthropologiques absolument indissociables de sa pratique du diagnostic et de ses méthodes de traitement, et à la biomédecine pour ses méthodes de vérification : traitement statistique des protocoles de soin, analyses biochimiques des produits pharmacologiques ou de la diététique, explications neurologiques de certains traitements

⁹⁰⁸ Xi Jinping, « *la philosophie et les sciences sociales* », *op. cit.*, t.2, 17 mai 2016, p.421.

⁹⁰⁹ Jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Narendra Modi en 2014, AFP, 10 novembre 2014, *Un ministre du Yoga nommé en Inde, Shripad Yesso Naik devient le nouveau ministre des médecines, chargé des pratiques traditionnelles telles que l'ayurveda, le yoga et l'homéopathie*, URL : https://www.lepoint.fr/insolite/un-ministre-du-yoga-nomme-en-inde-10-11-2014-1880095_48.php.

⁹¹⁰ Elisabeth Hsu, *ibid.*, p.230.

acupuncturaux et kinésithérapeutiques, ou explications psychologiques et psychiatriques de certains protocoles de qi gong ; voire, dans une certaine mesure, tentative de conciliation théorique des concepts philosophiques anciens avec les principes d'une science matérialiste⁹¹¹.

Xi Jinping n'a pas seulement été le continuateur de l'entreprise maoïste car c'est sous sa première mandature que ce projet de fusion a rencontré ses premiers succès mondiaux, en dépit des résistances toujours vivaces de la « science normale » : le premier Nobel de Médecine accordé à la Pr. Tu You You (屠呦呦) en 2015 pour la validation scientifique de l'efficacité d'une variété d'Armoise, Qinghao (青蒿), dont les propriétés étaient traditionnellement connues, est un exemple significatif de la fécondité de cette fusion. On observera que cette efficacité démontrée scientifiquement en Chine depuis 1972 (date à laquelle était extraite l'artémisinine (青蒿素), et son action antipaludique démontrée), obtient la plus haute reconnaissance internationale sous la présidence de Xi Jinping, c'est-à-dire dans un contexte chinois marqué par la fin de la stratégie du profil bas, et plutôt placé sous le signe d'une puissance retrouvée.

Autre signe d'accomplissement d'une politique moderne d'intégration de la science et de ses institutions représentatives : c'est encore sous la présidence de Xi Jinping, en 2019, lors de la 72^e Assemblée Mondiale de la Santé, que la médecine traditionnelle chinoise est officiellement reconnue par l'Organisation Mondiale de la Santé dans le texte de la Onzième révision du Classement International des Maladies (CIM-11, ou en anglais ICD-11⁹¹²) au terme des négociations qui modifient les normes épistémologiques de la médecine officielle en y introduisant les concepts traditionnels de la nosographie et du diagnostic spécifiques à la MTC⁹¹³. Cette modification consiste en un élargissement ou un dédoublement des nomenclatures médicales, et non une substitution pure et simple du vocabulaire de la

⁹¹¹ C'est ainsi par exemple que dans le 中医概论, *Zhongyi gailun*, Nanjing zhongyi xueyuan 南京中医学院, Nankin, 1958, le concept fuyant d'énergie (气, *qi*) qui dans notre tradition renvoie aux accents aristotéliens des puissances ou esprits contre lesquels Descartes se retournait dans le *Traité des Passions*, est défini comme *matière* fondamentale de l'univers (物质, *wuzhi*). Ce débat de métaphysique et d'épistémologie a connu des développements importants mais tumultueux au cours de la Fièvre du Qigong, jusqu'aux événements d'avril 1999 qui l'ont provisoirement stoppé ; voir David Palmer, *La fièvre du Qi gong, Guérison religion et politique en Chine, 1949-1999*, éd. EHESS, 2005, 511 p.

⁹¹² Ce chapitre 26 de la 11^e version du Classement International des Maladies, en anglais ICD-11 est lisible sur le site officiel de l'OMS, URL : <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentity%2f718687701>.

⁹¹³ Acté lors de la 72^e Assemblée Mondiale de la Santé, 20-28 mai 2019, Organisation Mondiale de la Santé ; pour une histoire de cette inclusion institutionnelle, URL : <http://www.chine-info.com/french/Rs/Cu/20191017/333022.html>.

médecine scientifique par celui de la MTC. Entérinée par les cent quatre-vingt-quatorze pays de signataires, elle entrera en vigueur au 1^{er} janvier 2022.

Elisabeth Hsu ne voyait en 2007 dans cette fusion de la MTC et de la biomédecine dans le *zhongyiyao* (中医药, litt. médecine chinoise et pharmacopée, c'est-à-dire MTC) qu'une « modernité alternative qui répond aux exigences commerciales d'un marché de la santé »⁹¹⁴, mais dans la période du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, le prix Nobel de 2015 et l'exportation de la MTC dans des universités de médecine conventionnelle peuvent nous permettre d'élargir ces conclusions en rajoutant que si la modernité se caractérisait par sa rationalité mathématique et sa méthode expérimentale, l'École chinoise de la Fusion nous fait plutôt passer dans une *postmodernité alternative* en ce sens qu'elle inclut et combine des modes de rationalité divers, et en l'occurrence, soumet la raison scientifique à une anthropologie et une cosmologie dans lesquelles la rationalité mathématique n'a ni le premier ni le dernier mot, mais seulement un rôle instrumental, subordonné à l'architecture de concepts philosophiques et cosmologiques chinois ; la rationalité scientifique, outre les procédures de diagnostic des syndromes hérités du *Shanghan Lun*⁹¹⁵, s'y intègre comme moyen de validation statistiques de ses résultats, et comme moyen d'explication matérialiste (neurologique, biochimique, etc.) *a posteriori* des produits, des outils et des protocoles de soin transmis par les traditions de médecins chinois.

Un dernier exemple, emprunté à l'actualité des négociations diplomatico-scientifiques entre la Chine des Nouvelles routes de la soie et l'Europe, interroge sur la dynamique politique de cette révolution scientifique en dehors du monde chinois. Du rachat chinois du port grec du Pirée en 2016 considéré comme la « tête du Dragon des voies maritimes des Nouvelles routes de la soie »⁹¹⁶, à « la fin de la crise grecque » annoncée par l'UE⁹¹⁷, les liens avec Bruxelles et avec l'Allemagne restant fragilisés, la Grèce, dans les cursus officiels

⁹¹⁴ Elisabeth Hsu, *La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une « tradition inventée » à une « modernité alternative »*, dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, p.238.

⁹¹⁵ Le *Traité des blessures dues au froid*, de Zhang Zhong Jing (III^e siècle) fait encore aujourd'hui partie des quatre ouvrages les plus commentés, avec le *Huang Di Neijing* (Classique de l'Empereur Jaune), *Jinggui Yaolue* (Précis du Coffre d'Or), et le *Shennong Bencao jing* (Classique de matière médicale du Divin Laboureur). Il met en place la méthode caractéristique de raisonnement qui permet de classer les symptômes en vue d'une détermination des syndromes. Traduit en français par Abel Gläser, Zhang Zhong-jing, *Shanghan lun : Traité des blessures dues au Froid*, Éditions de l'Institut Liang Shen de Médecine Chinoise, 2020, 560 p.

⁹¹⁶ Selon l'expression de Georges Tzogopoulos, chercheur spécialiste de la Chine au Centre international d'informations européennes (Eliamep), cité dans *Le Monde* du 12 Aout 2017, URL : https://www.lemonde.fr/asi-pacifique/article/2017/08/12/le-piree-port-d-entree-de-la-chine-en-europe_5171698_3216.html

⁹¹⁷ Par exemple dans l'article du *Huffpost*, 22/06/2018 : https://www.huffingtonpost.fr/2018/06/22/lue-annonce-la-fin-officielle-de-la-crise-grecque-mais-la-grece-et-leuro-ne-sont-pas-au-bout-de-leurs-peines_a_23465482/.

d'enseignement de médecine de l'université West Attica, à Athènes⁹¹⁸, a renforcé ses liens avec l'autre pôle du continent eurasien, dans le domaine culturel et scientifique autour d'un projet d'intégration de la médecine traditionnelle chinoise et de ses pratiques énergétiques à visée thérapeutique, le Taijiquan et le Qigong. Indice possible d'une révolution scientifique désormais possible en Europe même, les journaux ont relayé l'information, confirmant en mars 2018 la signature d'une convention, deux ans après la création du Taiji Health Center dans l'institution même de l'université de médecine : la Chine redéfinit ainsi, dans une zone d'influence toujours plus vaste, les critères de la nouvelle normalité scientifique médicale, continuant sa révolution⁹¹⁹.

Outre la question épistémologique de la scientificité de la médecine chinoise et des pratiques qui lui sont associées⁹²⁰, on retiendra du discours de la diplomatie chinoise les aspects significatifs suivants :

D'abord la volonté de ne pas commenter les affaires politiques européennes ou les choix grecs, et de faire remarquer plutôt que la Grèce est la terre natale d'une médecine dont les principes anthropologiques et les méthodes de soin, abondamment référés à la nature, sont finalement plus proches de la MTC que de la biomédecine. Deuxièmement, la valorisation de la médecine antique grecque, c'est-à-dire d'Hippocrate lui-même, qui loin d'être dénigré ou folklorisé, est revalorisé par les représentants chinois dans une rhétorique inclusive, non pas

⁹¹⁸ « Le premier centre de santé universitaire de Taiji en dehors de la Chine a été inauguré samedi à la nouvelle université d'Attique de l'Ouest à Aegaleo, dans l'ouest d'Athènes, en coopération avec l'Université de médecine traditionnelle chinoise de Shanghai (SHUTCM). Il fait partie de la coopération financière et culturelle gréco-chinoise dans le cadre de l'initiative des Nouvelles Routes de la Soie et est considéré comme un modèle pour des centres similaires dans tous les pays le long de la Route de la Soie, ont déclaré des responsables du SHUTCM. Conformément au protocole d'accord sur la coopération dans le cadre de l'initiative des Nouvelles Routes de la Soie que la Grèce et la Chine ont signé en août, les deux universités ont convenu de la création d'un centre pour proposer des programmes basés sur la médecine traditionnelle chinoise, axés sur la promotion de la santé », dans « Greek-Chinese cooperation deal expands to traditional medicine », George Georgakopoulos, Ekathimerini.com, 16 septembre 2018, URL : <https://www.ekathimerini.com/232660/article/ekathimerini/business/greek-chinese-cooperation-deal-expands-to-traditional-medicine>.

⁹¹⁹ La campagne de communication ne concerne pas seulement les pays en crise avec les instances dirigeantes de l'Union européenne, telle que la Grèce, l'Italie ou la Hongrie, mais aussi la France : ainsi par exemple de cette conférence du Dr Li Jie, Directrice de l'Institut de Recherches sur le Qigong de l'Université de Médecine de Shanghai, donnée le 14 juin 2019 dans les locaux de l'Université de Médecine de Nice, à l'invitation d'Alice Guyon (ENS, Directrice de Recherche au CNRS) et sous l'autorité du doyen de la Faculté, Patrick Baquet, pour évoquer d'éventuelles collaborations scientifiques qui s'inscrivaient dans un cycle de journées de rencontres organisées autour des pratiques de médecines non-conventionnelles : « Valeurs et effets prophylactiques thérapeutiques du Taiji-Qigong sur la santé aujourd'hui », 中华太极气功当代的医疗健康中的价值与作用, 李洁, 上海中医药大学太极健康中心, 上海市气功研究所.

⁹²⁰ « Le Qi-énergie peut-il devenir un concept scientifique ? », Conférence Jérôme Ravenet, Faculté de Médecine de Nice, 6 Octobre 2018.

seulement pour rendre hommage à la culture locale et encore moins pour proposer d'y revenir en tournant le dos à l'exigence de rationalité présente, mais pour l'inclure comme une référence contributive, susceptible de lui donner du sens, d'aider au dialogue ressourçant de la science moderne avec l'histoire ancienne ; c'est-à-dire en vue d'écrire les premiers chapitres d'une postmodernité qui pourrait être marquée, non par son opposition à la rationalité moderne, mais sa combinatoire des modes de rationalités, sa capacité à penser la nouvelle rationalité comme la dialectique d'une quête de sens héritée du passé et des exigences méthodologiques présentes définies par la science occidentale.

En conclusion de cette réflexion, il ressort que les débats illustrent le contraste du style procontributif et méthodologiquement innovant de l'épistémologie à la chinoise face aux crispations du pouvoir biomédical dominant réticent à l'émergence de nouveaux savoirs médicaux⁹²¹ ; ce contraste dessine une sorte de ligne de front méthodologique (quelle pratique, la mixte ou l'exclusive, sera la plus féconde en découvertes et efficace dans ses traitements?) et éthico-politique (laquelle répond le mieux à l'idée que les populations se font de leur santé et des moyens de la préserver ?).

Sur cette ligne de front mouvante, l'OMS a désormais pris position en faveur de la MTC (à laquelle adhèrent et contribuent pourtant tant de pays dont les élites médicales lui sont hostiles) regrettant qu'elle constitue un pan « souvent sous-estimé des soins de santé. Elle existe dans quasiment tous les pays du monde, et la demande de services dans ce domaine est en progression »⁹²². L'OMS qui en se taisant sur l'origine de la demande (celle des peuples vs. celles des pouvoirs publics qui travailleraient donc pour d'autres intérêts), fixe finalement des objectifs en adéquation avec la stratégie scientifique chinoise de l'École de la Fusion, c'est-à-dire avec l'idéal d'une validation scientifique des produits chinois et des résultats des protocoles médicaux dans le respect de l'originalité de l'anthropologie et des méthodes de diagnostic et de soin qui les sous-tendent. Cet exemple illustre la capacité réellement croissante de la Chine à peser sur la définition des règles de la gouvernance sanitaire mondiale.

⁹²¹ Fanny Parent (ENS Paris-Saclay), « Seuls les médecins se piquent d'acupuncture, Le rôle des associations professionnelles de praticiens dans la régulation de pratiques professionnelles de médecine chinoise en France », dans la revue *Terrains & travaux*, 2014/2 N° 25, pages 21 à 38.

⁹²² OMS, Site web, page : Stratégie de l'OMS pour la médecine traditionnelle pour 2014-2023, 72 pages. Cette stratégie s'est fixé deux grands buts : 1. épauler les États Membres qui cherchent à mettre à profit la contribution de la médecine traditionnelle à la santé, au bien-être et aux soins de santé centrés sur la personne ; et 2. favoriser un usage sûr et efficace de la MT/MC au moyen d'une réglementation des produits, des pratiques et des praticiens. URL : https://www.who.int/publications/list/traditional_medicine_strategy/fr/.

La distinction entre les intérêts des peuples et les décisions et intérêts de leurs élites dirigeantes permet de soulever un nouveau paradoxe : celui d'une politique sanitaire socialiste chinoise qui défendrait mieux que ces élites, les intérêts des peuples européens eux-mêmes. En effet, le rapport européen sur le pluralisme en matière médicale⁹²³ commis par le député Paul Lannoye rappelait les articles juridiques et les principes qui défendent la liberté thérapeutique et qui, trop souvent en Europe, entrent en contradiction avec le déni de la MTC par le corps médical institutionnel dominant – comme le confirme, en France, le rapport de Fanny Parent⁹²⁴. La diplomatie médicale chinoise se trouve dans la position paradoxale (ou ironique) d'aider les citoyens européens à faire valoir un droit européen⁹²⁵ qui leur est refusé par leur propre législation nationale (et alors même que celle-ci doit juridiquement être soumis au premier dans la hiérarchie des normes). Sous cet angle, le projet de la fusion révèle sa dimension proprement socialiste en ce que c'est un projet de « système médical mondial » comme le disait le Dr Liu Li Hong, qui accompagne la volonté des peuples (même non-chinois) à satisfaire leurs intérêts fondamentaux – étant admis que la santé est bien l'un de ces besoins – malgré la résistance des élites économiques et politiques à ces nouvelles pratiques médicales.

Ces contradictions interrogent la contradiction entre les libertés abstraites reconnues par le droit, et les libertés concrètes dont nous serions dépossédés au profit des intérêts particuliers des professions incapacitantes (Ivan Illitch⁹²⁶, André Gorz⁹²⁷), qui auraient été rognées par la marchandisation des savoirs. Les dernières lignes de la conférence du Pr. Liu Lihong citée plus haut, reprennent ce point de questionnement croisant les préoccupations de la Théorie Critique ou d'André Gorz : « le titre de mon interview ce de jour dans le *Journal*

⁹²³Rapport européen sur le Statut des Médecines non conventionnelles, du 16 Mars 1997, Commission de l'environnement, de la santé publique et de la protection des consommateurs, Rapporteur : M. Paul Lannoye, au chapitre B. Exposé des motifs, 4. sur le pluralisme en matière médicale, URL : <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A4-1997-0075+0+DOC+XML+V0//FR>.

⁹²⁴ Fanny Parent (ENS Paris-Saclay), « Seuls les médecins se piquent d'acupuncture, Le rôle des associations professionnelles de praticiens dans la régulation de pratiques professionnelles de médecine chinoise en France », dans la revue *Terrains & travaux*, 2014/2 N° 25, pages 21 à 38.

⁹²⁵ Paul Lannoye pointe spécialement la France comme l'un des pays menaçant cette liberté au point B. 9 : « Aussi, il faudra décider un moratoire permettant de suspendre les poursuites judiciaires pour exercice illégal de la médecine, exercées, dans certains États membres (notamment en France) aujourd'hui, à l'encontre des praticiens des disciplines non conventionnelles mentionnées dans le présent rapport ».

⁹²⁶ Dans *Némésis médicale*, 1975, *Le Travail fantôme*, 1981, et *Le Chômage créateur*, 1997.

⁹²⁷ Par exemple dans Article d'André Gorz paru dans la revue *Actuel Marx*, 2nd semestre 1992, n°12, Repris dans « Ecologica », Galilée, 2008, URL : <http://www.nouara-algerie.com/2017/01/l-ecologie-politique-entre-expertocratie-et-autolimitation-andre-gorz.html>.

du peuple était “Tout le monde devrait étudier la médecine chinoise”, ou pour emprunter les mots de Sun Simiao : “que tous les foyers l’étudient par eux-mêmes, que chaque personne apprenne par soi-même”. Je donne une nouvelle perspective à la médecine chinoise, que j’appelle “compétence générale” (*tongye*, 通業), au sens où je ne demande pas à chacun d’acquérir une capacité professionnelle complète, mais plutôt une connaissance générale des principes du métier. L’enseignement des principes généraux de la médecine chinoise ne devrait pas être réservé aux médecins de médecine occidentale, mais être largement diffusée auprès du grand public. Si tout le monde l’étudie un peu – et je vous garantis que c’est à la portée de tout le monde –, alors chacun pourra mettre en application ses principes pour prendre soin de sa santé. Si l’on reprend l’idée du gouvernement, disant que “la première personne dont vous êtes responsable de la bonne santé, c’est vous”, la médecine chinoise est un outil de choix pour y parvenir, car elle n’est pas aussi complexe à apprendre que la médecine occidentale, et elle est réellement à la portée de tout un chacun. Si tout le monde étudiait la médecine chinoise [...] certains parmi eux commenceraient à développer un certain talent, ou des affinités particulières pour cette médecine, et finiraient médecins. Dans les temps anciens, c’est comme cela qu’apparaissaient les docteurs en médecine chinoise, et pas nécessairement après avoir fait leur master puis leur doctorat, puis leur post-doc, à l’université »⁹²⁸. Bien que Liu Lihong fasse référence au style de vie des médecins du passé, sa proposition porte sur le présent. Elle sert un but social et non commercial : il ne s’agit plus d’organiser un marché, mais de passer outre le monopole des professions incapacitantes afin de répondre à des besoins réels et essentiels. Les diplomates, conventionnelle (Lu Shaye, Xi Jinping⁹²⁹, etc.) et scientifique (Pr. Liu Lihong, Zhong Nanshan⁹³⁰, etc.), reprennent en cohérence le thème socialiste de l’intérêt fondamental des peuples.

⁹²⁸ Conférence du Dr Liu Lihong (2^e Partie), Pr de l’Université du Guanxi, du 3 avril 2020, et intervenant en MTC dans les hôpitaux de Wuhan lors de la crise du Covid-19, traduite en français et lisible sur les deux posts du 5 avril de la page Face book de l’Ecole Zhongli, URL : <https://www.facebook.com/ecole.zhongli.fr/>.

⁹²⁹ Sur les remontrances, difficultés ou conseils de la Chine dans crise Covid-19 au sommet extraordinaire du G20 : « Œuvrons ensemble à combattre l’épidémie de Covid-19 », 26 mars 2020, Site de l’Ambassade de France, URL : <http://www.amb-chine.fr/fra/zgyw/t1761936.htm>.

⁹³⁰ Le Pr Zhong Nanshan, héros de la lutte contre le SRAS 2003, est le médecin qui a eu l’idée d’utiliser l’Hydroxichloroquine contre le Covid-19, et de communiquer son efficacité (cité par D. Raoult dans ses Preprint relatifs au traitement de la Covid-19, URL : https://twitter.com/raoult_didier/status/1257677389871697927), raison pour laquelle il fut décoré de la plus haute récompense nationale par Xi Jinping le 8 septembre 2020, URL : <https://francais.cgtn.com/n/BfJAA-CEA-CAA/CbdDIA/index.html?fbclid=IwAR1TzT7Oru4b3VcgzNXflw4lKpO7avNi8oa2MZoFuLVSY-k8zwQlXggPCmw>.

Conclusion

De quelle philosophie le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, ou le rêve chinois du grand renouveau de la nation sont-ils le nom ? Ils forment d'abord une philosophie au sens d'une conception du monde. Et la question est de savoir le reproche de « catéchisme idéologique »¹ qu'on lui adresse est un obstacle épistémologique² à la production du savoir sur la Chine de Xi Jinping, ou si celle-ci est une philosophie digne de ce nom. L'usage social du concept de philosophie en fait un « concept essentiellement contesté »³. Quel type de discours devrait être la doctrine Xi pour être légitimement une philosophie ? Sa dimension militante l'expose au reproche d'idéologie, adressé par la bonne pratique universitaire⁴ qui dénonce la conscience illusionnée de théoriciens qui ne défendraient qu'une conception dévoyée de la politique. Cette critique radicale pourrait même s'appuyer sur le soutien de Marx : au Xi Jinping qui prétend invoquer l'héritage philosophique de Marx, on pourrait donc paradoxalement opposer l'objection du Marx antiphilosophe qui dénonce dans *L'Idéologie Allemande* toute prétention philosophique comme idéologie. Mais la question n'est pas pour autant résolue de savoir si la conviction savante de tenir un discours extérieur à toute idéologie n'est pas elle-même encore idéologique – idéologie ultime – l'illusion qui mystifie le savoir dominant. Car qui ne rêve pas ? L'objection à l'illusion selon laquelle l'idéologie exclut la philosophie a donc une certaine force. On ne peut par exemple nier le parti-pris idéologique de Hobbes : mais qui oserait pourtant nier qu'il soit *aussi* un philosophe ? Pourquoi devrions-nous alors en juger autrement de la doctrine socialiste chinoise et contester sa prétention philosophique au motif qu'elle comporte une dimension militante ? Que l'idéologie socialiste forme une logique spécifique d'idées pour une construction identitaire et qu'elle tente de donner une légitimité à cette identité n'est pas en soi une objection à cette prétention philosophique, à moins donc de vouloir nier la polysémie

¹ Cf. Damien Morier-Genoud, « De l'écart au divorce : histoire officielle et histoires parallèles de la Chine moderne », dans *Penser en Chine*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, 2021, p.139-161.

² Défini comme un type d'obstacles « interne à l'acte même de connaître », cf. Guy Brousseau, « Les obstacles épistémologiques, problèmes et ingénierie didactique », *Recherches en Didactiques des Mathématiques*, Grenoble, éd. la pensée sauvage, 1998, p. 115-160.

³ Point discuté en I.C.b, autour du travail de Walter Bryce Gallie, « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-56, no 56, pp. 167-198 ; *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books, 1968, pp. 157-191.

⁴ Cette opposition manichéenne de l'idéologie et de la science légitime est par exemple assumée par Anne Cheng et Damien Morier-Genoud : « en Chine, une telle histoire se passe volontiers d'historiens professionnels, en ce qu'elle est souvent plutôt le fait d'idéologues, de théoriciens du Parti, ou des dirigeants et représentants de l'État-Parti eux-mêmes », *art.cit.*, p.144.

du concept de philosophie et la diversité de ses pratiques. Le concept d'idéologie ayant du reste perdu son sens péjoratif dans le marxisme, depuis Lénine⁵, la doctrine Xi peut assumer son caractère idéologique/identitaire⁶, comme tout commentaire qui en est fait doit en assumer le sien. Aussi avons-nous tenté de dépasser les connotations péjoratives qui, malgré les travaux de K. Mannheim ou de P. Ricœur, traversent toujours le concept d'idéologie et nous empêchent de comprendre *more geometrico*, sans la juger, la dynamique interne du discours socialiste chinois. Et pour expliciter ce que cette idéologie comporte de besoins particuliers et de stratégies construites pour les satisfaire, nous avons préféré la décrire comme un modèle ou comme un *paradigme* (reprenant d'ailleurs le concept chinois de 模式)⁷, convergeant nous-mêmes vers les principes théoriques et pratiques de ce perspectivisme leibnizien auquel Xi Jinping rendait également hommage⁸. Les principes de ce perspectivisme prétendent pouvoir constituer les axiomes d'un irénisme désireux de se démarquer d'une sinologie occidentale aux accents polémiques.

Si la dimension idéologique de la doctrine Xi se définit par les besoins qu'elle exprime et les moyens d'y répondre, elle ne s'oppose pas non plus fondamentalement à l'utopie. Nous ne suivons pas la distinction radicale des deux concepts proposée par Karl Mannheim⁹ : la « Pensée Xi » (习思想) est à la fois idéologie et rêve. Elle est même doublement paradoxale : d'abord parce qu'elle est l'idéologie d'une utopie, d'un rêve. Ensuite parce que ce rêve pour le futur de la Chine s'enracine dans son passé : Xi Jinping approfondit la sinisation du marxisme par le renouveau d'un confucianisme éclectique. C'est peut-être sur ce point qu'il est le plus distinctement philosophe. Et il est maintenant temps de déterminer de quelle sinisation du marxisme le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère

⁵ Comme le rappellent Gérard Duménil, Michael Löwy et Emmanuel Renault, *Les 100 mots du marxisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, « Idéologie (...) Chez Lénine et par la suite dans le mouvement communiste, le concept perd sa dimension péjorative - il est question "d'idéologie prolétarienne", de "niveau idéologique", de "travail idéologique" », p.66.

⁶ Nous nous sommes adossés à une conception paradigmatique de la science

⁷ Nous avons souligné, en I.B.3.f que la traduction 模式 par *modèle* prête à malentendu, la doctrine socialiste chinoise excluant explicitement toute prétention à être imitée ou à servir d'exemple à suivre.

⁸ Discuté en I.C.d « L'irénisme chinois... ».

⁹ Karl Mannheim opposait la dimension conservatrice de l'idéologie aux fonctions, directrice et critique, de l'utopie, dans *Idéologie et Utopie*, trad. Jean-Luc Evard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, préface de Wolf Lepenies, 2006. Voir aussi Michael Löwy, « Mannheim et le marxisme : idéologie et utopie », *Actuel Marx*, vol. 43, no. 1, 2008, pp. 42-49.

continue le processus. Quel processus de sinisation la « foi » marxiste¹⁰ de Xi Jinping poursuit-elle ?

Pour rappel, le concept de « sinisation du marxisme » apparaît pour la première fois dans le rapport de Mao Zedong intitulé « De la nouvelle étape », lu lors de 6^e session plénière du VI^e Comité Central du PCC, en octobre 1938 : « Le communiste internationaliste peut-il être patriote en même temps ? Nous pensons que non seulement il le peut, mais qu'il le doit également »¹¹. C'est contre cette idée audacieuse que le Comité Central du PC de l'URSS avait adressé à Liu Shaoqi en novembre 1960 la remontrance suivante : « le marxisme-léninisme est une doctrine internationaliste ». Mao répondit aux russes, lors de la 9^e session plénière du VIII^e Comité Central : « J'entends par "sinisation du marxisme" le fait que l'on associe la vérité universelle du marxisme à la révolution chinoise. L'association des deux, l'une universelle et l'autre concrète, constitue la sinisation ». Par la suite, ni Jiang Zemin (1993-2003), ni Hu Jintao (2003-2013) qui introduisit le syntagme du « marxisme sinisé » dans la doctrine officielle lors du XVII^e Congrès (2007)¹², ni Deng Xiaoping (1978-1992), auteur du concept synonyme de socialisme « à caractéristiques chinoises », n'ont renié cet héritage. L'internationalisme unilatéral de la position russe n'a dès lors plus cessé d'être dénoncé comme un « dogme » (教义) comme le souligne Xi Jinping pour justifier une nouvelle fois la doctrine chinoise : « La vision du monde de Marx n'est pas un dogme, mais une méthode. Ce qu'elle propose, ce n'est pas un dogme figé, mais un point de départ pour des recherches avancées et une méthode pratique pour celle-ci »¹³. D'un point de vue chinois, c'est le pragmatisme ou l'exigence de concrétude qui impose la sinisation du marxisme : siniser signifie s'adapter aux circonstances matérielles dans un souci d'efficacité. Xi Jinping pousse cette sinisation du marxisme encore plus loin en l'enrichissant d'une tentative de conciliation des tendances libérales et néoconfucéennes qui s'expriment dans la vie

¹⁰ Sur la reconduction de cette profession de foi (信仰), voir Xi Jinping, 谈治国理政, *La gouvernance de la Chine*, Beijing, éd. des Langues étrangères, t.2, p.49, p.326.

¹¹ Mao Zedong, *Œuvres choisies*, la question de la sinisation du marxisme est développée dans la septième partie du Rapport « Le rôle du PCC dans la guerre nationale », t.2, pp.211-227.

¹² Le terme se trouve en p.2 du Rapport « Lever bien l'étendard du socialisme à la chinoise pour réaliser de nouveaux succès dans le développement général d'une société de moyenne aisance », Rapport au XVII^e Congrès du Parti communiste chinois, 15 octobre 2007, Lisible en français, URL : http://french.beijingreview.com.cn/XVII/txt/2007-10/25/content_83072_2.htm

¹³ Traduction personnelle, voir Xi Jinping, *La Gouvernance de la Chine*, Beijing, éd. en Langues étrangères, t.2, texte cité aux pp.33-34, extrait de F. Engels à Werner Bombart à Berlin, dans *Œuvres choisies* de F. Engels, tome X, Éditions du Peuple, 2009, p.691.

intellectuelle et politique chinoise¹⁴ : le syntagme d'un socialisme à la chinoise « de la nouvelle ère » (新时代的) traduit cette innovation du marxisme sinisé.

Mais que signifie cette inflexion nouvelle prenant à contresens la doctrine de Mao qui considérait que « le confucianisme est la chaîne qui entrave le pays sur les chemins de la modernité »¹⁵? Rien de bien important sans doute pour ceux qui considèrent que le retour du confucianisme se résume à l'exemple de « la cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques de Pékin en août 2008, orchestrée par le cinéaste mondialement connu Zhang Yimou [où] on a vu un tableau dans lequel certains aphorismes tirés des *Entretiens* étaient scandés à la manière de slogan par des soldats de l'Armée Populaire de Libération déguisés en lettrés confucéens »¹⁶? A moins qu'il ne s'agisse finalement d'une « instrumentalisation politique [au service du] despotisme oriental aussi imprévisible qu'inquiétant »¹⁷ ? Reposons la question : le néoconfucianisme est-il un vernis idéologique trompeur, une mystification destinée à légitimer l'avidité de pouvoir du PCC, ou y a-t-il des raisons de considérer que la Chine de Xi Jinping pense trouver dans une nouvelle interprétation du confucianisme le supplément d'âme du marxisme et le moyen d'approfondir la sinisation de son marxisme ?

Faute d'un critère consensuel permettant de définir le confucianisme légitime, nous pouvons au moins reconnaître qu'il existe différents confucianismes (scripturaire, populaire, religieux, etc.) : nous nous contentons de caractériser la version politique qu'en propose Xi Jinping comme *éclectique* dans la mesure où celui-ci ne cesse de convoquer, à côtés des classiques confucéens, d'innombrables auteurs qui lui servent à former *l'image d'un retour confucéen utile à justifier son projet* : il s'agit d'un courant placé sous le patronage de Confucius mais qui mobilise bien d'autres auteurs ou textes anonymes (d'obédience légiste, taoïste, ou *Classiques des Mutations*, *Annales*, etc.) s'exprimant en chinois classique, donc dans une langue aisément réparable lorsque Xi Jinping les insère dans ses discours en chinois moderne. Nous avons recensé¹⁸ plus de trois-cent-vingt sources mobilisées dans les discours de *La Gouvernance de la Chine* (谈治国理政). Et il nous semble que ces sources servent à nourrir ou consolider trois types d'argumentaires critiques venus du marxisme : une critique

¹⁴ Pour une description de ce paysage intellectuel chinois, voir I.A.1.b « Miroir... ».

¹⁵ Guantao Jin, et Liu Qingfeng. « De l'influence de la structure profonde de la culture confucéenne sur la sinisation du marxisme », *Monde chinois*, vol. 43, no. 3, 2015, pp. 14-24.

¹⁶ Anne Cheng, *Confucius revisité (...)*, 2008, Histoire intellectuelle de la Chine, p.779.

¹⁷ Anne Cheng, Mucem, *Cycle Civilisation et Barbarie* (2020), URL : <https://www.mucem.org/programme/cycle-civilisation-et-barbarie-anne-cheng>

¹⁸ Voir Introduction, p.22 à 29.

de l'aliénation (formulée dans l'œuvre du jeune Marx¹⁹), une critique de l'exploitation du prolétariat (formulée par l'auteur du *Capital*), et une critique de l'universalisme hégémoniste des Droits de l'Homme au nom d'un nouvel internationalisme (qui a ses racines dans *A propos de la question juive* et le *Manifeste du Parti Communiste*).

1. Contre l'aliénation : reprendre « confiance » dans sa culture.

Le concept d'aliénation renvoie chez Marx au problème de l'oppression²⁰. Celle-ci est, en Chine, la conséquence du « siècle d'humiliation » (百年国耻), de la dévastation militaire par les puissances impérialistes, entre les Traités Inégaux (1842) et la fondation de la RPC (1^{er} Octobre 1949), et se perpétue par les débats actuels sur les Cinq Poisons (Taïwan, Hong-Kong, Tibet, Xinjiang et Falun Gong), dans lesquels le PCC pointe les tentatives d'emprise idéologique et culturelle exercée par des puissances étrangères. Dans ce contexte hostile, la politique culturelle est donc un levier essentiel de la reconstruction de l'identité chinoise. Elle vise à redonner aux chinois « confiance dans leur propre culture »²¹, à les libérer du savoir dominant produit par l'Occident en produisant un savoir critique autonome sur la « fabrique [des images] de la Chine »²². Xi Jinping encourage en effet à « partir du principe “prendre racine en Chine et s'inspirer de l'étranger”, revisiter l'histoire, maîtriser la modernité, s'occuper de l'humanité et se tourner vers l'avenir, et déployer nos efforts dans la construction d'une philosophie des sciences sociales à la chinoise qui, sur le plan des idées techniques, académiques, terminologiques manifesterait des caractéristiques chinoises, un style chinois, la marque chinoise »²³.

Il s'agit de désaliéner le peuple chinois de l'emprise culturelle des rêves de civilisation techno-scientifique produits par les élites mondialisées occidentales²⁴ par un narratif qui resitue l'objectif de Recherche et le Développement dans un contexte mondial de

¹⁹ Le concept est développé par Marx essentiellement dans la *Critique du droit politique hégélien* (1843), les *Annales franco-allemandes* (1844) et les *Manuscrits de 1844*.

²⁰ G. Duménil M. Löwy E. Renault la définissent aussi comme *séparation et inversion*, dans *Les 100 mots du marxisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2009, p.10.

²¹ Voir chapitre IX de *La Gouvernance de la Chine*, op.cit., t.2 (version française), pp.389-444.

²² Selon l'expression de Mobo Gao, *La Fabrique de la Chine, déconstruction d'un discours occidental*, Paris, éd. critiques, 2021, 394 p.

²³ Xi Jinping, « Accélérer la construction d'une philosophie des sciences sociales à la chinoise », 17 mai 2016, 谈治国理政, *La Gouvernance de la Chine*, Beijing, 外文出版社, éd. en langues étrangères, 2017, t.2, p.338. Nous discutons notamment cette sinisation en I.A.1.b « Miroir... ».

²⁴ Sur la théorisation de ce rêve et notamment sur celui du cyborg, voir Yuval Noah Harari, *Homo Deus, une brève histoire de l'avenir*, Paris, éd. Albin Michel, [2015] 2017, 464 p. La construction de cet imaginaire semble avoir fait une avancée dans *Ghost in the Shell*, 攻殻機動隊, *Kōkaku kidōtai*, première publication dans *Young Magazine*, 1991 (prépublication 1989).

développement « conjoint ». Mais ce narratif est aussi libérateur en ce qu'il resitue l'histoire présente de la Chine dans une temporalité de long terme, en amont (jusque dans l'Antiquité où elle puise ses racines) comme en aval (au moins jusqu'en 2049 où la projette les « objectifs de centenaires » du Rêve chinois). La nouvelle périodisation qui s'en dégage produit un effet contraire à l'accélération aliénante de l'histoire des pays avancés observée par Hartmut Rosa. Le penseur allemand l'observe lui-même dans ses *Impressions d'un voyage en Chine*. Il nous semble d'ailleurs significatif de ce discours de désaliénation, que le sociologue allemand des *résonances* trouve l'un des concepts clés de son travail dans une notion d'inspiration chinoise, rattaché « directement aux traditions et aux conceptions chinoises de la relation au monde — notamment avec l'idée taoïste du contact entre le Ciel et la Terre et les réflexions confucéennes sur l'ancrage émotionnel »²⁵. Ses observations sur les évolutions rapides et les ambitions d'une Chine menacée par la modernisation excessive n'évoquait-elle pas sa capacité d'y *résister* par le « contre-projet imaginaire à la modernité de l'accélération »²⁶ ? Et ne voyait-il pas lui aussi dans « la pagode de la Grue Jaune »²⁷, le point de départ du contre-projet culturel socialiste de Xi Jinping ?

A l'aliénation du rapport à la nature et à la fuite en avant du progressisme des élites mondialisées avec lesquelles dialogue Xi Jinping²⁸, le néoconfucianisme socialiste apparaît comme un antidote puisqu'il construit une politique d'harmonie avec la nature. Xi Jinping se fait le continuateur d'une politique publique de la nature qui fait « rayonner l'esprit de Saihanba »²⁹ – une physiopolitique ou une écosophie d'inspiration taoïste très éloignée du style accélérationniste³⁰ ou du style technorévolutionnaire des cybermondialistes de Davos préoccupés de maîtrise climatique et de projets transhumanistes³¹. Car Xi Jinping évoque peu la question (scientifiquement toujours débattue) de l'origine humaine du dérèglement climatique et n'évoque pas du tout le rêve du cyborg, mais il revient incessamment sur les attentes écologiques exprimées par les populations conformément à son principe de démocratie consultative (协商民主) : « Nous devons faire le choix qui se montre à la hauteur

²⁵ Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération. Impressions d'un voyage en Chine*, op. cit., p.50.

²⁶ *Ibid.*, p.51.

²⁷ *Ibid.*, p.51.

²⁸ Xi Jinping rend hommage à « l'économie de Monsieur Schwab », discours du 17 janvier 2017 à Davos : « Partager les responsabilités de l'époque pour promouvoir conjointement le développement mondial », op. cit., t.2, p.596 sqq.

²⁹ Xi Jinping, 14 août 2017, op. cit., t.2, version chinoise p.397. URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Saihanba>.

³⁰ Williams Alex, et Nick Srnicek. « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, vol. 56, no. 2, 2014, pp. 23-35.

³¹ Voir Klaus Schwab, *Covid-19 : La Grande Réinitialisation*, Davos, Forum Publishing, 2020, ou Yuval Noah Harari, *Homo Deus, une brève histoire de l'avenir*, Paris, éd. Albin Michel, [2015] 2017, 464 p

des attentes de nos peuples et de notre temps »³². A la Conférence de Paris sur le Climat, c'était par une homélie confucéenne que Xi Jinping la justifiait, convoquant Xunzi : « les dix mille êtres doivent leur naissance à l'harmonie, et leur accomplissement à leur entretien »³³. Mais bien d'autres références philosophiques traditionnelles, taoïstes ou bouddhistes, viennent renforcer la critique marxiste de l'aliénation technicienne de l'homme en rappelant la permanence du souci écologique chinois à travers les siècles, de Zhuangzi³⁴ à Libai. Du premier, Xi Jinping retient que « le ciel et la terre coexistent avec moi »³⁵, et du second, que : « le ciel ne parle pas mais les saisons passent, la terre ne dit rien mais tous les êtres s'épanouissent »³⁶.

Enfin, il s'agit de désaliéner le rapport de l'homme à l'argent, de se libérer des rapports économiques qui tendent à envahir la société et à déshumaniser l'homme, en rappelant la force de la socialité des liens de solidarité claniques ou familiaux. Cette socialité primaire consiste en un type d'échange non-marchand, fondé sur le sens de l'humain (sens du 仁) et de l'amour filial (sens du 孝) qui continue de structurer et hiérarchiser en Chine les relations selon le schéma traditionnel des liens de patronage. Malgré le risque de corruption que ce mode de reliance sociale fait planer sur la société dans son ensemble, Xi Jinping juge la famille « essentielle »³⁷ à la culture socialiste. Nous avons vu comment il en faisait solennellement le « point de départ des rêves »³⁸ considérant la vie familiale l'occasion de cultiver les vertus confucéennes : bienveillance envers le peuple, diligence, sobriété, honnêteté³⁹, sans manquer de se désoler avec Ou Yangxiu, poète et fonctionnaire des Song du Nord, de « ce que ne peuvent ce qui ne connaissent pas la honte »⁴⁰. Au moment même où la Chine accomplit son miracle économique et son rêve de prospérité, Xi Jinping exalte la

³² *Ibid.*, 23 septembre 2020.

³³ Xunzi, 荀子, Extrait du *Tian Lun*, 天伦, cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.2. Formule reprise le 15 mai 2018, *ibid.*, t.3, p.360.

³⁴ Voir Jiang Dandan, « De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie : Dialogue transculturel autour de Zhuangzi », dans *Rue Descartes*, 2011/2 (n° 72), p. 92-104, URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2011-2-page-92.htm>.

³⁵ Extrait de « L'équivalence de toutes choses, *Qi Wu lun* (齐物论) », cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, p.360 ; on retrouve ce texte dans « L'œuvre complète », dans *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, p.93-104.

³⁶ Extrait de la « Lettre à Pei Zhang, gouverneur secrétaire de la Préfecture de Anzhou, Shang An Zhou Pei Zhang shi shu, 上安州裴长史书 », cité par Xi Jinping, *op. cit.*, t.3, p.360.

³⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, 12 décembre 2016, t.2, p.440.

³⁸ Xi Jinping, dans « Veiller à la famille, à l'éducation familiale et aux mœurs familiales », *op. cit.*, 12 décembre 2016, t.2, p.440.

³⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.435, p.437, p.468, etc.

⁴⁰ Ou Yangxiu, 欧阳修 (1007-1072), poète et fonctionnaire de la dynastie des Song du Nord, cité par Xi Jinping, *ibid.*, t.2, version chinoise, p.117, version française, t.2, p.140.

sobriété dans un style moral qui vient souligner le mépris confucéen du luxe et la défiance marxiste anti-bourgeoise. Le penseur légiste Han Feizi, que cite volontiers Xi Jinping, n'avait-il pas écrit que « dans un monde où règne la paix absolue, la simplicité primitive ne s'étant pas encore dissipée, il n'y a pas de ressentiment dans les âmes ni de récriminations sur les lèvres. Chevaux et équipages ne sont pas fourbus et usés par de longs voyages [...] ce qui me fait dire qu'il n'est plus grand profit que la simplicité, bonheur plus durable que la paix » ! Et Xi Jinping de dénoncer le goût du luxe ostentatoire (奢靡) comme l'un des quatre vices dont les cadres du Parti doivent se libérer⁴¹.

2. Contre l'exploitation : moraliser la vie politique.

Cette critique du luxe est un élément essentiel de la lutte contre la corruption puisque, dans le modèle démocratique d'inspiration marxiste-léniniste, l'absence de contre-pouvoir qui fait sa force est aussi son talon d'Achille. Le régime politique reposant tout entier sur la légitimité d'un seul Parti, la corruption est le point de vulnérabilité où le système entier joue son va-tout. La lutte contre la corruption y joue donc un rôle vital, bien plus essentiel qu'aux démocraties électorales, dans lesquelles l'effondrement d'un Parti n'implique jamais l'effondrement du système en sa totalité. Il faut donc ne jamais déroger à la règle maoïste de « servir le peuple » (为人民服务)⁴². Xi Jinping commente : « Face au peuple, nous sommes à jamais des écoliers, devant consciemment nous instruire auprès de lui, auprès des compétents et auprès des sages en quêtes de conseils utiles ; nous devons pleinement respecter les aspirations exprimées par le peuple, les expériences qu'il a obtenues, les droits dont il dispose et le rôle qu'il joue (...) servir le peuple corps et âme (...) conserver les liens de chair et de sang entre notre parti et les masses populaires. Le plus grand avantage politique de notre parti réside dans sa proximité avec les masses, et le plus grand danger du Parti, après sa prise de pouvoir, serait de se couper des masses ». Sur ce point, pour garantir la liberté du peuple toujours menacée d'oppression par le pouvoir sans limite que le Parti exerce en son nom (on parle alors en Chine de « Dictature démocratique populaire »⁴³), le « jugement du

⁴¹ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, 28 avril 2013, p.54. Sur les Quatre vices que les cadres du Parti doivent éviter, voir aussi *ibid.*, t.2, note de la p.31.

⁴² Selon la formule de Mao Zedong, discours du 8 septembre 1944, « Servir le Peuple ».

⁴³ Pour rappel, *Constitution* (1982) : « Article 1^{er}- La République populaire de Chine est un État socialiste de dictature démocratique populaire, dirigé par la classe ouvrière et basé sur l'alliance des ouvriers et des paysans. Le régime socialiste est le système fondamental de la République populaire de Chine et il est interdit à toute organisation ou à tout individu de lui porter atteinte. Article 2 - Tout le pouvoir en République populaire de Chine appartient au peuple ».

peuple sur le travail [du Parti] est indispensable »⁴⁴. Là encore, le légisme du *Guanzi* est convoqué en renfort de la doctrine léniniste : dans un hommage à Mao, Xi Jinping souligne que ce principe, dit principe de la ligne de masse (群众路线), est celui sur lequel le Parti doit s'appuyer pour devenir « puissant », parce qu'un « pouvoir qui va contre les aspirations du peuple devient faible »⁴⁵.

Servir le peuple, c'est satisfaire « les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple » (最广大人民的根本利益)⁴⁶ : le modèle chinois de la démocratie consultative (协商民主) représente cet idéal d'une pratique politique assignée à la satisfaction de cet intérêt et le principe de « la cage institutionnelle »⁴⁷ (制度的笼子) astreint le Parti à être le *commissaire* des intérêts du peuple (plutôt que le *représentant* de la nation). Le modèle de la démocratie à caractéristiques chinoises s'enracine dans une moralisation massive de la vie politique, et poursuit sa lutte vitale contre la corruption résiduelle par tous les moyens juridiques dissuasifs (d'inspiration légistes) exceptionnels, notamment les procédures extralégales (双轨道, *shuangguidao*, dites aussi plus communément *prisons noires*). Ce péril exige la surenchère nécessaire d'une « auto-révolution du Parti » (自我革命)⁴⁸ comme le moyen salutaire de ce « Grand Renouveau de la nation chinoise » (中国伟大复兴)⁴⁹. Dans la phase de transition socialiste, l'État n'ayant pas (encore) disparu, sa subsistance est légitime, mais sous condition : il ne suffit pas que le Parti guide le peuple, mais il doit répondre à ses besoins. Ainsi le socialisme à la chinoise maintient l'existence d'un appareil d'État⁵⁰, en essayant, pour reprendre les termes d'Althusser, « de remplacer [l'État bourgeois] par un autre État, singulier État, “État qui soit un non-État” [et] ce nouvel État, c'est l'État de la dictature du prolétariat en personne. De toute évidence, pour que ce singulier État soit l'État de la dictature du prolétariat, il faut faire plus que transformer l'ancien État bourgeois, il faut “briser” et “détruire” quelque chose dans l'État bourgeois : justement ce qui en fait l'État de

⁴⁴ Xi Jinping, « Promouvoir et bien appliquer l'âme de Mao Zedong », 26 décembre 2013, *op. cit.*, t.1, p.33.

⁴⁵ Xi Jinping, *ibid.*, t.1, p.32.

⁴⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.370.

⁴⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.461.

⁴⁸ Xi Jinping, *Ibid.*, t.3, version chinoise, p.495.

⁴⁹ Sur le débat sinologique concernant le concept de “renouveau” dans la *Grande Etude* (*Da xue*, 大学), voir le commentaire de Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard, 2009, p.547.

⁵⁰ Ce qui est conforme à l'hypothèse de Karl Marx et Friedrich Engels dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de poche, Les Classiques de la Philosophie, 2004, 155 p.

la dictature de la bourgeoisie »⁵¹. C'est pourquoi à la critique des tendances totalitaires de l'État socialiste chinois, l'appareil d'État socialiste chinois de la nouvelle ère répond par une doctrine de la discipline, la doctrine de la « cage institutionnelle » – doctrine de la force consciente que l'État-Parti prétend exercer contre ses propres tendances bourgeoises.

Ce n'est toutefois pas Althusser qu'invoque Xi Jinping pour approfondir sa méditation sur la dictature démocratique du peuple, mais un classique du corpus confucéen : le service du peuple est en effet un leitmotiv privilégié du livre de *La Grande Étude* (大学) qui fait de la culture de soi (修身) la condition d'une politique capable d'atteindre ce but. D'où le style exhortatif, en forme d'homélies confucéennes, des discours solennels de Xi Jinping adressés aux fonctionnaires ou aux cadres du Parti. Confucius précisait qu'un « honnête homme envisage les choses du point de vue de la justice, [tandis que] l'homme vulgaire [ne les voit que] du point de vue de son intérêt »⁵². Les questions de gain et de profit sont strictement subordonnées à celle de la justice : « Quand [l'honnête homme] obtient un avantage, il veille à ce que ce ne soit pas au détriment de la justice »⁵³, et « celui à qui la vue d'un avantage ne fait pas oublier la justice (...) peut être considéré comme un homme accompli »⁵⁴. La justice est ici le concept essentiel à la définition du politique. La politique socialiste chinoise a donc essentiellement à voir avec une morale, et non seulement avec la science économique : elle ne propose pas simplement des règles morales pour encadrer la vie économique, mais elle pense d'abord la vie humaine comme un lieu d'échanges de nature non-spécifique, avec soi-même et les autres, et la politique comme l'art de les réguler ou de les ritualiser au moyen de la vertu (et pas seulement de les réglementer au moyen de lois). Désuète cette morale ? Après les décennies tourmentées de la *Fièvre du Qigong*⁵⁵ (1978-1999), le diagnostic d'un besoin social de spiritualité dressé par Kang Xiaoguang reste d'actualité et le renouveau spirituel confucéen encouragé par l'Empereur-philosophe en tire ou cherche à en tirer les leçons. Dans l'un de ses premiers discours comme président de la RPC, Xi Jinping sélectionnait dans *La Grande Étude* un extrait qui soulignait explicitement

⁵¹ Louis Althusser, « Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone », 1976, URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>, §83.

⁵² *Ibid.*, IV, 16, p.27.

⁵³ *Ibid.*, XVI, 10, p.92-93.

⁵⁴ *Ibid.*, XIV, 12, p.78.

⁵⁵ David Palmer, *La Fièvre du Qi Gong Guérison, religion et politique en Chine, 1949-1999*, EHESS, 2005, 511 p.

l'importance du thème moral pour le « rêve du Grand Renouveau de la Nation Chinoise » : « la vie est un renouveau constant »⁵⁶.

Au stade actuel de son développement, cette nation réalise au moyen d'outils économiques originaux, l'idéal d'une « société de moyenne aisance » (小康社会). On aura noté, non sans étonnement, que l'idéal marxiste de justice se formule dans un concept confucéen emprunté au vieux *Livre des Rites* (礼记, *Liji*). La période du XIII^e Plan quinquennal est la dernière phase de réalisation du projet de la « société de moyenne aisance » conçu et initialement mis en œuvre par Deng Xiaoping en 1978. Xi Jinping lui rend des hommages appuyés, notamment dans l'introduction à « Approfondir notre compréhension de la situation de l'Étape décisive de l'édification intégrale de la société de moyenne aisance »⁵⁷. L'objectif défini est une *sortie de la pauvreté*⁵⁸ (脱贫), et il est effectivement atteint en 2020. Économiquement, il s'agit de faire en sorte que le PIB 2020 soit deux fois celui de 2010, environ 60% de la population, soit plus d'un milliard de personnes, vivent au-dessus du seuil de pauvreté et que le revenu moyen soit doublé dans le même intervalle⁵⁹. D'autres indicateurs fondamentaux confirment l'évolution vers une « société harmonieuse » (和谐社会) : l'espérance de vie a doublé depuis 1949, le taux d'alphabétisation est élevé⁶⁰, le niveau de criminalité semble faible⁶¹.

Mais l'analyse détaillée des concepts du pilotage économique réserve encore d'autres surprises : exposant le concept original de « réforme structurelle de l'offre »⁶², la doctrine économique de Xi se défend d'être une politique de l'offre aussi bien que d'être une politique de la demande. Elle se propose d'éviter le piège de l'assistanat aussi bien que celui d'une surconcentration des richesses (mesurable par le coefficient de Gini) dans le centile supérieur. A la littérature spécialisée discutant inlassablement la définition de l'économie chinoise

⁵⁶ Xi Jinping, « Que la jeunesse donne libre cours à ses rêves dans la réalisation du rêve chinois », 4 mai 2013, *op. cit.*, t.1, p.58.

⁵⁷ Xi Jinping, *op. cit.*, p.81.

⁵⁸ Sur la définition de la pauvreté, voir Banque Mondiale : Martin Ravallion, *An introduction to PovcalNet*, <http://iresearch.worldbank.org/PovcalNet/introduction.aspx>. Voir également : Majid Rhanema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, Babel, 2004, 480 p.

⁵⁹ Xi Jinping, *op. cit.*, note 3, p.85.

⁶⁰ Knoema, Atlas mondial des données, (taux d'alphabétisation, espérance de vie) URL : <https://knoema.fr/atlas/Chine/topics/%C3%89ducation/Alphab%C3%A9tisation/Taux-dalphab%C3%A9tisation-des-adultes>.

⁶¹ Avec seulement 1 710 000 détenus pour 1,4 milliards d'habitants, la Chine vient en 174^e position/185 des pays comptant le plus de détenus, selon World Prison Brief : https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/foreign-prisoners?field_region_taxonomy_tid=All.

⁶² Xi Jinping, *op. cit.*, chapitre VII, t.2, discours du 18 janvier, p.313 sqq.

comme socialisme de marché ou comme capitalisme d'État, Xi Jinping répond qu'il s'appuie plus essentiellement sur les principes métaphysico-pratiques du *Classique des Mutations* (*Yi Jing*, 易经). L'analyse et la pratique du socialisme de la nouvelle ère ne sont donc plus uniquement ni principalement orientés par les concepts traditionnels de la théorie économique mais par une exigence plus subtile d'adaptabilité aux paramètres circonstanciels de la situation. Xi Jinping rapporte cette exigence, non à un mixte plus ou moins savant des doctrines économiques dominantes, mais, étrangement, à ce *Classique des Changements*⁶³ que Confucius lisait déjà : « La pauvreté pousse au changement, le changement à la faisabilité, et la faisabilité à une pratique durable »⁶⁴. Formulé comme une véritable profession de foi, il est commenté par Xi Jinping : « La nouvelle normalité économique (...) est un concept de développement métaphysique »⁶⁵. Souligner l'importance du changement, c'est privilégier au choix idéologique entre des doctrines théoriques, l'importance de l'observation et des dosages. Ces dosages reposent sur une intuition fine des tendances (勢) ou des potentialités de la situation dans un dialogue avec la raison qui en mesure les risques. La nouvelle économie mixte chinoise est l'un des nouveaux champs d'expérimentation de la métaphysique ancienne : elle vise à libérer la pratique économique de l'illusion dogmatique des doctrines économiques académiques prétendant maîtriser le réel. Accusé si souvent de verser dans l'idéologie, Xi Jinping adopte pourtant ici un principe anti-idéologique : le principe absolu d'une relativisation de tout principe. Il affirme qu'en pratique, tout volontarisme de principe, fût-il du marxisme le plus orthodoxe, peut devenir source d'aveuglement. On peut s'étonner du paradoxe qui consiste à convoquer une métaphysique en renfort de la critique marxiste de l'idéologie, mais le paradoxe s'éclaire dès qu'on saisit que « nous ne suivrons pas de près la situation [économique] si nous ne voyons ni ne voulons admettre les nouveaux changements »⁶⁶. Reformulant l'exigence marxienne de l'unité de la théorie et de la pratique dans un esprit pragmatique, tout en reprenant la critique maoïste du « culte des livres »⁶⁷, cet apport du confucianisme éclectique est le remède préventif d'un

⁶³ En chinois, 周易, *Zhou Yi*, [Classique des] Mutations de [la dynastie] Zhou, ou 易经, *Livre des Mutations*. Sur l'émergence de la « rationalité divinatoire » en Chine, voir Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, éd. du Seuil, 1997, p.44-45. Ou J.P. Vernant « Paroles et signes muets », *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p.10.

⁶⁴ Extrait du *Livre des Mutations* (周易, ch.系辞下), cité par Xi Jinping, *op. cit.*, version chinoise, t.2, p.233.

⁶⁵ *Ibid.*, version chinoise, t.2, p.234.

⁶⁶ *Ibid.*, p.292.

⁶⁷ Point discuté par Emmanuel Renault dans « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », *Langages Politique Histoire*, Avec Jean-Claude Zancarini, Lyon, ENS Éditions, 2015, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/5370>.

catéchisme marxisme menacé d'assèchement, l'inspiration invoquée pour maintenir vivante l'intuition de la doctrine – toute souffle initial tendant à se figer quand il se transforme en doctrine. Il ne s'agit plus de *dominer* le réel en l'enfermant dans la vérité d'une doctrine, mais de *l'épouser*. A l'instar de l'Empereur stoïcien Marc Aurèle qui s'efforçait en stoïcien de vivre en se *conformant* à la nature, le Marx Aurèle du Parti Communiste Chinois pense les moyens de *s'harmoniser* au cours des circonstances.

3. Contre l'hégémonisme : un universalisme « à la chinoise ».

Prolongeant les réflexions du *Manifeste du Parti Communiste* (1848) et les initiatives internationalistes (depuis 1864) qui invitaient les prolétaires du monde entier à s'unir, les réflexions néoconfucéennes sur la mondialité⁶⁸ (*Tianxia*, 天下) invitent à reconstruire des rapports de coopération. Cet objectif civilisateur est formulé dans le syntagme de la « Communauté de destin pour l'humanité » (人类命运共同体), et dans le style très classique du *Huainanzi* (plutôt que dans celui des déclarations des Internationales communistes) : « Si on rassemble nos forces, il n'y a rien qu'on ne puisse vaincre, et rien que la sagesse des peuples ne puisse accomplir »⁶⁹. Ou bien dans celui du poète Wei Shou : « Seul, on est vulnérable ; ensemble, on est difficile à briser »⁷⁰. Et Xi Jinping commente : « A condition de s'établir fermement dans la conscience d'une Communauté de destin pour l'humanité, que nous travaillions main dans la main, que nous assumions ensemble les responsabilités parce que nous sommes dans le même bateau, que nous vainquions ensemble les difficultés, il sera possible de rendre le monde meilleur et les populations plus heureuses »⁷¹.

Le principal outil théorique de cette convergence des forces est reformulé dans le concept des « accords gagnant-gagnant » (合作共赢), emprunté à la théorie des jeux, dans un vocabulaire familier aux interlocuteurs occidentaux. Loin d'être une doctrine de l'hostilité inspirée de Carl Schmitt, comme le soutiennent des sinologues occidentaux focalisés sur la lecture du juriste Jiang Shigong, la lecture de Xi Jinping lui-même révèle qu'elle est plutôt

⁶⁸ Concept hérité du *Livre des Odes*, 诗经, classique pré-impérial (période des Zhou occidentaux ou des Printemps et Automnes) dont la compilation fut attribuée à Confucius. Pour la discussion contemporaine (traduite en français) de ce concept, voir les points de vue opposés de Zhao Tingyang, dans *Tianxia, tout sous un même ciel*, éditions du Cerf, 2018, 336 p. et Ge Zhaoguang, « L'Empire-Monde fantasmé », dans *Penser la Chine*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, 2021, pp.58-105.

⁶⁹ Extrait du *Huainanzi* 淮南子, ch. 主术训, cité par Xi Jinping, 17 janvier 2017, *op. cit.*, t.2, version chinoise, trad. personnelle, p.482.

⁷⁰ Xi Jinping, « Construire ensemble une Communauté de destin pour l'humanité », *op.cit.*, t.2, p.675.

⁷¹ 魏收 (507-572), cité par Xi Jinping, *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.482.

une doctrine de l'inclusivité, proche par l'esprit de la théorisation leibnizienne du Grand Dessein d'Henri IV, comme Xi nous l'indique dans l'hommage rendu à la sagesse du penseur du « malentendu » qui s'était illustré dans la Querelle des Rites par sa curiosité et sa tolérance⁷². « Leibniz a dit que seul l'échange réciproque de nos compétences respectives permettrait d'allumer la lampe de notre sagesse »⁷³.

Et l'outil pratique de cette convergence, qui veut se démarquer des moyens de dissuasion déployés sur les champs d'opérations militaires par les pays dits « avancés », ce sont les Nouvelles Routes de la Soie : elles apparaissent donc comme une anti-géopolitique ainsi que l'ont vu par exemple les contributeurs de l'Institut Schiller⁷⁴, et viennent en renfort d'une mise en garde contre la violence géopolitique de l'OTAN, en proposant au monde, au lieu l'hégémonie américaine d'un monde unipolaire prospérant sur le cadavre du souverainisme⁷⁵, l'idéal à débattre d'un « monde multipolaire ». A la cérémonie d'ouverture du Forum 2017 « La ceinture et la route » pour la coopération internationale, Xi Jinping précisait le contexte historique et les raisons qui ont motivé l'initiative des NRS : « L'Histoire (...) démontre que quelles soient les distances, si nous avons le courage de faire le premier pas et d'aller les uns vers les autres, nous pourrions nous rencontrer et nous connaître pour dessiner la voie d'un développement partagé, et marcher vers un avenir de bonheur, de paix et d'harmonie »⁷⁶. Ce projet n'affiche pas des motivations expansionnistes⁷⁷, mais se fonde sur le diagnostic marxiste d'un besoin de justice, car Xi Jinping dit que « la croissance économique mondiale nécessite de nouveaux moteurs, le développement a besoin de plus de bienveillance et d'équilibre, les écarts de richesse ont à être réduits. Des problèmes régionaux persistent, le terrorisme répand ses nuisances. Le déficit de paix, de développement,

⁷² Etienne, *L'Europe Chinoise*, *ibid.*, t.1, pp.370-371. Voir Leibniz dans les six volumes de l'édition Dutens, Genève, De Tournes, 1768. *Novissima Sinica* (vol. IV, 1a, pp78-86), à la *Lettre à M. de Rémond sur la Philosophie Chinoise* (vol. IV, 1a, pp.169-210), et ses *Objections au Traité sur quelques points de la religion des chinois du P. Longobardi* (vol. IV).

⁷³ Xi Jinping, « La poursuite d'une voie de développement pacifique incarne la confiance et la conscience du peuple chinois pour réaliser l'objectif de son développement », 28 mars 2014, *op. cit.*, t.1, p.320.

⁷⁴ Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial, pour en finir avec la géopolitique*, Paris, éd. Institut Schiller, 2019, 482 p.

⁷⁵ Sur la condamnation du souverainisme, voir l'euro péiste Jean Monnet écrivait : « Les nations souveraines du passé ne sont plus le cadre où peuvent se résoudre les problèmes du présent. Et la Communauté elle-même n'est qu'une étape vers les formes d'organisation du monde de demain », *Mémoires*, Paris, Fayard, p.617. Ce type de discours est relayé par les idéologues du post-nationalisme tels que Jacques Attali, Jacques Attali, *Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, Livre de Poche, [2007] 2014, p.541.

⁷⁶ Xi Jinping, « Promouvoir ensemble la réalisation de l'initiative "La Ceinture et la Route" », *op. cit.*, version chinoise, t.2, pp.506-508.

⁷⁷ Comme le prétendent par exemple Sophie Boisseau du Rocher et Emmanuel Dubois de Prisque, dans *La Chine e (s) t le Monde, essai sur la sino-mondialisation*, Paris, éd. Odile Jacob, 2019, 296 p.

de gouvernance seront un défi sévère pour l'humanité tout entière »⁷⁸. Soulignant l'accueil naturellement favorable que devait recevoir une initiative raisonnable, il ajoute : « Le pêcher et le prunier n'envoient pas de courrier, mais les chemins passent à leur pied »⁷⁹. Cette métaphore naturaliste empruntée à l'historien confucéen Sima Qian, est utilisée par Xi Jinping comme version chinoise de la doctrine montesquivienne du « doux commerce », car il commente : « Depuis quatre ans, plus de cent pays et organisations internationales du monde entier ont activement soutenu et participé à la réalisation de l'initiative Ceinture et Route. L'Assemblée générale de l'ONU et le Conseil de sécurité de l'ONU ont également intégré le projet Ceinture et Route dans leurs résolutions importantes »⁸⁰.

Dans sa réflexion sur l'hégémonisme, la doctrine Xi révèle bien des aspects originaux. D'abord, elle supprime l'appel internationaliste au prolétariat par un appel plus large aux forces d'un libre-échange pacifiste. Son projet de Communauté de destin pour l'humanité s'accompagne d'une réflexion sur les principes d'un universalisme à la chinoise⁸¹ : sans dénigrer les Droits de l'Homme (annexés à la *Constitution* depuis 2004), elle célèbre plus largement la règle d'Or de la morale universelle et le principe relativiste de la Mandarine. Xi Jinping réaffirme la valeur de cette Règle en se référant aux *Entretiens* de Confucius : « ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse »⁸². Et il critique toute tentative hégémoniste par une formule empruntée aux *Annales des Printemps et Automnes de Yanzi* : « La mandarine qui pousse au sud du fleuve Huai est une mandarine, celle qui pousse au nord est une variété amère » – justifiant les prétentions de toute nation souveraine à suivre sa propre voie à condition de le faire sans ingérence ni prosélytisme hors de ses frontières.

Dans un style qui contredit celui de Mao qui affirmait que la « révolution n'est pas un dîner de gala »⁸³, Xi Jinping évite tout accent martial, et surprendrait donc Mao par son effort pour reconfigurer l'ordre international en « commentant les œuvres d'art » littéraires du passé, en rivalisant avec tous « de raffinement, d'aisance et d'élégance, avec douceur, calme, respect, modestie et déférence »⁸⁴, puisqu'il ne se donne comme méthode pour atteindre cet

⁷⁸ Xi Jinping, *op. cit.*, p.508.

⁷⁹ Citation extraite des *Mémoires historiques*, 史记 *Shiji*, ch. 李将军列传, cité par Xi Jinping, *ibid.* t.2, p.508.

⁸⁰ Xi Jinping, « Promouvoir ensemble la réalisation de l'initiative "La Ceinture et la Route" », *ibid.*, version chinoise, t.2, pp.506-508.

⁸¹ Xi Jinping, ch. XIV à XVII du tome II de *La Gouvernance de la Chine*, et chapitres XVI à XVIII du tome III.

⁸² Lunyu, *Les Entretiens de Confucius*, chapitre XV, 24, trad. Pierre Ryckmans, p.80.

⁸³ Mao Zedong, *Rapport sur l'enquête menée dans le Hunan à propos du mouvement paysan, mars 1927*, dans *Œuvres Choisies*, t.1, pp.23-59.

⁸⁴ Mao Zedong, *ibid.*

objectif qu'une leçon de perspectivisme : « Nous avons besoin d'emprunter les fruits profitables de la civilisation politique de pays étrangers, mais nous ne devons absolument pas abandonner les fondements de notre système politique. La Chine a un territoire de 9,6 millions de kilomètres carrés, et 56 ethnies, alors qui peut-elle prendre pour modèle ? Qui peut nous donner des leçons et nous dire comment faire. Dans un monde riche et varié, nous devons maintenir une attitude inclusive et cumulative, apprendre modestement de ce que les autres ont de bon, et dans une position d'indépendance active, assimiler ce qu'ils ont de bon, pour en faire quelque chose de bon pour nous, mais il ne faut absolument pas tout avaler sans mastiquer, ni marcher avec un style emprunté. La copie littérale d'un système politique d'autres pays ne fonctionnera pas. Elle ne pourra pas s'acclimater ni réaliser son ambition, et elle pourrait même enterrer le destin avenir du pays. C'est seulement en s'enracinant dans sa terre et en absorbant un système de nutriments abondants qu'on obtiendra le maximum de fiabilité et d'utilité. Dans le monde, il n'existe pas des systèmes politiques complètement identiques, il n'existe pas un modèle de système politique qui convienne à tous les pays »⁸⁵.

Nous retrouvons ici l'argument maoïste d'une sinisation du marxisme, mais étendu à tous les pays : il se transmute en un appel universel à respecter les conditions matérielles ou historiques qui définissent la perspective relative de chaque nation, et s'oppose à la tentation de l'hégémonisme (霸道做法)⁸⁶, c'est-à-dire à tout universalisme qui voudrait indûment absolutiser son modèle particulier, tels ceux de la démocratie représentative⁸⁷, de l'Internationalisme soviétique. Pour le dire autrement, la doctrine Xi prépare le XXI^e siècle à la configuration d'un monde multipolaire, respectueux des souverainetés nationales (主权). Rendant hommage à l'Occident pour la sagesse souverainiste de ses Traités de Westphalie⁸⁸, il souligne néanmoins ce point décisif en invoquant la sagesse confucéenne de *Mencius* : « les choses ne sont pas équivalentes, elles ont chacune leur situation⁸⁹ ». S'opposant surtout aux doctrines mondialistes qui souhaitent l'affaiblissement des frontières nationales⁹⁰ au profit du

⁸⁵ Xi Jinping, *op.cit.*, t.2, p.286.

⁸⁶ Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, p.652, version chinoise, p.523.

⁸⁷ Par exemple Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992, 656 p.

⁸⁸ Hommage explicite de Xi Jinping, *op. cit.*, t.2, version française, p.671. Sur ce point essentiel, l'exégèse de la bibliographie de Wang Huning, auteur d'un mémoire universitaire sur Jean Bodin en 1981, montre sinon les racines françaises de la doctrine socialiste chinoise, du moins le point de convergence essentiel entre le Grand Renouveau chinois le penseur de la Renaissance française.

⁸⁹ *Ibid.*, t.2, p.286, extrait du *Mencius* 孟子, chapitre 滕文公上, *Le prince Teng Wen*, 第四章, section 4.

⁹⁰ On pense évidemment à celle que dessinent les mondialistes qui considèrent, comme Jacques Attali, que « notre prochaine utopie doit être celle d'une démocratie sans frontières », voir Jacques Attali, entretien, *Le Monde*, 12 mai 1992. Cette démocratie doit selon lui, prendre la forme d'un « gouvernement mondial (...) un

Marché et qui considèrent la « renaissance de l'État-Nation » comme un « risque »⁹¹, Xi Jinping développe une théorie du patriotisme bien compris : universaliste (inclusif par la recherche d'une satisfaction mutuelle et de moyens non-contraignants) et non hégémonique (aucun modèle n'ayant vocation à dominer les autres).

Le concept de multilatéralisme (多边主义)⁹² de la doctrine ne dénonce pas seulement le risque de l'impérialisme (帝国主义), mais il invite en pratique à une arithmétique de la puissance (au sens que Spinoza donne à ce terme⁹³) fondée sur un calcul patriotique bien compris : « Nous devons soutenir le multilatéralisme, et non l'unilatéralisme ; il faut promouvoir le nouveau concept du “gagnant-gagnant” et des avantages partagés (...) La concertation est une forme importante de la démocratie et doit aussi devenir une méthode majeure pour la gouvernance internationale contemporaine »⁹⁴. Cette culture du dialogue rationnel conteste la primauté de tout texte juridique transcendant comme une forme oppressante d'unilatéralisme (单边主义)⁹⁵.

Qu'une transmutation des rapports de pouvoir en rapports de puissance, c'est-à-dire qu'une anti-géopolitique soit possible est loin d'être une affaire entendue, car nous savons par des fuites – celle du *Document Numéro Neuf*⁹⁶ – que derrière ou à côté de ces discours publics optimistes, Xi Jinping réserve aux cadres du Parti un type de discours plus maoïste, alertant lucidement sur l'ombrageuse intensification de la lutte des classes au niveau mondial, comme l'indique d'ailleurs encore les allusions à peine voilées de sa rhétorique guerrière lors de l'épidémie du Covid-19⁹⁷. La tonalité générale de ses discours reste cependant très largement celle d'un lyrisme onirique, théorisé sous la doctrine du « rêve chinois » (中国梦),

exécutif planétaire (...) un heptavirat de sept membres qui exercera l'autorité morale nécessaire au respect de la Constitution mondiale », *Demain, qui gouvernera le monde ?*, op. cit., p.302 et 307. « Le marché mondial sans gouvernement mondial, c'est la Somalie... On a voulu le gouvernement mondial, maintenant il faut un gouvernement mondial », France Culture, 21 septembre 2009. Alors que le socialisme à la chinoise voit dans le respect des frontières et le principe de la souveraineté nationale la condition première de toute réalisation de son rêve, les utopistes mondialistes y voient le résidu obsolète d'un monde violent.

⁹¹ Voir notamment, à Davos, Klaus Schwab, Thierry Malleret, *Covid-19 : La grande réinitialisation*, Genève, Forum Publish., 2020, p.120.

⁹² *Ibid.*, t.2, version chinoise, p.523.

⁹³ Charles Ramond voit dans cette arithmétique de la puissance une définition de la démocratie absolue de Spinoza, et nous l'utilisons à titre hypothèse, comme approximation du modèle démocratique chinois, voir Charles Ramond, introduction au *Traité Politique* de Spinoza, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.36.

⁹⁴ Xi Jinping, op. cit., t.2, version chinoise, p.523.

⁹⁵ *Ibid.*, t.2, p.523.

⁹⁶ « Document 9 : A China File Translation », URL : <http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>. Ce document a été divulguée par la journaliste Gao Yu, emprisonnée pour ce motif.

⁹⁷ CGTN, « Xi Jinping mène la guerre contre le covid-19 », 10 mars 2020, URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=293421064955265>.

allusion évidente à la célèbre parabole taoïste du « rêve du papillon » (蝴蝶梦)⁹⁸. En équilibre sur l'antinomie du matérialisme marxiste qui dans le *Manifeste* avait servi d'argumentaire à l'unité des prolétaires et de l'idéalisme perspective de Zhuangzi, la doctrine Xi du « rêve chinois » accentue la sinisation d'un marxisme qui se défendait initialement de tout utopisme⁹⁹ : elle se propose désormais de conjoindre toutes les contradictions théoriques et pratiques de l'humanité dans une communion qui renouvelle le libre-échange. Et la signature du *Regional Comprehensive Economic Partnership* (RCEP), le plus grand accord économique mondial de l'histoire du libre-échange, le 15 novembre 2020, en est une réalisation significative.

Telle est en résumé la constellation des raisons pour lesquelles nous pensons qu'il est raisonnable d'affirmer qu'il existe un néoconfucianisme éclectique spécifique de la doctrine Xi, renouvelant le marxisme sinisé initié par Mao Zedong. Cette galaxie de raisons, dont l'étoile polaire est l'affirmation des souverainetés nationales, s'oriente donc sur trois axes : elle appuie les argumentaires marxistes de la lutte contre l'aliénation en redonnant au peuple chinois « confiance » dans sa culture, contre l'exploitation en remoralisant la politique, et s'efforce contre tout hégémonisme à la refondation pacifique des relations internationales.

4. De l'interprétation du « rêve chinois ».

Il n'est pas déraisonnable de supposer que cette philosophie/idéologie marxo-confucéenne soit le produit d'un critique autoréflexive menée au sein du PCC, qu'elle soit même une certaine version de la conflictualité intestine du PCC dont le secret stratégique des débats nous empêche de rien savoir (mais dont la lutte Xi Jinping/Bo Xilai a pu témoigner). Une certaine prolixité critique et autocritique du paysage intellectuel chinois est d'ailleurs lisible sur la plate-forme internet *Aisixiang.com*, que la doctrine Xi encourage par un programme de développement de la philosophie et des sciences humaines « à la chinoise »¹⁰⁰ et dont elle tente de refléter une image efficace à atteindre ses objectifs politiques.

Si elle est un travail d'interprétation du rêve de tous les chinois, ne peut-on pas considérer que la doctrine du rêve chinois est une philosophie, comme l'est de son côté,

⁹⁸ Zhuangzi, *L'Œuvre complète*, ch. 2, trad. Liou K.W., Pairs, Gallimard, 1980, p.104.

⁹⁹ Gregory Claeys : « Le projet de Marx demeure utopiste à bien des égards », *De Marx au marxisme*, Collège de France, La vie des idées, mai 2018, URL : <https://laviedesidees.fr/De-Marx-au-marxisme.html>. Ou Henri Maler, *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995, 448 p. Voir aussi Ernst Bloch, *Esprit de l'Utopie* (1918), *Le Principe Espérance* (1949-1954).

¹⁰⁰ Xi Jinping, « Accélérer l'édification ... », 17 mai 2016, *op. cit.*, t.2, p.421.

l'herméneutique freudienne¹⁰¹ ? Le rêve chinois est un tout autre type de rêve (puisqu'il est sans caractère sexuel), un rêve collectif de tous les chinois et de l'humanité entière en dialogue avec lui : le rêve chinois, nous dit Xi, est le « rêve de chaque chinois »¹⁰², « le grand rêve du peuple chinois »¹⁰³ et ce « rêve du peuple chinois est étroitement lié avec ceux des autres peuples du monde »¹⁰⁴. Son travail d'interprétation est inséparable de l'action politique nécessaire à sa réalisation, comme le dit en chinois le vocable à double sens 圆梦, *yuan meng* qui signifie à la fois « réaliser un rêve », et « interpréter un rêve ». « L'interprétation/réalisation du rêve chinois doit apporter davantage d'opportunité à chaque peuple, elle doit stimuler davantage la paix mondiale et le développement »¹⁰⁵. La Pensée Xi est à la fois le programme politique et l'herméneutique de ce rêve collectif incluant les interprétations des interlocuteurs non-chinois, c'est-à-dire l'interprétation des conditions sous lesquelles les récits hostiles ou favorables de tous les chinois et de toutes les nations en dialogue avec eux, peuvent participer *nolens volens* à l'alchimie de sa réalisation dans l'histoire, ou produire des malentendus tragiques.

Toutes les difficultés relatives aux données chiffrées produites par la Chine, à l'opacité des débats internes du PCC, au gigantisme du projet socialiste chinois, mettent à l'épreuve les capacités de tout commentateur à l'exhaustivité : aussi n'avons-nous pu faire que des hypothèses et n'avons-nous proposé qu'une propédeutique à l'encyclopédie future du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère. Nous n'avons fait qu'amorcer l'analyse des polémiques et malentendus qui entourent la réception du rêve chinois, dont l'élucidation s'apparente au défi de penser l'impensable¹⁰⁶.

Faute d'avoir été exhaustif, nous pensons avoir cependant rendu compte de l'architecture des concepts structurants, c'est-à-dire des axiomes¹⁰⁷ de la doctrine du Rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise. Il s'agit en résumé d'une politique de la

¹⁰¹ Cf. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., éd. du Centenaire, [1926] 1997, 574 p.

¹⁰² Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.44.

¹⁰³ Xi Jinping, *op. cit.*, « 中国人民的伟大梦 », version chinoise, t.2, p.64.

¹⁰⁴ Xi Jinping, *op. cit.*, « 中国人民的梦想同各国人民的梦想息息相通 », t.2, p.525. Le caractère non-rival, pro-contributif et pacifique de ce « lien » est constamment souligné : « 实现中国梦离不开和平的国际环境和稳定的国际秩序离不开各国人民的理解支持帮助, la réalisation du rêve chinois est inséparable d'un environnement international pacifique, d'un ordre international stable, elle est inséparable de la compréhension, du soutien, de l'aide des peuples de tous pays. », *ibid.*, p.525.

¹⁰⁵ Traduction de : « 中国人民圆梦必讲给各国穿凿更多机遇, 必讲更好促进世界和平与发展 », *ibid.*, p.525.

¹⁰⁶ Selon la comparaison faite avec la difficulté de penser Hobbes, voir I.B.2.e « Lectures hobbesiennes... ».

¹⁰⁷ Sur l'axiomatique, voir I.C.b « L'universalisme à la chinoise... ».

souveraineté¹⁰⁸ prenant la forme d'une démocratie socialiste s'articulant dans une rhétorique du *rayonnement* (弘扬) que nous avons lue comme l'expression imagée d'une ontologie de la *puissance*, et que nous avons essayé de rendre plus facilement intelligible au lecteur occidental en la resituant dans son contexte historique précis¹⁰⁹ et en la comparant avec celle de penseurs européens (tels que Spinoza¹¹⁰, Jean Bodin¹¹¹, Hobbes, Machiavel, Montesquieu ou Marc Aurèle). Puis dans une deuxième partie, nous avons examiné le fonctionnement pratique de l'appareil d'État chinois : nous avons considéré l'originalité (et les limites) d'outils tels que l'État de droit, les principes métaphysiques de la nouvelle économie, l'écologie de Saihanba, et le mégaprojet des routes de la Soie.

Il nous a paru tout particulièrement intéressant de constater que le discours dominant sur la Chine, tout occupé à consolider son diagnostic d'une dictature chinoise, n'a pas vu la critique indirecte mais radicale que le modèle de la démocratie socialiste¹¹², c'est-à-dire d'une dictature démocratique du peuple, adresse aux démocraties représentatives, dictatures assumées de la bourgeoisie¹¹³. Cette critique contredit ou choque le libéralisme juridique individualiste des Droits de l'Homme des démocraties libérales, et met en question le « principe de distinction » des régimes représentatifs qui, du *Federalist* au *Great Reset*¹¹⁴, séparent voire opposent les intérêts des classes dirigeantes à ceux des peuples¹¹⁵. Son fonctionnement nous a semblé essentiellement destiné à éviter ce divorce.

¹⁰⁸ Sens du chapitre I.B.2.b « Souveraineté ».

¹⁰⁹ Sens du chapitre I.A « Histoire nouvelle du socialisme... ».

¹¹⁰ Voir I.B.2.c « Puissance et pouvoir », et I.B.3.d « Spectre de Spinoza... ».

¹¹¹ Voir I.B.2.b « Souveraineté... ».

¹¹² Sens du chapitre I.B.3 « Démocratie socialiste... ».

¹¹³ Position publiquement assumée par Warren Buffett : « Il y a une lutte des classes, mais c'est ma classe, la classe des riches qui mène la guerre, et nous sommes en train de la gagner », interview de CNN du 19 juin 2005, cité par le *New York Times*, 25 novembre 2006, URL : https://fr.wikiquote.org/wiki/Warren_Buffett.

¹¹⁴ Ses principes théoriques et pratiques, que Xi Jinping évoquaient d'un terme vague par « l'économie de M. Schwab » dans son discours à Davos du 17 janvier 2017, *op. cit.*, t.2, pp.596-611, sont exposés par Klaus Schwab et Thierry Malleret, dans *Covid-19 : The Great Reset*, en français *Covid-19 : La grande réinitialisation*, Davos, Forum Publishing, 2020, 380 p.

¹¹⁵ Raison pour laquelle certains auteurs ont pu également qualifier cette dernière de « dictature », de « totalitarisme » ou même de « fascisme », au sens de gouvernement violent, qui considère comme plus efficace de se dispenser du consentement des populations ou d'aller contre les intérêts du peuple. Une littérature documentée se développe sur ce thème, depuis *Le meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, 1984 de George Orwell, au *Totalitarisme pervers* d'Alain Deneault, ou à la « Dictature molle de la "superclasse mondiale" », « Moulag », « postdémocratie » de Michel Geoffroy, dans « Pourquoi la censure ? », Forum de la dissidence, 28 novembre 2018, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=JIPWUlcH0G0>, Michel Geoffroy, *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, éd. Via Romana, 2018, 580 p. ; Michel Weber, dans *Covid 1984, ou la vérité politique d'un mensonge sanitaire : un fascisme numérique*, éd. Chromatika, 2020, 230 p. ; Alain Deneault, *Le totalitarisme pervers d'une multinationale au pouvoir, Aux origines de la médiocratie*, Paris, éd. Rue de l'échiquier, coll. Polémos, 2017, 123 p.

La méthode dialectique du nouveau concept de développement, qui permet de diagnostiquer et de lisser les contradictions, est l'outil d'un projet absolutiste qui veut unir, sans rien laisser ni rejeter en dehors de lui, visant à réaliser l'idéal d'une *société harmonieuse*. Même si des résistances (les « Cinq poisons ») subsistent, cette méthode nous semble l'élément explicatif clé de la *puissance* du régime chinois, c'est-à-dire de sa capacité à rayonner ou à durer, contrastant avec le principe libéral de compétition dont l'exacerbation a peut-être fini par surmener les démocraties électorales¹¹⁶. Cette méthode intégrative semble présenter des similarités avec la conception arithmétique de la démocratie développée par Spinoza, s'il est vrai comme le résume Charles Ramond, que les corps politiques « ne peuvent subsister qu'à condition que les individus qui les composent n'entrent pas en conflit les uns avec les autres (...) [car] toute chose singulière suppose une harmonie minimale entre ses parties, ou une sorte d'alliance, faute de laquelle elle se dissocie et se voit détruite »¹¹⁷.

Si l'étiologie des malentendus sur la Chine nous ramène à la fabrique occidentale d'un « despotisme oriental », l'archéologie des racines françaises (Bodin, ou Guizot) de la doctrine Xi et la construction d'une herméneutique spinoziste¹¹⁸ qui s'avèrerait pertinente, peuvent avoir une valeur thérapeutique. Le multiperspectivisme leibnizien aura pu en outre nous aider à intégrer le dépaysement de la pensée induit par notre sujet, sans céder à la facilité d'un relativisme ou d'une essentialisation de la voie chinoise qui nous l'aurait rendue définitivement étrangère : nous comprenons mieux à présent que l'ombre menaçante qui plane dans le rêve chinois n'est pas intrinsèque à ce rêve-même, mais qu'elle est tout aussi essentiellement une projection de notre part inaccomplie, et qu'un dialogue critique mais sans diabolisation est possible. C'est pourquoi l'herméneutique du rêve chinois suppose l'auto-analyse simultanée des présupposés de l'herméneute : elle suppose une analyse des intérêts individuels et de la culture de l'herméneute non-chinois. Les sources philosophiques occidentales égrenées tout au long de cette étude auront été les éléments de cette analyse. L'entreprise n'en est qu'à ses débuts, car l'évidence d'un conditionnement de nos pensées par un système de représentations collectives, pèse toujours sur l'intelligibilité occidentale du modèle chinois, du fait de notre ignorance parfois. Mais la mauvaise foi ne peut être exclue.

¹¹⁶ Sur le diagnostic d'un handicap des démocraties fondées sur le principe des libertés individuelle, voir la traduction de l'article du penseur chinois, mais libéral, Qin Hui par David Ownby, « Qin Hui : la mondialisation après la pandémie, Réflexions sur le coronavirus », sur le blog Reading the China Dream, 2 novembre 2020, URL : <https://www.readingthechinadream.com/qin-hui-l'equivalence-mondialisation-apres-la-pandemie.html>.

¹¹⁷ Charles Ramond, introduction au *Traité Politique* de Spinoza, Paris, PUF, coll. Epiméthée, p.36.

¹¹⁸ Dans les paragraphes introductifs de la section I.B.2.c « Puissance et pouvoir ».

Comme le dit Vladimir Jankélévitch, « le pire aveugle est celui qui ne veut pas voir : s'accrocher à la moindre équivoque, saisir avec empressement toutes les occasions, imaginaires ou fondées, de manquer à sa parole, non, il n'y a pas là de malentendu ; ce sont des malentendus qui ne sont que trop bien entendus. L'un a bien dit ce qu'il voulait dire, et l'autre a parfaitement compris ce qu'il y avait à comprendre, mais ce qu'il désirait entendre submerge ce qu'il a entendu et lui fabrique une espèce de demi-bonne foi »¹¹⁹. John Garrick et Yan Chang Bennett¹²⁰ pensent pouvoir confirmer ce refus de voir ou de savoir dans le champ occidental des études politiques sur la Chine, et ils constatent l'absence de cercles d'étude à la hauteur des enjeux théoriques et pratiques.

Au projet mondialiste d'une « déconstruction de notre propre histoire [nationale] »¹²¹, la Chine socialiste oppose un imaginaire patriotique millénaire alternatif ressourcé dans le temps long, entre l'héritage de la Chine pré-impériale des Zhou¹²² (en amont) et la réalisation de son « rêve » (en aval, à l'horizon 2049). Cette volonté de durer, caractéristique du socialisme chinois de la nouvelle ère est animée d'une vision identitaire s'opposant au « nihilisme historique »¹²³. La puissance chinoise n'est pas incompatible avec la promotion d'un libre-échange pacifique, comme l'a rappelé le discours du 17 janvier 2017, mais elle n'est pas soluble dans le processus d'une mondialisation privée des frontières matérielles et symboliques qui dessinent le contour de cette identité. Faut-il voir dans ce paradoxe chinois d'un souverainisme pacifique une hypocrisie sous laquelle couvrirait le risque de guerres à venir, une menace pour la paix mondiale, ou faut-il soupçonner sous l'épouvantail brandi par les élites mondialisées, le dernier instrument idéologique à la mode de la dictature bourgeoise contre les peuples ? Telle est la question herméneutique des rapports de force géopolitiques en cours. L'avenir y apportera sa réponse, mais la lecture de la doctrine Xi et l'observation de l'histoire en donnent déjà la leur : le souverainisme chinois se définit comme pacifiste et critique de tout hégémonisme, en théorie (comme l'a montré l'abondant dispositif conceptuel néoconfucéen en faveur de la paix) comme en pratique (puisque'il n'existe *de facto* aucun

¹¹⁹ Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Seuil, Point Essai, 1981, p.189.

¹²⁰ Retour sur une remarque faite en introduction, John Garrick et Yang Chang Bennett, « « La pensée de Xi Jinping « », *Perspectives chinoises*, 2018/1-2, URL : [http : // journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293).

¹²¹ Participant à ce projet, Emmanuel Macron déclare : « We have in a certain way to deconstruct our own history », sur CBS, 18 avril 2021

¹²² Cette période, comme on l'a précisé, a été celle des et des enseignements de Confucius (551-479) et débats sur le *Tianxia*, 天下, cf. I.C.c « Une théologie cosmopolitique... ».

¹²³ Voir Xi Jinping, *Document Numéro Neuf*, URL : <https://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation>.

champ d'opération militaire chinois dans le monde). Le concept d'une mondialité inclusive (天下) est désormais au cœur de ce débat. La doctrine Xi n'est pas purement et simplement patriotique ou nationaliste : comme cosmopolitisme, elle constitue plutôt une forme d'anti-antinationnalisme.

La contradiction du nationalisme et du cosmopolitisme, de l'intérieur et de l'extérieur, du centre et de la périphérie n'est pas insurmontable : c'est pour comprendre et surmonter cette contradiction que nous avons choisi de focaliser notre analyse sur le concept spinoziste de puissance. Rappelons en effet que, d'une part, la puissance est une force d'exister, une force qui produit hors de soi des effets, mais qui a aussi des tendances centripètes puisqu'elle intègre le divers extérieur en vue de satisfaire ses besoins propres. D'autre part, sur un plan stratégique, pour toute puissance qui veut durer, il est plus rationnel ou conforme à son intérêt de composer avec l'extérieur des intégrales de puissance, parce qu'elles forment des rapports mutuellement satisfaisants, et donc plus durables. Mais bien sur, qu'une telle stratégie de la puissance ait manifestement réussi à la Chine entre 1949 et 2020¹²⁴ ne préjuge pas des démentis éventuels que l'avenir pourrait lui apporter. *In fine*, il nous semble que c'est toujours le concept spinoziste de la puissance ou de la capacité à durer qui peut servir de critère pour mesurer la cohérence matérielle ou l'adéquation de la doctrine Xi avec la réalité. Mais c'est un critère *a posteriori* : on ne pourra en juger que sur pièce, en fonction de toutes les décisions politiques posées et des effets qu'elles auront produits, c'est-à-dire au fil de l'histoire socialiste ou une fois celle-ci révolue.

Quel est l'avenir de cette arithmétique de la puissance qui fonde sa conception de la démocratie ? Le commentaire spinoziste de Charles Ramond considère que cette « loi du nombre (...) régule et pacifie les comportements des citoyens dans les régimes démocratiques, [qu'elle] est donc aussi finalement la seule qui permette, en dehors de toute postulation morale ou de tout conflit insoluble de valeurs, de leur donner la première place dans le cœur des hommes, et sans doute la dernière dans l'histoire de l'humanité »¹²⁵. Mais sera-t-elle la seule et la dernière ? Rien n'est moins sûr. Voir dans le régime socialiste chinois une illustration possible de son concept n'augmente pas nécessairement les chances de voir se

¹²⁴ Pour résumer ses étapes : « libération » de la Chine en 1949, réintégration du Tibet sécessionniste en 1959, reconnaissance juridique internationale d'une « Chine Une » par l'ONU en 1971, rétrocession de Hong-Kong et Macao en 1999, intégration de l'OMS et création de l'Organisation de la Coopération de Shanghai en 2001 ; création du plus grand accord mondial de libre-échange, le RCEP, incluant 2 milliards d'habitants en déc. 2020.

¹²⁵ Charles Ramond, *op. cit.*, p.43.

réaliser un tel vœu. Toutefois, si des obstacles à la réalisation du rêve chinois subsistent en effet¹²⁶, les décisions chinoises nouvelles ne cessent d’alerter sur les complications d’un nouveau piège de Thucydide¹²⁷ et viennent confirmer le grand dessein d’un monde multipolaire fait de contradictions pacifiques. Celle qui concerne les Talibans afghans, la dernière en date, ne s’écarte pas de cette ligne générale¹²⁸.

Contre la doctrine de Davos qui convoque les États traditionnels pour « une grande intégration »¹²⁹ en dénonçant les nationalismes comme un « danger »¹³⁰ et en présente la crise de la Covid-19 comme une « fenêtre d’opportunité rare mais étroite pour réfléchir, réimaginer et réinitialiser notre monde »¹³¹, le socialisme à la chinoise de la nouvelle ère affirme son projet *de renouveau national* et d’une Communauté de destin pour l’humanité pour la paix mondiale, considérant que les peuples ont besoin d’identités particulières autant que de sécurité commune – ce que Xi Jinping résume en écrivant que « le peuple aspire à une vie meilleure [et que] c’est là, le but de [son] notre travail »¹³². En bref, la capacité du socialisme à la chinoise à réaliser son rêve repose sur sa capacité à identifier les besoins que ce rêve exprime, et sa méthodologie de la consultation semble lui réussir à éviter la confusion malheureuse des *besoins* avec les *stratégies*. A la question de la philosophie dont la doctrine Xi du rêve chinois est le nom, on répondra donc qu’il est le « rêve chinois » d’une attention différenciée des besoins fondamentaux et des stratégies qui visent à les satisfaire, que la clé de sa puissance ou de sa capacité à durer nous semble tenir à cette attention et à cette différenciation qui lui permettraient, pour le moment, de limiter la violence consubstantielle au pouvoir.

¹²⁶ Selon Bruno Guigue, « la guerre tarifaire va continuer, mais en baissant d’intensité, car la Chine a décidé de développer son marché intérieur (...) La guerre technologique va s’amplifier (...). Washington va aussi accentuer sa pression militaire sur la Chine (...) Washington s’ingère systématiquement dans les affaires intérieures chinoises, du Tibet au Xinjiang en passant par Hong Kong (...) [alors que demeure] la fable grotesque des “trois millions de Ouïghours” enfermés dans des camps de concentration » dans « Le système libéral à l’occidentale a échoué », *L’Antidiplomatico*, 11 novembre 2020.

¹²⁷ Graham Allison, *Vers la guerre : L’amérique et la Chine dans le piège de Thucydide ?*, Odile Jacob, 2017, 416 p.

¹²⁸ A titre d’exemple, parmi tant d’autres : après le « legs désastreux de l’Amérique en Afghanistan », la Chine « respecte la volonté et le choix du peuple afghan », établit aussitôt des relations diplomatiques avec les Talibans, Agence Xinhua, 17 août 2021, URL : [http : //www.xinhuanet.com/english/2021-08/17/c_1310132011.htm](http://www.xinhuanet.com/english/2021-08/17/c_1310132011.htm).

¹²⁹ Klaus Schwab et Thierry Malleret, *op. cit.*, p.139. Bien que cette intégration se fasse sans le consentement ou même contre la volonté des peuples, comme le montre la poursuite de cette intégration malgré le Non populaire au Traité Européen en mai 2005.

¹³⁰ Klaus Schwab et Thierry Malleret, « 1.4.3 La rivalité croissante entre la Chine et les États-Unis », *op. cit.*, pp.134-143.

¹³¹ Propos de Klaus Schwab tenu le 3 mai 2020, cité dans Klaus Schwab et Thierry Malleret, *op. cit.*, p. 278.

¹³² Xi Jinping, *op. cit.*, t.1, p.514.

Bibliographie

Écrits de Xi Jinping et références philosophiques

1. Xi Jinping, présidents de la RPC et autres représentants officiels de la RPC

a. Textes ou allocutions de Xi Jinping et des présidents de la RPC, représentants officiels du gouvernement chinois

i) En langue originale

Wang Huning, 王沪宁, « 从布旦到马利旦 : 论西方资产阶级主权理论的发展, De Bodin à Maritain : sur les théories de la souveraineté développées par la bourgeoisie occidentale », direction : Chen Qiren, 1981, inaccessible

- 国家主权, *guojia zhuquan* (Souveraineté Nationale), 北京, 人民出版社发行, 新华书店经销, 1987, 122 p. (indisponible)
- *Les USA contre les USA*, 美国反对美国, Maison des Arts et des Lettres, Shanghai, 1991, 404 p.

Xi Jinping, 习近平, 谈治国理政 (*La gouvernance de la Chine*), 第二卷 (t.2), 北京, 外文出版社, 2017, 571 p.

Xi Jinping, 习近平, 谈治国理政 (*La gouvernance de la Chine*), 第三卷 (t.3), 北京, 外文出版社, 2020, 571 p.

Xi Jinping, 习近平, 论坚持推动构建人类命运共同体 (*Poursuivre assidument la construction d'une Communauté de destin pour l'humanité*), 北京 中央文献出版社, 543 p.

- *Sortir de la pauvreté*, (recueil d'articles écrits entre 1988 et 1990), Pékin, Foreign Languages Press, 2016, 250 p.
- 把权力关进制度的笼子里, (enfermer le pouvoir dans la cage institutionnelle), discours du 22/01/2013, URL : [http :
//www.ccdi.gov.cn/ldhd/gcsy/201307/t20130710_114955.html](http://www.ccdi.gov.cn/ldhd/gcsy/201307/t20130710_114955.html)

ii) Traductions

China File, « Document 9 : A China File Translation », URL : [http :
//www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation](http://www.chinafile.com/document-9-chinafile-translation)

Deng Xiaoping, *Textes choisis de Deng Xiaoping*, vol.3, éditions du Peuple, 1993

Jiang Zemin, *Discours de Jiang Zemin au rassemblement pour marquer le 80^e anniversaire de la fondation du PCC*, dans *Le Quotidien du Peuple*, Renmin Ribao, 02/07/2001, URL : [http : //french.peopledaily.com.cn/200107/02/fra20010702_47951.html](http://french.peopledaily.com.cn/200107/02/fra20010702_47951.html)

Mao Tsé-toung, « Manifesto on the founding of the *Xiang River Review* », dans S. R. Schram éd., *Mao's Road to Power. Revolutionary Writings*, t. I : *The Pre-Marxist Period, 1912-1920*, Armonk, M. E. Sharpe, 1992, 772 p.

Mao Zedong, « Méthode de travail des Comités du Parti », in *Œuvres choisies de Mao Zedong*, 4 volumes, Éditions du Peuple, 1991

- « Sur les négociations de Chongqing », *Œuvres choisies de Mao Zedong*, tome IV, Éditions du Peuple, 1991
- « Réformons notre étude », *Œuvres choisies de Mao Zedong*, tome III, Éditions du Peuple, 1991, p.801
- *Textes choisis de Mao Zedong*, tome III, Éditions du Peuple, 1996
- *De la pratique et de la contradiction*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, 317 p.
- Discours du 8 septembre 1944, « Servir le Peuple », URL : [https : //chine.in/guide/servir-peuple_4494.html](https://chine.in/guide/servir-peuple_4494.html)
- « La prise de Nankin par l'armée populaire de libération, poème métrique de sept sinogrammes », *Recueil de poèmes de Mao Zedong*, éditions de la documentation centrale, 2003

Xi Jinping, *La Gouvernance de la Chine*, Pékin, Éditions en Langues étrangères de Pékin, version française disponible à ce jour : 3 vol., 2014 (t.1), 2018 (t.2) – le vol. 3 paru au 30 juin 2020 : *The Governance of China* vol.III, Beijing, Foreign Languages Press, 2020 (92 articles, prononcés entre le 18 octobre 2017 et le 13 janvier 2020)

Xi Jinping, *Le rêve chinois du grand renouveau de la nation chinoise*, éd. en langues étrangères, 2014, 112 p.

Xi Jiping, discours divers :

- février 2009, Mexique, URL : [https : //www.lexpress.fr/actualite/monde/asie/chine-xi-jinping-l-heritier_1184404.html](https://www.lexpress.fr/actualite/monde/asie/chine-xi-jinping-l-heritier_1184404.html)
- « Chinese president Xi Jinping delivers 2018 new year speech », URL : [http : //www.chine.org.cn/china/2017-12/content_50181054.htm](http://www.chine.org.cn/china/2017-12/content_50181054.htm)
- « Message du Nouvel an 2019 du président Xi Jinping », sur Renmin wang, 1 janvier 2019, URL : [https : //www.youtube.com/watch?v=0y2oI4cMgFM](https://www.youtube.com/watch?v=0y2oI4cMgFM)
- avec Merkel, Macron et Junker, échanges du 26 Mars 2019 : URL : [https : //www.youtube.com/watch?v=FWd55m2n_0g](https://www.youtube.com/watch?v=FWd55m2n_0g)

- Journal l'Opinion, 26 mars 2019, URL : <https://www.lopinion.fr/video/texto/visite-xi-jinping-macron-demande-a-chine-respecter-l-unite-l-ue-182056>

- Discours de Davos, 17 janvier 2017, URL, https://www.youtube.com/watch?v=z_7NHGB0TYM

- Texte intégral du Président Xi, au XIX^e Congrès national du Parti communiste chinois, 18 octobre 2017, URL : http://french.xinhuanet.com/chine/2017-11/03/c_136726219.htm

- sur CGTN, « Xi Jinping mène la guerre contre le covid-19 », 10 mars 2020, URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=293421064955265>

- Discours de Xi Jinping au débat général de la 75^e session de l'assemblée générale des Nations Unies (texte intégral, traduit en français), 23 septembre 2020, URL : http://french.xinhuanet.com/2020-09/23/c_139390055.htm

b. Sites officiels du gouvernement chinois, *Constitution* et autres communications

Ambassade de France, URL : <http://www.amb-chine.fr/fra/>

Congrès du PCC, URL : http://french.beijingreview.com.cn/XVII/node_12661.htm

Constitution chinoise, version chinoise de 1982, consolidée le 22 mars 2018, URL : http://www.gov.cn/guoqing/2018-03/22/content_5276318.htm

- version consolidée 2018, URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn2018.htm>

Lu Shaye, ambassadeur de Chine en France, « Réponse du porte-parole de l'ambassade de Chine en France à des absurdités publiées par une certaine presse française sur la Chine », 29 février 2020, URL : http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1750850.htm?fbclid=IwAR3Oz-V0e_BDJJUD_T6UW8aT1nqhBpDp-Bh-VPSOLgldxWYTrjMJN-lorc

- « Les vérités au sujet de l'élaboration par la Chine de la Loi sur la préservation de la sécurité nationale dans la RAS de Hong Kong », 6 juillet 2020, URL : <http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1795349.htm>

Ministère des Affaires Étrangères de la RPC, URL : <https://www.fmprc.gov.cn/fra/>

Geng Shuang, Allocution de Geng Shuang, Porte-parole du ministère des affaires étrangères, 20 mars 2020, CGTN, *China provides medical assistance to 82 countries*, URL : https://www.youtube.com/watch?v=XoDpJ14b_1Q

- Allocution de Geng Shuang, URL : https://www.youtube.com/watch?v=XoDpJ14b_1Q&fbclid=IwAR05RVrcXjrBlGkYKqicifulKvtCsy9t5FcwO2TvYw66rZfgi4A35r5LDxY

Stuart Lau, « EU Says Chinese State Media Distorted Remarks in Diplomatic Meeting », South China Morning Post, 11 juin 2020, [https :
//www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3088505/eu-calls-out-chinese-state-mediadistorting-officials-remarks](https://www.scmp.com/news/china/diplomacy/article/3088505/eu-calls-out-chinese-state-mediadistorting-officials-remarks)

Télévision CGTN, « La Chine récompense des personnes et organisations d'exception dans sa lutte contre le covid-19 », 8 septembre 2020, URL : [https :
//francais.cgtn.com/n/BfJAA-CEA-CAA/CbdDIA/index.html?fbclid=IwAR1TzT7Oru4b3VcgzNXflw4lKpO7avNi8oa2MZoFuLVSy-k8zwQlXqgPCMw](https://francais.cgtn.com/n/BfJAA-CEA-CAA/CbdDIA/index.html?fbclid=IwAR1TzT7Oru4b3VcgzNXflw4lKpO7avNi8oa2MZoFuLVSy-k8zwQlXqgPCMw)

- « Chinese president Xi Jinping delivers 2018 new year speech », sur CCTV, 31 décembre 2017, URL : [https :
//www.youtube.com/watch?v=7ehGrsAWLSs](https://www.youtube.com/watch?v=7ehGrsAWLSs)
- « Le président chinois Xi Jinping livre son message de nouvel an 2019 », 31 décembre 2018, sur CGTN, URL : [https :
//www.youtube.com/watch?v=0y2oI4cMgFM](https://www.youtube.com/watch?v=0y2oI4cMgFM)

Xinhua News, 新华社, *Agence Chine nouvelle* : URL : [http :
//french.xinhuanet.com/](http://french.xinhuanet.com/)

- Livre blanc « La Chine s'engage à protéger la liberté de croyance religieuse », communiqué du 3 avril 2018, [http :
//french.xinhuanet.com/2018-04/03/c_137085035.htm](http://french.xinhuanet.com/2018-04/03/c_137085035.htm)
- « Xi Jinping appelle à une bonne moralité des jeunes », 30 avril 2019, URL : [http :
//french.china.org.cn/china/txt/2019-04/30/content_74738993.htm](http://french.china.org.cn/china/txt/2019-04/30/content_74738993.htm)
- « Xi Jinping : la Chine peut construire une société de moyenne aisance à tous égards comme prévu », 3 novembre 2020, [http :
//french.xinhuanet.com/2020-11/03/c_139488423.htm](http://french.xinhuanet.com/2020-11/03/c_139488423.htm)
- « Legs désastreux de l'Amérique en Afghanistan », 17 août 2021, URL : [http :
//www.xinhuanet.com/english/2021-08/17/c_1310132011.htm](http://www.xinhuanet.com/english/2021-08/17/c_1310132011.htm)

Xuexi.cn, page d'accueil de www.xuexi.cn (application officielle pour l'étude de la pensée de Xi Jinping)

Yang Lixin (journaliste CCTV), émission 天天学习, *Apprendre tous les jours*, 小康之年话, « la parole de l'année "moyenne aisance" », 8 Octobre 2020, URL : [http :
//m.jgsdaily.com/particle/140674](http://m.jgsdaily.com/particle/140674)

2. Philosophie chinoise

a. Textes

Annales des Printemps et Automnes de Lu Buwei, (Lu Bu Wei, 292-235 av JC, Premier ministre de Qin, époque des Royaumes combattants), cité par Xi Jinping, dans *La Gouvernance de la Chine*, t.2, p.263

- Texte intégral traduit par I. Kamenarovic, Paris, Le Cerf, 1998, 560 p.

Classique des rites (Le), trad. Séraphin Couvreur (1899), Mémoires sur les bienséances et les cérémonies, Paris, You Feng, 2015, 848 p.

Confucius, *Entretiens*, dans *Les Quatre Livres*, (trilingue), trad. S. Couvreur, éd. Cathasia, 1949, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/Les_Entretiens_de_Confucius

- *Les Entretiens de Confucius*, trad. Pierre Ryckmans, Gallimard, coll. Connaissance de l'Orient, 1999, 172 p.
- *Entretiens de Confucius*, trad. Anne Cheng, Paris, Seuil, coll. Points Sagesses, 1991, 183 p.
- *Sishu zhangju jizhu* (Commentaires réunis des *Quatre Livres*, annotés par phrase et par paragraphe), Pékin, Zhonghua shuju, 2005

Grande Étude (La), *Da Xue*, Trad. Séraphin Couvreur (1896), dans *Les Quatre Livres*, Taipei, 1972, p.1 à 25

- Traduction de Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, Pléiade, 2009, p.541-566

Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, Seuil, 1999, 616 p.

Huainanzi, Philosophes taoïstes, tome 2, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Gallimard, Pléiade, 2003, 1182 p.

Lao-tseu, *Tao-tō king*, (trad. Liou Kia-hway) dans *Philosophes taoïstes*, Paris, éd. Gallimard, Pléiade, 1967, 896 p., p.1 à 84

- 《道德经》全文, « Livre de la Voie et de la Vertu » texte intégral, en chinois simplifié, URL : www.daodejing.org,

Liezi (trad. Liou Kia-hway) dans *Philosophes taoïstes*, Gallimard, Pléiade, 1967, 896 p., p.359 à 610. Chapitre VII sur « Yangzhu », p.531 à 562

Liu Xiang, 刘向 (劉向), dans 战国策·齐策二劉向 (compilateur), *Zhanguo ce* 戰國策. Shanghai : Shanghai guji, 1985, 1415 p.

Mozi, « *Œuvres choisies* », traduit Pierre de Laubier et Mei Yipao, introd. Léon Wiegner, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 2008,

Mencius, trad. S. Couvreur (1895), dans *Les Quatre Livres*, Taipei, 1972, pp.297-654

Philosophes confucianistes, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2009, 1536 p. Référence de la littérature confucéenne en langue française : *Entretiens de Confucius*, *Meng Zi* (Mencius), *La Grande Étude* (Daxue), *La Pratique Équilibrée* (Zhongyong), *Le Classique de la piété filiale* (Xiaojing)

Shijing, *Classique des Poèmes*, trad. Rémi Mathieu, Folio bilingue, 2019, 160 p.

- Trad. D. Hoizey, Paris, Orphée La Différence, 1994, 124 p.

Si Maqian, *Mémoires historiques* (史记, *shiji*), 9 vol., Paris, You Feng, 2015, 4268 p.

Su Dongpo, *Un ermite reclus dans l'alcool et autres rhapsodies* (1037-1101), trad. Stéphane Feuillas, Éditions Caractères, 2004, 174 p.

Su Shi (bilingue) (trad. du chinois par Stéphane Feuillas), *Commémorations*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Bibliothèque chinoise », 2010, 700 p.

Sun Tzu, *Art militaire chinois ou Recueil d'anciens traités sur la guerre composés avant l'ère chrétienne par différents généraux chinois*, traduit du chinois par le Père Amiot, Didot l'Aîné, Paris, 1772, URL : [http :
//wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Sunzi&lang=fr&m=NOzh&no=0](http://wengu.tartarie.com/wg/wengu.php?l=Sunzi&lang=fr&m=NOzh&no=0)

- *L'art de la Guerre*, traduction de l'anglais par Francis Wang, préface et introduction par Samuel B. Griffith, Éditions Flammarion, coll. « Champs » 1978, 272 p., URL : [https :
//fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Art_de_la_guerre](https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Art_de_la_guerre)

- Traduction de Jean Levi, Éditions nouveau monde, 2010, 255 p.

Wang Shouqian, 王守謙 et alii, *Zhanguo ce quanyi* 戰國策全譯 (chronique des Royaumes combattants, traduction complète), Guiyang, Guizhou renmin, coll. « Zhongguo lidai mingzhu quanyi 中國歷代名著全譯 », 1992, 1028 p.

Xunzi, dans *Philosophes confucianistes*, trad. Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2009, 1536 p.

Zhang Tu Kui, 张土魁, *Jin ping mei qutan*, 金瓶梅趣谈, *Anecdotes sur le Jin Ping Mei*, Beijing, Zhongguo Luyou chubanshe, 1994, p.6, cité par E. Papineau, *ibid.*, p.174

Zhang Zhidong, *Quàn Xué Piān*, 劝学篇, (*Exhortation à l'étude*), 1898, cité au sujet de la formule : 中学为体, 西学为用, *Zhōngxué Wéi Tǐ, Xīxué Wéi Yòng* (indisponible)

Zhang Zhongjing, *Shanghan lun - Traité des blessures dues au Froid*, trad. en français par Abel Gläser, Éditions de l'Institut Liang Shen de Médecine Chinoise, 2020, 560 p.

Zhongyong, *L'invariable milieu*, trad. S. Couvreur (1895), dans *Les Quatre Livres*, Taipei, 1972, p.27-67

Zhuangzi, *L'Œuvre complète*, dans *Les Philosophes taoïstes*, Gallimard, Pléiade, 1980, 896 p., p.85 à 358

Zhu Xi, 朱熹, 朱子全书, *Zhu Zi Quanshu (Œuvres Complètes de Maître Zhu)*, publiées sous la direction de Zhu Jieren, Yan Zuozi, et Liu Yongxiang, 上海古籍出版社安徽教育出版社, Shanghai guji, Anhui jiaoyu [2002] 2010, 958 p.

b. Commentaires

Billioud S., « Confucianisme, Culture Traditionnelle, et discours officiel dans la Chine des années 2000 », *Perspectives chinoises*, n°3, 2007, p.53-68

Billioud S. et J. Thoraval, Jiaohua : « Le Renouveau Confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives Chinoises*, n°4, 2007, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/2453](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/2453)

- « Anshen Liming ou la dimension religieuse du Confucianisme », *Perspectives Chinoises*, n°3, 2006, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/4313](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/4313)
- « Lijiao, le retour des cérémonies pour honorer Confucius en Chine continentale aujourd'hui », *Perspectives chinoises*, 2009, URL : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5367](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/5367)
- Document vidéo de S. Billioud et J. Thoraval, URL : [https : //www.canal-u.tv/video/ehess/le_sage_et_le_peuple_de_sebastien_billoud_et_joel_thoraval.18041](https://www.canal-u.tv/video/ehess/le_sage_et_le_peuple_de_sebastien_billoud_et_joel_thoraval.18041)

Boorman S., *Go et Mao : pour une étude de la stratégie maoïste en termes de jeu de go*, Traduction James du Mourier, Paris, Seuil, 1972, 215 p., *The protracted game : a wei-ch'i interpretation of maoist revolutionnary strategy*, New York, Oxford University Press, 1969, 242 p.

Chen Y., *L'Éveil de la Chine. Les bouleversements intellectuels après Mao*, 1976-2002, La Tour d'Aigues, éditions de l'Aube, 2002, 315 p

Cheng A., *Histoire de la Pensée chinoise*, Paris, éd. seuil, 1997, 650 p.

- *La Pensée en Chine aujourd'hui*, sous la direction d'A. Cheng, Paris Gallimard, 2007, 480 p.
- *Civilisation et Barbarie* (2020), URL : [https : //www.mucem.org/programme/cycle-civilisation-et-barbarie-anne-cheng](https://www.mucem.org/programme/cycle-civilisation-et-barbarie-anne-cheng)
- *Confucius révisité : textes anciens, nouveaux discours* (2008, Collège de France), URL : [https : //www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf)
- *Séminaire d'Histoire Intellectuelle de la Chine* (Collège de France), Séminaire, p.787, URL : [https : //www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf](https://www.college-de-france.fr/media/anne-cheng/UPL19849_cheng_res0809.pdf)
- *Extrême Orient, Extrême Occident*, 2005 ; URL : [https : //www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1192](https://www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2005_num_27_27_1192)

Cheng F., *Vide et Plein, Le langage pictural chinois*, Paris, Seuil Essais, 1991, 164 p.

Crépon M., *L'Orient au Miroir de la Philosophie, La Chine, L'Inde, de la Philosophie des Lumières au Romantisme Allemand*, Pocket, Agora, 1993, 340 p.

Darrobers R., *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points, coll. Sagesses, 2016, 224 p.

Debrand D., « Alain Deneault, L'économie esthétique. Feuilleton théorique 3 », *Lectures*, compte rendu mis en ligne le 02 juin 2020, consulté le 23 octobre 2020, URL : [http : //journals.openedition.org/lectures/41614](http://journals.openedition.org/lectures/41614)

Delannoi G., « Nations, "Contre-Nations", Empires », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p.92-107, URL : [https : //www.cairn.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-92.htm](https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-92.htm)

Demiéville P., « Le miroir spirituel », dans *Choix d'études bouddhiques* (1929-1970), Leyde, Brill, 1973, 26 p.

Doan P., *Dictionnaire chinois-français de catachrèses quadrisyllabiques*, Institut des Langues, Pékin, 1984, 518 pages, Relecteurs : Tian Wanxiang, Weng Zhongfu (annexe de la thèse complétée)

Durand-Dastès V. et Rainier Lanselle ; « Le récit de rêve en Asie orientale : langues et genres », dans *Extrême-Orient Extrême-Occident* 2018/1 (n° 42) , pages 5 à 14

Eliade M., *Forgerons et Alchimistes*, Paris, Flammarion, 1989, spécialement le chapitre X, sur l'alchimie chinoise, 188 p.

Etiemble, *L'Europe chinoise*, t.1, Paris, Gallimard NRF, 1989, 441 p.

- *L'Europe chinoise*, t.2, Paris, Gallimard NRF, 1989, 405 p.
- *Confucius, de -551 (?) à 1985*, Paris, Folio essais, 1995, 320 p.

Fang T. H., *Chinese Philosophy, its spirit and its development*, Taipei Linking Publishing co, Appendix 1, 1981, 568 p.

Feuillas S., *Rejoindre le ciel : nature et morale dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1078)*, thèse sous la dir. François Jullien, 1996, Paris VII

- « Composé en rêve... Enquête sur l'émergence et les valeurs d'un motif poétique du début de la dynastie des Song à la pratique de Su Shi (1037-1101), “夢中作” : 試論宋初至蘇軾 (1037-1101) 詩歌實踐中的一個動機的出現及其價值 », *Revue Extrême-Orient Extrême-Occident*, 42 | 2018, p.99-129, mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 07 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/930>
- « Penser par contraste. Critique du bouddhisme et stratégies discursives dans le Zhengmeng de Zhang Zai (1020-1078) », dans *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2004, n°26. « De la difficulté de juger », Quelques ressources du mode critique en Chine et au Viêt Nam, sous la direction de Stéphane Feuillas et Rainier Lanselle, pp. 89-116

Gaffric G. et Heurtebise J.-Y., « Zhuangzi et l'Anthropocène », *Essais*, 13 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/essais/439>

Gernet J., *Le Monde Chinois*, A. Colin, [1972] 2003, 699 p.

- *La raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris, Gallimard, Nrf, 2005, 436 p.

Ge Zhaoguang, 葛兆光, *What is China ? Territory, ethnicity, culture and history*, trad. Michael Gibbs Hill, Harvard, 2018, 224 p.

- *An intellectual history of China*, 2 vol., Brill, trad. Michael Duke Josephine Chiu-Duke, 2014.

- « La fiction du Tianxia : le contexte politique intellectuel et académique de la nouvelle utopie », “对‘天下’的想象：一个乌托邦想象背后的政治，思想和学术 », *Revue Reflection 思想*, n°29, 2015, URL : <http://www.aisixiang.com/data/92884.html>.

- « 异想天开 : 近年来大陆新儒学的政治诉求, Si les chevaux avaient des ailes : les revendications politiques des néoconfucéens continentaux ces dernières années », Taïwan, *Revue Réflexions 思想*, no. 33, 2017, pp. 241-285 URL : <http://www.aisixiang.com/data/104951.html>.

- « L'Empire-Monde fantasmé », dans *Penser en Chine* (sous la direction d'Anne Cheng), Paris, Gallimard, Folio Essais Inédit, 2021, trad. Philippe Uguen, p.58-105.

Graziani R., « Combats d'animaux. Réflexions sur le bestiaire du *Zhuangzi* », dans Extrême-Orient, Extrême-Occident, 2004, n°26 dans « De la difficulté de juger », sous la direction de Stéphane Feuillas et Rainier Lanselle. pp. 55-87, URL : www.persee.fr/doc/oroc_0754-5010_2004_num_26_26_1212

Javary C., *Le Discours de la Tortue*, Albin Michel, 2003, 680 p.

Jiang Dandan, « De l'éthique environnementale à l'éthique de la vie : Dialogue transculturel autour de *Zhuangzi* », Revue *Rue Descartes*, n°72, 2011/2, p. 92-104, <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2011-2-page-92.htm>

Jullien F., *Procès ou Création, introduction à la pensée des lettrés chinois*, Seuil, Sciences Humaines, 1989, 311 p.

- *La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité*, Paris, Seuil, Des travaux, 1992, 288 p.
- *Figures de l'Immanence, Pour une lecture philosophique du Yi King*, Paris, Editions Grasset & Fasquelle, coll. Livre de poche, Biblio Essais, 1993, 319 p.
- *Fonder la morale, Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Grasset, 1996, 281 p.
- *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*, Paris, L'ordre Philosophique, 1998, 240 p.
- *Traité de l'Efficacité*, Paris, Grasset, 1996, 256 p.
- *Dépayser la pensée : Dialogue hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*, avec G. Samama, J.-F. Lyotard, Le Huu Khoa, J.-M. Schaeffer, T. Marchaisse, L. Vandermeersch, M. Bitbol, R. Lanselle, P. Ricoeur, éd. Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, 250 p.
- *La Chaîne et la Trame*, PUF, 2004, 240 p.
- *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Points, Essais, 2010, 496 p.
- *La pensée chinoise, En vis-à-vis de la philosophie*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2019, p.374

Laulusa L., « Un détour par la Chine pour penser autrement », dans *L'Expansion Management Review*, 2009/2 (N° 133), pages 62 à 67

Lévi J., *Les fonctionnaires divins, Politique, Despotisme et Mystique en Chine ancienne*, Paris, Seuil, 1989, 320 p.

- Introduction à *Han-Fei-tse ou Le Tao du Prince*, présenté et traduit du chinois par Jean Levi, Seuil, 1999, p.13-66

Li-Kotovtchikhine Xiao-Ying, « Le pragmatisme juridique dans la Chine post-Mao », dans *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 61 N°4, 2009. pp. 715-737, URL : www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2009_num_61_4_19912

Lin Sitong, 林思桐, 论中国围棋的民族性特征, *Propos sur les caractéristiques nationales du weiqi en Chine*, dans *Revue d'Histoire et de littérature des sports*, 1991, n°3, p.13-16

Mazé D. (thèse de doctorat, Université Bretagne occidentale, labo ICI), *Déploiement de la stratégie des groupes chinois dans les pays émergents et en développement : analyse contextuelle et culturelle*, Sous-titre : *Comment les fleurons chinois s'emparent de territoires et préemptent le long terme*, 5 décembre 2016, URL : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01610007/document>

Needham N., *Science and civilization en China*, 25 volumes, Cambridge University Press, (1954)

- *Science et Civilisation en Chine, Une introduction*, éd. Philippe Picquier, 1999
- *Science and Civilization in China*, 7 volumes, Taipei, Caves Books Ltd, 1986.

Papineau E., *Le jeu dans la Chine contemporaine : Mah-jong, jeu de go et autres loisirs*, Paris, éd. L'Harmattan, 2000, 298 p.

- « La culture arrogante du go [Le weiqi, une façon chinoise de voir le monde] », dans *Perspectives chinoises*, n°62, 2000. pp. 45-56., URL : www.persee.fr/doc/perch_1021-9013_2000_num_62_1_2569

Pei Liu, *Analyse réseaux dans une perspective interculturelle : le guanxi en Chine*. Sciences de l'information et de la communication, Université de Toulon, 2012

Pimpaneau J., *Chine : Histoire de la littérature*, Arles, éd. Philippe Picquier, 1989 (rééd. 2004), 452 p.

Ravenet J., *Pensée du Geste et Geste de la Pensée, une lecture philosophique du problème de l'esprit dans les traités fondamentaux du Taijiquan*, sous la dir. de François Jullien, Paris VII, 2001, 584 p.

- Conférence « Le Qi-énergie peut-il devenir un concept scientifique ? », Faculté de Médecine de Nice, 6 Octobre 2018, URL : https://www.youtube.com/watch?v=S0mfudXy_9w

Roy O., *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, 176 p.

Roy R., *La cosmologie du Huainan zi, Science ou philosophie*, Presses Universitaires de Montréal, 1992, 206 p.

Tang Junyi, « The individual and the world in chinese methodology », in Charles A. Moore, éd., *The Chinese mind : essentials of chinese philosophy and culture*, Honolulu, University of Hawaiï Press, 1967, 416 p.

Tu Weiming, *The Living Tree, The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Palo Alto : Stanford University Press, 1993, 296 p.

Vandermeersch L., « Droit et Rites en Chine », Conférence du 10 janvier 2003, URL : https://www.lemonde.fr/savoirs-et-connaissances/article/2002/12/30/leon-vandermeersch-droit-et-rites-en-chine_303810_3328.html

Wang Hui, *L'essor de la pensée chinoise moderne*, 现代中国思想的兴起, Beijing, Shenghuo, Dushu, Xinzhi Sanlian Shudian, 2005.

Webb J., *An Historical Essay Endeavoring a probability that the language of the Empire of China is the primitive language*, 1669, 232 p.

Yan Xuetong, *Ancient Chinese Thought, Modern Chinese Power*, 2011, Princeton University Press, Princeton-China Series, 320 p.

Yang Guoqing, *Propos sur le weiqi et les écoles de pensée de la chine ancienne*, 论围棋与中国古代思想文化流派, *lun weiqi yu zhongguo gudaisixiang wenhualiu pai*, dans *Revue d'histoire et littérature des sports*, 体育文史, *tiyu wenshi*, n°6, 1990, p.56-59

Yi Wang, *Wang Huning : Xi Jinping's Reluctant Propagandist*, 04/04/2019 : URL : <https://www.limesonline.com/en/wang-huning-xi-jinpings-reluctant-propagandist> (au sujet du titre de thèse de Wang Huning et de son directeur de recherches)

Yi Wang & Haig Patapan, « The Hidden Ruler : Wang Huning and the Making of Contemporary China » (2018), *Journal of Contemporary China*, 27 : 109, 47-60

Wang Huning, 王沪宁. 国家主权, *guojia zhuquan* (Souveraineté Nationale), 北京, 人民出版社出版发行 : 新華書店经销 Beijing, Ren min chu ban she chu ban fa xing, Xin hua shu dian jing xiao, 1987, 122 p.

Zhao Tingyang, *Tianxia, tout sous un même ciel*, éditions du Cerf, 2018, 336 p.

Zwagerman A., « The chinese Hobbes, Xi Jinping's favorite philosopher », dans *Hong-Kong Free Press*, 13 juin 2016, URL : www.hongkongfp.com/2016/06/13/chinese-hobbes-Xi-Jinpings-favorite-philosopher/

3. Philosophie européenne et américaine

a. Textes

Arendt, H. *Les origines du totalitarisme* [1951], trad. fr. en 3 t. 1972, rééd. Gallimard, coll. « Quarto », 2002, 1615 p.

- *La crise de la culture*, Folio, Essais, [1972] 1989, 384 p.
- *La nature du totalitarisme*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2018, 143 p.

Aristote, *Métaphysique*, trad. M.P Duminil et A. Jaulin, GF, 2008, 497 p.

Aron R., *Les étapes de la pensée sociologiques*, Tel, Gallimard, 1976, 662 p.

Bayle P., *Dictionnaire*, éd. Les Belles Lettres, 2015, 252 p.

Bernard C., *Principes de la médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, 308 p.

Bible de Jérusalem, éd. du Cerf, 2019, 944 p.

Bible TOB, Paris, Le Cerf, 2004, 1824 p.

Bodin J., *Les Six Livres de la République*, éd. J. Du Puys [1577], Livre premier, 1 vol., Paris, Classiques Garnier, 2013, 828 p.

- *Les Six Livres de la République*, Morceaux choisis, éd. Confluences, Voix de la Cité, Préf. Luc de Goustine, 1999, 79 p.

Cassien J., *Collations de Jean Cassien ou l'Unité des Sources*, traduit par Jean-Yves Leloup, Albin Michel, Cerf, 1992, 248 p.

Condorcet N., *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), Paris, Flammarion, 1998, 352 p.

Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t.2, Paris, GF Flammarion, 1965, 316 p.

Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 5^e édition, [1912] 2003, 647 p.

Foucault M. : « Crimes et châtements en U.R.S.S. et ailleurs... » (entretien avec K. S, Karol), *Le Nouvel Observateur*, no 585, 26 janvier- 1er février 1976, pp. 34-37.
Dits Ecrits Tome III Texte n°172, URL : [http : //libertaire.free.fr/MFoucault438.html](http://libertaire.free.fr/MFoucault438.html)

- *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, t.III, Paris, Tel Galliamrd, 1997, 336 p.
- *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982, « Cours du 10 février 1982 », Paris, Gallimard/Seuil (« Hautes Etudes »), 2001, p. 199-200,
- *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, EHESS Seuil Galliard, 2008, 400 p.

- *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984, « Cours du 19 février 1984 », Paris, Gallimard/Seuil, « Hautes Etudes », 2009, p. 169-172.

Freud S., *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, traduit par Marie Bonaparte et E. Marty, dans S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, éditions Gallimard, 1933, pp. 163-210.

- *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, éd du Centenaire, [1926] 1997, 574 p.
- Guizot F., *De la démocratie en France*, Paris, V. Masson, 1849, 157 p.
- Chambre des députés, séance du 1er mars 1843, *réponse à Dufaure*, consultable sur Gallica.bnf.fr
- *discours du 3 mai 1837 à la Chambre des Députés*, dans le *Journal des débats politiques*, consultable sur Gallica.bnf.fr, 4 mai 1837.

Habermas J., *La paix perpétuelle : le bicentenaire d'une idée kantienne*, Le Cerf, 1996, 121 p.

- *L'espace public, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, [1962] 1988, 324 p.

Hamilton A., Jay J. et Madison J., *Le Fédéraliste*, Paris, Classiques Garnier, 2012, 648 p.

Heidegger M., *La question de la technique, Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » (n° 52), 1993, p. 9-48

Hegel G.W.F., *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, Gallimard, Folio Essais, 2007, 464 p.

Hobbes T., *Léviathan*, trad. G. Mairet, Gallimard, Folio Essais, 2000, 1024 p.

Hugo V., *Choses vues 1847-1848*, Paris, Gallimard, 1972, 505 p.

- *Lettre au Capitaine Butler du 25 novembre 1861*, URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2004/10/HUGO/11563>

James W., *Pragmatism A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, 1907, 308 p.

Jankélévitch V., *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t.2 La méconnaissance, le malentendu, Paris, Seuil, Essais, 1980.

Jung C.G., *Gesammelte Werke*, 20 vol., Olden und Freiburg in Breisgau, Walter-Verlag [1983], 2000.

- *Présent et Avenir*, Paris, Buchet Chastel, 2004, 128 p.

- *L'homme à la découverte de son âme*, Genève, Mont-Blanc, collection Action et Pensée, 1950, 422 p.
- *L'homme à la découverte de son âme*, Paris, Albin Michel, 1996, 352 p.
- *Psychologie de l'Inconscient*, Genève, Georg éd, [1952] 1978, 235 p.
- *Types Psychologiques*, Genève, Georg, 1933, 506 p.
- *Psychologie du Transfert*, Paris, Albin Michel, 1980, 224 p.
- *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet/Chastel, 1970, 705 p.
- *Les Racines de la Conscience*, Paris, Buchet/Chastel, 1995, 628 p.
- *Aïon*, Paris, Albin Michel, 1983, 332 p.
- *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, Nrf, 2005, 544 p.
- *La vie symbolique*, Paris, Albin Michel, 270 p.

Kant E., *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Gallimard, Pléiade, vol.2, 1632 p.

- *Projet de paix perpétuelle*, Gallimard, Pléiade, vol. 3, 1600 p.
- *Critique de la Raison Pure*, trad. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, t.1, 1980, 1797 p.

Leibnitz G.W., *Monadologie*, éd. Delagrave annotée par E. Boutroux, 1991, 231 p.

- *Essais de Théodicée*, Paris, Montaigne, 1962, 525 p.
- 6 volumes de l'édition Dutens, Genève, De Tournes, 1768. On s'est référé en priorité aux *Novissima Sinica* (vol.IV, 1a, pp78-86), à la *Lettre à M. de Remond* sur la Philosophie Chinoise (vol IV, 1a, pp.169-210), et ses *Objections au Traité sur quelques points de la religion des chinois* du P. Longobardi (vol.IV)

Lévi-Strauss C., « *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* », *Anthropologie structurale* deux, Paris, Plon, 1973, p. 49-55

Machiavel N., *Le Prince*, Gallimard, Pléiade, 1952, 1664 p.

- *Œuvres politiques de Machiavel, Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, trad. Jean Vincent Périès, Paris, Charpentier, 1855, 580 p.

Maritain J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, éd. Montaigne, 1936, 334 p.

- *L'homme et l'État*, O.C., t. IX, Paris, Saint Paul éd. religieuses, 1953, 1288 p.

Mauss M., *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, dans *Sociologie et Anthropologie*, PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2007, 248 p.

- « Sixième partie : Les Techniques du Corps », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 2013, p.366-369
- Montaigne M. (de), *Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1962, p.195-200, p.782.
- Montesquieu C. (de), *L'Esprit des Lois*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1951, vol.2, 1824 p.
- *De l'Esprit des Lois*, Paris, Flammarion, GF, 2013, 397 p.
- Edition du Club Français du Livre, coll. "Les Portiques" 84, 1968 (éd. de référence de Etiemble)
- Nietzsche F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Œuvres Philosophiques Complètes VI*, Paris, Gallimard, Nrf, [1885] 1971, 456 p.
- *Par-delà Bien et Mal*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, tome VII, trad. Montinari, 1971, 476 p.
- *Considérations Inactuelles*, Deuxième partie : *De l'utilité et des inconvénients de l'Histoire pour la vie*, Gallimard, Pléiade, p.499-575
- *Aurore*, traduction Éric Blondel, Ole Hansen-Love, Théo Leydenbach, Garnier-Flammarion, [1881] 2012, 420 p.
- *Le Gai Savoir*, aph.108, 125, 343, trad. Patrick Wotling, Flammarion, GF, 2007, 445 p.
- Platon, *La République*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1940, 1472 p.
- Popper K., *La société ouverte et ses ennemis, tome 1 : L'Ascendant de Platon*, Paris, Seuil, Essais, 2018, 352 p.
- *La Société ouverte et ses ennemis, tome 2 : Hegel et Marx*, Paris, Seuil, Essias, 2018, 254 p.
- Quesnay F., *Despotisme de la Chine*, Ephémérides, 1767 ; Peelman, Paris, 1888, p.563-660
- Rawls J., *Theory of Justice, Théorie de la Justice*, trad. fr, Paris, Le seuil, [1971] 1989, 672 p.
- Robespierre M. de, *Œuvres complètes de Maximilien Robespierre*, tome IX, Édition du Centenaire de la Société des études robespierristes, Éditions du Miraval à Enghien-les-Bains, discours Sextidi 26 Messidor an CCXVIII, p. 459 à 469
- Tome X, p. 274, 354, Société des Études Robespierristes 1910-1967, complétées par Florence Gauthier en 2007
- Rousseau J.-J., *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Gallimard, Pléiade, vol.1, 1959
- *Contrat Social*, Paris, Gallimard, La Pléiade, vol.3, 1964

Sahlins M., *Âge de pierre, âge de l'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976, 420 p.

Siéyès E. J., *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* (1789), Paris, éditions du Boucher, 2002, 85 p.

- Discours du 7 septembre 1789, dans *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, tome VIII, Paris, librairie administrative de Paul Dupont, 1875, pp. 594-595

Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), traduction de Germain Garnier, Paris, 1991, Garnier-Flammarion, vol.1, 542 pages, vol.2, 640 p.

Spinoza B., *Œuvres Complètes*, trad. R. Callois, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954, 1648 p., on a spécialement mobilisé, dans cette édition :

- *L'Ethique*, p.301-596
- *Traité des autorités théologiques et politiques*, p.597-908
- *Traité des autorités politiques*, p.917-1044
- *Traité Politique*, traduction Charles Ramond, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, 392 p.
- *Œuvres III, Traité Théologico-politique*, traduction J. Lagrée et P.F. Moreau, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 1999, 862 p.
- Lettre à Schuller, Lettre 58, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1674, p.1251-1254
- Stoïciens (Les)*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1978, 1438 p.
- Textes choisis par Jean Brun, Paris, P.U.F, 1957, 180 p.

Strauss L., *Histoire de la philosophie politique*, PUF, Quadrige, 1994, B. Spinoza, p.501-522

Talmud de Babylone, Traité Shabbat 31a, Verdier Editions, 1450 p. (au sujet de la Règle d'Or universelle de la Morale)

Tocqueville A., *La Démocratie en Amérique*, 2 vol., première édition historico-critique, éd. Eduardo Nolla, Paris, Vrin, 1990, 824 p.

Turgot, *Questions sur la Chine à MM Ko et Yang*, dans l'*Encyclopédie* [1751], dans *Œuvres*, publié par Schelle, Paris, 1914, t.II, p.523 sqq.

Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t.3, Paris, éd. Treuttel et Würtz, 1835, 522 p.

b. Commentaires

Ackeren (Van) M., *A companion to Marcus Aurelius*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012, 582 p.

Agnel A., *Dictionnaire Jung*, Paris, Ellipses éd., 2008, 195 p.

Anderson B., *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2006, 260 p.

Angoulvent A.-L., *Hobbes ou la Crise de l'État Baroque*, PUF, Question, 1992, 258 p.

Arens N., « La démocratie tocquevillienne, Un parcours dialectique », dans *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2015/1 (Volume 74) , pages 181 à 202

Balibar E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF Philosophies, 1997, 128 p.

- *Spinoza politique*, le transindividuel, Paris, PUF, 2018, 480 p.
- *Violence et civilité*, « Wellek Library Lectures » et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, 417 p.
- « Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes », préface à *Carl Schmitt, Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, Sens et échec d'un symbole politique, Paris, Seuil, 2002, 249 p.

Barrera G., « Chine », dans *Dictionnaire Montesquieu* [en ligne], sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013. URL : [http : //dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377597560/fr](http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377597560/fr)

Baruzi J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la Terre*, Alcan, 1907, 524 p.

- *La pensée chrétienne de Leibniz*, Librairie Bloud, 1909, 386 p.

Bernardi B., *La Démocratie*, Garnier-Flammarion, Corpus, 2019, 256 p.

Berner C., « Nietzsche et la question de l'Interprétation », 2007, URL : [https :
//www.academia.edu/1164119/La_question_de_linterpr%C3%A9tation_chez_Nietzsche](https://www.academia.edu/1164119/La_question_de_linterpr%C3%A9tation_chez_Nietzsche)

Blanché R., *L'Axiomatique*, PUF, coll. « Quadrige », 1955, 112 p.

Blumenberg H., *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 13

Bouchilloux H., « Apologie et théologie dans Les Pensées de Pascal », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2002/1 (Tome 127), p. 3-19, URL : [https :
//www.cairn.info/revue-philosophique-2002-1-page-3.htm](https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-1-page-3.htm)

Bouderbala L., « Droit Naturel, Contractualisme et dissension chez Thomas Hobbes et Emer de Vattel », p.11-38, URL : [https : //journals.openedition.org/philonsorbonne/1069](https://journals.openedition.org/philonsorbonne/1069)

Bourgeois B., *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992, ch. « Le prince hégélien », p. 207-238

Boutroux E., « la Vie et la Philosophie de Leibniz », Notice de La Monadologie, Leibnitz, Paris, éd. Delagrave, 1991, pp.1-140.

Bove L., *Introduction au Traité politique*, Paris, Le Livre de poche, 2002, 313 p.

- *La Stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, 334 p.

Brousseau G., « Les obstacles épistémologiques, problèmes et ingénierie didactique », *Recherches en Didactiques des Mathématiques*, Grenoble, éd. La Pensée sauvage, 1998, p. 115-160

Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1967, 384 p.

Capdevila N., « Les concepts essentiellement contestés et la critique interne : le christianisme et la démocratie comme idées dominantes », dans *Philosophie*, 2014/3 (N° 122), p. 34-52, URL : <https://www.cairn.info/revue-philosophie-2014-3-page-34.htm>

Giordana Charuty, « Destins anthropologiques du rêve », *Revue Terrain*, 26 mars 1996, URL : <http://journals.openedition.org/terrain/3071>

Chauvancy R., *La puissance moderne*, Paris, Apopsix, 2017, 340 p.

Clastres P., *La Société contre l'État*, éd. de Minuit, 1974, 192 p.

Dannequin F., « La place du politique chez Schumpeter », dans *L'Économie politique*, 2003/1 (n° 17), pp. 82 à 93

Dent N., article « Vertu » dans *Dictionnaire de Philosophie Morale et Politique*, t.2, sous la direction de Monique Canto-Sperber, PUF Quadrige, 2004, p.2011-2019

Durand G., *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964, 133 p.

- *L'âme tigrée, Les pluriels de la psyché*, Paris, Denoël et Gonthier, 1980, 210 p.

- *Introduction à la mythodologie, Mythes et sociétés*, Albin Michel, 1996, 244 p.

Foessel M., « Être citoyen du Monde : horizon ou abîme politique », 18 juin 2013, URL : <https://lavedesidees.fr/Etre-citoyen-du-monde-horizon-ou.html>

France I., « À propos du livre d'Amartya Sen, L'idée de justice, Flammarion, 2010 », *La revue lacanienne*, 2010/2 (n° 7), p. 171-173, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-la-revue-lacanienne-2010-2-page-171.htm>

Fuchs É., « Hitler lecteur de Nietzsche ? », dans *Revue d'Histoire de la Shoah*, 2018/1 (N° 208), p. 87-109, URL : <https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah-2018-1-page-87.htm>

Fruchaud H.-P. et Jean-François Bert, « Un inédit de Michel Foucault : “La Parrèsia”. Note de présentation », *Anabases*, 16 | 2012, 149-156, mis en ligne le 1 octobre 2015, URL : <https://journals.openedition.org/anabases/3956#quotation>

Gallie W.B., « Essentially Contested Concepts », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1955-56, no 56, pp. 167-198

- *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, Schocken Books, 1968, pp. 157-191

Gaudemar M., « Relativisme et perspectivisme chez Leibniz », *Revue Dix-septième siècle*, 2005/1 (n° 226), pages 111 à 134, URL : <https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2005-1-page-111.htm>

Gauchet M., *Le désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Gallimard, NRF, Bibliothèque des Sciences humaines, 1985 ; rééd. Folio, 2005, 336 p.

Goyard-Fabre S., article « Bodin », *Dictionnaire de Philosophie Politique*, PUF Quadrige, 2003, p.69-73

- *Jean Bodin et le droit de la République*, Paris, PUF, 1989, 336 p.

Grosrichard A., *Structure du sérial, la fiction du despotisme oriental dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979, 234 p.

Guénon R., *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, 1945, 304 p.

Hadot P., *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Livre de poche, Paris, 2016, 566 p.

- *Plotin ou la Simplicité du Regard*, Paris, Gallimard, Folio essais, 2013, 240 p.

- *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Biblio Essais, 2004, 280 p.

- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 407 p.

Hamilton L., *The political philosophy of needs*, Cambridge University Press, 2008, 224 p.

Helele K.J., *Histoire des conciles*, d'après les documents originaux, 9 vol., 1907-1931

Huizinga J., *Homo Ludens*, première parution en 1951, trad. Cécile Seresia, collection Tel (n° 130), Gallimard, 1988, 350 p.

Humbert E. *Jung*, Paris, Hachette, Littérature, 2004, 272 p.

- *Ecrits sur Jung*, Paris, Retz, 1993, 171 p.

Hürlimann G., « Hobbes, Foucault et la peur de la révolte », *Rue Descartes*, 2013/1 (n° 77), p. 52-68, URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2013-1-page-52.htm>

Jalabert J., *Le Dieu de Leibniz*, Paris, PUF, 1960, 244 p.

Jouin C., « La notion de guerre totale. La logique cryptée des sources schmittiennes », *Raison publique*, 2012/2 (N° 17), p. 239-262, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-raison-publique1-2012-2-page-239.htm>

Juillerat Bernard, « Un mythe est-il un rêve collectif ? », *Topique*, 2003/3 (n° 84), p. 33-42, URL : <https://www.cairn.info/revue-topique-2003-3-page-33.htm>

Kervégan J.-F., « Souveraineté et représentation chez Hegel », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2001/2 (N° 14), p. 321-336. URL : <https://www.cairn.info/revue-francaise-d-histoire-des-idees-politiques1-2001-2-page-321.htm>

Kuhn T., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, Champs Sciences, [1972] 2018, 352 p.

Larrère C., « Montesquieu et le “doux commerce” : un paradigme du libéralisme », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 123 | 2014, mis en ligne le 01 janvier 2014, URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/3463>

Lazzeri C., article « Spinoza », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Ph. Reynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 2003, 892 p., p.743 sqq.

- *Droit, pouvoir et liberté, Spinoza critique Hobbes*, Paris PUF, 1999, 400 p.

Legohérel H., « Jean Bodin et l'Europe de son temps », *Journal of the History of International Law*, n°1, 1999, p. 38-47.

Lemaitre C. N., « L'exemplarité comme levier de l'enseignement de l'éthique : une lecture d'Aristote et Cicéron », Université d'Aix-Marseille Institut d'ergologie, MCF HDR, colloque Metz 2016, URL : https://allsh.univ-amu.fr/sites/allsh.univ-amu.fr/files/cnl_propo_colloque_metz_2016.pdf

Liogier R., « L'individuo-globalisme : nouvelle culture croyante des sociétés industrielles avancées », dans *Revue internationale de politique comparée* 2009/1 (Vol. 16) , pages 135 à 154, URL : <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-135.htm>

Lippmann W., *Public Opinion*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1922, 427 p.

Lipset S. M., « Some Social Requisites of Democracy : Economic Development and Political Legitimacy », *The American Political Science Review*, Vol. 53, No. 1 (Mar., 1959), pp. 69-105, 2013, URL : https://scholar.harvard.edu/files/levitsky/files/lipset_1959.pdf

Lordon F. & Citton Y., « Un devenir spinoziste des sciences sociales ? », *Revue du M.A.U.S.S. permanente*, 27 janvier 2008, 25 p., URL : <http://www.journaldumauss.net>

Löwith K., *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949, 266 p.

Lukes S., *Power, A radical View*, Palgrave Macmillan, 2005, 200 p.

Mairet G., *Le Principe de souveraineté, Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, collection « Folio-Essai », 1997, 320 p.

- « Hobbes, matérialisme et finitude », Introduction à la traduction du Léviathan, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2000, p.9-53
- Malis C., « Raymond Aron : le concept de puissance », 2008, URL : [https : //www.catallaxia.org/wiki/Raymond_Aron : le_concept_de_puissance#Morgenthau_et_la_notion_de_puissance : _les_ambigu.C3.AFt.C3.A9s_d.E2.80.99un_concept](https://www.catallaxia.org/wiki/Raymond_Aron : le_concept_de_puissance#Morgenthau_et_la_notion_de_puissance : _les_ambigu.C3.AFt.C3.A9s_d.E2.80.99un_concept)
- Manent P., *La Loi naturelle et les Droits de l'Homme*, PUF, Quadrige, 2020, 144 p
- *Naissances de la politique moderne*, Tel Gallimard, 2007, 294 p.
- *Enquête sur la Démocratie*, Tel Gallimard, 2007, 476 p.
- *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Gallimard, Tel, 2006, 196 p.
- Article « Machiavel », Philippe Reynaud et Stéphane Rials (dir.), Dictionnaire de Philosophie Politique, Paris, PUF, 1996, p.369-374
- Manin B., *Principes du gouvernement représentatif*, Calmann-Lévy, coll. Liberté de l'Esprit, 1995 ; rééd. Paris, Flammarion, 2012, 352 p.
- Mannheim K., *Idéologie et utopie*, Paris, Babelio, 2006, 272 p.
- Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, 1988, 647 p.
- Mattéi J.F., « Le mythe d'autochtonie chez Hésiode et Platon », *Topique*, 2011/1 (n° 114), p. 35-49, URL : [https : //www.cairn-int.info/revue-topique-2011-1-page-35.htm](https://www.cairn-int.info/revue-topique-2011-1-page-35.htm)
- Ménissier T., « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Revue Anabases*, 2020, URL : [http : //journals.openedition.org/anabases/3323](http://journals.openedition.org/anabases/3323)
- Mercier B. & Duhamel A., *La démocratie, ses fondements, son histoire et ses pratiques*, Québec, Le directeur général des élections, 2000, p.13 et p.15.
- Michel J., *Homo Interpretans*, Paris, Hermann, 2017, 404 p.
- Monod J., « Décision, exception, constitution : autour de Carl Schmitt », *Mouvements*, 2005/1 (no 37), p. 72-92, URL : [https : //www.cairn.info/revue-mouvements-2005-1-page-72.htm](https://www.cairn.info/revue-mouvements-2005-1-page-72.htm)
- Moreau P.-F., *Hobbes. Philosophie, Science, Religions*, PUF Philosophie, 1989, 128 p.
- Morel H., article « Absolutisme », dans Dictionnaire de philosophie politique, sous la direction de Ph. Reynaud et Stéphane Rials, Paris, PUF, 2003, p.1-8
- Morin E., *Introduction à la pensée complexe*, Points, Essais, 2014, 160 p.
- *La Voie, Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, 2011, 544 p.
- Muchembled R. & Cassan M., *Histoire moderne, les XVI^e et XVII^e siècles*, t. 1, Paris, Bréal, coll. Grand Amphi, 2000, 416 p.

Obadia C., « Les beautés de Platon », *Le Philosophoire*, 2013/1 (n° 39), p. 231-239.
URL : <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2013-1-page-231.htm>

Pascale C. (de), « Le droit cosmopolitique comme synthèse du droit », dans *Raison pratique et normativité chez Kant : Droit, politique et cosmopolitique*, Lyon : ENS Éditions, 2010, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/4458>.

Pate man C., dans « Participatory Democracy Revisited », dans *APSA Presidential Address*, 2012, vol.10, n°1

Pia J., blog « Les Pensées de Marc-Aurèle : un “miroir” de l’Empereur-philosophe », URL : <http://leparatonnerre.fr/2017/12/14/les-pensees-de-marc-aurele-un-miroir-de-lempereur-philosophe/>

Pinot V., *Les physiocrates et la Chine au XVIII^e siècle*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, volume VIII, 1906-1907, pages 200-214

Ramond C., « La Loi du nombre, ou la démocratie comme “régime absolu” », introduction à la traduction du *Traité Politique*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2005, pp.7-43.

Rance P., « Badiou cerné par l’anarchisme », 2 février 2012, URL : <http://www.autrefutur.net/Badiou-cerne-par-l-anarchisme>,

Regan T., *Les Droits des animaux*, trad. Enrique Utria, Hermann, 2013 (traduction de *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press, 1983, 2004), 750 p.

Renan E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, rééd. Livre de Poche, 1984, 447 p.

Renault E., *Connaître ce qui est, Enquête sur le Présentisme Hégélien*, Chapitre III, § Raison et Modernité, éd. Vrin, pp.94-99

Ricoeur P., *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Points Essais, 2016, 432 p.

Rosanvallon P., Cours au Collège de France, Chaire d'Histoire moderne et contemporaine du Politique, Cours pdf : « Qu'est-ce qu'une société démocratique ? », p.837

- « Les pathologies de la Démocratie », URL : https://www.youtube.com/watch?v=qBr1_y6wf6E&t=1037s
- « Les pathologies de la Démocratie », URL : <https://webtv.univ-nantes.fr/fiche/1198/pierre-rosanvallon-quot-les-pathologies-de-la-democratie-quot>
- « Qu'est-ce qu'une société démocratique ? », URL : https://www.college-de-france.fr/media/pierre-rosanvallon/UPL62029_Rosanvallon.pdf
- « Comment réinventer la démocratie ? », URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/linvite-des-matins-2eme-partie/pierre-rosanvallon-comment-reinventer-la-democratie>

- Rossignol B., *Marc Aurèle*, Paris, éd. Perrin, 2020, 680 p.
- Sahkins M., *Age de pierre, âge d'abondance*, Folio Histoire, 2017, 420 p.
- Schmidt C., *La théorie des jeux, essai d'interprétation*, Paris, PUF, 2001, 444 p.
- Schmitt C., *Théologie Politique* (1922, 1969), Paris, Gallimard, Bibliothèque des Sciences, 1988, 204 p.
- *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes, sens et échec d'un symbole politique*, trad de l'allemand par D. Trierweiller, préface d'E. Balibar, et postface de W. Palaver, Paris, Seuil 2002, 249 p.
 - *La notion du politique*, Flammarion, Champs, [1932] 2009, 324 p.
 - *La dictature*, Paris, Le Seuil, [1^e éd. 1921] [1928] 2000, 336 p. traduit de Die Diktatur, von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, Berlin, Duncker & Humblot, 1985
- Ségalat L., *La science à bout de souffle ?*, Paris, Seuil, 2009, 107 p.
- Sen A., *l'Idée de Justice* [2009], Flammarion, Paris, 2010, 560 p.
- Serres M., *Le Contrat Naturel*, le Pommier, 2018, 240 p.
- *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Épiméthée, 1990, 840 p.
- Singer P., *La Libération animale*, traduit de l'anglais par Louise Rousselle et David Olivier, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2012, 480 p.
- Sintomer Y., *Petite histoire de l'expérimentation démocratique, Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, La Découverte, poche, Essais, 2011, 336 p.
- Sintomer Y., Frinkiel E., Zhou Yunyun, « La gestion chinoise de la pandémie est ambivalente », *Le Monde*, 2 juin 2020, URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/06/02/la-gestion-chinoise-de-la-pandemie-est-ambivalente_6041461_3232.html
- Sintomer Y., Frinkiel E. & Rong Xinli, « Are deliberative democracy and authoritarian deliberation, deliberative at all? Xieshang minzhu (consultative/deliberative democracy) and daibiao (representation) in contemporary China », non encore publié, avril 2021.
- Sloterdijk P., *Règles pour le parc humain*, Paris éd. Mille et Une Nuits, [1999] 2000, 64 p.
- Spector C., « La vertu politique comme principe de la démocratie. Robespierre lecteur de Montesquieu », dans *Vertu et politique : Les pratiques des législateurs (1789-2014)*,

Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, URL : [http : //books.openedition.org/pur/96751](http://books.openedition.org/pur/96751)

- « Corruption », dans Dictionnaire Montesquieu [en ligne], VOLPILHAC-AUGER C. [dir.], ENS Lyon, septembre 2013 ; URL : [http : //dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376473889/fr/](http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376473889/fr/)
- « Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Etienne Balibar... », Esprit, éditions Esprit, 2007/5, p.27-45, URL : [https : //www.cairn-int.info/revue-esprit-2007-5-page-27.htm](https://www.cairn-int.info/revue-esprit-2007-5-page-27.htm)

Steiner G., *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Gallimard, 1986, 156 p.

Stiegler Barbara, *Il faut s'adapter, sur un nouvel impératif politique*, Paris, Nrf Essais, Gallimard, 2019, 336 p.

- *Du cap aux grèves : Récit d'une mobilisation 17 novembre 2018 – 5 mars 2020*, Paris, éd. Verdier 2020, 134 p.

Sur S., « Ami, ennemi : Le politique selon Carl Schmitt Formule simple, idée fausse », avril 2016, URL : [https : //www.afri-ct.org/wp-content/uploads/2016/04/S-_Sur_-_Le_politique_selon_C-_Schmitt.pdf](https://www.afri-ct.org/wp-content/uploads/2016/04/S-_Sur_-_Le_politique_selon_C-_Schmitt.pdf)

Terrel J., *Les théories du Pacte social, Droit naturel, souveraineté et contrat, de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001, 423 p.

Tschannen O., « Max Weber et la sécularisation », dans : Les Théories de la sécularisation, sous la direction de Tschannen Olivier, Genève, Librairie Droz, « Travaux de Sciences Sociales », 1992, p. 119-136, URL : [https : //www.cairn.info/les-theories-de-la-secularisation--9782600041287-page-119.htm](https://www.cairn.info/les-theories-de-la-secularisation--9782600041287-page-119.htm)

Urbinati N., *Democracy Disfigured, Opinion, Truth and the People*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2014, 320 p.

Vernière P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 tomes, PUF, Paris, 1954, 773 p.

Vernant J.P. (et al.), *Divination et Rationalité*, coll. « recherches anthropologiques », Paris, Seuil, 1974, 319 p.

Veyne P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* , Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel Idées », 2007, 319 p.

Walter N., « Pour l'Anarchisme », Volonté Anarchiste, N°37, 1979 en ligne le 15 décembre 2013 : [http : //journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695](http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695)

Zarka Y. C., « Hannah Arendt et l'origine du mal », Cités, 2016/3 (N° 67), p. 3-16. URL : [https : //www.cairn-int.info/revue-cites-2016-3-page-3.htm](https://www.cairn-int.info/revue-cites-2016-3-page-3.htm)

- « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes », dans : Yves Charles Zarka éd., *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Débats philosophiques », 2009, p. 47-70. URL : [https : //www.cairn.info/carl-schmitt-ou-le-mythe-du-politique--9782130576006-page-47.htm](https://www.cairn.info/carl-schmitt-ou-le-mythe-du-politique--9782130576006-page-47.htm)

4. Marxisme

a. Textes

Engels F. 恩格斯, « 给奥倍倍尔的信 Lettre à Auguste Bebel », *马克思恩格斯文集 Œuvres choisies de Marx et Engels*, 第三卷 tome III, 人民出版社 Editions du Peuple, 2009

- « F. Engels à Werner Bombart à Berlin », dans *Œuvres choisies* de F. Engels, tome X, éditions du Peuple, 2009

- *Dialectique de la nature (extraits)*, dans *Œuvres choisies de Marx et d'Engels*, tome IX, éditions du Peuple, 2009, p.559-560

- *Anti-Dürhing*, Paris, éd. Sociales, 1950, 504 p.

Lénine V. I., *L'État et la Révolution* (1917), La Fabrique éditions, 2012, 240 p.

- *Que faire ?* (1902), présenté et annoté par Jean-Jacques Marie, collection « Points Politique », éditions du Seuil, Paris, 1966, 320 p.

- « Freedom to criticize and unity of action », Volna 22, 1906, voir Archives Internationales marxistes, URL : [https : //www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/may/20c.htm](https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1906/may/20c.htm)

Marx K., *Critique du droit politique hégélien* [1843], trad. A. Baraquin, Paris, éd. Sociales, 1975, 223 p.

- *Contribution à la critique de l'économie politique* [1853], trad. Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, éditions sociales, 1972, p.19

- *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], Paris, éd. sociales, coll. GEME, 2018, 348 p.

- *A propos de « La Question Juive »* [1844], in *Œuvres. III. Philosophie*, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, 1982, p.347-381

- *Sur la Question Juive* [1844], traduction de Dominique Meeus, URL : [https : //d-meeus.be/marxisme/classiques/qujuiveI.html](https://d-meeus.be/marxisme/classiques/qujuiveI.html)

- ~ & F. Engels, *L'idéologie Allemande* [1845], Paris, Editions sociales, 1971, 633 p.

- ~ & F. Engels, *Manifeste du parti communiste* [1848], dans *Œuvres, Économie I*, 1997, p.157-1995

- *Le 18 Brumaire de Napoléon Bonaparte* [1852], Mille et une nuits, 1997, 223 p

- ~ & F. Engels, *Critique du programme de Gotha* [1875], Paris, Librairie générale française, coll. Le Livre de poche, Les Classiques de la Philosophie, 2004 (1re éd. septembre 1973), 155 p.

- *Discours sur le Libre-échange* [1848], trad. G. Plekhanov, Genève [1885], repris dans *Œuvres, Economie*, t.1, Paris, Gallimard, coll. de la Pléiade, 1972, p.141-156

- Lettre à Arnold Ruge, Kreuznach, septembre 1843, URL : <https://karlmarx.fr/marx-correspondance-ruge/>

b. Commentaires

Althusser L., « Conférence sur la Dictature du Proletariat à Barcelone », 1976, URL : <http://revueperiode.net/un-texte-inedit-de-louis-althusser-conference-sur-la-dictature-du-proletariat-a-barcelone/>

- *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, [1994] 2009, 360 p.

Attali J., *Marx ou l'esprit du monde*, Paris, Fayard, Livre de Poche, [2007] 2014, p.541

Badia G., Avant-propos à la traduction de *L'Idéologie Allemande*, Paris, Editions sociales, 1971, 633 p., p.7-30

Badiou A., « Qu'est-ce que Louis Althusser entend par "philosophie" ? », dans : Sylvain Lazarus éd., *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Pratiques théoriques », 1993, p. 29-46, URL : <https://www.cairn-int.info/politique-et-philosophie-dans-l-oeuvre-de-Louis--9782130455004-page-29.htm>

- ~ et P. Rosanvallon, *Que peut la démocratie ? Le débat Badiou-Rosanvallon*, sur *Médiapart*, 20 Sept 2015, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=zo-oET3MnoU>

- « L'hypothèse de l'émancipation reste communiste », entretien avec Rosa Moussaoui, *L'Humanité*, 6 novembre 2007

- *Second manifeste pour la philosophie*, Paris, Flammarion, « Champs essais », 2010, 132 p.

- « Mai 68 à la puissance quatre », *À bâbord !*, Québec, n° 24, « Nous sommes héritiers de 1968 », avril-mai 2008, URL : <http://ababord.org/spip.php?article125>

- *L'hypothèse communiste, Circonstances 5*, Nouvelles éditions Lignes, 2009, 205 p.
- Balibar E., « Althusser et Mao », Paris, 22 mars 2015, URL : <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9NK8HIuMVa0J:revueperiode.net/althusser-et-mao/+&cd=1&hl=fr&ct=clnk&gl=fr>
- « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Rousseau et Kant », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp.101-129.
- « La vacillation de l'idéologie dans le marxisme », *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, pp.167-279.
- Caillé A., *Pour un manifeste du convivialisme*, Le Bord de l'Eau, 2011, 120 p.
- Caveing M., *Recherches récentes : la publication des « Cahiers Spinoza » de K. Marx. La physique cartésienne dans Spinoza*, *Revue Raison présente*, n°43, Juillet/Août Septembre 1977, Spécial Spinoza, pp. 111-123, URL : www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_1977_num_43_1_1892
- Claeys G., *De Marx au marxisme*, Collège de France, La vie des idées, mai 2018, URL : <https://laviedesidees.fr/De-Marx-au-marxisme.html>
- Croce B., *Matérialisme historique et économie marxiste*, Paris, Giard, 1901, rééd. Slatkine, 1981, 326 p.
- Dangeville Roger, *Lettres de Marx à Véra Zassoulitch*, dans *L'Homme et la société*, n°5, 1967. pp. 165-179, URL : www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1967_num_5_1_3085
- Deleuze G., *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, éd. de Minuit, 1988, 191 p.
- *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, éd. de Minuit, 2004, 175 p.
- « Le point de vue », *Le Pli, Leibniz et le Baroque*, Vincennes, 1986, URL : <https://www.sam-network.org/video/le-point-de-vue-le-pli-leibniz-et-le-baroque>
- Deneault A., *Off Shore, Offshore : Paradis fiscaux et souveraineté criminelle*, La Fabrique éditions, coll. Ecosociété, 2010, 170 p.
- *Gouvernance : le management totalitaire*, Montréal, Lux Editeur, 2013, 200 p.
- *La Médiocratie*, Montréal, Lux éd., 2016, 218 p.
- *Le totalitarisme pervers d'une multinationale au pouvoir, Aux origines de la médiocratie*, Paris, éd. Rue de l'échiquier, coll. Polémos, 2017, 123 p.
- « Le mot "économie" doit retrouver sa portée démocratique », entretien avec Marion Rousset, Marianne, 1 juillet 2020, URL : <https://luxediteur.com/alain-deneault-le-mot-economie-doit-retrouver-sa-portee-democratique/>
- Derrida J., *Spectres de Marx*, 1993, 296 p.

Drevon B., « Commerce et marchés dans les premiers empires. Sur la diversité des économies. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg et Harry W. Pearson » Paris, Le bord de l'eau, 2017, 470 p.

- Idées économiques et sociales, 2018/1 (N° 191), p. 77-78, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-idees-economiques-et-sociales-2018-1-page-77.htm>

Ducange J.N., « Faut-il défendre la nation ? Marx, les marxistes et la question des origines à nos jours », *Actuel Marx*, 2020/2, PUF, n°68, p.12-27, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-12.htm>

Duménil G., Lévy D., « Le managérialisme est un mode de production », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p. 125-137, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-125.htm>

Fischbach F., *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Vrin, coll. Problèmes et controverses, 174 p.

Gorz A., « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, 2nd semestre 1992, n°12, Repris dans « Ecologica », Galilée, 2008, URL : <http://www.nouara-algerie.com/2017/01/l-ecologie-politique-entre-expertocratie-et-autolimitation-andre-gorz.html>

- « Sortir du capitalisme », *EcoRev'*, 2019/1 (N° 47), p. 217-224, URL : <https://www.cairn.info/revue-ecorev-2019-1-page-217.htm>

Herrera R., « Introduction à la théorie de l'État chez Marx et Engels », Paris, Cours du 2 octobre 2019, URL : https://layama.fr/festival-de-yoga/?mc_cid=e3950af729

Hoare George, Sperber Nathan, « V. L'hégémonie », dans : George Hoare éd., *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris, La Découverte, « Repères », 2013, p. 93-112. URL : <https://www.cairn.info/introduction-a-antonio-gramsci--9782707170101-page-93.htm>

Kapp Y., *Eléonor, Chronique familiale des Marx*, Paris, éd. Sociales, 1980, 440 p.

Löwy M., « L'indigénisme marxiste de Jose Carlos Mariategui », *Actuel Marx*, 2014/2 (n° 56), p. 12-22, URL : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-2-page-12.htm>

- *Marxisme et romantisme révolutionnaire. Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg*. Paris, Les Éditions Le Sycomore, 1979, 224 p., URL : http://classiques.ugac.ca/contemporains/Lowy_Michael/Marxisme_et_romantisme/Marxisme_et_romantisme_intro.html

- « Mannheim et le marxisme : idéologie et utopie », *Actuel Marx*, vol. 43, n° 1, 2008, pp. 42-49.

Lukacs G., *Histoire et conscience de classe, Essai de dialectique marxiste* (1923), Paris, éd de Minuit, collection Arguments, 1974, nouvelle édition augmentée, 422 pages, nous avons consulté le chapitre « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », p.17-39, URL : <http://cras31.info/IMG/pdf/lukacs-histoire-et-conscience.pdf>

Maler H., *Convoiter l'impossible, L'utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995, 448 p.

Mannheim K., *Idéologie et Utopie*, trad. Jean-Luc Evard, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, préface de Wolf Lepenies, 2006.

Negri A., *Spinoza subversif, variations (in) actuelles*, Paris, éd. Kimé, 1994, 141 p.

- *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF (1983) ; éditions Amsterdam, 2007, 350 p.
- « Machiavel selon Althusser », dans *Lire Althusser aujourd'hui*, « Futur antérieur, numéros spéciaux », Avril 1997, URL : <https://www.multitudes.net/Machiavel-selon-Althusser/>

Observatoire International de la Crise (R. Herrera, Wim Dierckxsens, Andréas Piqueras, Walter Formento, Paulo Nakatani), *Le Capitalisme face à son déclin, vers une nouvelle géopolitique*, 2019, Paris, Editions Critiques, 168 p.

Pallotta J., « Althusser lecteur de Machiavel : la pratique politique en question », dans : *Période*, 16 février 2017, URL : <http://revueperiode.net/althusser-lecteur-de-machiavel-la-pratique-politique-en-question/>

Polanyi K., *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, Nrf [1944] 1983, 448 p.

Renault E., *Lire les Manuscrits de 1844*, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008, 160 pages. URL : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscrits-de-1844--9782130568377.htm>

- « Qui n'a pas fait d'enquête n'a pas droit à la parole ? », *Langages Politique Histoire*, Avec Jean-Claude Zancarini [en ligne], Lyon : ENS Éditions, 2015, URL : <http://books.openedition.org/enseditions/5370>

Renault E., Duménil G., Löwy M., *Les 100 Mots du Marxisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2016, 127 p.

Rosa H., *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2018, 536 p.

- *Remède à l'accélération, Impressions d'un voyage en Chine*, Paris, Philosophie éditeur, 2018, 93 p.
- « Plus on économise le temps, plus on a la sensation d'en manquer », *Le Monde*, Interview du 25 mars 2016 par A.S. Novel, URL : https://www.lemonde.fr/m-perso/article/2016/04/01/hartmut-rosa-plus-on-economise-le-temps-plus-on-a-la-sensation-d-en-manquer_4893818_4497916.html

Roux A. et Xiao-Planes Xiaohong, *Histoire de la République populaire de Chine, De Mao Zedong à Xi Jinping*, Paris, Armand Colin, 2018, 352 p.

Sperber N., « Pour Gramsci, le combat est beaucoup plus vaste qu'un simple assaut », 4 novembre 2018, URL : <https://lvsl.fr/entretien-nathan-sperber-introduction-a-gramsci/>

Tosel J., *Spinoza au XIXe siècle, Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza, Remarques et hypothèses*, sous la dir. d'André Tosel, P.-F. Moreau et Jean Salem, éd. de la Sorbonne, Paris, 2008, Openediton Book, 2014, p. 127-147

Truchon L., « Luites idéologiques et conscience de révolution chez Lénine », *Actuel Marx*, 2014/1 (n° 55), p. 119-131, URL : <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2014-1-page-119.htm>

Williams Alex, et Nick Srnicek. « Manifeste accélérationniste », *Multitudes*, vol. 56, no. 2, 2014, pp. 23-35.

Wang Huning 王沪宁, 从布旦到马利旦 : 论西方资产阶级主权理论的发展”, « From Bodin to Maritain : on sovereignty theories developed by the Western bourgeoisie », (direction : Chen Qiren), 1981 (inaccessible)

- 国家主权, *guojia zhuquan*, non traduit, *Souveraineté Nationale*, 1987)

Wei Xiaoping, « Marxisme et déconstruction en Chine », *Diogène*, 2009/4 (n° 228), p. 72-81. URL : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2009-4-page-72.htm>

Wittmann D., « Les sources du concept d'aliénation », p.89-110, dans Emmanuel Renault, *Lire les Manuscrits de 1844*, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontations », 2008, URL : <https://www.cairn.info/lire-les-manuscrits-de-1844--9782130568377.htm>

Zizek S., *Mao, De la pratique et de la contradiction*, présentation des textes et introduction « Mao Tsé-toung, seigneur marxiste du désordre », postface lettre d'Alain Badiou et réponse de Slavoj Žižek, Paris, La Fabrique, 2008, 317 p.

5. Sur l'universalisme

Bachir D. S., « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, 2014/2 (N° 19), p. 15-21, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-15.htm>

Balibar E., « Sur l'universalisme, Un débat avec Alain Badiou, 2007 Koehn Event in Critical Theory. A dialogue between Alain Badiou and Etienne Balibar on "Universalism" », Allocution inaugurale d'une rencontre organisée par la School of Social Sciences, University of California, Irvine, 2 février 2007, URL : <https://transversal.at/transversal/0607/balibar/fr>

- « Sub specie universitatis », *Topoi*, 2006, 25, p. 3-16

Balibar E., « Les Nouvelles Frontières de la Démocratie Européenne », *Critique Internationale*, 2003/1, n°18, p.169 à 178, URL : <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2003-1-page-169.htm>

Baudart A., « Individualisme et cosmopolitisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009/1, n°61, pp. 5-18, URL : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2009-1-page-5.htm>

Bouie J., « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche, Comment les Lumières ont créé la pensée raciste contemporaine et pourquoi nous ne devons pas le passer sous silence », Traduit par Peggy Sastre, 25 juin 2018, URL : <http://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscure-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>

Callahan W.A., *Tianxia, Empire and the world*, dans Callahan et Barabantseva (éd), *China Orders the world*, The John Hopkins University Press, 2011, p.105

Celikates R., « There are some fundamental questions, however, that remain (...) », « Three types of cosmopolitanism ? Liberalism, Democracy, and Tianxia », dans *Yearbook of eastern and western philosophy*, vol.4, 2019, p.208-220, p.218 ; DOI : <https://doi.org/10.1515/yewph-2020-0016>

Chen Yun, *Tianxia huo tiandi zhijian : zhongguo sixiang de gudian shiyu*, 天下或天地之间 : 中国思想的古典视域, (« Tianxia ou entre le Ciel et la Terre : l'horizon classique de la pensée chinoise »), Shanghai, Shanghai sanlian shudian, 2007, 301 p.

Delmas-Marty M., « Le pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit », dans *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 2006/2 (Volume 57) , pages 255 à 257

Furet F., *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 320 p.

Gao Mobo, *La fabrique de la Chine, Déconstruction d'un discours occidental*, Paris, éd. Critiques, 2021, 394 p.

Hungtington S., *Qui sommes-nous ? Identités nationales et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004, 397 p.

Merle M., « Pacifisme et internationalisme, XVII-XXe siècles », textes choisis et présentés par Marcel Merle, *Revue française de science politique*, 16e année, n°6, 1966. pp. 1184-1188, URL : https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1966_num_16_6_392985_t1_1184_0000_002

Nye J., *Bound to lead, the changing nature of american power*, New York, Basic Books, 1990, 308 p.

Oliveira de Barata M. (de), « Etymologie du terme gouvernance », service de traduction, Commission européenne, URL : https://ec.europa.eu/governance/docs/doc5_en.pdf

Roy O., *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, 176 p.

Tchang J.P., « Le “Tianxia” selon Zhao Tingyang, Présentation du livre “De la contemporanéité du Tianxia”, Citic Press, 2016, Beijing », *Monde chinois*, 2017/1 (N° 49), p. 14-19, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-monde-chinois-2017-1-page-14.htm>

Todd E., *L'origine des systèmes familiaux*, tome 1 : L'Eurasie, Gallimard, NRF, Essais, 2011, 768 p.

- *La diversité du monde*, Paris, Seuil, L'histoire Immédiate, 1999, 435 p.

Zepp-LaRouche Helga, « Un avenir partagé pour l'humanité », *Les Nouvelles Routes de la soie, pont terrestre mondial. Pour en finir avec la géopolitique*, Paris, éd. de l'Institut Schiller, 2019, 482 p.

Zhao Tingyang, *Tianxia, tous sous un même ciel*, éditions du Cerf, 2018, 336 p.

- 天下体系 世界制度哲学导论, *Tianxia tixi : shijie zhidu zhexue daolun*, *Système Tianxia : introduction de la philosophie de l'institution mondiale*, Nankin : Jiangsu jiaoyu chubanche (Maison d'édition de l'éducation de Jiangsu), 2005
- 天下或天地之间, *Tianxia huo tiandi zhijian : zhongguo sixiang de gudian shiyu* (Tianxia ou entre le Ciel et la Terre : l'horizon classique de la pensée chinoise), Shanghai : Shanghai sanlian shudian, 2007
- « Ontologie de la coexistence. Du cogito au facio », *Diogène*, 2009/4 (n° 228), p. 35-49, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-diogene-2009-4-page-35.htm>
- 现代的精神生活, *Xianshidai de jingshen shenghuo* (La vie spirituelle au temps présent), Pékin, Xinxing chubanshe (New Star Press), 2008

Sur la Chine contemporaine

1. Sur la société chinoise contemporaine

Baron A., *Où en est le mouvement ouvrier ?*, Syllepse éd., coll. Points cardinaux, 2019, 252 p.

Béjà A., « Après le rêve américain, le rêve chinois ? », Sept 2014, URL : <https://esprit.presse.fr/article/alice-beja/apres-le-reve-americain-le-reve-chinois-38078>

Brisson T., « Confucius, retour vers le futur, Comment la Chine a ressuscité son Maître », dans *Revue du Crieur* 2015/1 (N° 1), pages 144 à 159

Castets R., « Le nationalisme ouïghour au Xinjiang : expressions identitaires et politiques d'un mal être », *Perspectives chinoises*, Armand Colin, 2003. HAL Id : hal-02293694 URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02293694>.

Cheek T., *The Intellectual in Modern Chinese History*, Cambridge, Cambridge, University Press, 2015, 370 p.

Chen Lai, 陈来, « Century of Confucianism : Looking Back and Looking Forward », traduit par A. Smith et Jun Deng 百年来儒学发展的回顾与前瞻”, 深圳大学学人, 文社会科学版, Shenzhen University Journal (Humanities and Social Sciences Edition)], Vol. 31 : 3, 2014, pp. 42-46.

- « 只要儒家能安顿现代奴性, Seul le confucianisme peut donner leur place aux femmes modernes », 12 août 2015, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-qing-only-confucians.html>.

Cheng Ming, 陈明, « 超左右、通三统、新党国 - 中国梦的儒家解读, Dépasser l'opposition gauche-droite, unifier les trois courants et renover l'État-Parti : une lecture confucéenne du rêve chinois », trad. David Ownby, 17 mars 2015, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-ming-transcend-left-and-right.html>.

Cui Wenping, 崔卫平, « Pourquoi la brise printanière ne réchauffe-t-elle la terre ?- le débat chinois sur l'humanisme des années 1980, 為什麼沒有春風吹拂大地？中國八十年代人道主義論戰 », Taïwan, revue *Réflexion* 思想, n°7, 2007, pp. 19-52, URL : <http://www.aisixiang.com/data/17609.html>.

Dubois de Prisque E., « Le système de crédit social, comment la Chine évalue le monde », Institut Thomas More, juillet 2019, note 36, URL : <http://institut-thomas->

more.org/2019/07/29/le-systeme-de-credit-social-%E2%80%A2-comment-la-chine-evalue-recompense-et-punit-sa-population/

Figaro (Le), C. Pluyette, « Xi Jinping veut plus d'idéologie communiste à l'école », 19 mars 2019, URL : [http : //www.lefigaro.fr/international/2019/03/19/01003-20190319ARTFIG00026-xi-jinping-veut-plus-d-ideologie-communiste-a-l-ecole.php](http://www.lefigaro.fr/international/2019/03/19/01003-20190319ARTFIG00026-xi-jinping-veut-plus-d-ideologie-communiste-a-l-ecole.php)

Froissart J., « Mutations de la famille chinoise. Enfants d'ici et d'ailleurs », dans *Journal français de psychiatrie* 2010/2 (n° 37) , pages 15 à 17

FSSPX.news, « Le culte de Xi Jinping et Mao s'invite dans plusieurs églises de Chine », dans *Actualités, Information et analyse de la vie des églises*, 29 décembre 2019, URL : [https : //fsspx.news/fr/le-culte-de-xi-jinping-et-mao-invite-dans-plusieurs-eglises-de-chine-53322](https://fsspx.news/fr/le-culte-de-xi-jinping-et-mao-invite-dans-plusieurs-eglises-de-chine-53322)

Gan Yang, 甘阳, « L'unification des trois traditions dans la Chine contemporaine », dont on trouve quelques extraits en anglais sur URL : [https : //www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantong-chapter-1.html](https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-tongsantong-chapter-1.html), « 新时代的“通三统” : 中国三种传统的融汇 », ch.1 de 通三统, Beijing, Sanlian shudian, 2007, pp. 1-13, 45-49.

Gladney D., « Islam in China : Accommodation or Separatism? », *The China Quarterly*, 2003, 174, 451-467

Guigue B., « La cause ouïghoure, coqueluche de l'Occident », 23 mars 2019, URL : [https : //www.afrique-asie.fr/la-cause-ouighoure-coqueluche-de-loccident/](https://www.afrique-asie.fr/la-cause-ouighoure-coqueluche-de-loccident/)

- « La Chine, les Gilets Jaunes et Amnesty International », Librairie Tropiques, 27 février 2019, URL : [http : //www.librairie-tropiques.fr/2019/02/la-chine-amnesty-et-les-gilets-jaunes-par-bruno-guigue.html](http://www.librairie-tropiques.fr/2019/02/la-chine-amnesty-et-les-gilets-jaunes-par-bruno-guigue.html)

Guo Yingjie, « From Destruction to Reconstruction : China's Confucian Heritage, Nationalism, and National Identity », dans : Carol Ludwig, Yi-Wen Wang and Linda Walton (Eds.), *The Heritage Turn in China : The Reinvention, Dissemination and Consumption of Heritage*, Amsterdam : Amsterdam University Press, 2020, 314 p., pp. 89-110

- *Local Elites in Post-mao China*, London, Routledge, 2018, 182 p.

Guo Yuhua, 郭于华, « *Le discours de ceux qui souffrent : l'histoire du village Ji et la logique d'une civilisation* 受苦人的歷史 : 驢村歷史與一種文明的邏輯 », Chinese University Press of Hong Kong, 2013 (désormais introuvable).

- « L'intention initiale est de prendre le peuple comme fondement, 初心所在 以人 为本 », 8 décembre 2017, URL : [https : //www.readingthechinadream.com/guo-yuhua-original-intentions.html](https://www.readingthechinadream.com/guo-yuhua-original-intentions.html)

Jing Xie, « Comprendre la modernisation de la société chinoise à travers son expérience de l'épidémie », France Culture, 11 mai 2020, URL : <https://www.franceculture.fr/societe/jing-xie-comprendre-la-modernisation-de-la-societe-chinoise-a-travers-son-experience-de-lepidemie>

Kang Xiaoguang ; « Recherches sur le Renouveau de la culture traditionnelle : les effets de la Culture sur la politique », 复兴传统文化思想研究, 文化与政治后果, Fuxing changtong wenhua xiangxiang yanjiu, wenhua yu zhengzhi houguo, URL : <http://tech.cn/data/detail.php?id=20599>

- 仁政：中國政治發展的第三條道路, *Renzheng : zhongguo zhengzhi fazhan de di san tiao daolu*, Singapour (Gouvernement bienveillant), éd. 八方文化創作室, *Ba fang wen hua chuang zuo shi*, 2005, 271 p.

- « 2000-205 年 中国的粮食国际贸易及其全球印象 », (« 2000-2050 : les céréales chinoises, le commerce international et l'influence mondiale »), dans *Zhanlue yu Guanli*, 1996/4, p.37-48

- « Lutter contre la corruption à moindre coût grâce aux médias », entretien avec Xu Xifan, dans la revue *Zhongguo shehui daokan*, 2003/4, pp.24-28

Knoema, Atlas mondial des données, (taux d'alphabétisation, espérance de vie) URL : <https://knoema.fr/atlas/Chine/topics/%C3%89ducation/Alphab%C3%A9tisation/Taux-dalphab%C3%A9tisation-des-adultes>

Li Sipan, 李思磐, « Pourquoi les libéraux chinois ne défendent-ils pas les droits des femmes ?, 中国大陆自由主义者为何不支持女权主义? », Revue *Réflexion* 思想, n° 23, Mai 2013, URL : <http://www.aisixiang.com/data/64632.html>.

Liu Lihong (Pr de l'Université du Guanxi), conférence du 3 avril 2020, traduite en français consultable sur la page Facebook de l'École Zhongli, URL : <https://www.facebook.com/ecole.zhongli.fr/>

Marié E., *Précis de Médecine Chinoise*, éd. Dangles, 487 p.

Novethic, Alvarez C., « En Chine, 500 manifestations par jour contre la pollution », 16 juin 2016, URL : <https://www.novethic.fr/actualite/environnement/pollution/isr-rse/en-chine-500-manifestations-quotidiennes-contre-la-pollution-143976.html>

Ownby D., « Kang Xiaoguang et le projet d'une religion confucéenne. Itinéraire d'un intellectuel engagé », Revue *Perspectives Chinoises*, 2009, p.109-120.

- Sur Kang Xiaoguang, URL : <https://sites.google.com/site/3571ownby/kang-xiaoguang>

- *Reading the China Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html>

Ownby D. & Timothy C., « Make China Marxist Again », *Dissent Magazine*, University of Pennsylvania Press, vol.65, n°4, décembre 2018, p.71-77

Palmer D., *La fièvre du Qi gong, Guérison religion et politique en Chine, 1949-1999*, éd. EHESS, 2005, 511 p.

Palmer D. et Goossaert V., *La question religieuse en Chine*, CNRS éditions, Paris, 2012, 500 p.

Pitman B. Potter, « Belief in control : Regulation of religion in China », *China Quaterly*, 174, 2003, pp.317-337

Pun Ngai « Chine : le retour d'une politique de classe », 25 août 2020, traduit par Acta.Zone, 13 novembre 2020, <https://acta.zone/chine-le-retour-dune-politique-de-classe/>

Sun Ge, 孙歌, « La signification des frontières, 临界的意义 ‘天涯’ », janvier 2017, pp. 25-30, URL : <https://www.readingthechinadream.com/sun-ge-the-significance-of-borders.html>

Sun Linping, 孙立平, « La plus grande menace pour la Chine n'est pas la tourmente sociale mais la décadence sociale », Beijing, 2009, Blog URL : <https://chinadigitaltimes.net/2009/03/sun-liping-%E5%AD%A9%E7%AB%8B%E5%B9%B3-the-biggest-threat-to-china-is-not-social-turmoil-but-social-decay/>

Supchina, « Why chinese people don't hate their government », 16 octobre 2019, URL : <https://signal.supchina.com/why-chinese-people-dont-hate-their-government/>

Veg S., « Not Just a Method but a Place », dans *Hong Kong Culture and Society in the New Millennium : Hong Kong as Method*. Singapore : Springer Nature. p. 218, n. 3. Yiu-Wai ed., 2017

- « Vers une large victoire des “pro-démocratie” aux élections locales de Hong-Kong », Les Enjeux Internationaux, sur France Culture, 25 novembre 2019
- *Minjian. The rise of China's grassroots intellectuals*, New York, Columbia University Press, 2019
- « The Rise of China's statist intellectuals. Laws, sovereignty, and “repoliticization” », *The China Journal*, vol. 82, juillet 2019, pp.23-45

Vivas M., *Ouïghours, pour en finir avec les fake news*, Paris, La Route de la Soie éditions, 2020, 176 p.

Xu Jilin, 许纪霖 « Après la ‘grande désincarnation’ : l’État-famille, le Monde et soi-même, ‘大脱嵌’之后 : 家国天下与自我认同 », *Revue Fudan* 复旦学报, mai 2015, URL : [http : //www.aisixiang.com/data/93838.html](http://www.aisixiang.com/data/93838.html).

Ying Ying Lee, *Zhu Xi, le plus grand éducateur néo-confucéen*, thèse de doctorat en Sciences de l’éducation (dir. Nanine Charbonnel), Strasbourg II, 1999, 331 p.

Zhang Lun, *La Vie intellectuelle en Chine depuis la mort de Mao*, Paris, Fayard, 2003, 78 p.

2. Sur le système économique chinois

Aglietta M. & Guo Bai, *La Voie chinoise, Capitalisme et Empire*, Paris, Odile Jacob, 2012, 431 p.

- ~ & Landry Y., *La Chine vers la superpuissance*, Paris, Economica, 2007, 176 p

« Alibaba grossit dans les médias », *lesechos.fr*, 29 décembre 2016

Aglietta M., « La finance chinoise dans la nouvelle phase de la réforme économique », *Revue d’économie financière*, 2011/2 (N° 102), p. 17-28. DOI : 10.3917/ecofi.102.0017. URL : [https : //www.cairn-int.info/revue-d-economie-financiere-2011-2-page-17.htm](https://www.cairn-int.info/revue-d-economie-financiere-2011-2-page-17.htm)

- Conférence Isegoria, 5 avril 2018 URL : [https : //www.youtube.com/watch?v=wUur0opznkw](https://www.youtube.com/watch?v=wUur0opznkw)

Andréani T., *Le modèle chinois et nous*, Paris, L’Harmattan, 2018, 214 p.

- « Remarques sur le système politique chinois », « La Pensée », 2015/3 N° 383, pages 89 à 92

- *Le Modèle Chinois*, URL : [https : //www.youtube.com/watch?v=QmKRAQlkbpk](https://www.youtube.com/watch?v=QmKRAQlkbpk)

Arrighi G., *Adam Smith in Beijing : Lineages of the Twenty-First Century*, Verso, 2007, 418 p.

- *Adam Smith à Pékin, Les promesses de la voie chinoise*, (version américaine 2007), Paris, Max Milo, Coll. L’inconnu, 2009, 504 p.

Banque mondiale, URL : [https : //databank.worldbank.org/data/download/GDP_PPP.pdf](https://databank.worldbank.org/data/download/GDP_PPP.pdf)

Beffa J.L., « La Chine, Première alternative crédible au Capitalisme », *Challenges*, 23 juin 2018, URL : [https : //www.challenges.fr/monde/asie-pacifique/la-chine-premiere-alternative-credibile-au-capitalisme_596176](https://www.challenges.fr/monde/asie-pacifique/la-chine-premiere-alternative-credibile-au-capitalisme_596176)

- Bergère M.-C., *Chine : le nouveau capitalisme d'État*, Paris, Fayard, 2014, 310 p.
- Berthet K., « L'écran de fumée des listes ETNC », éd. Francis Lefebvre Navis Fiscal, interview 20 mai 2016, URL : <https://www.avocatberthet.com/copie-de-publications>
- Botta E., « Neuf paradis fiscaux réhabilités par Bruxelles », Journal *L'Expansion*, 7/03/2019, URL : https://lexpansion.lexpress.fr/actualite-economique/exclusif-neuf-paradis-fiscaux-rehabilites-par-bruxelles_2065711.html
- Brunet R., *Zones franches et paradis fiscaux*, Paris, Fayard-Reclus, 1986, 80 p.
- Cristiani J., « Les États-Unis accusent la Chine de manipuler le Yuan, la Chine nie farouchement », AFP, *La Tribune*, 6 août 2019
- Delaunay J.C., *Les trajectoires chinoises de modernisation et de développement : De l'empire agro-militaire à l'État-nation et au socialisme*, Paris, Delga, coll. Economie, 2018, 368 p.
- « Comptes rendus », *La Pensée*, 2020/1 (N° 401), p. 137-146. URL : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-2020-1-page-137.htm>
 - « Le Xinjiang, les Chinois et les Ouïghurs », 25 août 2020, URL : <http://canempechepasnicolas.over-blog.com/2020/08/le-xinjiang-les-chinois-et-les-ouighurs-par-jean-claude-delaunay-economiste-francais-vivant-en-chine.html>
- Deneault A., *Gouvernance : le management totalitaire*, Paris, Lux Editeur, 2013, 200 p.
- *Off shore, Paradis fiscaux et Souveraineté criminelle*, Paris, Ecosociété, 2008, rééd. La Fabrique éditions, 2010, 170 p.
 - *La médiocratie*, Montréal, Lux éditeur, 2015, 218 p.
 - *Les paradis fiscaux*, 4 avril 2017, Université de Sherbrooke (posté le 11 mars 2018), URL : <https://www.youtube.com/watch?v=arVYXW3w5VE>
 - *Le Totalitarisme pervers : D'une multinationale au pouvoir*, Paris, Rue de l'Echiquier, 2018, 152 p.
- Déron F., dans *L'État de la Chine*, sous la dir. de Pierre Gentelle, Paris, éd. La Découverte, 1989, 454 p.
- Godement F., *Que veut la Chine ? De Mao au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 2012, 283 p.
- ~ & Vasselier A., *La Chine à nos portes, une stratégie pour l'Europe*, Paris, Odile Jacob, 2018, 240 p.
- ~ & Jérôme Doyon, « Discipline and punish : Party power under Xi », *China analysis*, 14 mars 2017

Guo Yingjie, *Unequal China, The political economy and cultural politics of inequality*, London, Routledge, 2013, 264 p.

Herrera R., « Les relations Chine-Afrique », *Regards sur l'Afrique* n°29, 22 décembre 2020, <https://revue-progressistes.org/2020/12/22/les-relations-chine-afrique-remy-herrera/?fbclid=IwAR38gXKTZ5gfZnS289sDzNbApHDCjAnwn5-H7E--S8MkiUY5ww5iQ3IU-tE>

Herrera R. & Zhiming Long, *La Chine est-elle capitaliste ?*, Paris, éd. Critiques, 2019, 198 p.

- ~ & Gruselle M., *La chine est-elle capitaliste ?* 17 juin 2019, chaine YT des Editions Critiques, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=iZYgFzdViAs&t=1166s>

Hurun List 2017, « China rich list 2017 », Hurun Report, 2017, <http://www.hurun.net/EN/Article/Detail?num=5A320603FD31>

Husson M., « Eurolibéralisme : par où la sortie ? », Dans *Savoir/Agir* 2011/4 (n° 18) , pages 33 à 41, URL : <https://www.cairn.info/revue-savoir-agir-2011-4-page-33.htm>

- « Socialisme et marché sont-ils incompatibles ? », *Le socialisme de marché : problèmes et modélisation*, 2000, URL : <http://hussonet.free.fr/socmar2.pdf>

Kauffmann S., « La Commission européenne appelle enfin un chat un chat et la Chine un rival systémique », *Le Monde*, 20 mars 2019, URL : https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/03/20/la-commission-europeenne-appelle-enfin-un-chat-un-chat-et-la-chine-un-rival-systemique_5438531_3232.html

Knight J., « China's evolving inequality », *Journal of chinese economic ans business studies*, 2017, 14 (4) : 307-23

Knoema, Atlas mondial des données, URL : <https://knoema.fr/atlas/Chine/PIB-selon-PPA>

Le Belzic S., « Chine : la disparition des milliardaires », Documentaire Arte, 2019, URL : <https://www.arte.tv/fr/videos/083456-000-A/chine-la-disparition-des-milliardaires/>

Le Figaro International, 31 décembre 2020, URL : <https://www.lefigaro.fr/international/lutte-contre-la-pauvrete-en-chine-des-avancees-mais-le-chemin-est-encore-long-20201228>

Lemaitre F., « Jack Ma, l'homme le plus riche de Chine, est aussi membre du parti communiste », *Le Monde*, 28 novembre 2018, URL : https://www.lemonde.fr/economie/article/2018/11/28/jack-ma-fondateur-d-alibaba-milliardaire-et-communiste_5389782_3234.html# ~ :

[text=Jack%20Ma%2C%20fondateur%20d'Alibaba%2C%20est%20donc%20membre%20du,'
ouverture%20%C2%BB%20de%20la%20Chine](#)

- « Xi Jinping s'invite dans le smartphone des chinois », *Le Monde*, 19 février 2019,
URL : https://www.lemonde.fr/international/article/2019/02/19/xi-jinping-s-invite-dans-le-smartphone-des-chinois_5425435_3210.html

Le Point International-AFP, « Panama Papers : la Chine, marché clé de Mossack Fonseca, censure les révélations », 05/04/2016, URL : https://www.lepoint.fr/monde/panama-papers-la-chine-marche-cle-de-mossack-fonseca-censure-les-revelations-05-04-2016-2030113_24.php#

Li Ke Qiang, « Le multilatéralisme est la bonne voie », dans « La Chine se renforce avec la signature du plus vaste accord de libre-échange au monde », RTBF, 15 novembre 2020, URL : https://www.rtf.be/info/economie/detail_15-pays-d-asie-et-du-pacifique-signent-un-vaste-accord-de-libre-echange-promu-par-la-chine?id=10632248

Li Shuo, « Li Shuo of Green Peace East Asia discusses China's carbon trading scheme », dans *Power-technology*, 26 mars 2018, URL : <https://www.power-technology.com/features/li-shuo-greenpeace-east-asia-discusses-chinas-carbon-trading-scheme/>

Maucourant J., Tinel B., « La nation face à l'État et aux rapports de classe : quels enjeux contemporains pour la politique économique ? », *Actuel Marx*, 2020/2 (n° 68), p. 108-124, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-actuel-marx-2020-2-page-108.htm>

Observatoire International de la Crise (R. Herrera, Wim Dierckxsens, Andréas Piqueras, Walter Formento, Paulo Nakatani), *Le Capitalisme face à son déclin, vers une nouvelle géopolitique*, 2019, Paris, Editions Critiques, 168 p.

OXFAM France, « Des paradis fiscaux notoires vont sortir des radars de l'Union Européenne », 7 mars 2019, URL : <https://www.oxfamfrance.org/communiqués-de-presse/des-paradis-fiscaux-notoires-vont-sortir-du-radar-de-lunion-europeenne/>

Philipson A. et Delfour S., « Quinze pays dont la Chine signent le plus vaste accord de libre-échange au monde », *Journal économique La Tribune*, 15 novembre 2020, URL : <https://www.latribune.fr/economie/international/quinze-pays-asiatiques-dont-la-chine-signent-le-plus-grand-accord-de-libre-echange-au-monde-862356.html>

Picquart P., *La Renaissance de la route de la soie, L'incroyable défi chinois du XXI siècle*, Éditions Favre, Lausanne, 2018, 219 p.

Piketty T., *Le Capital au XXI^e siècle*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », 2013, 976 p.

- *Capital et Idéologie*, Paris, Le Seuil, coll. « Les Livres du nouveau monde », 2019, 1 248 p.

Poulet R., *L'Orient : généalogie d'une illusion*, Lille, Presses universitaires du septentrion, 2002, 754 p.

Radio-Canada, « Panama Papers, les Communistes chinois aiment aussi les paradis fiscaux », 5 avril 2016, URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/774111/panama-papers-chine-parti-communiste-paradis-fiscaux>

Raffarin J.-P., « Chine, OPA sur le monde » : URL : <https://www.facebook.com/watch/?v=1514478742039039>

Rhanema M., *Quand la misère chasse la pauvreté*, Paris, Actes Sud, Babel, 2004, 480 p.

Sabéran S., « La notion d'intérêt général chez Adam Smith : de la richesse des nations à la puissance des nations », dans *Géoéconomie* 2008/2 (n° 45) , pp 55-71.

Schaeffer F., *Cette nuit en Asie : les géants du Web chinois main dans la main pour défendre les valeurs du Parti*, lesechos.fr, 11 mai 2018, URL : <https://www.lesechos.fr/2018/05/cette-nuit-en-asie-les-geants-du-web-chinois-main-dans-la-main-pour-defendre-les-valeurs-du-parti-990229>

Schumpeter J., *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1990, 451 p.

Setser B., « China : Too much investment, but also way too much savings » , dans *Follow The Money* (blog), « Chine : trop d'investissement, mais aussi trop d'épargne », trad. par Martin Anot, 27 octobre 2016, URL : <http://annotations.blog.free.fr/index.php?post/2016/10/27/Chine-trop-d%E2%80%99investissement-mais-aussi-trop-d%E2%80%99epargne#:~:text=Un%20niveau%20%C3%A9lev%C3%A9%20d%C3%A9pargne,soit%20au%20reste%20du%20monde%2C>

Smith R., *China's engine of environmental collapse*, Pluto Press, 2020, 320 p

Sperber N., *Rethinking state capitalism : the chinsese political economy in comparative perspective*, thèse de doctorat en sociologie (dir. F. Lordon), Paris, EHESS, 2017, 399 p.

- « Servant of the state or masters of capital ? China's party state elites, as a political economic complex », SASE Conference, Kyoto, 2018

Stern R. « The political logic of China's new environmental courts », *The China Journal*, 72 : 53-74, 2014

Stiglitz J., « États-Unis : le socialisme pour les riches », *L'économiste*, N°3069, 16 juillet 2009, URL : <https://www.leconomiste.com/article/etats-unis-le-socialisme-pour-les-richesbrpar-joseph-stiglitz-prix-nobel-d-economie>

Thompson W., *An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth*, Londres, Longman, 1824, 636 p.

Transitions Energies, « La Chine annonce un réaction nucléaire au Thorium opérationnel d'ici 2030 », 21 juillet 2021, URL : <https://www.transitionsenergies.com/la-chine-reacteur-nucleaire-thorium-2030-operationnel/>

Wang Hui, « L'économie de l'essor de la Chine et ses contradictions, 中国崛起的经验及其面临的挑战 », Beijing, *Revue culturelle* 文化纵横, février 2010, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-hui-the-economy-of-rising-china.html>

Wen Jiajun, 文佳筠, « La crise climatique imminente de la Chine et l'absence de justice climatique,中国面临的气候危机与气候正义的缺席 », *Aisixiang*, 25 décembre 2015, trad. D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/wen-jiajun-chinas-pending-climate-crisis.html>

Xi Jinping, « The 19th CPC National Congress and the “Belt and Road Initiative” », URL : <http://www.oboreurope.com/en/19th-cpc-national-congress/>

Xinjiang, démographie, URL : www.lapopulation.city/chine/adm/xinjiang/

Xinhua.net, « China's Saihanba Afforestation Community wins UN's top environmental honor », Xinhua.net, 5 décembre 2017, URL : http://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?url=http%3A%2F%2Fnews.xinhuanet.com%2Fenglish%2F2017-12%2F05%2Fc_136803134.htm#

- « L'espérance de vie de la population chinoise en hausse de 42 ans depuis 1949 », URL : [http://french.xinhuanet.com/2019-05/23/c_138083353.htm#:~:text=Xinhua%20Multim%C3%A9dia-,L'esp%C3%A9rance%20de%20vie%20de%20la%20population%20chinoise%20en,de%2042%20ans%20depuis%201949&text=BEIJING%2C%202023%20mai%20\(Xinhua\),Commission%20nationale%20de%20la%20sant%C3%A9](http://french.xinhuanet.com/2019-05/23/c_138083353.htm#:~:text=Xinhua%20Multim%C3%A9dia-,L'esp%C3%A9rance%20de%20vie%20de%20la%20population%20chinoise%20en,de%2042%20ans%20depuis%201949&text=BEIJING%2C%202023%20mai%20(Xinhua),Commission%20nationale%20de%20la%20sant%C3%A9)

Xu Qiyuan, « Reform directions for China's socialist market economy : a macroeconomic perspective », 2016, dans J. Garrick et Yan Chang Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reform under Xi Jinping*, London, Routledge, 59-74

Zucman G., *La richesse cachée des nations, Enquête sur les paradis fiscaux*, Paris, Seuil, La république des idées, 2017, 144 p.

3. Sur le système politique et juridique chinois

Bai Tongdong, *Against Political Equality : The Confucian Case*, Princeton, Princeton University Press, The Princeton-China Series, 2019, 344 p.

Balme S., *Chine, Les visages de la justice ordinaire, Entre faits et Droits*, Presses de Sciences Po, coll. Académiques, 2016, 280 p.

Barret P., *N'ayez pas peur de la Chine*, A. Laffont, 2018, 360 p.

Béja J.-P., Revue *Esprit*, 2001 : « Chine, une dictature dans la mondialisation », Décembre 2001. URL : https://esprit.presse.fr/tous-les-numeros/chine-une-dictature-dans-la-mondialisation/2001_12?folder=1

- « Liu Xiaobo : Le Retour de la Morale », dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, sous la direction d'Anne Cheng, Folio Essais, Gallimard, 2010, p.144
- « La Chine de Xi Jinping : en marche vers un fascisme à la chinoise ? », Revue Pouvoirs n°169, éd Le Seuil, 2019, pp.117-128

Bell D. A., *Confucian Political Ethics*, Princeton University Press, 2007, 264 p.

- *China's new Confucianism*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 280 p.
- « Western critics of China need to avoid a colonial mindset », *Huffpost*, 6 décembre 2017, URL : https://www.huffpost.com/entry/china-critics-colonial_b_11893860
- *The China Model*, Princeton, Princeton University Press, 2016, 336 p.

Berring R., « Rule of Law : the chinese perspective », *Journal of social philosophy*, 35 (4) : 449-56

Bougon F., *Dans la Tête de Xi Jinping*, éd. Actes Sud, Solin, 2017, 217 p.

- « Xi Jinping dans les pas de Mao », Journal *Le Monde*, 2 octobre 2017
- « Jack Ma mis au pas par le Parti communiste chinois », 6 janvier 2021

Cai Xia, « Faire progresser la démocratie constitutionnelle devrait être la mission du parti communiste chinois – une discussion avec le Pr Yang Xiaoqing », janvier 2013, trad. anglaise D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/cai-xia-advancing-constitutional-democracy.html>.

Chris Buckley, « China is detaining muslims in vast numbers. The goal : “Transformation” », *New York Times*, 8 septembre 2018, URL : <https://www.nytimes.com/2018/09/08/world/asia/china-uighur-muslim-detention-camp.html>

Cabestan J.-P., *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2014, 720 p.

- *Demain la Chine : démocratie ou dictature ?*, Gallimard, coll. « Le débat », Paris, 2018, 296 p.
- « Jusqu'où ira la Chine dans son affirmation de puissance ? », *Le Débat*, 2014/2, n°179, www.cairn.info/revue-le-debat-2014-2-p-116.htm

Cao Jinqing, 曹锦清, « Renouveau centenaire : narration historique et mission du PCC 百年复兴：中国共产党的时代叙事与历史使命 », mai 2014, texte original en chinois, URL : https://www.guancha.cn/cao-jin-qing/2014_05_07_227413.shtml?web, « A Centennial Revival : The Historical Narrative and Mission of the Chinese Communist Party », trad. par D. Ownby, Interviewed by Ma Ya 玛雅, journaliste du *Guanchazhe* (Observer) 观察者网, lisible en anglais sur le site *Reading the China Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/cao-jinqing-a-centennial-revival.html>

Chen Duanhong, « Discours d'ouverture du Symposium sur la journée nationale de la Constitution 2020 : la sécurité nationale et la Constitution - 2020 年'國家憲法日'座談會主題演講：國家安全與憲法北京大學法學院 », trad. D. Ownby, Hongkong, 4 décembre 2020, URL : <https://www.readingthechinadream.com/chen-duanhong-national-security-and-the-constitution.html>

Chen Jianfu, « La dernière révision de la Constitution chinoise », *Perspectives chinoises*, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/1322>

- « Efforts towards procedural justice in post-mao China », dans J. Garrick & Y.C. Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reforms under Xi Jinping*, London, Routledge, 94-108

Chen Lichuan, « Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle », dans la revue *Perspectives Chinoises*, n°84, juillet-août 2004, mis en ligne le 01 juillet 2007, consulté le 18 avril 2020. URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/673>

Chen Minghui, 陈明辉, 主要从事宪法学与行政法学方面的研究, 论人大代表的代表原则 - 兼议《代表法》第 2 条和第 20 条的修改, 中南财经政法大学 法学院, 湖北武汉, On the representative principle of the representative of NPC, Law School Zhongnan University of Economic and Law, Shanxi Agriculture University (Social Science Edition) No.9, Vol.15/2016, 22 mars 2016, Wuhan, China, DOI: 10.13842/j.cnki.issn1671-816x.2016.10.025

- « China's top judge wants courts on judicial independence », Reuters Worlds News, 15 janvier 2017, URL : <https://www.reuters.com/article/us-china-policy-law-idUSKBN14Z07B>

Constitution chinoise (1982), par J-P. Maury, 2003, URL : <https://mjp.univ-perp.fr/constit/cn1982.htm>

Cui Zhiyuan, 崔之元, « Comparaison des idées de l'ancien conseiller de Trump, Steve Bannon, et du légendaire conseiller de Poutine Aleksander Dugin, 川普前顾问班农和传说中的普京顾问杜金之思想比较 », 23 février 2018, URL : <http://www.aisixiang.com/data/108229.html>

Dagan C., « Le premier code civil chinois a été adopté par l'Assemblée nationale populaire », 28 mai 2020, <https://www.fondation-droitcontinental.org/fr/2020/06/05/8965/>

Danjou F., « Xi Jinping au cœur du XIX¹ Congrès : une ambition nationaliste aux caractéristiques chinoises », 2017/2, n°50, p.8 à 26, Cairn Info, p.15

Delalande P., *La Chine de Xi Jinping, Ambitions et Résistances*, L'Harmattan, 2018, 196 p.

Deng Yuwen, 邓聿文, « Étatisme chinois, nature transitoire du régime de Xi Jinping et réponse américaine, 中国的国家主义、习近平政权的过渡性及美国的应对 », 15 juillet 2020, URL : <https://www.chinese-future.org/articles/e82bxncn8bpd66ljzpaj6mjrhrgrcp>

Dilnur Reyhan, « Ouïghours, une avancée minime, selon Dilnur Reyhan », 29 août 2020, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=vdLfPg6FnTs>

Duguit L., *Traité de Droit Constitutionnel*, tome III, Paris, De Boccard, 1923, p.587

Eckman A., *Rouge vif, L'idéal communiste chinois*, Paris, L'Observatoire, 2020, 224 p

Ellul J., « Absolutisme, Les Quatre Caractères de l'Absolutisme », *Encyclopedia Universalis*, URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/2-les-quatre-caracteres-de-l-absolutisme/>

Fogel J. A., Cheek T. & Onwby D, website *Reading the China Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/about.html>

Focsaneanu L., « Les textes fondamentaux de l'idéologie politique chinoise à l'époque de la révolution culturelle », *Revue Politique étrangère*, n°2, 1969, p.191-236, URL : https://www.persee.fr/doc/polit_0032-342x_1969_num_34_2_6057

Frenkiel Émilie, « Chapitre 6 - Une démocratisation aux couleurs de la Chine ? », dans : *Parler politique en Chine. Les intellectuels chinois pour ou contre la démocratie*, sous la direction de Frenkiel Émilie. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2014, p. 229-275. URL : <https://www.cairn.info/revue-politique-etrangere-2011-4-page-851.htm>

- « Yu Keping, un politiste en Chine », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], #17 | 2017, 23 janvier 2018, URL : <http://journals.openedition.org/traces/7131>

Froissart C., « Visage de la démocratisation à la chinoise », décembre 2012, URL : <http://www.algerieinfos-saoudi.com/article-visages-de-la-democratisation-a-la-chinoise-113444676.html>

Fu Hualing, « Wielding the sword : president Xi's new anti-corruption campaign », University of Hong Kong, Faculty of law, URL : http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2492407

Gan Yang, 甘阳, « Libéralisme : pour les aristocrates ou pour le peuple ?, 自由主义 : 贵族的还是平民的? », *Revue Lire 读书*, 1999, pp.85-94, trad. de la version anglaise D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/gan-yang-liberalism.html>.

Gao Quanxi, 高全喜 (coécrit avec Zhang Wei et Tian Feilong), *The Road to the Rule of Law in Modern China*, Springer, 2015, 150 p.

- « Maturité politique du libéralisme chinois, 中国自由主义的政治成熟 », *Revue Réflexion 思想*, n° 21, Taïwan, 2012, URL : <http://www.aisixiang.com/data/56518.html>

Garnaut J., « Chine : vie mythique et zones d'ombres du nouveau leader Xi Jinping », *Slate.fr*, 8 novembre 2012, URL : <http://www.slate.fr/story/64423/mythe-fondateur-xi-jinping>

Garrick J et Bennett Y.C., « La pensée de Xi Jinping », *Perspectives chinoises* [En ligne], 2018/1-2 | 2018, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/8293>

Gow M., « the core socialist values of the chinese dream : towards a chinese integral state », *Critical Asian Studies* 49 (1) : 92-116, URL : <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14672715.2016.1263803>

Grange A. (de la), « Les “prisons noires” de Pékin », 30 novembre 2009, URL : <https://blog.lefigaro.fr/chine/2009/11/les-prisons-noires-de-pekin.html>

Hauriou M., *Principes de droit public à l'usage des étudiants en licence*, Paris, Sirey, 1916, 828 p.

He Weifang, 贺卫方, « Le retour des vrais savants – réflexions sur l'université, 先生归来 —— 大学反思录 », 5 juillet 2020, *Indépendant chinese Pen Center*, URL : <https://www.chinesepen.org/blog/archives/152530>

Hilferding R., *Finance Capital*, Routledge, [1980], 2010, 480 p.

Jiang Shigong, 强世功, « Philosophie et histoire, Une interprétation sur l'ère Xi Jinping d'après le rapport du 19^e congrès du parti, 哲学与历史—从党的十九大报告解读'习近平时代 », trad. angl. D. Ownby, *Revue Open Times*, 开放时代, janvier 2018, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-philosophy-and-history.html>.

Jouanjan O., « L'État de droit démocratique », dans *Jus Politicum*, *Revue de droit politique, Histoire constitutionnelle* n°22, <http://juspolicum.com/article/L-Etat-de-droit-democratique-1284.html>

Jourda E., « Le Parti communiste chinois, le Front Uni et les triades : patriotisme, business et crime organisé », *Sociétés politiques comparées*, 47, janvier/avril 2019, URL : http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia3_n47.pdf

Lemaître F., *Le Monde*, « La Chine se dote d'un code civil, sans avancer sur l'État de droit », édition du 28 mai 2020, https://www.lemonde.fr/international/article/2020/05/28/la-chine-se-dote-d-un-code-civil-sans-avancer-sur-l-etat-de-droit_6041032_3210.html

Lepault S. et Franklin R., Documentaire *La Chine selon Xi Jinping*, Arte, 2018, URL : <https://www.telerama.fr/television/le-monde-selon-xi-jinping-ou-comment-la-chine-va-t-elle-dominer-le-monde,n6019786.php>

Le Point International, « Chine : l'ancien ministre des Chemins de fer jugé pour corruption », 09/06/2013, URL : https://www.lepoint.fr/monde/chine-l-ancien-ministre-des-chemins-de-fer-juge-pour-corruption-09-06-2013-1678787_24.php

Le Vent de la Chine, « Portrait : Wang Huning, 20 ans dans l'ombre... », 26 octobre 2012, <https://www.leventdelachine.com/vdlc/2012-35/portrait-wang-huning-20-ans-dans-l-ombre-deus-ex-machina-201210/>

Li Eric X., « L'histoire des deux systèmes politiques », 2013, URL : https://www.ted.com/talks/eric_x_li_a_tale_of_two_political_systems?language=fr#t-784941
(commentaire des statistiques du Pew Research Center et de Transparency International en 2013)

Liang Zhiping, 梁治平, « Imaginer le Tianxia : construire une idéologie en Chine contemporaine, 想象'天下' : 当代中国的意识形态建构 », Taïwan, Revue *Réflexions* 思想, n°36, décembre 2018, pp. 71-177. Traduit sur le blog Reading the China Dream, « Imagining 'Tianxia' : Building Ideology in Contemporary China », trad. David Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/liang-zhiping-tianxia-and-ideology.html>

Liu Qing, 刘擎, « Le libéralisme en Chine contemporaine : potentiel et problèmes, 中国语境下的自由主义 : 潜力与困境 », Revue *Open Times* 开放时代, mai 2013, pp. 106-23, « Liberalism in Contemporary China : Potential and Predicaments », trad. Matthew Galway and Lu Hua, URL : <https://www.readingthechinadream.com/liu-qing-liberalism-in-contemporary-china.html>

Magnus G, *Red flags : Why Xi's China is in jeopardy*, New Heaven, Yale University Press, 2018, 236 p.

Peerenboom R., « Rule of law Political legitimacy and civil disobedience in China : a reply », *Hague Journal of Rule of Law* 7 : 91-95

Perry E. J & M.E. Sharpe, « *Challenging the Mandate of Heaven : Social Protest and State Power in China* », 2002, 343 p.

Peters Michael A., « The Chinese Dream : Xi Jinping thought on Socialism with Chinese characteristics for a new era », dans *Educational Philosophy and Theory*, 2017, 49 : 14, 1299-1304, URL : <https://doi.org/10.1080/00131857.2017.1407578>

Pils E.M., « China, the rule of law, and the question of obedience : a comment on professor Peerenboom », *Hague Journal of Rule of Law* 7 : 83-90, URL : <https://www.semanticscholar.org/paper/China%2C-the-Rule-of-Law%2C-and-the-Question-of-A-on-Pils/0c5720e408f14f5cfbe0bcd0a48b11903a96f807>

Pluyette C., « Li Keqiang, dans l'ombre du président chinois », *Le Figaro Magazine*, 3 mars 2017, p. 26

Polvérini L., « Le délire divin de Xi Jinping », *Slate*, 24 novembre 2018, URL : <https://www.slate.fr/story/169770/delire-divin-xi-jinping-chine-culte-personnalite>

Qin Hui, « La mondialisation après la pandémie, Réflexions sur le coronavirus », traduit par David Ownby sur le blog Reading the China Dream, 2 novembre 2020, <https://www.readingthechinadream.com/qin-hui-ldquo-la-mondialisation-apres-la-pandemie.html>

Rose J., « The rule of Law Reform in western world : an overview », *Journal of Social Philosophy* 35 (4) : 457-70

Seppänen Samuli, *Ideological Conflict and the Rule of Law in Contemporary China*, Cambridge University Press, 2016, 230 p.

Shi Zhan, 施展, « Briser les contraintes des cocons d'information et regarder le monde de manière rationnelle et sans passion, 破茧：破除信息茧房的束缚，理性平和看世界 », 21 décembre 2020. URL : https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_10445955

Walther D., « Xi Jinping est-il le nouveau Mao Zedong ? », Journal *Le Monde*, 20 avril 2018, https://www.lemonde.fr/asie-pacifique/video/2018/04/20/xi-jinping-est-il-le-nouveau-mao-zedong_5288382_3216.html

Wang Jianxun, 王建勋, « Trump prévoit un retour à “l'esprit américain”, 特朗普要做的是回归“美国精神” », *Aisixiang*, 25 janvier 2017, URL : <http://www.aisixiang.com/data/102926.html>

Wang Shaoguang, 王绍光, « 代表性民主与代议性民主, *daibiaoxing minzhu yu daiyi minzhu*, démocratie représentative et démocratie représentationnelle », dans 开放时代, *Open Times*, 02/2014 (lien chinois inactif !), lisible en anglais, trad. Mark McConaghy & Shi Anshu 石岸书, sur URL : <https://www.readingthechinadream.com/wang-shaoguang-representative-and-representational-democracy.html>

Wencheng Zhang, « Le développement du syndicalisme en Chine », *La Pensée*, 2014/3 (N° 379), p. 85-90. URL : <https://www.cairn.info/revue-la-pensee-2014-3-page-85.htm>

Wen P. & Garnaut J., « Chinese Police Chase Corruption Suspects in Australian Suburbs », *Sydney Morning Herald*, 15 avril 2015, URL : <http://www.smh.com.au/world/chinese-police-chase-corruption-in-australian-suburbs-20150414-1mkwd2.html>

World Prison Brief, https://www.prisonstudies.org/highest-to-lowest/foreign-prisoners?field_region_taxonomy_tid=All

Xu Jilin, *Rethinking China's Rise : A Liberal Critique*, 2018, traduit par D. Ownby, Cambridge, Cambridge University Press, 248 p.

Xu Xifan, « Lutter contre la corruption à moindre coût grâce aux médias », dans la revue *Zhongguo shehui daokan*, 2003/4, pp.24-28

Yin Zongqing, *Le Système politique chinois, Tout le pouvoir appartient au peuple*, traduction Zhuge Canlin, Paris, Les éditions Pages Ouvertes, 2015, 196 p.

Yuen S., « Le débat sur le constitutionnalisme en Chine : le rêve d'un tournant libéral ? », traduction : Florent Chevallier, Perspectives chinoises 2013/4, URL : <http://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/6695>

Yu Keping, 俞可平, « Résoudre l'énigme de la gouvernance chinoise, [探寻中国治理之谜：俞可平教授访谈录](#) », Revue 公共管理与政策评论, 17 janvier 2021, trad. en anglais D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/yu-keping-interview-on-governance.html>.

Zhang Qianfan, « Judicial reform in China : an overview », dans J. Garrick & Y.C. Bennett (éds.), *China's socialist rule of law of reforms under X Jinping*, London, Routledge, 17-29

4. Sur la politique intérieure chinoise

Cavaillé J.-P., « Persécution, Une notion dans la longue durée », Les Dossiers du Grihl mis en ligne le 28 février 2010, URL : <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3892>

Conseil des Affaires de l'État, *Aperçu du plan « Healthy China 2030 »*, 健康中国 2030 规划纲要, 25 octobre 2016

中共中央 国务院关于促进中医药传承创新发展的意见, *Avis du Conseil d'État du Parti communiste chinois sur la promotion de l'héritage et de l'innovation de la médecine traditionnelle chinoise*, 20 octobre 2019

Dilnur Reyhan, « Les Ouïghours en Syrie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 145 | septembre 2019, mis en ligne le 26 mars 2019, consulté le 19 octobre 2020, URL : <http://journals.openedition.org/remmm/12422>

Ho Norman, « Addressing corruption and the trial of Bo Xi Lai : historical continuities, rule of law implications », dans J. Garrick & Y.C. Bennett (éds.), *China's socialist rule of law reforms under Xi Jinping*, London, Routledge, 109-21

Hobsbawm E. & Terence Ranger (dir.), « The Invention of tradition », Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp.1-14

Hsu E., « La médecine chinoise traditionnelle en République populaire de Chine : d'une "tradition inventée" à une "modernité alternative" », dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, A. Cheng (dir.), Folio, Essais, 2007, pp.237-238

Ji Zhe, « Tianxia, retour en force d'un concept oublié », 3 décembre 2008, URL : <https://laviedesidees.fr/Tianxia-retour-en-force-d-un.html#nb21>

Lao Dongyuan, 劳东燕, « Dangers cachés de la technologie de reconnaissance faciale, 人脸识别技术的隐忧 », trad. D. Ownby et Jeffrey Ding, 31 octobre 2019, sur le site Reading the China Dream, URL : <https://www.readingthechinadream.com/lao-dongyan-artificial-intelligence.html>

Liu Xiaobo, « La Philosophie du porc », Dongxiang, n°181, sept 2000, p.29-36

- Interview pour Liberty Monthly, décembre 1988, URL : <https://www.themonthly.com.au/monthly-essays-linda-jaivin-nobel-affair-liu-xiaobo-2928>
- *La philosophie du porc et autres essais*, Paris, Gallimard, 2011, 518 p.
- « Un souvenir éternellement précieux dans mon cœur », dans *Zhengming*, n°296, juin 2002, p.37
- *Manifeste de la Grève de la Faim du 2 juin*, p.364, URL : <http://lesvertsbaignolet.over-blog.com/article-qui-est-liu-xiaobo-prix-nobel-de-la-paix-58670713.html>
- « Victory to the Anglo-American Freedom Alliance », *Epoch Times*, 13 April 2004, URL : <http://www.epochtimes.com/gb/4/4/13/n508623.htm>
- 我與《開放》結緣十九年 (Mes 19 ans de liens s'ouvrent avec "Open Magazine"), 19 December 2006, dans *Open Magazine*
- Sur Liu Xiaobo : Barry Sautman et Yan Hairong, « The "Right Dissident" : Liu Xiaobo and the 2010 Nobel Peace Prize », dans *Positions : East Asia Cultures Critique*, Volume 19, Number 2, Fall 2011, p. 581-613
- « Liu Xiaobo, Martyr de la démocratie », sur France Culture du 24/12/2009, URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/revue-de-presse-internationale-14-15/liu-xiaobo-martyr-de-la-democratie>
- F. William Engdahl, « The Geopolitical Agenda behind the 2010 Nobel Peace Prize », October 2010, URL : http://www.oilgeopolitics.net/Geopolitics_Eurasia/Nobel_Geopolitics/nobel_geopolitics.html

Saihanba (塞罕坝), Parc forestier, URL : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Saihanba>

Teon A., « China's legal system and the "ten abominations" », *The Greater China Journal*, 11 mai 2016

Wen P. & Garnaut J., « Chinese Police Chase Corruption Suspects in Australian Suburbs », Sydney Morning Herald, 15 avril 2015, URL : <http://www.smh.com.au/national/chinese-police-chase-corruption-suspects-in-australian-suburbs-20150415>

[//www.smh.com.au/world/chinese-police-chase-corruption-in-australian-suburbs-20150414-1mkwd2.html](http://www.smh.com.au/world/chinese-police-chase-corruption-in-australian-suburbs-20150414-1mkwd2.html)

Wuthnow J., « China's new "black box" : problems and prospects for the central security commission », *The China Quarterly*, 2017, 232 : 886-903

5. Sur la politique étrangère chinoise

Allison G., *Vers la guerre : L'amérique et la Chine dans le piège de Thucydide ?*, Odile Jacob, 2017, 416 p.

Amnesty International, Rapport sur la Chine 2017-2018, 1 mars 2018, URL : [https : //www.amnesty.org/download/Documents/ASA1783732018FRENCH.pdf](https://www.amnesty.org/download/Documents/ASA1783732018FRENCH.pdf)

Barret P., *N'ayez pas peur de la Chine*, A. Laffont, 2018, 360 p.

Blankfein L., PDG de Goldman Sachs (2006-2018), disait « Je ne suis qu'un banquier faisant le travail de Dieu », 4 septembre 2010, *Médiapart*, URL : [https : //blogs.mediapart.fr/jean-mezieres/blog/040910/je-ne-suis-qu-un-banquier-faisant-le-travail-de-dieu](https://blogs.mediapart.fr/jean-mezieres/blog/040910/je-ne-suis-qu-un-banquier-faisant-le-travail-de-dieu)

Boisseau du Rocher S., Dubois de Prisque E., (IFRI), *La Chine e (s) t le Monde, Essai sur la sino-mondialisation*, éditions Odile Jacob, 2019, 296 p.

Bondaz A., « Route de la soie de la santé : comment la Chine entend profiter de la pandémie pour promouvoir sa diplomatie sanitaire », note de la FRS n°11/2020, 26 mars 2020, URL : [https : //www.frstrategie.org/sites/default/files/documents/publications/notes/2020/202011.pdf](https://www.frstrategie.org/sites/default/files/documents/publications/notes/2020/202011.pdf)

Brzezinski Z. et Mearsheimer J., "Clash of Titans", *Foreign Policy*, n°46, janvier-février 2006, p. 46

Buffet W., interview de CNN du 19 juin 2005, cité par le New York Times, 25 novembre 2006, URL : [https : //fr.wikiquote.org/wiki/Warren_Buffett](https://fr.wikiquote.org/wiki/Warren_Buffett)

Fabien Buzzanca, « L'union européenne a "abandonné" l'Italie, La Chine à la rescousse », *Courrier International*, 13.03.2020, URL : [https : //fr.sputniknews.com/international/202003131043265537-lunion-europeenne-a-abandonne-litalie-la-chine-a-la-rescousse-/](https://fr.sputniknews.com/international/202003131043265537-lunion-europeenne-a-abandonne-litalie-la-chine-a-la-rescousse-/)

Cabestan J.-P., *La politique internationale de la Chine. Entre intégration et volonté de puissance*, 2e édition mise à jour et enrichie, Paris, Presses de Sciences-Po, 2015, 460 p.

- « Les relations internationales de la Chine après 2008 », dans *Géococonfluences*, 10 février 2016, URL : [http : //geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-](http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-)

[scientifiques/dossiers-regionaux/la-chine/articles-scientifiques/les-relations-internationales-de-la-chine-apres-la-crise-de-2008](#)

Chabal P., *La coopération de Shanghai : conceptualiser la nouvelle Asie*, Presses de l'Université de Liège, 2019, 308 p.

Cheminade J., Lyndon LaRouche et alii., *Les Nouvelles Routes de la soie, pont terrestre mondial, pour en finir avec la géopolitique*, Paris, Institut Schiller, 2019, 482 p.

Cheng Joseph Y. S. (Université de Hong-Kong), « La stratégie régionale de la Chine en Asie Orientale : ambitions et défis », traduit par Raphael Jacquet, dans *Perspectives Chinoises*, 2013, N°2.

- « China's Foreign Policy in the Mid-1990s », in Joseph Y. S. Cheng (éd.), *China in the Post-Deng Era*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1998, p. 225-226

Chevrier Y. et Xiaohong Xiao-Planes, « Société, pouvoirs et processus politiques dans la Chine du XX^e siècle », *Annuaire de l'EHESS*, 2006, 187-190

Eckman A., « La Chine restaure-t-elle les Routes de la Soie pour instaurer son leadership ? », Coface, mise en ligne le 21 janvier 2018, URL : https://www.youtube.com/watch?v=9SiUD_vweFE

Fairbank, J. & Teng, S., « China's Response to the West : A Documentary Survey », Harvard University Press., 15 novembre 1979

Feng Chongyi, « Academic Chongyi Feng : Profits, freedom and China's softpower in Australia », *The Conversation*, 6 juin 2017, URL : <https://theconversation.com/academic-chongyi-feng-profits-freedom-and-chinas-soft-power-in-australia-78751>

Frankopan P., *Les Routes de la soie*, Paris, éd. G. Villeneuve, [2017] 2019, 768 p.

Georgakopouloos G., « Greek-Chinese cooperation deal expands to traditional medicine », *Ekathimerini.com*, 16 septembre 2018, URL : <https://www.ekathimerini.com/232660/article/ekathimerini/business/greek-chinese-cooperation-deal-expands-to-traditional-medicine>

Godement F., *Que veut la Chine ? De Mao au capitalisme*, Paris, Odile Jacob, 2012, 288 p.

- Rapport « Chine : Les répliques de l'Europe », Paris, Institut Montaigne, août 2020, 29 p.

Guigue B., « La chute de l'aigle est proche », 23 avril 2019, URL : <https://www.legrandsoir.info/la-chute-de-l-aigle-est-proche.html>

- « Le système libéral à l'occidentale a échoué », *L'Antidiplomatico*, 11 novembre 2020, URL : https://mediazone.zonefr.com/news/le-syst%C3%A8me-lib%C3%A9ral-%C3%A0-l-occidentale-a-%C3%A9chou%C3%A9-il-faut-en-tirer-les-cons%C3%A9quences-135?fbclid=IwAR2ftkWyBNO5mLXntAfp0EXDKDN7oYby08xDANWcLB1PX_Yg3kKL_wovkZQQ

Institut Schiller, *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial, pour en finir avec la géopolitique*, Paris, éd. Institut Schiller, 2019, 482 p.

Jiang Shigong, « The internal logic of super-sized political entities : “Empire” and “World Order” », avril 2019, introduction et traduction de D. Ownby dans le site *Reading the Chinese Dream*, URL : <https://www.readingthechinadream.com/jiang-shigong-empire-and-world-order.html> ; version chinoise, 强世功 : 超大型政治实体的内在逻辑 : “帝国”与世界秩序, URL : <http://www.aisixiang.com/data/115799.html>

Le Belzic S. & Aubry E., « Leçon de géopolitique#10 – Chine : La fin du Covid-19 », Le Dessous des Carte, Documentaire Arte, 1 octobre 2020, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=ILGwUMeB710>

Li Jie, 李洁, (Dr des Hôpitaux de Shanghai, Centre d'étude sur le Qigong, 上海中医药大学太极健康中心, 上海市气功研究所), Sur les Routes de la Soie de la Santé, à l'Université de Médecine de Nice, Université de Médecine de Nice, 中华太极气功当代的医疗健康中的价值与作用, « Valeurs et effets prophylactiques thérapeutiques du Taiji-Qigong sur la santé aujourd'hui », 14 juin 2019

Li Shenzhi, « 全球化与中国文化 », *Quanqiuhua yu zhongguo wenhua*, (« Mondialisation et culture chinoise »), Taipingyang xuebao (Journal Pacifique), n° 2, 1994

Morier-Genoud D., « De l'écart au divorce : histoire officielle et histoire parallèles de la Chine moderne », dans *Penser en Chine*, sous la direction d'Anne Cheng, Paris, Gallimard, 2021, p.139-161

Pedroletti B., *Le Monde*, « pense-bête d'un régime chinois assiégé par l'Occident », 12 décembre 2014

Picquart P., *La Renaissance de la route de la soie, L'incroyable défi chinois du XXI siècle*, Éditions Favre, Lausanne, 2018, 219 p.

Poulet R., *L'Orient : généalogie d'une illusion*, Lille, Presses universitaires du septentrion, 2002, 754 p.

Ramo J.C., « The Beijing Consensus », London, The Foreign Policy centre, 2004, 74p.

Rogin J., « WikiLeaks : China's next president lashed out in Mexico against 'well fed foreigners' », 12/01/2011, URL : <https://foreignpolicy.com/2011/01/12/wikileaks-chinas-next-president-lashed-out-in-mexico-against-well-fed-foreigners/>

Ross J., « How Xi Jinping's Marxism Out-thinks the West », 7 mai 2018, URL : <http://www.humaniteinenglish.com/spip.php?article3184>

RT, « L'Inde et le Pakistan rejoignent l'Organisation de coopération de Shanghai », 10 juin 2017 : <https://francais.rt.com/international/39477-inde-pakistan-rejoignent-organisation-cooperation-shanghai>, URL : <https://francais.rt.com/international/39477-inde-pakistan-rejoignent-organisation-cooperation-shanghai>

Sheng Hong, *Wei wanshi kai taiping (Ouvrir le chemin de paix pour dix mille générations)*, Pékin, Beijing daxue chubanshe (Maison d'édition de l'Université de Pékin), 1999

Tzogopoulos G., « Le Pirée, port d'entrée de la Chine en Europe », *Le Monde* du 12 Aout 2017, URL : https://www.lemonde.fr/asia-pacifique/article/2017/08/12/le-piree-port-d-entree-de-la-chine-en-europe_5171698_3216.html

Teng Biao, *The People's Republic of Disparition, ed. Safeguard Defenders, 2017, The People's Republic of the Disappeared : Stories from inside China's system for enforced disappearances*, 2e edition, ed. Michael Caster, 2019, 228 p.

Xu Zhangrun, 许章润, « Le moment chinois : une "conscience chinoise" créée par une "question chinoise", 世界历史的中国时刻 : 一个基于'中国问题'的'中国意识' », 15 décembre 2012, Revue Open Times 开放时代, février 2013, URL : <http://www.opentimes.cn/Abstract/1858.html>, trad. par D. Ownby, URL : <https://www.readingthechinadream.com/xu-zhangrun-chinas-moment.html>

Yan Xuotong, 阎学通, « Pourquoi et comment éviter l'intensification des disputes idéologiques entre la Chine et les États-Unis, 为何及如何防范中美意识形态之争加剧 », 7 octobre 2020, URL : <http://m.aisixiang.com/data/123110.html>, trad. D. Ownby en anglais, URL : <https://www.readingthechinadream.com/yan-xuotong-how-to-prevent-ideological-disputes.html>

Yao Yang, 姚洋, « Une nouvelle forme de guerre froide est-elle en train de venir ?, 新型冷战要来了吗? », Revue 文化纵横, 28 avril 2020, URL : <https://kknews.cc/news/kkx6jzp.html>

Autres sources citées

AFP, « Poutine rencontre pour la première fois le nouveau PDG de Total », 28 novembre 2014, URL : https://lexpansion.lexpress.fr/actualites/1/actualite-economique/poutine-rencontre-pour-la-premiere-fois-le-nouveau-pdg-de-total_1627195.html

- « Chine : l'ancien grand patron Lai Xiaomin a été exécuté », *Le Figaro Economie*, 29 janvier 2021, <https://www.lefigaro.fr/conjoncture/chine-l-ancien-grand-patron-lai-xiaomin-a-ete-execute-20210129>

Aguilar-Martin J., « La logique floue et ses applications industrielles », dans *Quaderni*, n°25, Printemps 1995, *Intelligence artificielle et entreprise : l'entreprise intelligente* ?, pp. 75-86, URL : https://www.persee.fr/doc/quad_0987-1381_1995_num_25_1_1113

Aisixiang, plate-forme de communication des productions intellectuelles chinoises « Aimer penser » : <http://www.aisixiang.com/>

Arrêt Jacques Vabre, Cour de Cassation, Chambre MIXTE, du 24 mai 1975, 73-13.556, Publié au bulletin, Légifrance, URL : <https://www.legifrance.gouv.fr/juri/id/JURITEXT000006994625/>

Arrêt Nicolo, Conseil d'État, 20 octobre 1989, URL : <https://www.conseil-etat.fr/ressources/decisions-contentieuses/les-grandes-decisions-du-conseil-d-etat/conseil-d-etat-assemblee-20-octobre-1989-nicolo>

Attali J., *Demain, qui gouvernera le monde ?*, Paris, Fayard, 2011, 412 p.

- Entretien, *Le Monde*, 12 mai 1992.

Atran S., *L'État Islamique est une Révolution*, éd. Les liens qui libèrent, Paris, 2016, 160 p.

Axelrod R., *The evolution of cooperation*, New York, Basic Books, 1984, 251 p.

- *Comment réussir dans un monde d'égoïstes : Théorie du comportement coopératif*, Éditions Odile Jacob (1996), 2006, 226 p.
- *Donnant, donnant, Théorie du comportement coopératif*, Paris, Odile Jacob, 1992, 240p.

Banque Mondiale, Martin Ravallion, *An introduction to PovcalNet*, URL : <http://iresearch.worldbank.org/PovcalNet/introduction.aspx>

Baverez N., « Syrie : la guerre sans limites », *Journal Le Point*, p. 18, n° 2301, 13 octobre 2016

Bourgeois L., *Solidarité*, Paris, Armand Colin et Cie éditeurs, 1896, 1^e édition, 157 p.

Breizh-info, « Insolite. “Mon quotidien” accusé de racisme antichinois », 05 janvier 2021, URL : <https://www.breizh-info.com/2021/07/05/167113/insolite-mon-quotidien-accuse-de-racisme-anti-chinois/>

Brzezinski Z., *The Great Chessboard: American primacy and its geostrategic imperatives*, Basic Books, 1997, 223 p.

Cabanis, *Discours aux Cinq-Cents sur la Constitution de Bonaparte* (1799), cité par Lucien Jaume, dans *La représentation : une fiction malmenée*, dans *Pouvoirs*, 2007/1 (n° 120), pp. 5-16

Callois Roger, *Jeux et sports*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1967, 1826 p.

Cerise L., « Covid-19, ingénierie sociale, manipulations », 28 août 2020, Breizh-info, URL : <https://www.breizh-info.com/2020/08/28/149123/covid-19-ingenierie-sociale-manipulations-lucien-cerise-le-pouvoir-joue-essentiellement-sur-la-psychologie-humaine-et-ses-faiblesses-ses-biais-ses-angles-morts/>

Challenges, « Le parlement européen appelle l’UE à refuser les invitations de Pékin aux JO 2022 », 9 juillet 2021, URL : https://www.challenges.fr/monde/europe/le-parlement-europeen-appelle-l-ue-a-refuser-les-invitations-de-pekinaux-jo-2022_772868

Cheminade J. et Bak B., « Ouïghours : Adrian Zenz au service du China-bashing », 6 avril 2021, <https://solidariteetprogres.fr/actualites-001/ouighours-adrian-zenz-au-service.html>

Clinton B., « États-Unis, nouveaux critères d’intervention dans le cadre de l’ONU », 27 septembre 1993, URL : <https://www.universalis.fr/evenement/27-septembre-1993-nouveaux-criteres-d-intervention-americaine-dans-le-cadre-de-l-o-n-u/>

Closetz F. (de), « Quand les peuples se trompent », *L’Opinion*, 16 décembre 2016, URL : <https://www.lopinion.fr/edition/politique/francois-closets-quand-peuples-se-trompent-114478>

Commission des affaires parlementaires, *Nomadisme politique, Quand les parlementaires changent de parti en cours de mandat*, dans *Parlements et Francophonie*, Réunion des 19 et 20 mars 2012 à Vancouver (Canada), Juillet 2012, URL : <https://apf.francophonie.org/Nomadisme-politique-quand-les.html>

Conseil départemental de l’Ordre des médecins du Tarn-et-Garonne, URL : <https://conseil82.ordre.medecin.fr/actualites/actualite/1519>.

Constitution française du 4 Octobre 1958

Cornu G., *Vocabulaire Juridique*, 7e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 2005, 1082 p.

Courmont B., « Les limites de la politique chinoise d'Obama : le smart power à l'épreuve », *Politique américaine*, 2012/1 (N° 19), p. 93-109, URL : <https://www.cairn.info/revue-politique-americaine-2012-1-page-93.htm>

Dan Harsha, *Harvard Gazette (The)*, *Taking the China's pulse*, 9 juillet 2020, URL : https://news.harvard.edu/gazette/story/2020/07/long-term-survey-reveals-chinese-government-satisfaction/?fbclid=IwAR20NY5xiylY34aahmQkZ_xLUNzy_b169hT4FWj-5qdvmkw3qquX6hsrRcM

Debray R., *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, 240 p.

- *Le Moment fraternité*, éditions Gallimard, 2009, 384 p.
- *Bilan d'une faillite*, Gallimard, 2018, 160 p.

Delmas-Marty M., *Le pluralisme ordonné, les forces imaginantes du droit*, Paris, Seuil, coll. La couleur des idées, 2006, 308 p.

Diard E., Président de la Commission de la lutte contre la radicalisation dans les services publics, URL : <http://www2.assemblee-nationale.fr/15/commissions-permanentes/commission-des-lois/missions-d-information/les-services-publics-face-a-la-radicalisation>

Dupeyrix A., « Quelle finalité pour l'Union européenne ? Habermas et le concept de démocratie transnationale », *Allemagne d'aujourd'hui*, 2014/1 (N° 207), p. 170-180, URL : <https://www.cairn-int.info/revue-allemande-d-aujourd-hui-2014-1-page-170.htm>

Dupuy J.-P., *La Jalousie, une géométrie du désir*, Paris Seuil, 2016, 181 p.

- *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, 216 p.

Escobar P., « Le programme B3W-OTAN de l'Occident contre la Route de la soie chinoise », *Entélékhéia*, « The real B3W-NATO agenda », sur *Asia Times*, 18 juin 2021, URL : <http://www.entelekheia.fr/2021/06/18/le-programme-b3w-otan-de-loccident-contre-la-route-de-la-soie-chinoise/>.

Epstein M., « Changer à l'intérieur du système », dans *L'Express* du 30 juillet 2008, URL : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/asia/changer-a-l-interieur-du-systeme_541124.html

Eveau A., *Le Destin des fils du dragon : L'influence de la communauté chinoise au Viêt Nam et en Thaïlande*, Bangkok : Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine, 2003. URL : <http://books.openedition.org/irasec/1404>

FL24.net, *Grosse question : Jean-Pierre Raffarin est-il une taupe chinoise ?* 24 novembre 2019, URL : <https://fl24.net/2019/11/24/grosse-question-jean-pierre-raffarin-est-il-une-taupe-chinoise/>

Fukuyama F., *La Fin de l'Histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992, 656 p.

- *Le Début de l'Histoire : Des Origines de la politique à nos jours*, Éditions Saint Simon, 2012, 472 p.

Fustier P., « Du travail social : la part du don », dans *La société vue du don* (2008), pp. 321 à 331

Furet F., « Adrian Zenz et la démographie ouïghour », Banc Public n°291, mai 2021, URL : <https://bancpublic.net/article.php?id=5774>

Gao Ke, Yi Shuangliu, « Chine : le nombre des membres du PCC dépasse 90 millions », 1 juillet 2019, URL : Renmin wang, URL : <http://french.peopledaily.com.cn/Chine/n3/2019/0701/c31354-9593135.html>

Geoffroy M., *La superclasse mondiale contre les peuples*, Paris, Via Romana, 2018, 475 p.

- « Pourquoi la censure ? », Forum de la dissidence, 28 novembre 2018, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=JIPWUlcH0G0>

- « La superclasse mondiale contre la république », *Carrefour de l'Horloge*, 7 février 2019, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=OVnGAjUurr4>

Germa P., *Depuis quand ?*, dictionnaire des inventions, Berger-Levrault, Paris, 1979, 380 p.

Girard E., « Dans le vocabulaire de Macron, “riche” se dit “premier de cordée” et les chômeurs sont des “multirécidivistes” », Marianne, 16 octobre 2017, URL : <https://www.marianne.net/politique/dans-le-vocabulaire-de-macron-riche-se-dit-premier-de-cordee-et-les-chomeurs-sont>

Girard R., *Le bouc émissaire*, rééd. Livre de Poche Biblio Essais, Paris, 2015 [Grasset, 1982], 300 p.

- *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, 451 p.

Giraud G., « Le diagnostic et les solutions des économistes », dans : Bertrand Badie éd., *Un monde d'inégalités*. Paris, La Découverte, « État du monde », 2017, p. 73-85. URL : <https://www.cairn.info/un-monde-d-inegalites--9782707197054-page-73.htm>

Ghost in the Shell, 攻殻機動隊, *Kōkaku kidōtai*, Young Magazine, première édition 1991 (prépublication 1989).

Harari Y.N., *Homo Deus, une brève histoire de l'avenir*, Paris, éd. Albin Michel, [2015] 2017, 464 p.

Huntington S., *Le Choc des Civilisations* (1996), éditions Odile Jacob, Paris, 1997, 402 p.

- *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures* (2004), Paris, Odile Jacob, 2018, 400p.

Hsiao-Jan Huang, Le droit des investissements directs privés, Le cas de la Chine, Thèse de doctorat en droit privé Paris-Est Créteil, 30 avril 2018, URL : <file:///C:/Users/jerom/Downloads/TH2018PESC0035.pdf>

Hulin M., *Shankara et la non-dualité*, Paris, éd. Almora, 2017, 265 p.

Illitch I., *Némésis médicale*, Le Seuil, 1975, 224 p.

- *Le Travail fantôme*, Le Seuil, 1981, 161 p.

- *Le Chômage créateur*, Le Seuil, 1997, 89 p.

Institut d'Études Politiques d'Aix-en-Provence, URL : https://www.sciencespo-aix.fr/wp-content/uploads/2014/11/Infos_web2018-2019.pdf (sur langue chinoise comme langue « rare » ; même rhétorique à l'IEP de Paris)

James W., *Pragmatism A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green, 1907, 308 p.

Kauffmann S., « L'Union européenne appelle un chat un chat et la Chine un rival systémique », Journal Le Monde, 20 mars 2019

Kintzler C., *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Vrin, 2007, 128 p.

Knauff B. (dir.), « Critically modern : Alternatives », *Alterities, Anthropolgies*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002, *Introduction*, pp.1-56

La Chine vue du Web, 14 février 2013, URL : <https://lachinevueduwebdotcom.wordpress.com/2013/02/14/la-lutte-anti-corruption-frappera-les-mouches-et-les-tigres/>

Larouche L. H., « Comment estimer la rentabilité des grands projets d'infrastructure » [1992], *Les Nouvelles routes de la soie, Pont terrestre mondial*, 2019, pp.423-427

Lautréamont (C. de), *Les chants de Maldoror*, dans Œuvres Complètes, éd. Wittmann, 1874, Chant VI, 3, p.289, https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Lautreamont_-_Chants_de_Maldoror.djvu/291

Leboucq F., « Pourquoi la Chine accuse-t-elle les États-Unis d'avoir importé le virus ? », *Libération*, 22 mars 2020, URL : https://www.msn.com/fr-fr/actualite/coronavirus/pourquoi-la-chine-accuse-t-elle-les-%c3%a9tats-unis-davoir-import%c3%a9-le-virus/ar-BB11xL8M?li=AAaCKnE&fbclid=IwAR0Dsi9u57dUFR6UjR40l87Kj_7MoQG09B_OAee2XnPT23HGJVYZ3ST-Ykg

Le Ny J.-F., article « Biais cognitif », *Grand Dictionnaire de la Psychologie*, Paris, Larousse, 1991, 1064 p.

Le Play F., *Œuvres de Frédéric Le Play : Principes de paix sociale, deux tomes publiés sous la direction de Jacques et René Wittmann*, Paris, Éditions d'histoire et d'art, Librairie Plon, coll. "Les cahiers de l'unité française", 1941

Michel J., *Homo Interpretans*, Paris, Hermann, 2017, 404 p.

Monnet J., *Mémoires*, Fayard, Paris, 1976, 642 p.

Lannoye P. (député européen), *Rapport européen sur le Statut des Médecines non conventionnelles*, du 16 Mars 1997, Commission de l'environnement, de la santé publique et de la protection des consommateurs, au chapitre B. Exposé des motifs, 4. sur le pluralisme en matière médicale, URL : <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A4-1997-0075+0+DOC+XML+V0//FR>

Leclerc G., *L'occidentalisation du Japon : ou comment l'impérialisme peut être approprié par l'Orient*, dans *La Mondialisation culturelle* (2000), p. 261 à 280

Le Point international, « Donald Trump, qui persiste à appeler le Covid-19 "virus chinois" (...) », 23 mars 2020

Le Quotidien du Peuple, 人民日报, *Renmin ribao*, 24 mars 2020

Liu Haiying, Du Haibin et Long Yun dans « La Lutte contre la pauvreté en Chine a grandement contribué à la réduction de la pauvreté dans le monde », dans *Science and Technology daily*, 26 mai 2020, URL : <https://www.prnewswire.com/news-releases/la-lutte-contre-la-pauvrete-en-chine-a-grandement-contribue-a-la-reduction-de-la-pauvrete-dans-le-monde-863537660.html#:~:text=Le%20pays%20a%20vu%20le,au%20cours%20de%20cette%20p%C3%A9riode>

Louis XIV, *Mémoires de Louis ou le métier de roi* [1661] 2012, Paris, éd. Tallandier, 288 p.

Macron E., sur CBS News, interview du 18 avril 2021

Margerie C., Entretien de Christophe de Margerie accordé à Michel Cabirol, Robert Jules et Philippe Mabilley, dans « Salaire des patrons : “la transparence, oui, l’acharnement non, non” », *La Tribune*, 16 mai 2014, URL : <https://www.latribune.fr/entreprises-finance/industrie/energie-environnement/20140515trib000830180/salaire-des-patrons-la-transparence-oui.-l-acharnement-non-christophe-de-margerie-pdg-de-total.html>

Modri N., AFP, 10 novembre 2014, « Un ministre du Yoga nommé en Inde, Shripad Yesso Naik devient le nouveau ministre des médecines, chargé des pratiques traditionnelles telles que l'ayurveda, le yoga et l'homéopathie », URL : https://www.lepoint.fr/insolite/un-ministre-du-yoga-nomme-en-inde-10-11-2014-1880095_48.php

OMS, Déclaration publique du directeur général de l’Organisation Mondiale de la Santé, Tedros Adhanom Ghebreyesus du 28.01.2020, audible sur CGTN, *La priorité est toujours donnée au peuple, Xi Jinping mène la guerre de la Chine contre le Covid-19*, 29 mars 2020, lien (à 23’) : URL : <https://www.youtube.com/watch?v=2tiotdig9Io>

- Site web, page : Stratégie de l’OMS pour la médecine traditionnelle pour 2014-2023, 72 pp., URL : https://www.who.int/publications/list/traditional_medicine_strategy/fr/
- Acte lors de la 72^e Assemblée Mondiale de la Santé, 20-28 mai 2019, Organisation Mondiale de la Santé ; pour un historique de cette inclusion institutionnelle, URL : <http://www.chine-info.com/french/Rs/Cu/20191017/333022.html>
- Au sujet du ICD-11 (CIM-11) : <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fcd%2fentity%2f718687701>
- Sur l’évaluation des niveaux de pollution en Chine par l’OMS au 18 septembre 2019, URL : <https://www.consoglobe.com/pollution-atmospherique-villes-les-polluees-cg>

Parent F., « Seuls les médecins se piquent d’acupuncture, Le rôle des associations professionnelles de praticiens dans la régulation de pratiques professionnelles de médecine chinoise en France », *Revue Terrains & travaux*, 2014/2 N° 25, pages 21 à 38

Pena-Ruiz H., *Qu’est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, Folio actuel n°104, 2003, 348 p.

- « On a le droit d’être islamophobe », Université d’Été France Insoumise 2019, URL : <https://twitter.com/FranceInsoumise/status/1165970983041347584>

Plaquevent P.A., *Soros et la société ouverte : métapolitique de la famille*, Paris, Culture et Racines, 2018, 400 p.

Pluyette C., « Pour contrer la Chine, Biden relance le multilatéralisme à l'américaine », *L'express*, 15 juin 2021

Raoult D., tweet sur les Preprint du Pr. Zhong Nanshan, 5 mai 2020, URL : https://twitter.com/raoult_didier/status/1257677389871697927

Raynaud P., *Laïcité, histoire d'une singularité française*, Gallimard, 2019, 256 p.

- « La laïcité est la forme générale d'un mouvement général de sécularisation », 27/03/2019, URL : <https://www.marianne.net/debattons/entretiens/philippe-raynaud-la-laicite-est-la-forme-singuliere-d-un-mouvement-general-de>

Renault P., Philippe Remacle, François Dominique Fournier, et alii « L'Antiquité grecque et latine du Moyen-âge », : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/finibusseneque.htm>

Résolution du Parlement Européen votée le 19 septembre 2019, « *Importance de la mémoire européenne pour l'avenir de l'Europe* », URL : https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-09-19_FR.html

Reuters, « Serge Dassault condamné pour blanchiment », 2 février 2017, <https://www.lorientlejour.com/article/1032967/france-serge-dassault-condamne-pour-blanchiment.html>

Revault D'Allones M., « Sommes-nous vraiment "déthéologisés" ? Carl Schmitt, Hans Blumenberg et la sécularisation des temps modernes », *Les Études philosophiques*, 2004/1 (n° 68), p. 25-37. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2004-1-page-25.htm>

Rockfeller D., interview pour *Newsweek International*, 1er février 1999

Romestaing P., audition au Sénat, président de la section Santé publique du Conseil national de l'Ordre des médecins, mercredi 5 décembre 2012, URL : <http://www.senat.fr/rap/r12-480-2/r12-480-222.html>

Reporter Sans Frontières (RSF), Classement mondial de la Liberté de la Presse, URL : <https://rsf.org/fr/france>

Reuters (Agence), *L'express*, « Liu Xiaobo demande à sa femme de récupérer son prix à Oslo », 12 octobre 2010, https://www.lexpress.fr/actualites/2/liu-xiaobo-demande-a-sa-femme-de-recuperer-son-prix-a-oslo_927019.html

Rue 89, « Comment Tocqueville est devenu la lecture de chevet des dirigeants chinois », 24 janvier, 2017, URL : <https://www.nouvelobs.com/rue89/rue89->

chine/20121230.RUE2163/comment-tocqueville-est-devenu-la-lecture-de-chevet-des-dirigeants-chinois.html

Salmon C., *Storytelling, la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, éd. La découverte, Poche, 2008, 239 p.

Sankara, *Prolégomènes au Vedanta*, Paris, Almora, 2001, 120 p.

Schwab K., « Capitalisme des parties-prenantes », Forum de Davos, 14 janvier 2020, URL : <https://www.weforum.org/press/2020/01/stakeholder-capitalism-a-manifesto-for-a-cohesive-and-sustainable-world/>

- et Malleret T., *Covid-19 : La grande réinitialisation*, Genève, Forum Publishing, 2020, 320 p.

Tétreau E., « La Chine éternue et c'est le monde entier qui s'enrhume », chronique Les échos, 12 janvier 2016, URL : <https://www.lesechos.fr/2016/01/la-chine-eternue-et-cest-le-monde-entier-qui-senrhume-193178>

The Guardian, « The great pragmatist : Deng Xiaoping », *The Guardian*, 18 décembre 2008, URL : <https://www.theguardian.com/business/2008/dec/18/globaleconomy-economics>

The Telegraph, « China's 'next leader' in hardline rant : Xi Jinping, the man earmarked to become China's next president, has roundly attacked his country's critics while giving a speech in Mexico », 16/02/2019, URL : <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/asia/china/4637039/Chinas-next-leader-in-rdline-rant.html>

Times, Couverture du 11 avril 2016

Trump D., Tweet du 16 mars 2020, URL : <https://www.rollingstone.fr/donald-trump-indigne-pek-en-employant-le-terme-virus-chinois/>

- Discours de la Fête Nationale, Washington, 4 juillet 2020, « Fête Nationale. Donald Trump dénonce “la gauche radicale”, les médias et la Chine », AFP, 5 juillet 2020.

Truslow Adams J., *The Epic of America*, Little Brown & Company, 1931, ou Simon Publications, 433 p.

Verhaeghe E., *Great Reset, Mythes et réalités*, Paris, éd. cultures et racines, 180 p.

Weber M., dans *Covid 1984, ou la vérité politique d'un mensonge sanitaire : un fascisme numérique*, éd. Chromatika, 2020, 230 p.

Yang Jisheng, *Stèles, la grande famine en Chine 1958-1961*, Paris, Seuil, 2008, 660 p.

Zhou Qiang, *Chinese News Services*, 15 janvier 2017.

Index

- Absolutisme, 46, 99, 105, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 132, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 174, 175, 213, 220, 222, 230, 231, 295, 325, 336, 382, 582
- Alchimie, 12, 140, 317, 551
- Aliénation, 18, 70, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 144, 214, 244, 257, 320, 343, 389, 407, 517, 518, 519, 530, 567
- Amour, 53, 54, 463
- Aristocratie, 143, 216, 223, 235, 242, 399
- Aristodémocratie, 216, 217, 393
- Arithmétique, 133, 142, 143, 197, 250
- Autorévolution, 477
- Axiomatique, 185, 278, 279
- Besoins, 47, 61, 98, 115, 172, 184, 202, 206, 208, 210, 211, 261, 270, 294, 301, 320, 332, 333, 359, 368, 405, 406, 408, 409, 433, 438, 451, 457, 459, 482, 511, 512, 521, 535
- Bienveillance, 54, 241, 252, 253, 269, 281, 291, 329, 341, 344, 355, 359, 361, 365, 377, 385, 411, 412, 519
- Cage institutionnelle, 210, 326, 327, 328, 521, 537
- Capitalisme d'État, 130, 312, 418, 419, 420, 422, 423, 428, 433, 434, 478, 575
- Cinq poisons, 9, 218, 470
- Cohérence formelle, 8, 217, 229
- Cohérence matérielle, 9, 212
- Concept essentiellement contesté, 276
- Confucianisme, 2, 4, 22, 93, 243, 269, 290, 332, 349, 356, 357, 361, 380, 403, 404, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 465
- Confucianisme éclectique, 117, 514, 524
- Constitutionnalisme, 88, 180, 270, 333, 587
- Culture, 3, 4, 18, 19, 40, 43, 44, 53, 59, 60, 67, 68, 70, 74, 82, 91, 92, 241, 247, 250, 260, 268, 280, 289, 297, 298, 320, 329, 331, 342, 360, 372, 374, 384, 385, 389, 401, 406, 407, 410, 441, 450, 463, 466, 467, 468, 477, 486, 500, 510, 518, 519, 529, 547, 548, 549, 557, 572, 591
- Démocratie consultative, 45, 169, 178, 183, 204, 205, 217, 224, 227, 477, 483, 518
- Démocratie électorale, 10, 205, 206, 235
- Démocratie libérale, 16, 52, 83, 85, 87, 242
- Démocratie représentative, 166, 169, 203, 204, 276, 586
- Démocrature, 11, 215, 276
- Dépérissement de l'État, 155, 423
- Despotisme asiatique, 169, 343, 345
- Dialectique, 227, 318, 355, 375, 433, 562
- Dictature, 10, 17, 29, 46, 105, 115, 127, 159, 177, 178, 179, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 192, 193, 204, 210, 314, 402, 411, 438, 520, 521, 522, 532, 560, 563, 580, 581, 612
- Dogmatisme, 299, 503
- Droits de l'Homme, 31, 84, 115, 188, 233, 242, 259, 260, 261, 262, 269, 280, 281, 284, 287, 389, 471, 473, 558
- Durer, 16, 88, 136, 149, 162, 172, 211, 226, 245, 335, 368, 394, 533, 534
- Ecologie, 93, 318, 461, 478, 479, 480, 481, 482, 497, 565
- Ecosophie, 477, 480
- Efficacité, 19, 56, 66, 92, 120, 135, 205, 211, 227, 228, 229, 232, 238, 242, 251, 253, 267, 281, 285, 289, 316, 336, 351, 359, 361, 398, 420, 422, 425, 431, 439, 440, 441, 442, 443, 448, 449, 507, 512
- Egalité, 13, 19, 94, 98, 130, 142, 185, 197, 232, 233, 235, 236, 238, 240, 262, 294, 453, 456, 463, 472, 474
- Egoïsme, 246, 248, 261, 290, 381, 469
- Empereur, 192, 225, 300, 335, 373, 377, 379
- Exploitation, 95, 190, 318
- Falun Gong, 9, 152
- Famille, 19, 53, 91, 120, 123, 129, 147, 237, 320, 330, 369, 384, 385, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 474, 571, 600
- Foi, 36, 123, 292, 403, 446, 505, 534
- Géopolitique, 1, 32, 125, 147, 177, 255, 259, 265, 282, 307, 309, 443, 449, 460,

470, 488, 490, 493, 495, 526, 529, 534,
 566, 569, 577, 590, 591
 Grand Dessein, 300, 303
 Harmonie, 4, 40, 44, 68, 69, 94, 137, 138,
 139, 140, 141, 143, 151, 253, 267, 284,
 336, 337, 338, 339, 341, 342, 356, 366,
 377, 379, 381, 407, 478, 519
 Hégémonie, 60, 274, 281, 436, 494, 495,
 565
 Hégémonisme, 127, 156, 157, 159, 181,
 252, 254, 267, 271, 280, 288, 303, 357,
 525, 527, 528, 530, 534
 Herméneutique, 16, 164, 175, 200, 232,
 297, 301, 304, 344, 354, 419
 Hétérotopie, 7, 13, 266, 402, 434
 Hong-Kong, 9, 116, 126, 218, 252, 293,
 335, 390, 470, 471, 474, 476, 548, 573,
 590
 Idéologie, 18, 56, 61, 86, 89, 115, 129, 130,
 132, 189, 190, 204, 213, 238, 243, 279,
 318, 408, 409, 412, 450, 456, 562, 571,
 582
 Idéologie, 1, 2, 3, 5, 17, 35, 46, 58, 77, 79,
 85, 89, 106, 112, 136, 145, 177, 188,
 190, 191, 213, 278, 287, 312, 391, 395,
 407, 412, 417, 418, 419, 422, 423, 424,
 446, 452, 492, 502, 513, 514, 516, 517,
 524, 534
 Impérialisme, 115
 Inclusivité, 102, 104, 217, 218, 228, 270,
 288, 294, 493, 503
 Individualisme, 242, 290, 380, 381, 465,
 470
 Intérêts fondamentaux de la grande
 majorité du peuple, 17, 203, 209, 225,
 233, 327, 435
 Interprétation, 6, 12, 14, 21, 31, 50, 56, 70,
 86, 95, 114, 125, 132, 146, 150, 157,
 158, 180, 182, 189, 200, 240, 252, 261,
 262, 277, 322, 327, 335, 337, 343, 345,
 352, 354, 359, 370, 395, 420, 429, 468,
 472, 487, 501, 505, 530, 560, 584, 612
 Jeu à somme nulle, 249, 281, 292
 Justice, 69, 70, 109, 133, 134, 142, 177,
 263, 397, 412, 456, 552, 560
 Justice Sociale, 70
 Légisme, 113, 335, 340, 342, 404
 Liberté, 7, 18, 73, 90, 97, 98, 108, 111,
 114, 115, 116, 126, 146, 155, 157, 160,
 161, 165, 168, 170, 171, 172, 173, 175,
 176, 177, 178, 195, 196, 198, 201, 218,
 220, 221, 222, 223, 224, 227, 234, 247,
 248, 260, 262, 294, 327, 328, 332, 335,
 340, 342, 355, 356, 378, 380, 381, 382,
 389, 390, 396, 398, 400, 401, 405, 407,
 408, 411, 412, 413, 415, 416, 430, 452,
 454, 455, 465, 477, 483, 503, 505, 511,
 557
 Loi, 97, 104, 106, 109, 110, 111, 134, 148,
 149, 158, 161, 169, 174, 215, 216, 219,
 227, 238, 246, 258, 281, 294, 295, 306,
 315, 322, 323, 324, 329, 330, 331, 338,
 341, 345, 351, 355, 356, 357, 358, 359,
 360, 361, 363, 365, 375, 396, 414, 415,
 433, 456, 457, 469, 471, 472, 481, 482
 Mandarine, 11, 224
 Marxisme, 2, 5, 11, 18, 19, 21, 31, 34, 39,
 41, 45, 79, 90, 97, 102, 104, 107, 130,
 147, 149, 167, 181, 188, 189, 190, 213,
 246, 249, 256, 371, 374, 377, 408, 426,
 435, 449, 461, 465, 530, 562, 564, 566
 marxisme sinisé, 5, 19, 21, 34, 54, 60, 77,
 117, 612
 Médecine, 91, 292, 501, 502, 507, 508,
 509, 543, 547, 572, 591
 Mémoire, 8, 35, 39, 124, 178, 193, 294,
 379, 404, 600
 Métaphysique, 21, 134, 138, 142, 143, 158,
 220, 221, 229, 289, 291, 299, 300, 305,
 359, 430, 440, 446, 447, 449, 462, 507,
 524
 Modèle, 10, 12, 17, 23, 52, 53, 55, 56, 58,
 61, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 95, 96, 100,
 103, 111, 130, 142, 147, 148, 155, 158,
 166, 168, 176, 184, 185, 190, 193, 201,
 202, 204, 205, 206, 207, 212, 213, 215,
 216, 217, 221, 225, 234, 239, 241, 242,
 243, 251, 266, 273, 276, 277, 278, 284,
 293, 294, 295, 296, 325, 326, 329, 333,
 337, 338, 345, 350, 354, 368, 371, 382,
 391, 397, 398, 401, 404, 408, 416, 417,
 418, 419, 424, 426, 427, 438, 448, 452,
 464, 469, 481, 486, 487, 504, 506, 509,
 528, 574, 612
 Monarchie, 75, 111, 137, 143, 216, 221,
 223, 345, 346, 350, 353
 Multiperspectivisme, 270, 297, 299, 300
 Nation, 4, 7, 14, 15, 20, 31, 32, 38, 41, 43,
 45, 65, 82, 83, 99, 113, 127, 129, 156,
 166, 184, 194, 197, 198, 203, 204, 290,

302, 322, 327, 332, 341, 355, 360, 364,
 384, 404, 417, 453, 505, 531, 538, 565,
 575, 577
 Néoconfucianisme, 19, 51, 52, 60, 74, 93,
 102, 133, 386, 389, 407, 516, 518, 530
 Nihilisme, 49, 243, 534
 Non-ingérence, 126, 262
 Nouveau concept de développement, 103,
 311, 315, 316, 318, 319, 320, 422
 Ouïghours, 153, 174, 378
 Paradigme, 6, 9, 58, 72, 73, 165, 182, 195,
 202, 246, 273, 278, 305, 479, 490, 493,
 502, 557
 Paradis fiscaux, 9, 470, 471, 473, 474, 475,
 476, 575, 577, 578, 579
 Perspectivisme, 301, 556
 Physiopolitique, 381, 462, 477, 480, 484
 Pluralisme, 400, 497, 503, 511, 568, 595,
 598
 Pragmatisme, 159, 422, 425, 431, 442, 547
 Principe démocratique, 167, 169, 215, 222,
 224, 225, 469
 Procédures extra-légales, 455, 456
 Profil bas, 31, 88, 126, 440, 507
 Projet philosophique, 17, 20, 29, 496, 497
 Puissance, 2, 10, 13, 14, 16, 32, 36, 38, 42,
 43, 46, 49, 53, 59, 60, 67, 68, 83, 92, 97,
 98, 99, 108, 110, 111, 115, 124, 128,
 132, 134, 135, 136, 141, 144, 145, 146,
 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155,
 158, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168,
 174, 176, 182, 210, 217, 219, 220, 223,
 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 243,
 246, 248, 252, 254, 258, 270, 271, 285,
 287, 292, 294, 302, 314, 316, 324, 333,
 336, 337, 341, 346, 360, 362, 365, 369,
 394, 395, 398, 409, 412, 413, 417, 421,
 422, 427, 430, 432, 436, 440, 441, 442,
 443, 444, 451, 457, 461, 465, 468, 469,
 473, 478, 482, 485, 486, 495, 504, 507,
 521, 532, 535, 555, 558, 563, 566, 578,
 589
 Qigong, 175, 317, 387, 507, 509, 522, 591
 Quatre intégralités, 105, 106, 318, 382,
 433
 Rapports de pouvoir, 54, 78, 131, 168, 192,
 269, 271, 279, 492, 495, 529
 Régime mixte, 143, 225
 Règle d'or, 260
 Réinitialisation, 204, 529, 532, 601
 religion, 19, 80, 84, 173, 212, 297, 298,
 304, 306, 307, 308, 317, 336, 349, 353,
 364, 373, 378, 385, 387, 388, 389, 396,
 403, 404, 405, 406, 407, 408, 410, 411,
 412, 413, 507, 522, 526, 551, 556, 572,
 573
 Renouveau, 1, 31, 35, 45, 77, 89, 204, 383,
 406, 410, 543, 572
 République, 7, 16, 41, 98, 109, 111, 128,
 133, 134, 141, 142, 143, 161, 173, 183,
 185, 195, 198, 223, 294, 357, 378, 380,
 404, 431, 451, 454, 469, 501, 505, 508,
 520, 549, 552, 567, 587
 Résonnances, 91
 Rêve, 1, 13, 31, 32, 45, 53, 89, 293, 358,
 360, 364, 407
 Routes de la soie, 32, 499, 501
 Séparation des pouvoirs, 220, 326
 Sincérité, 37, 271, 288, 331, 356, 385, 408,
 473, 475
 Sinophobie, 3, 116, 350
 Socialisme à caractéristiques américaines,
 129
 Socialisme de marché, 11, 312, 417, 421,
 422, 423, 427, 461, 576
 Socialisme des riches, 129
 Socialisme impérial, 167, 216, 371, 372,
 469
 Socialisme utopique, 79
 Société de moyenne aisance, 15, 19, 20, 46,
 64, 106, 186, 236, 243, 438, 439, 457,
 481, 523
 Société harmonieuse, 116, 137, 140, 220,
 382, 523, 533
 Soft-power, 456, 500, 590
 Souveraineté, 13, 14, 15, 29, 32, 43, 97, 98,
 99, 106, 110, 112, 115, 116, 125, 126,
 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136,
 137, 143, 147, 150, 155, 156, 160, 165,
 166, 168, 171, 177, 183, 197, 198, 200,
 204, 216, 220, 222, 223, 224, 231, 235,
 241, 257, 262, 283, 293, 334, 336, 343,
 346, 362, 364, 394, 395, 398, 402, 403,
 405, 429, 430, 431, 432, 433, 436, 438,
 440, 450, 451, 452, 453, 460, 462, 470,
 471, 472, 473, 475, 494, 499, 532, 557,
 564
 Souverainisme, 56, 108, 126, 130, 177,
 203, 230, 361, 440, 497, 526, 534
 Spinozisme, 145, 146, 230, 561

Stratégie(s), 4, 7, 21, 31, 47, 67, 88, 102,
 105, 126, 128, 129, 132, 137, 153, 154,
 156, 159, 170, 172, 173, 175, 176, 184,
 189, 190, 192, 199, 243, 244, 248, 249,
 251, 253, 257, 258, 259, 261, 263, 265,
 268, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 281,
 283, 286, 287, 296, 297, 299, 301, 306,
 308, 326, 327, 328, 357, 393, 394, 401,
 402, 415, 416, 421, 428, 436, 439, 440,
 443, 452, 456, 459, 462, 468, 474, 477,
 487, 492, 493, 495, 501, 502, 507, 510,
 514, 535, 536, 543, 545, 547, 575, 590
 Superclasse mondiale, 56, 97, 124, 128,
 129, 130, 131, 203, 204, 238, 290, 454,
 461, 471, 532, 596
 Surinterprétation, 84
 Taïwan, 7, 9, 377, 385
 Taoïsme, 92, 286, 290, 339, 381, 403, 404,
 469, 487
 Théologie, 81, 229, 230, 280, 284, 294,
 295, 297, 302, 303, 305, 306, 307, 308,
 464, 534
 Théorie Critique, 511
 Théorie des jeux, 248, 249, 253, 281, 295
 Tibet, 9, 218, 347, 405, 536
 Totalitarisme, 6, 8, 42, 46, 94, 112, 115,
 137, 219, 220, 292, 336, 337, 339, 365,
 460, 467, 468, 469, 472, 473, 486, 532,
 549, 564
 Totalitarisme, 42, 360, 612
 Toute-puissance, 219
 Universalisme, 13, 61, 81, 258, 262, 264,
 265, 267, 268, 269, 271, 280, 281, 283,
 284, 287, 289, 294, 297, 497, 568
 Utopie, 21, 79, 105, 145, 358, 528, 530,
 566
 Voie, 74, 102, 103, 259, 274, 275, 280,
 317, 356, 357, 384, 385, 422, 425, 448,
 541, 558, 574
 Xinjiang, 9, 160, 218, 379, 389, 405, 410,
 416, 536, 570, 575, 579

Table des matières

SOMMAIRE	1
INTRODUCTION	1
I. LE TRAVAIL DU REVE CHINOIS OU LA STRUCTURE DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE.....	33
A. HISTOIRE NOUVELLE DU SOCIALISME, DU SOCIALISME A LA CHINOISE, ET DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE	35
1. <i>Place du socialisme à la chinoise dans la nouvelle (et longue) histoire du socialisme</i>	<i>41</i>
2. <i>Les deux objectifs de centenaire</i>	<i>63</i>
B. CONCEPTS STRUCTURANTS DU SOCIALISME A LA CHINOISE : SOUVERAINETE, DEMOCRATIE SOCIALISTE	97
1. <i>Définition du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère selon Xi Jinping</i>	<i>101</i>
2. <i>Souveraineté</i>	<i>126</i>
3. <i>Démocratie socialiste : Tout le pouvoir appartient au peuple</i>	<i>183</i>
C. COMMUNAUTE DE DESTIN POUR L'HUMANITE	254
II. LA REALISATION EN COURS DU REVE CHINOIS OU LE FONCTIONNEMENT DU SOCIALISME A LA CHINOISE DE LA NOUVELLE ERE	311
A. L'ÉTAT DE DROIT SOCIALISTE	321
1. <i>Problèmes éthiques et juridiques.....</i>	<i>321</i>
2. <i>Problèmes politico-religieux.....</i>	<i>402</i>
B. LE MODELE CHINOIS DE LA NOUVELLE NORMALITE ECONOMIQUE.....	416
1. <i>L'économie de la réforme structurelle du côté de l'offre</i>	<i>428</i>
2. <i>Pour une « Belle Chine » : physiopolitique.....</i>	<i>477</i>
C. PHILOSOPHIE D'UNE ANTI-GEOPOLITIQUE	488
1. <i>Histoire des « Nouvelles routes de la soie ».....</i>	<i>488</i>
2. <i>Stratégie de coopération contre compétition pour l'hégémonie.....</i>	<i>493</i>
3. <i>Les Nouvelles routes de la soie de la santé.....</i>	<i>497</i>
CONCLUSION	513
BIBLIOGRAPHIE	537
ÉCRITS DE XI JINPING ET REFERENCES PHILOSOPHIQUES	537
1. <i>Xi Jinping, présidents de la RPC et autres représentants officiels de la RPC.....</i>	<i>537</i>
2. <i>Philosophie chinoise.....</i>	<i>541</i>
3. <i>Philosophie européenne et américaine.....</i>	<i>549</i>
4. <i>Marxisme</i>	<i>562</i>

5. <i>Sur l'universalisme</i>	568
SUR LA CHINE CONTEMPORAINE	570
1. <i>Sur la société chinoise contemporaine</i>	570
2. <i>Sur le système économique chinois</i>	574
3. <i>Sur le système politique et juridique chinois</i>	580
4. <i>Sur la politique intérieure chinoise</i>	587
5. <i>Sur la politique étrangère chinoise</i>	589
AUTRES SOURCES CITEES	593
INDEX	603
TABLE DES MATIERES	607

Résumé

La République Populaire de Chine est fondée par Mao Zedong en 1949. Elle s'efforce de réaliser à l'horizon 2049, le rêve chinois d'un grand renouveau de la nation chinoise dont nous tentons l'interprétation. La doctrine constitutionnelle de Xi Jinping fait rayonner, dans son nouveau récit historique, un marxisme sinisé combinant les influences du libre-échange avec un retour des penseurs de la Chine impériale et pré-impériale. Nous mobiliserons essentiellement les ressources de la philosophie classique européenne et de la pensée traditionnelle chinoise, pour essayer de comprendre le concept d'une puissance attachée à la souveraineté du peuple sous la direction du Parti, et les raisons de son efficacité dans la durée, ce qui suppose de définir le modèle démocratique spécifique du socialisme à la chinoise de la nouvelle ère qui lui sert de structure. Nous ne devons cesser de nous dépayser pour tenter de comprendre son fonctionnement, à travers son état de droit spécifique, sa philosophie de l'économie et de l'écologie. Nous essaierons enfin de cerner le sens des défis, malentendus ou accusations récurrentes de despotisme, dictature ou totalitarisme, auxquelles la doctrine Xi se propose de répondre en vue d'atteindre les objectifs de centenaire qu'elle s'est fixée, gagner la confiance de ses partenaires et réaliser dans un monde multipolaire, le projet universaliste à la chinoise d'une Communauté de destin pour l'humanité. Défrichant un domaine d'étude encore en construction, nous avons simplement posé les bases d'une propédeutique à destination des publics non-chinois.

Mots-clés : Xi Jinping, socialisme à la chinoise de la nouvelle ère, société de moyenne aisance, rêve chinois, histoire, marxisme sinisé, souveraineté, peuple, puissance/pouvoir, démocratie socialiste, état de droit, économie socialiste, Communauté de destin pour l'humanité, théorie des jeux, universalisme à la chinoise, perspectivisme, confucianisme, légisme, taoïsme, Marc Aurèle, Spinoza, Leibniz, Montesquieu

Abstract

The People's Republic of China was founded by Mao Zedong in 1949. It strives to realize by 2049, the China dream of a great renewal of the Chinese nation, which we are trying to interpret. Xi Jinping's constitutional doctrine radiates, in his new historical narrative, a sinized marxism combining the influences of free trade with a return of thinkers from imperial and pre-imperial China. We will essentially mobilize the resources of classical european philosophy and traditional chinese thought, to try to understand the concept of a power attached to the sovereignty of the people under the leadership of the Party and the reasons for its long-term effectiveness, which presupposes to define the specific democratic model of chinese-style socialism of the new era which serves as its structure. We will not have to stop getting away from it all in order to try to understand how it works, through its specific rule of law, its philosophy of economy and ecology. Finally, we will try to define the meaning of the challenges, misunderstandings or recurring accusations of despotism, dictatorship or totalitarianism, to which the Xi doctrine proposes to respond in order to achieve the centenary objectives that it has set for itself, to gain the trust of its partners and realize in a multipolar world, the universalist chinese project of a community of destiny for humanity. Exploring an area of study still under construction, we simply laid the foundations for a propaedeutic for non-chinese audiences.

Keywords : Xi Jinping, socialism with chinese characteristics for a new era, moderately prosperous society, chinese dream, history, sinized marxism, sovereignty, people, power, socialist democracy, rule of law, socialist economy, community of commun destiny, game theory, chinese universalism, perspectivism, confucianism, legalism, taoism, Marc Aurèle, Spinoza, Leibniz, Montesquieu