

## Le confucianisme de la « Voie royale », direction pour le politique en Chine contemporaine

*Confucianism of the “Kingly Way”, a Direction for the Political in Contemporary China*

王道政治是當今中國政治的發展方向

**Qing Jiang**

Traducteur : Sébastien Billioud

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/135>

DOI : 10.4000/extremeorient.135

ISSN : 2108-7105

### Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2009

Pagination : 103-123

ISBN : 978-2-84292-237-5

ISSN : 0754-5010

### Référence électronique

Qing Jiang, « Le confucianisme de la « Voie royale », direction pour le politique en Chine contemporaine », *Extrême-Orient Extrême-Occident* [En ligne], 31 | 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/extremeorient/135> ; DOI : 10.4000/extremeorient.135

---

## **Le confucianisme de la « Voie royale », direction pour le politique en Chine contemporaine**

*Jiang Qing*

*Traduction du chinois et notes de Sébastien Billioud<sup>1</sup>*

Le développement politique de la Chine doit avoir pour horizon la Voie royale (*wangdao*), non la démocratie. C'est ainsi que la culture chinoise pourra répondre aux défis de l'Occident. Pourtant, à l'époque moderne, le chemin parcouru a été tout autre et tous les courants de pensée politique ont eu pour indépassable horizon la démocratie. Nul besoin de nous étendre sur les libéraux qui se sont réclamés d'une « véritable démocratie » sur le style occidental. Le socialisme, quant à lui, a prôné une démocratie socialiste opposée au modèle capitaliste. Le mouvement dit du « confucianisme contemporain<sup>2</sup> », enfin, qui se donnait pour tâche de faire rayonner la culture traditionnelle, a fait de la démocratie cette « nouvelle royauté<sup>3</sup> » devant être promue à partir d'un enseignement de sagesse.

- 
1. Avertissement au lecteur : le texte original était dans une langue qui, transcrite en français, lui aurait conféré une lourdeur excessive. Afin de concilier fidélité et lisibilité, le traducteur a fait le choix délibéré, là où cela pouvait être nécessaire, de s'affranchir de la lettre du texte et d'effectuer à certains endroits des coupes pour éviter les redondances.
  2. Le mouvement dit du « néo-confucianisme contemporain » est généralement évoqué comme un mouvement rassemblant plusieurs générations de penseurs qui, au xx<sup>e</sup> siècle, ont tenté de réarticuler la modernité du confucianisme. Ils ont largement pris pour référence le confucianisme des dynasties Song (960-1279) et Ming (1368-1644), réputé pour ses envolées métaphysiques. C'est au contraire d'une autre tradition, celle du confucianisme Han (206 av. J.-C.-220 ap. J.-C.), en particulier de la tradition dite du Gongyang, que se réclame Jiang Qing, à l'instar, au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, d'un grand lettré réformateur, Kang Youwei (1858-1927). N.d.T.
  3. Traditionnellement, le confucianisme lie les capacités politique et morale du souverain, ou, en d'autres termes, la « royauté extérieure » (*waiwang*) et la « sagesse intérieure » (*neisheng*). Pour Jiang Qing, la contribution des « confucéens contemporains » a été de repenser la sagesse intérieure, à savoir la dimension morale et métaphysique du confucianisme. Mais en se contentant de prôner la démocratie (devenue nouvelle « royauté extérieure »), ils se seraient tout simplement fourvoyés sur le sens même du politique. N.d.T.

En réalité, si l'on dresse un panorama de la pensée chinoise contemporaine, on remarque que les Chinois ont perdu toute capacité de réfléchir aux questions politiques de manière autonome. Ou, pour dire les choses autrement, ils ne sont plus capables de se référer à leur propre culture pour réfléchir au politique. C'est bien là le drame de notre monde intellectuel ! Or, c'est notre propre voie que nous devons emprunter, nous ne pouvons nous contenter de suivre l'Occident en nous reniant<sup>4</sup>. La voie propre à notre culture, c'est la « politique de la Voie royale » et c'est à elle qu'il nous faut recourir.

## 1. Ce que l'on appelle « la Voie royale »

Au cœur de l'idée de Voie royale, on trouve celle d'une « triple légitimité du pouvoir politique ». L'analyse de la question de la légitimité est centrale pour statuer sur un régime. Les confucéens de l'école du Gongyang<sup>5</sup> avancent qu'« est Roi celui qui peut unir le Ciel, la terre et les hommes » ou encore que « la Voie royale est celle qui relie ces trois dimensions ». C'est ici que peut être trouvée la triple source de la légitimité du pouvoir politique.

Le « Ciel » fait référence à une légitimité transcendante et sacrée. Dans la culture chinoise, il évoque deux choses : d'une part, l'idée d'une intention ou volonté rectrice dotée d'une dimension personnelle, quoique cachée, et d'autre part l'idée d'une moralité naturelle possédant un caractère sacré et transcendant.

La « terre » renvoie pour sa part à une légitimité dérivant de l'histoire et de la culture, car ces dernières s'ancrent dans un espace géographique déterminé.

- 
4. Dans la plupart de ses écrits, le propos de Jiang Qing est souvent très virulent à l'encontre de l'Occident. Il condamne en réalité avant tout la modernité occidentale et les ravages qu'elle a selon lui provoqués en Chine, que ce soit à travers le marxisme (à l'égard duquel il tient cependant un propos nuancé) ou, aujourd'hui, le capitalisme. Des auteurs comme J. de Maistre et E. Burke, ou plus récemment les néo-marxistes, trouvent grâce à ses yeux. Entretien, Pékin, juin 2009. N.d.T.
  5. La tradition du Gongyang, dans laquelle se place Jiang Qing comme avant lui Kang Youwei, est d'abord une tradition exégétique portant sur l'un des grands classiques de l'Antiquité, les *Annales des Printemps et Automnes (Chunqiu)*. Le commentaire du Gongyang considère que ce texte, loin d'être une simple chronique historique, véhicule en fait un enseignement ésotérique de Confucius. Des détails de ces chroniques, Confucius tirerait en fait des leçons pour le présent, parfois applicables de façon très concrète, notamment en matière juridique. Voir Anne Cheng, *Études sur le confucianisme Han : l'élaboration d'une tradition exégétique des classiques*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1985. N.d.T.

L'« homme », enfin, évoque une légitimité basée sur l'adhésion des gens (*renxin*) et la volonté du peuple (*minyì*)<sup>6</sup> : ces éléments déterminent directement dans quelle mesure on obéit volontairement ou non à l'autorité ou au pouvoir politique.

Le *Zhongyong* explique que « pour celui qui règne sur le monde, trois éléments sont importants » : « Le gouvernement d'un prince sage a pour base la vertu du prince et se manifeste par ses effets sur tout le peuple. Si on le compare avec le gouvernement des fondateurs des trois dynasties, on trouve qu'il ne s'en écarte pas. Si on le compare avec l'action du Ciel et de la terre, on voit qu'il ne lui est pas contraire. Si on le compare avec la manière d'agir des esprits, il n'inspire aucun doute<sup>7</sup>... »

Le rapport de la voie du prince à l'action du Ciel et de la terre ou aux esprits fonde une légitimité sacrée et transcendante. La relation qu'elle entretient avec les anciens rois exprime une légitimité enracinée dans l'histoire et la culture. Enfin, que cette voie doive se manifester dans le comportement du peuple indique la nécessité d'une légitimité populaire.

Si l'on se réfère à la Voie royale, l'autorité de celui qui gouverne est donc attestée par le Ciel, l'histoire et le peuple. Elle consiste, autant que possible, à faire en sorte que le pouvoir de celui qui gouverne soit fondé en droit et que la simple obéissance du peuple se transforme en devoir. Si le pouvoir ne bénéficie pas simultanément de cette triple légitimité, son autorité en est fortement rabaisée : le peuple ne lui est pas pleinement loyal et ne le reconnaît pas complètement ; une telle situation peut déboucher sur une crise. Dans de telles circonstances, l'ordre politique est menacé. C'est pour cette raison que la voie confucéenne s'attache tant à la question de la légitimité afin de créer un ordre politique harmonieux et stable sur le long terme. En utilisant des notions chinoises, on peut dire qu'il s'agit d'instituer, dans la durée, un ordre politique marqué par la paix et conforme aux circonstances (*heqing*), à l'ordre des choses (*heli*), à la loi (*hefa*) ou encore à la Voie (*hedao*).

Si l'on se réfère encore à une terminologie chinoise, le problème que tente de résoudre la Voie royale est donc celui du politique (*zhengdao*) et non pas celui de la politique, au sens des institutions et de l'art de gouverner (*zhidao*)<sup>8</sup>.

---

6. Littéralement, de « l'intention (*yì*) » du peuple (*min*). Nous traduisons par « volonté populaire », car c'est là le sens que Jiang Qing donne dans la suite du texte à ce terme souvent rapporté à la démocratie occidentale. N.d.T.

7. *Zhong Yong*, 29, trad. Couvreur Séraphin, *L'Invariable milieu*, Cathasia-Les Belles Lettres, 1895. Les anciens rois auxquels il est fait référence ici sont les fondateurs des anciennes dynasties : Yu le Grand, Tang, Wen et Wu. N.d.T.

8. C'est de manière conventionnelle que l'on choisit ici de traduire *zhidao* et *zhengdao* respectivement par la politique et le politique, pour traduire la différence entre ce qui

Ce que j'entends par *zhengdao* (le politique), c'est la question de la légitimité du pouvoir politique en tant que telle. Au contraire, l'idée de *zhidao* renvoie aux dispositions institutionnelles concrètes et aux pratiques gouvernementales auxquelles recourt un pouvoir déjà légitime. Il existe une primauté du politique (*zhengdao*) sur la politique ainsi comprise puisque le premier est au fondement de la deuxième. [...] La question de la légitimité est la base de tout le reste. Qu'on la laisse de côté et les questions afférentes aux institutions, aux méthodes, aux procédures ou à l'art de gouverner perdent alors leur valeur et leur sens. En Chine aujourd'hui, la question la plus urgente et la plus importante à laquelle nous sommes confrontés est celle de la légitimité du pouvoir ou de l'ordre politique. En d'autres termes, il s'agit de celle *du politique* et cette question conditionne tout le reste. Y répondre pleinement, voici la mission que les confucéens doivent assumer ! L'enjeu fondamental n'est rien moins que de résoudre un problème resté en suspens depuis une centaine d'années.

Pour autant, il ne s'agit pas seulement de prôner trois légitimités, mais aussi de parvenir à établir entre elles un équilibre. Nous connaissons bien ce que l'on appelle la « séparation des pouvoirs » (*sanquan fenli*) dans le système démocratique occidental. Cependant, considérée dans la perspective confucéenne de la Voie royale, une telle séparation relève d'un équilibre au sein de la politique comprise comme institution et art de gouverner (*zhidao zhiheng*), et non d'un équilibre qui régirait le politique en tant que tel. Dans ce dernier domaine, le système démocratique occidental est fondé sur la « souveraineté du peuple », laquelle renvoie à un pouvoir unique, supérieur, absolu, exclusif, non transférable et, pour toutes ces raisons, non susceptible d'être lui-même contrebalancé. Il en va différemment avec la Voie royale. Elle veut qu'un équilibre ne soit pas seulement trouvé en matière institutionnelle (*zhidao*), mais aussi en matière de légitimité (*zhengdao*) ; en d'autres termes, il n'est pas seulement nécessaire au niveau de l'organisation institutionnelle du pouvoir, mais aussi à celui des normes (*fali*) fondant sa légitimité même. Pour la Voie royale, la domination écrasante d'un seul type de légitimité, quel qu'il soit, ne peut que générer des problèmes : penchant dans un seul sens, le politique sera perverti, ouvrant ainsi la voie à des abus. Si c'est la légitimité fondée sur une transcendance qui accapare une position dominante, elle écrasera dans ce cas la volonté populaire et la nature humaine, pourtant parfaitement justifiées à jouer leur rôle. La politique théocratique de l'Occident chrétien au Moyen Âge ou encore celle, aujourd'hui,

---

constitue l'institution et la pratique politiques d'une part et les principes qui sont à leur fondement d'autre part. Bien que traducteur de quelques textes occidentaux relatifs à la « théologie politique », Jiang Qing ne fait pas allusion explicitement à cette distinction occidentale (et en particulier schmittienne). N.d.T.

du fondamentalisme islamique le démontrent. À l'inverse, que la volonté du peuple vienne à dominer, elle niera alors les valeurs transcendantes et sacrées du politique, aboutissant à une sécularisation extrême et au diktat de la satisfaction des désirs humains<sup>9</sup>. C'est ce dont attestent aujourd'hui les démocraties occidentales. Dès lors, la meilleure solution pour résoudre la question de la légitimité est sans doute de faire en sorte qu'aucune légitimité ne s'empare d'une position de monopole et que chacune puisse jouer un rôle complémentaire vis-à-vis des autres dans une relation « harmonieuse ».

## 2. Le type d'idéal prôné dans le cadre de la Voie royale et la situation dans l'histoire

La Voie royale est un type d'idéal prôné par les confucéens pour régler la question du politique en prenant pour archétype historique le gouvernement de trois générations de sage-rois<sup>10</sup>. Certes, l'histoire dans laquelle elle s'ancre comporte sa part de mythe, mais certains éléments sont néanmoins réels. Surtout, l'idéal qu'elle véhicule n'est pas sans assise, car il s'est en fait constitué au fil de l'histoire, à partir donc d'une structure historique<sup>11</sup>. C'est une différence profonde avec la démocratie<sup>12</sup> dont la base théorique, en matière de légitimité, est la théorie du contrat social. Cette dernière fait d'abord appel à la raison et à des concepts pour établir l'origine de l'État et sa légitimité ou, en d'autres termes, pour résoudre la question du politique. On peut dire que la légitimité de la démocratie manque de réalité historique, elle est purement le fruit d'une construction intellectuelle. Ses idéaux sont en dehors de l'histoire, ils la dépassent davantage qu'ils n'en sont véritablement le produit. La Voie royale est caractérisée pas sa réalité historique – elle a pu prendre chair dans l'histoire –, ce qui la distingue de cette mystique ou illusion qu'est la démocratie dépeinte par Louis Rougier<sup>13</sup>. Mais elle est aussi un idéal archétypique qui ne peut être mis en œuvre que graduellement et de façon limitée. La réaliser pleinement ne peut

---

9. Comme nous le verrons de façon plus claire par la suite, Jiang Qing dénonce le règne du consumérisme et de ses effets désastreux notamment sur l'environnement. N.d.T.

10. Les fondateurs des anciennes dynasties : Yu le Grand, Tang, Wen et Wu. N.d.T.

11. Indépendamment de la part de mythe qui entoure l'aube de l'histoire chinoise, l'historiographie a toujours pris en compte ces périodes les plus anciennes. C'est en ce sens que Jiang Qing considère que l'idéal de la Voie royale s'enracine dans l'histoire. N.d.T.

12. Littéralement : de la « politique démocratique ». Dans le contexte, il fait davantage sens de traduire simplement par « démocratie ». Dans le reste du texte nous traduirons en général *minzhu zhengzhi* par démocratie. N.d.T.

13. Rougier Louis, *La Mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, Flammarion, 1929.

être qu'un long processus. Ainsi, dans l'histoire chinoise, la Voie royale n'a pu être appliquée que de façon limitée dans certains domaines. Dans l'ensemble, on en est toujours resté très loin.

Au cours de l'histoire chinoise, la politique de la Voie royale a pu être réalisée concrètement à travers l'institution monarchique propre à l'Empire, qui reposait, en principe, sur la bienveillance et le non-agir (*renci wuwei*). De ce fait, on peut reconnaître une certaine légitimité à l'institution impériale mais de manière limitée : elle est légitime lorsqu'elle présuppose l'application, selon les termes traditionnels, d'une politique fondée sur « le sens de l'humain »<sup>14</sup> (*renzheng*) ou sur « la moralisation » (*dezhi*) ; elle cesse, en revanche, d'être légitime lorsqu'elle tourne le dos à ces principes. [...] Une configuration institutionnelle donnée (*zhidao*) s'inscrit dans des phases historiques concrètes et peut donc changer. Elle n'est que le moyen ou l'instrument de réalisation d'un ordre politique pleinement légitime (*zhengdao*), lequel est pour sa part immuable. Si l'on considère la situation politique propre à la Chine, le régime monarchique relevait simplement d'un registre instrumental, du *zhidao*. Au fil du temps, il s'est avéré être le seul choix naturel, consacré par l'histoire<sup>15</sup>. Néanmoins, ce régime n'en est pas pour autant un choix éternel et obligé, sans alternative. À partir du moment où les circonstances historiques changent, la configuration institutionnelle peut aussi évoluer. [...] Certes, différents systèmes ayant pris forme un peu partout dans le passé — régimes monarchique, démocratique, aristocratique — ont pu contribuer à la réalisation de la Voie royale. Cependant, s'ils ne suffisent pas à exprimer pleinement la légitimité du politique, il est possible de faire preuve de créativité pour inventer un nouveau système à partir d'éléments positifs empruntés à divers contextes. Il nous faut aujourd'hui prendre exemple sur la sagesse de Confucius qui créa lui aussi un nouveau système en synthétisant les acquis des trois anciennes dynasties<sup>16</sup>. La contribution des sages de l'Antiquité est d'avoir dévoilé les normes immuables qui président à la Voie royale. Notre responsabilité aujourd'hui est de créer à nouveau un système institutionnel concret. Ce n'est pas seulement la mission historique des confucéens, mais aussi la mission impartie à tout Chinois soucieux du développement politique de son pays.

---

14. Le sens de l'humain est la vertu cardinale du confucianisme. N.d.T.

15. Littéralement, Jiang Qing évoque une « nécessité » (*biranxing*) et une « conformité à l'ordre des choses » (*helixing*). N.d.T.

16. Les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou. N.d.T. Jiang Qing reprend ici l'idée avancée par la tradition Gongyang, et plus tard par Kang Youwei, d'un Confucius réformateur.

### 3. Les problèmes de la démocratie en matière de légitimité

Dans son ouvrage *La Fin de l'histoire*<sup>17</sup>, Fukuyama avance que, du fait de la fin de la guerre froide, la démocratie est devenue l'ultime forme de gouvernement des hommes et que ses principes fondamentaux se sont désormais réalisés. Les problèmes politiques subsistant dans le monde ne résulteraient que d'un manque de démocratie, mais aucun autre développement ne serait désormais possible. Ainsi, l'histoire serait arrivée à son terme, et il n'y aurait plus d'autre espoir à nourrir pour l'humanité. Que penser de cette position ? Placé dans la perspective de la culture occidentale, enfermé dans une logique démocratique renforcée par une arrogance occidentalocentrique, Fukuyama est évidemment aveugle face aux principes et contextes politiques d'autres cultures. Mais dans une perspective chinoise, ses propos sont erronés car la démocratie demeure hautement problématique et ne constitue en aucun cas un « dharma universel »<sup>18</sup>. Elle n'est qu'un élément constitutif de la civilisation occidentale et le fait qu'elle soit aboutie ne signifie nullement que le politique, dans le monde, ne puisse connaître d'autres développements. Elle n'est pas l'ultime forme de gouvernement des hommes et l'histoire n'est pas arrivée à sa fin ! Si l'on se réfère à la culture chinoise, l'histoire reste inachevée (*weiji*), des développements politiques sont inéluctables. Mais ceux-ci ne se restreindront pas à la démocratie, ils prendront forme en dehors ou au-delà de celle-ci.

Pour comprendre aujourd'hui la valeur de la Voie royale, il faut d'abord bien prendre conscience des défauts de la démocratie<sup>19</sup>. Le principal d'entre eux

---

17. Fukuyama Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1993.

18. L'idée de la démocratie comme principe universel (comme « dharma commun ») a été mise en avant par les « néo-confucéens contemporains » tels que Mou Zongsan dans leur réflexion sur ce que pourrait être une « nouvelle royauté extérieure » à l'époque contemporaine. N.d.T.

19. L'intelligence de la critique de la démocratie présentée ici par Jiang Qing demande que l'on prête attention à un double registre de son discours. Ainsi la critique du « désir » dans l'univers démocratique peut se référer de manière assez prévisible à une sociologie ou philosophie politique qui opposerait l'irrationalité des intérêts particuliers à la formation de la volonté générale ou à l'obtention du bien commun de la Cité. Mais la perspective qui se veut confucéenne de l'auteur lui fait donner également à la notion de « désir », comme « désir humain », une acception métaphysique bien précise, trouvant sa source dans le néo-confucianisme qui s'affirme à partir des Song. Dans l'interprétation dualiste, mais dynamique, qu'en donne Zhu Xi (1130-1200), les « désirs humains » (*renyu*, terme constamment employés par Jiang Qing) s'opposent aux « principes célestes ou naturels » (*tianli*) : les seconds sont les vertus constantes qu'il s'agit de cultiver (humanité, sens du juste, etc.) pour contrôler ou réduire les premiers, assimilés à des inclinations égoïstes, confuses, voire potentiellement perverses (selon une perspective où l'on reconnaît une

est la domination exclusive de la légitimité issue de la volonté populaire (*minyì hefǎxing yì chōng dūda*). En effet, celle-ci génère une sécularisation extrême, un règne de la médiocrité, de l'assouvissement des désirs, un nivellement de tout. Or, la volonté populaire ne constitue qu'un type parmi d'autres de légitimité qui, dans la réponse à apporter à la question du politique, doit être reconnu à sa valeur, mais qui ne peut pour autant devenir exclusif ni être soustrait à toute limitation sans soulever bien des problèmes. Ainsi, si l'on ne donne aucun poids à la « légitimité sacrée » (*shēnshēng hefǎxing*), aussi élaboré puisse être l'équilibre trouvé en matière de séparation des pouvoirs (question qui relève seulement du *zhīdào*, de « la » politique), le système auquel on parviendra n'en demeurera pas moins un instrument au service d'une volonté et d'aspirations populaires sécularisées. Dans une démocratie qui ignore l'équilibre entre différentes légitimités, les valeurs saintes ne peuvent pénétrer l'univers politique par la voie constitutionnelle, elles ne le peuvent que par le truchement des croyances personnelles et des aspirations sociales. [...] Dans un tel contexte, les institutions (*zhīdào*), elles, ne sont que les subtils instruments d'un assouvissement des désirs séculiers.

Dans un cadre démocratique, ce que l'on appelle « volonté populaire » (*minyì*) est surtout constitué d'un assemblage de désirs et d'intérêts. Quand un intérêt légitimé par le vote rentre en conflit avec un intérêt universel<sup>20</sup>, alors la configuration institutionnelle même de la démocratie l'empêche de privilégier ce dernier. Procéder ainsi reviendrait en effet à sortir du mandat conféré par le peuple et donc à se couper de toute légitimité. L'autorité même de la démocratie serait alors affectée et le pouvoir en pâtirait. Dès lors, les choix politiques d'une démocratie resteront toujours dictés par les désirs et intérêts exprimés par le vote. Pour prendre un exemple concret, le gouvernement américain refuse aujourd'hui de ratifier le protocole de Kyoto qui vise à protéger l'environnement de tous et c'est là la conséquence d'une pression de la volonté populaire (que l'on pense à la pression de certains secteurs comme celui de l'acier, de la chimie ou de l'automobile et à celle des citoyens américains eux-mêmes qui ne sont pas prêts à réduire leur niveau de vie). Les choses, en réalité, sont simples : le gouvernement américain est issu de la volonté populaire et cette dernière ne se préoccupe que de ses intérêts immédiats, non de ce qui profite sur le long terme à l'humanité. Institutionnellement, il manque au système démocratique

---

influence bouddhiste). La légitimité que l'auteur prétend trouver dans la « voie du Ciel » est aussi au fondement de ces principes ou valeurs constantes auxquelles il peut donner, selon le contexte, une dimension plus ou moins religieuse. La « voie du Ciel » (*tiāndào*) n'est autre que cet ordre à la fois naturel et moral que la « voie de l'homme » (*rendào*) est appelée à accomplir. N.d.T.

20. Cela ressort de ce que j'appelle une « légitimité sacrée » (*shēnshēng hefǎxing*).

américain le contrôle d'une légitimité « sacrée ». Dès lors, il demeurera toujours un instrument protégeant subtilement la volonté du peuple américain, c'est-à-dire ses intérêts et désirs.

La démocratie souffre d'une autre tare, le manque de morale. À travers ses arrangements institutionnels, l'autorité politique ou le gouvernement légitime sont déterminés par « une volonté populaire formelle » (*xingshi de minyi*) et non pas réelle (*shizhi de minyi*). Cela signifie que la volonté populaire est envisagée sous son aspect quantitatif et non qualitatif. Son contenu moral n'est pas pris en compte. Il suffit que le nombre sanctionne légalement un pouvoir par le truchement du vote pour que celui-ci soit légitime, même si, ce faisant, la volonté populaire porte atteinte à la morale universelle. C'est la raison pour laquelle le vote démocratique peut générer une politique fasciste, extrémiste ou dictatoriale<sup>21</sup>. La domination sur le plan des principes (*zhengdao*) d'une légitimité issue de la volonté populaire se traduit concrètement (*zhidao*) par un primat du nombre, sans considération morale. Une volonté populaire immorale (simplement formelle) peut générer un gouvernement ou une autorité politique légitimes, parce qu'elle n'est pas soumise aux limites posées par une autre légitimité de type « sacrée ». En réalité, la démocratie signe la fin de la prise en compte de la morale universelle dans le processus de désignation de l'autorité politique. On ne peut nier qu'il y a là un problème grave. Si l'on en analyse les causes historiques et culturelles, il faut évoquer la séparation du politique et du religieux, fruit de la modernité occidentale. Dans la culture occidentale, c'est le religieux (*jiao*) qui prenait en charge la morale. La séparation de ces deux dimensions a eu pour conséquence un retrait du religieux (et donc de la morale) du champ politique.

L'hégémonie d'une légitimité issue de la volonté populaire n'a pas seulement pour effet d'éviter la démocratie de toute morale dans le processus de désignation de l'autorité politique, mais elle la coupe également de tout idéal. Nous savons que le « peuple » se préoccupe avant tout de maximiser ses intérêts immédiats. Pour cette raison, Carl J. Friedrich parle de la démocratie comme de « la politique de l'homme ordinaire »<sup>22</sup>. Il n'y a rien à redire à cela. Les désirs et intérêts des masses, en eux-mêmes, sont tout à fait normaux et, dès lors, la volonté populaire, modelée sur eux, a, de tout temps, constitué un élément important de la légitimité du pouvoir politique. Mais à l'époque moderne, la culture et l'histoire occidentales ont subi une transformation importante avec la séparation du religieux et du politique. La légitimité du politique a été transférée

---

21. Littéralement, une politique d'hégémon (*baquan zhengzhi*).

22. Voir par exemple Friedrich Carl J., *The New Belief in the Common Man*, Boston, Little, Bown and Company, 1942.

de Dieu à l'homme seul et les valeurs sacrées n'ont plus eu droit de cité dans le domaine politique. Et parce que le mode de pensée rationnel des Occidentaux n'a pas permis la coexistence de plusieurs types de légitimités, on en est arrivé à l'hégémonie d'une seule [...]. Ainsi, le politique est désormais dénué de morale forte et d'idéaux élevés. Il ne reste plus que des désirs nus, sans aspirations pour le futur, sans ferveur vitale. Dans un tel contexte, on tend à une vie médiocre et à l'assouvissement des désirs ; le gouvernement devient une simple entreprise, les dirigeants du pays ses directeurs, tandis que régir le pays revient à signer des contrats. Tout peut être réglé par l'argent et en jouant sur l'intérêt des gens. Il n'y a plus de place pour les aspirations passées à des idéaux ou pour des personnalités puissantes. Certains auteurs occidentaux avancent d'ailleurs que l'essor de la politique extrémiste fasciste est lié à ce caractère médiocre des démocraties, incapables de fournir des idéaux moraux, ce qu'auraient en revanche été capables de faire de tels régimes totalitaires. Aujourd'hui, nous savons bien que la politique totalitaire n'est en réalité capable que de fournir une sorte d'idéal moral illusoire. Cependant, la médiocrité politique et l'absence d'idéaux des démocraties n'ont pas, dans le passé, été capables de résister à cela.

Du fait de la domination d'un seul type de légitimité, on ne peut, dans un régime démocratique, résoudre fondamentalement le problème environnemental. En effet, la question de notre environnement naturel fait appel à une « légitimité sacrée ». Pour les confucéens, celle-ci est la légitimité de la « voie du Ciel » (*tiandao*). La « voie du Ciel » peut entrer parfois en conflit avec la « volonté populaire », car cette dernière est le produit des « désirs humains » (*renyu*). Ce sont ces derniers qu'il s'agit de surmonter pour résoudre ce conflit. Mais, dans une démocratie, c'est la volonté populaire qui est devenue la « volonté sainte » du politique sécularisé, une légitimité à la fois unique, absolue, supérieure et sacrée ; et parce qu'ils en constituent le socle, les désirs se voient attribuer les mêmes caractères. On ne peut donc que s'efforcer de les satisfaire, il ne peut être question de les surmonter. Ce serait en effet porter atteinte à la volonté populaire, contrevenir à la légitimité instituée. Quand les « désirs du peuple » s'opposent à la « voie du Ciel », ou quand l'avidité des hommes entre en conflit avec l'environnement, les arrangements institutionnels d'une démocratie ne sont capables d'apporter que des réponses techniques, mais ils ne peuvent pas résoudre le problème fondamental, à savoir qu'une démocratie tendra toujours et avant tout à la satisfaction des « désirs humains ». Échappant à tout contrôle, unique source de légitimité étendant son emprise sur l'ensemble du champ politique, la volonté populaire est théoriquement la seule à pouvoir décider d'attribuer une valeur à l'environnement. Mais en réalité, la raison pour laquelle les démocraties occidentales en viennent à résoudre techniquement certains problèmes environnementaux tient surtout au fait qu'elles visent ainsi à satisfaire, sur un

plus long terme et de manière plus qualitative, les « désirs humains ». Dès lors, elles n'agissent certainement pas en référence à des valeurs ou par considération pour « la voie du Ciel »... Cela explique d'ailleurs fondamentalement pourquoi les partis écologistes ne pourront jamais l'emporter dans les démocraties. Ils incarnent en effet ce que je décrirais comme une « légitimité issue de la voie du Ciel » et, face à l'hégémonie de la volonté populaire, leur destin est scellé. Pour qu'ils prévalent vraiment, la seule solution serait d'en finir avec les travers associés à la domination d'un unique type de légitimité et de trouver un nouvel équilibre. Or, c'est là chose impossible pour les démocraties [...].

Dans le processus à travers lequel les pays non-occidentaux ont à l'époque moderne établi des régimes démocratiques, l'hégémonie accordée à la volonté populaire a conduit à écarter une autre légitimité, issue de la culture et de l'histoire. Ainsi s'est trouvée coupée à sa source toute continuité entre le politique et la tradition culturelle et historique d'une nation. Même si la démocratie bénéficie de la reconnaissance des masses, son déracinement de la tradition culturelle et de l'histoire est encore un facteur qui, selon moi, l'empêche d'être complètement légitime. La légitimité issue de la volonté populaire est conférée par les citoyens d'une nation à un moment et à un endroit précis, alors que celle qui émane de l'histoire est une reconnaissance, une identification de la multitude, qui s'opère à travers siècles et millénaires. Un pays (*guojia*) est de nature organique et il en va de même pour le politique. Ce dernier ne peut se couper de la tradition sans que la vie, le destin (*shengming*) du pays lui-même ne soient interrompus, laissant la place au nihilisme historique. Un pays, c'est à la fois un passé, un présent et un avenir. La mission impartie au pays présent est de transmettre au pays futur une vie ou un destin perpétué depuis l'Antiquité. Un pays ne résulte donc pas du choix rationnel d'un peuple ou de la volonté populaire, c'est le produit d'une histoire qui se perpétue et se transmet. Cette caractéristique organique d'un pays est déterminante quand il s'agit de régler la question de la légitimité. L'autorité politique doit tirer sa reconnaissance de l'histoire et de la culture, et c'est seulement ainsi qu'elle est légitime. Dans les démocraties occidentales, le problème de la légitimité issue de la culture et de l'histoire ne se pose pas en ces termes parce que la démocratie elle-même est un produit de l'histoire et de la culture occidentales et s'enracine solidement en elles. Mais dès que l'on quitte l'Occident, parce que le type de légitimité institué par le régime démocratique ne dérive que de la volonté populaire, on se coupe de cette nécessaire dimension historique et culturelle. Une démocratie à l'occidentale implantée ailleurs est dès lors sanctionnée par la volonté populaire, mais non par l'histoire et la culture. Sa légitimité est dès lors extrêmement fragile.

Pour résumer, on voit bien que le régime démocratique n'est pas, dans ses principes fondamentaux, déjà accompli comme le prétend Fukuyama ; et la

question du politique ne se réduit certainement pas à celle de la pleine réalisation d'un tel régime. Bien au contraire, les principes fondamentaux de la démocratie sont encore grevés de lourdes tares. Sur le plan de la légitimité, elle porte encore des défauts qui la minent : si l'on ne surmonte pas les difficultés associées à l'hégémonie d'une légitimité issue de la volonté populaire, c'est alors le politique de manière générale qui ne pourra approcher ce qu'on appelle le Bien. Dès lors, le problème auquel l'humanité est confrontée dans le domaine du politique n'est pas celui exposé par Fukuyama. Il s'agit au contraire de savoir comment modifier les principes fondamentaux de la démocratie pour établir de nouveau les normes de la légitimité politique. Concrètement, il s'agit de se défaire d'une démocratie dont la légitimité est basée sur l'hégémonie de la volonté populaire et de reconfigurer le système politique en prenant en compte un équilibre entre diverses sortes de légitimités. C'est s'engager sur la Voie royale prônée par les confucéens. Non, l'histoire n'est pas achevée, et la Voie royale reste l'espoir du politique et de l'histoire humaine...

#### **4. La Voie royale comme dépassement et abandon de la démocratie**

La Voie royale porte donc sur trois types de légitimités qu'il s'agit d'équilibrer. Ils doivent se contrôler mutuellement sans qu'aucun ne prenne une importance hégémonique. En même temps, chacun a son rôle à jouer et peut être mis en œuvre à travers un système équilibré, coexistant avec les autres par delà leurs différences. C'est là l'esprit de la culture chinoise qui vise à préserver la plus grande harmonie. Si l'on regarde l'histoire politique humaine, tous les cas où un type de légitimité s'affirme aux dépens des autres ont généré des problèmes. Ainsi, dans la configuration politique du Moyen Âge occidental, la domination d'une légitimité transcendante et sacrée a conduit à une politique théocratique (*shenquan zhengzhi*) qui a écrasé des aspirations humaines parfaitement normales. Et à l'époque moderne, l'Occident a emprunté une autre voie extrême. La domination d'un type de légitimité issue de la volonté populaire a produit la démocratie, faisant de l'homme la mesure de toute chose sans plus considérer les valeurs sacrées et transcendantes. Cette situation a généré une sécularisation extrême et la recherche avant tout de l'assouvissement des désirs. Dans certains pays musulmans, la domination absolue d'une légitimité issue de l'histoire et de la culture a conduit au refus de toute réforme et de tout changement. Cela s'est fait complètement aux dépens de la prise en compte de la volonté populaire et a amené un conservatisme rigide et extrême, également problématique. Si l'on en croit l'expérience historique, les trois types de légitimités doivent exister de concert et en équilibre pour aboutir à un mode plus achevé du politique. Dans

l'histoire humaine, seule la Voie royale incarne ces coexistences et équilibres, et c'est pour cette raison que je vois en elle l'accomplissement du politique.

Le fait d'adopter une perspective confucéenne, de prôner la Voie royale et de refuser la démocratie ne signifie pas pour autant que l'on s'oppose totalement à cette dernière. Si la Voie royale écarte la démocratie, c'est que le principe fondamental de celle-ci, à savoir l'hégémonie absolue d'une légitimité issue de la volonté populaire, est problématique. Il faut donc instituer une nouvelle vision du politique pour ouvrir à l'humanité un nouvel espoir. Si la Voie royale est supérieure à la démocratie, c'est parce qu'elle s'oppose à la *domination* d'un type de légitimité, mais elle ne s'oppose nullement à la prise en compte de la volonté populaire qui a tout à fait sa raison d'être. Plus encore, elle considère la volonté populaire comme une partie constituante de la légitimité. Par conséquent, si elle récuse la démocratie, elle en assimile néanmoins le principe fondamental pour instituer un modèle politique qui lui est, me semble-t-il, supérieur pour l'humanité. [...]

## 5. Mise en œuvre concrète de la Voie royale en matière institutionnelle

Les anciens Sages de l'antiquité chinoise avaient déjà posé les principes fondamentaux des trois sources de légitimité de la Voie royale, mais la configuration institutionnelle devant permettre d'aboutir à l'équilibre souhaité a toujours dépendu de conditions historiques spécifiques. Ainsi n'a-t-on pu, dans l'antiquité chinoise, aboutir qu'à des monarchies, de telle sorte que c'est à travers des aménagements institutionnels en leur sein que l'on s'est efforcé de mettre en œuvre l'équilibre des légitimités. Plus généralement, les sages confucéens ont, au fil du temps, usé de tout un arsenal de mesures pour réaliser cette triple légitimité : système de fonctionnariat établi en référence au Ciel<sup>23</sup> ; régime du triumvirat des trois ducs (*san gong*)<sup>24</sup> ; institution du « palais des

---

23. Organisation bureaucratique d'une administration idéalisée consignée dans le *Zhouli*, ouvrage plus utopique qu'historique, compilé vraisemblablement à la veille de l'unification de l'empire (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), et censé présenter l'organisation administrative de la dynastie antique des Zhou (XI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.). Celle-ci était structurée selon six catégories cosmologiques (le ciel, la terre et les quatre saisons) donnant lieu à six ordres de fonctionnaires. N.d.T.

24. Ces proches officiers du roi des Zhou (*taishi*, maître supérieur, *taifu*, conseiller supérieur, et *taibao*, garde supérieur) ont servi de modèle à l'époque ultérieure pour la composition d'une sorte de haut cabinet impérial, avant de perdre progressivement son influence politique pour devenir une instance honorifique. N.d.T.

lumières » (*Mingtang*)<sup>25</sup> ; systèmes des tuteurs impériaux pour la formation du souverain et séances d'instructions données à la cour<sup>26</sup>, *Chroniques véridiques* (*shilu*) tenues par les historiens<sup>27</sup>, prières de l'empereur aux temples et sacrifices suburbains<sup>28</sup>, compilation de poèmes populaires<sup>29</sup>, sacrifices rendus au Ciel et à la Terre, sélection et recommandation des talents pour les postes publics, Conseil contradictoire des ministres, remontrances systématiques, enfin gouvernance fondée sur les classiques et institution du confucianisme en doctrine d'État (*guojiao*), etc.

Aujourd'hui, les circonstances historiques ont changé et la Chine se trouve dans une situation où les anciennes dispositions institutionnelles ne sont plus valables tandis que les nouvelles n'ont pas encore été mises en place. Historiquement, c'est donc une période ouverte qui appelle une grande créativité politique et constitue un test quant à notre capacité de créativité culturelle. Comment, dès lors, parvenir à mettre en œuvre dans le système l'idéal d'équilibre politique des anciens sages ? Voici la question à laquelle tous ceux qui se soucient du développement politique de la Chine et de la reconstruction de la culture chinoise sont confrontés. Mais repenser un nouveau cadre institutionnel (*zhidao*) est chose hautement complexe et subtile, qui doit être exposée de façon très rationnelle et argumentée. Il ne saurait être question d'en traiter en détail dans cet article. On se contentera d'indiquer un cadre général en espérant qu'il suscitera attention et discussions et que cela nous permettra d'avancer ensemble dans ce processus de création culturelle et historique.

- 
25. Institution supposée remonter à l'époque antique des Zhou, le *Mingtang* ou « Palais des lumières » était le siège du pouvoir royal et une des sources de sa légitimité cosmico-politique : le roi, en effet, se déplaçait dans ses différents quartiers en fonction de la succession des lunaisons. N.d.T.
  26. Ce système, qui remonte à la dynastie des Han, mais qui a été institué à partir des Song, consistait en des séances de lecture et de discussion de textes classiques destinées à la formation du souverain. N.d.T.
  27. Formellement instituées sous les Tang (618-970), les « chroniques véridiques » étaient rédigées au cours de chaque dynastie par des historiens officiels pour relater chronologiquement les événements, en principe sans intervention des empereurs. Elles fournissaient les matériaux de l'« histoire officielle » rédigée au début de la dynastie suivante. N.d.T.
  28. Les sacrifices suburbains dont il est question ici sont les sacrifices au ciel (banlieue sud de la ville), à la terre (banlieue nord), au soleil (banlieue est) et à la lune (banlieue ouest). N.d.T.
  29. La compilation de chants populaires était censée informer le pouvoir sur l'état d'esprit du peuple. N.d.T.

En matière institutionnelle, il me semble que la Voie royale peut se traduire aujourd'hui par un système parlementaire. L'exécutif (*xingzheng xitong*)<sup>30</sup> en émanera et sera responsable devant lui. Le parlement sera tricaméral et chaque chambre incarnera un type de légitimité. La « chambre des confucéens » (*tongruoyuan*) représentera la légitimité transcendante et sacrée. Celle du « peuple » (*shuminyuan*) traduira la volonté populaire. Enfin, la « chambre de l'essence du pays » (*guotiyuan*) incarnera la légitimité issue de la culture et de l'histoire<sup>31</sup>. La composition de la « chambre des confucéens » reposera sur un système de recommandations et de nominations ; celle de « la chambre du peuple » sera le fruit de l'élection, à la fois au suffrage universel et via des collèges socio-professionnels ; quant à la « chambre de l'essence du pays », elle procédera d'un système de désignation intégrant notamment une dimension héréditaire. À la tête de la première chambre se trouvera un confucéen de renom (*daru*), nommé à vie, sur recommandation de l'institution représentative de la religion confucéenne (*rujiao*)<sup>32</sup>. Il ne sera pas nécessairement toujours présent et mandatera alors un délégué pour gérer les affaires courantes. Les représentants de cette chambre, quant à eux, pourront soit être des sages confucéens, émanant du

- 
30. Littéralement : le système administratif. Jiang Qing n'a rien écrit de précis pour l'instant sur l'exécutif. L'important pour lui est que ce dernier soit contrôlé et limité dans son action par le parlement tricaméral. Il estime dans tous les cas que la durée du mandat du chef du pouvoir exécutif devra être nécessairement limitée. Entretien, Pékin, juin 2009. N.d.T.
31. Le terme de *guoti* est emprunté aux *Chroniques des Printemps et Automnes* dans lesquelles il a le sens d'un pays constitué et perdurant à travers les siècles. Un pays est le fruit d'une culture et d'une histoire, c'est une entité politique organique. Une fois constitué, quels que soient les changements de dynastie, de gouvernement, d'autorité politique, ou de régime, le pays ne changera en fait pas et sa vie continuera à se perpétuer. C'est bien là le sens que l'on trouve dans « les Printemps et Automnes » : le pays d'aujourd'hui, c'est le pays antique, et celui de nos descendants. La Chine actuelle perpétue la vie de la Chine antique et la transmet à la Chine future. La culture et l'histoire constituent la vie du pays et la Chine sera à jamais la Chine. Et précisément parce qu'il en est ainsi, un pays n'est pas seulement le produit de l'histoire et de la culture, mais aussi leur dépositaire et l'entité qui les transmet aux générations futures.
32. Nous traduisons ici le terme *jiao*, enseignement, par celui de « religion » tout en reconnaissant les limites d'un tel choix. Dans les années 1910 et 1920, de grands débats eurent lieu en Chine sur la nature religieuse du confucianisme et sur le problème de son éventuelle institutionnalisation sur le mode des églises chrétiennes. Chen Huanzhang, un disciple de Kang Youwei, se lança dans une telle entreprise. Étant donné que Jiang Qing se place lui-même, notamment par toutes ses références à la tradition du Gongyang, dans la lignée de Kang Youwei, évoquer ici une religion confucéenne nous semble faire sens. N.d.T.

peuple<sup>33</sup> et recommandés par la société, soit des lettrés confucéens spécialistes des textes classiques. Dans le second cas, l'État devra spécialement former de fins connaisseurs des quatre livres et des cinq classiques<sup>34</sup>. On vérifiera leurs aptitudes et ils recevront une formation politique, puis seront ensuite envoyés à la chambre des confucéens au niveau central ou dans ses émanations provinciales, municipales ou cantonales. Les critères de recrutement des représentants s'apparenteront en fait à nos anciens systèmes de recommandations (*jianju zhi*) et d'examens impériaux (*kejuzhi*)<sup>35</sup>. Les représentants de la chambre du peuple seront pour leur part choisis en fonction de procédures s'apparentant à ce que l'on trouve dans les démocraties libérales occidentales. En ce qui concerne la « chambre de l'essence du pays », son président sera un descendant du Duc Yansheng de la Maison des Kong<sup>36</sup>. C'est à lui qu'il appartiendra de désigner des représentants parmi les descendants des sages, des monarques, des grands lettrés et autres hommes remarquables qui ont marqué notre histoire<sup>37</sup>. Il nommera aussi

- 
33. Littéralement, de « l'espace du peuple » (*minjian*), expression qui désigne ici des individus émanant de la société et caractérisés avant tout par leur sagesse morale, par opposition à ces intellectuels spécialisés que sont les exégètes des textes classiques dont il est question juste après. N.d.T.
  34. Les textes canoniques confucéens. N.d.T.
  35. Avant la dynastie des Song du Nord (960-1127), le principal moyen pour entrer dans l'administration était le système des recommandations (des fonctionnaires locaux recommandaient par exemple des candidats pour un poste). Ce système a ensuite été progressivement remplacé par celui des examens officiels, lesquels existaient néanmoins déjà à une échelle plus modeste depuis la dynastie des Han occidentaux (206 av. J.-C.- 9 ap. J.-C.). Voir Elman Benjamin A., *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Taipei, SMC Publishing, 2000, p. 5-7. N.d.T.
  36. À partir de 1055 (sous l'Empereur Ren Zong de la dynastie des Song), le titre de Duc Yansheng a été octroyé par l'empereur aux descendants directs de Confucius (au fils aîné de chaque génération). Le titre a été aboli en 1935 par le gouvernement nationaliste et le dernier duc Yansheng, Kong Decheng, est mort à Taiwan en 2008. N.d.T.
  37. Si l'on se réfère aux *Chroniques des Printemps et Automnes*, Confucius est considéré comme roi et, dès lors, sa descendance hérite par le sang de ce caractère royal. Cependant le terme de « roi » employé ici ne fait pas référence à une autorité profane, mais à la Voie royale. Confucius perpétue une tradition historique et culturelle incarnée par Fuxi, Yao et Shun, Yu le Grand, les rois Tang, Wen et Wu, le duc de Zhou, il incarne une légitimité issue de l'histoire et de la culture. La nomination de son descendant à la présidence de la « chambre de l'essence du pays » symbolise dès lors aussi une telle légitimité. La désignation à l'assemblée des descendants des monarques, des sages, des grands lettrés et des hommes remarquables tout comme la prise en compte de la diversité du monde religieux sont des idées qui m'ont été inspirées par les *Chroniques des Printemps et Automnes* et leur commentaire, le *Gongyang*. Il n'est pas possible dans le cadre de cet article de revenir en détail sur ces points. J'invite le lecteur intéressé à

des figures reconnues du monde religieux pris dans sa diversité : des taoïstes, bouddhistes, musulmans, des lamas ou encore des chrétiens.

Dans le système tricaméral que je propose, chaque chambre disposera d'un pouvoir réel. D'une part, les textes législatifs devront être entérinés par chacune d'entre elles pour pouvoir être adoptés et, d'autre part, la nomination du chef de l'exécutif sera aussi soumise à cette triple validation. Si une loi est proposée par la chambre du peuple, mais qu'elle enfreint l'ordre de la Voie du Ciel (nous pouvons prendre là l'exemple de la reconnaissance du mariage homosexuel<sup>38</sup>), alors la chambre des confucéens s'y opposera, de sorte qu'elle ne pourra passer. Réciproquement, si cette dernière chambre propose une loi jugée en accord avec le Ciel, mais contraire à la volonté populaire (par exemple la mise en œuvre chez nous d'une mesure extrêmement progressiste en matière écologique, comme en promeuvent certains partis verts occidentaux), alors la chambre du peuple aura également la capacité de la bloquer. Ce droit de véto se retrouve en fait dans tous les cas de figure. Prenons un dernier exemple, avec le cas d'une proposition de loi qui émanerait de la chambre du peuple et viserait à changer le nom des ères dynastiques, notre langue, l'enseignement qui fonde notre système (*guojiao*, en l'occurrence le confucianisme), voire même qui suggérerait d'aliéner une partie de notre territoire. Dans une telle situation, la chambre de l'essence du pays censurerait de telles dispositions car elles portent atteinte à notre tradition historique et culturelle.

Parce que chaque chambre aura un pouvoir réel tant en matière législative que dans la nomination du chef de l'exécutif, on aboutira alors à un équilibre entre les trois types de légitimités<sup>39</sup>. Aucune d'entre elles ne pourra écraser les

---

consulter mon ouvrage *Introduction à la pensée de l'école du Gongyang* qui pose les bases précises et documentées de ma référence à cette école. Jiang Qing, *Gongyangxue yinlun* (Introduction à la pensée de l'école du Gongyang), Shenyang, Liaoning jiaoyu chubanshe, 1995.

38. Jiang Qing s'oppose au mariage homosexuel, mais considère en revanche que les individus restent libres de choisir leur orientation sexuelle. Sur ce dernier point, il se rapproche d'un autre héritier de la pensée Gongyang, Kang Youwei (1858-1927), dont il se démarque pourtant par ailleurs nettement en matière de mœurs. Il refuse en effet catégoriquement les propositions extrêmement libérales (abolition de la famille, institutionnalisation de contrats proches de notre actuel PACS, etc.) formulées par Kang dans le *Livre de la grande unité* (*Datong shu*). Ce ne sont pour lui que des rêves utopiques sans grand rapport avec le confucianisme. Plus généralement, il estime que Kang Youwei a fait de nombreuses erreurs dans son interprétation de la pensée Gongyang. Entretien, Pékin, juin 2009. N.d.T.

39. Très récemment, Jiang Qing est revenu sur son idée antérieure d'une stricte égalité entre les trois chambres pour évoquer la préséance de la chambre des confucéens. Il répondait à des objections de Daniel A. Bell sur les difficultés concrètes (blocage institutionnel)

autres et profiter de dispositions du système pour contrôler le processus politique. Chacune aura droit de cité, certes sous le contrôle des autres, mais en jouissant aussi de leur reconnaissance.

Ce système tricaméral inspiré par la Voie royale ne s'apparente nullement au système parlementaire qui, sous des formes variées, existe dans les démocraties libérales occidentales. Ainsi, si l'on prend l'exemple américain, on sait bien qu'il y a des différences entre la Chambre des représentants et le Sénat, qui portent sur la façon dont ces assemblées sont constituées et sur les parlementaires eux-mêmes. Mais, en tout état de cause, elles incarnent toutes les deux la volonté populaire, laquelle constitue leur socle juridique unique. Tout équilibre est à rechercher au sein même de ce système dominé par la volonté populaire [...]. Dans les pays qui, à l'instar de la Grande-Bretagne ou du Japon, conservent une monarchie, cette dernière n'est plus une source de légitimité du politique susceptible de représenter l'histoire et la culture car elle ne dispose pas de pouvoir réel. Tout au plus correspond-elle à une sorte de symbole traditionnel et rituel que l'on ne saurait rapprocher de la chambre de l'essence du pays évoquée plus haut. En Angleterre, la chambre basse (Chambre des communes) équivaut à la « chambre du peuple ». À la Chambre des Lords siègent nobles et archevêques, ce qui, dans une certaine mesure, traduit une forme de légitimité à la fois sacrée et héritée de l'histoire et de la culture. Mais cette chambre ne repose pas sur des bases juridiques très solides et correspond plutôt à un héritage de l'histoire. De plus, le pouvoir de la Chambre des communes n'a cessé de s'étendre et celui des Lords, réciproquement, de s'amoindrir, jusqu'à ne plus constituer qu'une coquille vide. Ainsi, le système anglais ne déroge pas au principe de domination de la volonté populaire et, même s'il reste porteur de fragments du passé, cela ne suffit nullement pour atteindre un équilibre entre les différentes sources de légitimité du politique.

Bien que monocaméral, le système iranien ressemble aussi, dans son esprit et par les mécanismes qu'il institue, à un bicaméralisme. Le Parlement est composé d'une chambre, l'Assemblée consultative islamique, qui vote la loi. Mais il existe aussi un comité de protection de la constitution, le Conseil de surveillance, qui s'apparente à une chambre haute et qui est habilité à juger en matière de loi. Les députés sont élus par le peuple au suffrage universel direct et incarnent la volonté populaire. Les membres du Conseil de surveillance sont

---

auxquelles pouvait se heurter une situation de stricte égalité entre les trois chambres. Voir Bei Danning (Daniel A. Bell), « Zhengzhi ruxue de zhengzhi hanyi fansi » (Réflexions sur la signification politique du confucianisme politique), dans Fan Ruiping (éd.), *Rujia shehui yu daotong fuxing ; yu Jiangqing duihua* (Société chinoise et renaissance de la transmission du Dao ; dialogues avec Jiang Qing), Shanghai, Huadong shifan daxue chubanshe, 2008, p. 61. N.d.T.

soit des chefs religieux, soit des juristes. Ils incarnent une légitimité sacrée. Cependant, parce que l'Iran est une théocratie, c'est cette dernière légitimité qui occupe une position hégémonique et le pouvoir du Conseil de surveillance est bien supérieur à celui du Parlement. Une telle situation diffère du rapport équilibré que je prône entre la Chambre des confucéens et celle du peuple. Le système iranien, même s'il se situe aux antipodes du système occidental sur le plan des idées, lui est pourtant similaire sur un point central : la domination, dans les deux cas, d'un type unique et partial de légitimité, qui se fait aux dépens du principe de « neutralisation » ou d'« équilibre » (*zhonghe*). Au regard des exemples précités, nous voyons désormais à quel point le système tricaméral de la Voie royale institue vraiment un équilibre et un contrôle mutuel entre les différentes légitimités du politique (*zhidao*).

## Conclusion

La valeur, mais aussi, je pense, la supériorité de la Voie royale sur une démocratie ou une théocratie reposent donc sur la triple légitimité susmentionnée, qui permet de conférer un point d'équilibre au politique (*zhengdao*), ainsi qu'aux arrangements institutionnels concrets par lesquels celui-ci prend forme (*zhidao*). Nos anciens sages ont fixé de manière définitive les principes du politique, et la responsabilité qui nous incombe aujourd'hui est de les mettre en œuvre pratiquement. Cette mission historique, avec son exigence de créativité, est des plus complexes et nécessitera les efforts de plusieurs générations [...]. Même si nous ne sommes capables aujourd'hui d'élaborer un système satisfaisant — il faudra en réalité pour y arriver qu'à une longue période de réflexion s'ajoute une opportunité historique —, ne nous laissons pas de répéter que le développement politique de la Chine doit aujourd'hui dépasser l'idée de démocratie et que la Voie royale est notre horizon. J'ajouterai enfin qu'au-delà de la question de la Chine, ce sont à la fois un nouvel idéal et un chemin novateur qui s'ouvrent pour le politique en général. Notre sagesse et nos capacités de créativité sont mises à l'épreuve. Si nous parvenons à nos fins, ce sera peut-être là la véritable contribution de la civilisation chinoise à la civilisation humaine.

GLOSSAIRE

- caishi fengshan zhidu 採詩封禪制度  
dachen jianyi zhidu yiji jingshu zhi guo 大臣諫議制度以及經書治國  
daru 大儒  
dezhi 德治  
fali 法理  
Gongyang 公羊  
guotiyuan 國體院  
hedao 合道  
hefa 合法  
heli 合理  
heqing 合情  
jianjuzhi 薦舉制  
jiao 教  
jiao ji miao di zhidu 郊祭廟諦制度  
jingyan jiangxi zhidu 經筵講席制度  
kejuzhi 科舉制  
minyi 民意  
minyi hefaxing yi chong duda 民意合法性一重獨大  
ming tang 明堂  
neisheng 內聖  
qunchen tingyi zhidu 群臣庭議制度  
renci wuwei 仁慈無為  
renxin 人心  
renzheng 仁政  
rujiao 儒教  
sangong lundao 三公論道  
sanquan fenli 三權分離  
she guan fa tian zhidu 設官法天制度  
shenquan zhengzhi 神權政治  
shensheng hefaxing 神聖合法性  
shensheng jiazhi 神聖價值  
shiguan shilu zhidu 史官實錄制度  
shizhi de minyi 實質的民意  
shuminyuan 庶民院  
tongruiyuan 通儒院  
xingzheng xitong 行政系統  
xuan xian ju neng zhidu 選賢舉能制度  
Yansheng gong 衍聖公  
waiwang 外王  
wangdao 王道  
weiji 未濟  
xingshi de minyi 形式的民意

zili 義理

zhengdao 政道

zhidao 治道

zhidao zhiheng 治道制衡

zhiheng 制衡

zhonghe 中和