



**HAL**  
open science

## Les intellectuels chinois face à la pensée de Rousseau

Xingchi Liu

► **To cite this version:**

Xingchi Liu. Les intellectuels chinois face à la pensée de Rousseau. Littératures. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2020. Français. NNT : 2020MON30057 . tel-03343051

**HAL Id: tel-03343051**

**<https://theses.hal.science/tel-03343051>**

Submitted on 13 Sep 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# THÈSE

Pour obtenir le grade de  
Docteur

Délivré par l'**Université Paul-Valéry Montpellier III**

Préparée au sein de l'école doctorale 58  
Et de l'unité de recherche IRCL (UMR 5186 du CNRS)

Spécialité : **Études culturelles**

Présentée par **Xingchi Liu**

**Les intellectuels chinois face à la pensée de  
Rousseau**

Soutenue le 12 décembre 2020 devant le jury composé de

Madame Michèle CROGIEZ, PR, U. de Berne  
Madame Anne CHAMAYOU, PR, U. de Perpignan  
Monsieur Jun MA, MCF, U. Paul-Valéry  
Monsieur Stéphane PUJOL, PR, U. de Toulouse  
Monsieur Franck SALAÛN, PR, U. Paul-Valéry  
Madame Céline Wang, MCF, U. Paris-Diderot

Membre du jury  
Membre du jury  
Membre du jury  
Membre du jury  
Directeur de thèse  
Membre du jury





# Remerciements

Il me sera très difficile de remercier tout le monde, car c'est grâce à l'aide de nombreuses personnes que j'ai pu mener cette thèse à son terme.

Je voudrais tout d'abord exprimer ma gratitude à mon directeur de thèse, Franck Salaün, pour son soutien indéfectible. Je suis ravi d'avoir travaillé sous sa direction car, outre son appui scientifique, il a toujours été là pour m'encourager et me conseiller au cours de l'élaboration de cette thèse.

J'adresse mes vifs remerciements aux membres du jury qui me font l'honneur d'être mes juges bienveillants en cette occasion : Madame Michèle Crogiez, Professeure à l'Université de Berne, Monsieur Stéphane Pujol, Professeur à l'Université de Toulouse, Madame Anne Chamayou, Professeure à l'Université de Perpignan, et Monsieur Ma Jun, Maître de conférences à l'Université Paul-Valéry Montpellier-3. Durant la préparation de ma thèse, ce dernier m'a souvent fait bénéficier de son immense savoir. Merci aussi à Madame Céline Wang, de l'Université Paris-Diderot, dont les thèmes de recherche ont inspiré cette enquête.

Enfin, je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous les membres de l'IRCL, à commencer par Nathalie Vienne-Guerrin, Brigitte Belin, Jean-Pierre Schandeler, Patrick Taïeb, Daniel Yabut et Linda Gil, avec une mention spéciale pour Vanessa Kuhner-Blahá et Charlène Cruxent, qui ont toujours répondu avec calme et patience aux questions quotidiennes dont je les accablais.

# Sommaire

## REMERCIEMENTS

## INTRODUCTION

ÉTAT DE LA QUESTION

PROBLÉMATIQUES CENTRALES

TRANSCRIPTIONS ET TRADUCTIONS DES TITRES ET DES NOMS

## PREMIÈRE PARTIE : LES CONFUCIANISTES FACE À LA PENSÉE DE ROUSSEAU

INTRODUCTION : LE RÔLE DU CONFUCIANISME DANS L'HISTOIRE DE LA RÉCEPTION DE ROUSSEAU EN CHINE

CHAPITRE 1 : LA FIN DE LA DYNASTIE QING

CHAPITRE 2 : POINTS COMMUNS ENTRE LE CONFUCIANISME ET LA PHILOSOPHIE DE ROUSSEAU

CHAPITRE 3 : DEUX CONFUCIANISMES

CHAPITRE 4 : OCCIDENTALISATION, SALUT DE LA NATION OU SAUVETAGE DU CONFUCIANISME ORTHODOXE

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

## DEUXIÈME PARTIE : LA PENSÉE DE ROUSSEAU ET LA RÉVOLUTION CHINOISE

INTRODUCTION :

INSPIRATION RÉVOLUTIONNAIRE OU INSTRUMENTALISATION ?

CHAPITRE 1 : L'INFLUENCE GRANDISSANTE DE ROUSSEAU EN CHINE : LIANG QICHAO

CHAPITRE 2 : LA CONTROVERSE SUR LA NÉCESSITÉ D'UNE RÉVOLUTION VIOLENTE

CHAPITRE 3 : LE RÔLE DE LA PENSÉE DE ROUSSEAU DANS LA MODERNISATION POLITIQUE DE LA CHINE

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

## TROISIÈME PARTIE ROUSSEAU AU CŒUR DES CONTROVERSES POLITIQUES DANS LA CHINE COMMUNISTE : ENTRE LA PENSÉE OFFICIELLE, LES « NOUVELLES GAUCHES » ET LES COURANTS LIBÉRAUX

INTRODUCTION : LE CONTEXTE IDÉOLOGIQUE APRÈS LA FONDATION DE LA NOUVELLE CHINE

CHAPITRE 1 : LE POINT DE VUE OFFICIEL SUR LA PENSÉE DE ROUSSEAU

CHAPITRE 2 : LES LIBÉRAUX, LECTEURS DE ROUSSEAU

CHAPITRE 3 : LES « NOUVELLES GAUCHES », INTERPRÈTES DE ROUSSEAU

CHAPITRE 4 : LA CONTROVERSE SUR « LA VOLONTÉ GÉNÉRALE »

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

## **CONCLUSION**

SYNTHÈSE DE DEUX ÉCOLES DE CONFUCIANISME

ROUSSEAU INSTRUMENTALISÉ

LA MODERNISATION POLITIQUE DE LA CHINE EST UN COCKTAIL D'IDÉES

ORIENTALES ET OCCIDENTALES

RÉCONCILIER LES POLITICIENS ET LES INTELLECTUELS

LA CHINE CONTEMPORAINE A-T-ELLE BESOIN DE ROUSSEAU ?

## **BIBLIOGRAPHIE**

# Introduction

Au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que l'Empire central chancelait sous la menace militaire venue du monde occidental et le poids des crises intérieures incessantes, tel le soulèvement chrétien de Taiping Tianguo, de nombreux intellectuels chinois se tournèrent vers l'ouest pour trouver le « remède » susceptible de sauver leur vieille civilisation. Dans le grand débat sur l'avenir du peuple chinois, la pensée de Jean-Jacques Rousseau est progressivement devenue une représentation de la « modernité occidentale » susceptible de venir au secours d'une Chine en danger. Elle a ainsi attiré l'attention des lettrés chinois les plus importants de l'époque. De la fin de la Dynastie Qing au Mouvement du Quatre mai, le nom de Jean-Jacques Rousseau et sa philosophie sont régulièrement convoqués par les intellectuels des différents camps, y compris Les usurpateurs qui souhaitent renverser le gouvernement Qing, les fonctionnaires du gouvernement et les royalistes.

Au départ, quelques hauts fonctionnaires de la Dynastie Qing, tels que Xue Fucheng et Guo Songtao, qui avaient voyagé en Europe, ont raconté à quel point ils ont été frappés par « la beauté de la politique du monde Ouest » (les confucianistes anciens qualifiaient une bonne organisation politique de « belle gouvernance »). Dépeignant dans leurs journaux de voyage une société bien organisée dont les peuples sont honnêtes et gentils, ils expliquent cette harmonie par l'influence des philosophes des Lumières. Parmi eux, un nom revient plus souvent que les autres : Jean-Jacques Rousseau.

En 1989, après un échec cuisant, le réformiste Liang Qichao s'enfuit au Japon. Pendant son trajet en bateau à vapeur, il découvre la doctrine de Rousseau. Celle-ci, qui n'était pas encore connue en Chine, était déjà très répandue au Japon. En effet, les textes de Rousseau avaient été traduits en chinois, alors considéré comme la langue officielle, par un homme de lettres confucianiste japonais, Chōmin Nakae. Sa traduction était accompagnée d'importants commentaires. Par la suite, Liang Qichao devint le plus grand divulgateur de l'œuvre de Rousseau dans la presse chinoise.

Après Liang, de nombreux hommes de lettres chinois ont découvert la philosophie de Rousseau, ainsi que les idées des Lumières occidentales. La doctrine de Rousseau, rendue accessible par de nouvelles traductions, est bientôt devenue l'un des sujets les plus discutés parmi les intellectuels. Marqués par cette découverte, certains

de ses lecteurs ont participé à la révolution qui a suivi et contribué à la modernisation politique de la Chine. De fait, on peut considérer que les idées politiques occidentales ont favorisé la naissance, en 1911, de la première République chinoise, la République de Sun.

Quelques années après la création de la République, la diffusion des idées occidentales auprès des intellectuels a connu une seconde vague, « la pluie américaine et le vent européen » atteignant leur apogée en 1919 à travers le mouvement du Quatre mai, aussi connu sous le nom du mouvement de la Nouvelle Culture. Dès lors, « les Lumières rouges », d'inspiration marxiste, ont remplacé la philosophie de Rousseau, ce qui confirme qu'au cours du dernier siècle les idées venues du monde occidental ont poussé à plusieurs reprises la roue de l'histoire chinoise.

Il n'en demeure pas moins que le tournant de cette histoire correspond à la grande révolution, qui a vu les révolutionnaires renverser le régime monarchique en place depuis plus de deux mille ans. Rousseau, en qui l'on peut voir le porte-étendard de cette révolution, a également laissé une empreinte profonde dans la culture chinoise. Mais pourquoi Rousseau a-t-il été choisi parmi les penseurs de son temps ? Les intellectuels chinois ont-ils avant tout trouvé dans son œuvre des arguments pour justifier une révolution ? Si c'est le cas, pourquoi des fonctionnaires et des partisans de l'ancien régime chinois ont-ils déployé tant d'efforts pour apprendre et diffuser sa doctrine fatale ? De surcroît, dans quelle mesure la philosophie de Rousseau était-elle considérée à l'époque comme un « remède » pour la Chine ? Comment comprendre que les intellectuels se soient ensuite tournés vers le marxisme sans chercher à appliquer la philosophie de Rousseau, en particulier le « contrat social » ?

Un autre phénomène mérite d'être interrogé : durant la diffusion des idées occidentales et la modernisation de la Chine, la « tradition chinoise » a été petit à petit critiquée, questionnée et enfin, « rejetée », au point que le fossé profond entre la tradition chinoise et la modernité semble être devenu infranchissable. On constate même durant cette période, parmi les hommes de lettres, une tendance à accuser la tradition chinoise d'être un obstacle à la modernisation de la Chine. Cette tendance a atteint son apogée avec le Mouvement du Quatre mai. Critiquer la tradition devint alors « politiquement correct ». La thèse selon laquelle la tradition chinoise et la modernité étant incompatibles, la seule façon d'entrer dans la modernité est de rejeter totalement le passé est toujours très présente en Chine de nos jours.

Nous pouvons alors nous demander si la tradition chinoise et la modernité de la

Chine sont vraiment incompatibles. Qu'est-ce qui les oppose ? Si l'on remonte à la première réception des Lumières, le confucianisme, présenté par certains comme une conception du monde « arriérée », a-t-il vraiment constitué un obstacle majeur à leur diffusion ? L'exemple de Rousseau inciterait plutôt à répondre par la négative.

En effet, les premiers propagateurs de Rousseau, des réformistes aux fonctionnaires, en passant par les traducteurs, avaient un point commun : tous étaient « confucianistes ». En d'autres termes, ces confucéens qui semblaient appartenir aux forces conservatrices ont été les promoteurs d'une réforme politique d'inspiration occidentale. Les confucianistes ont même été ceux, parmi les intellectuels, qui ont le plus favorisé la circulation des textes et des idées de Rousseau en Chine, comme le montrent les exemples de Guo Songtao, Xue Fucheng (qui mentionnent le nom de Rousseau et sa doctrine dans leurs journaux de voyage et l'ont fait connaître aux Chinois), Chōmin Nakae (le premier traducteur des textes de Rousseau en chinois), Liang Qichao, Yang Tingdong (principaux traducteurs de Rousseau en Chine). Ils partagent, semble-t-il, un même idéal, et une même solution : ils espèrent imiter (plus ou moins) les systèmes politiques des pays européens et des États-Unis, et pousser la Chine sur la voie de la modernisation et de la démocratisation, et la philosophie de Rousseau leur apparaît comme le meilleur levier pour réaliser cette ambitieuse réforme.

Nous pouvons émettre l'hypothèse suivante : les idées véhiculées par les œuvres de Rousseau étaient plus acceptables que d'autres pour les Chinois de l'époque, à commencer par les intellectuels, qui avaient pourtant des idées politiques très différentes, peut-être du fait d'une certaine similarité avec les idées confucianistes. On le voit, écrire l'histoire de la réception de la pensée de Rousseau en Chine suppose que l'on tienne compte de courants intellectuels variés et d'interprétations divergentes.

# État de la question

La réception de l'œuvre de Rousseau en Chine a déjà donné lieu à de nombreuses études, principalement en chinois ou en français<sup>1</sup>, et ce sujet intéresse de plus en plus de chercheurs. Avant de présenter notre propre recherche, il importe de dresser l'état de l'art. Nous procéderons en trois temps : pour commencer, nous donnerons un aperçu des recherches menées en France, ensuite, nous en ferons de même pour la Chine, enfin, nous proposerons un bref bilan de ces travaux.

## 1. Études en français

Dans ce champ, la spécialiste la plus reconnue en France est Céline Wang. Marquée par les événements de la place Tian'anmen en 1989, elle a commencé à travailler sur « l'origine de la découverte de la démocratie en Chine<sup>2</sup> », ce qui l'a évidemment amenée à interroger le rôle qu'y a joué la diffusion de la pensée de Rousseau. Après une thèse, soutenue en 1995, consacrée à l'influence des idées politiques de l'auteur du *Contrat social* en Chine avant la révolution de 1911<sup>3</sup>, elle a poursuivi son enquête et publié un second ouvrage concernant la période allant de 1871 au XXI<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>.

Le livre de Céline Wang est la première monographie dans ce domaine. Dans sa Préface, Marianne Bastid-Bruguière loue son caractère « intransigent et méticuleux<sup>5</sup> ». Cette étude comprend schématiquement trois parties. Dans un premier

---

<sup>1</sup> Bien que le nombre soit faible, il existe également des réalisations en anglais dans ce domaine. Par exemple, en 2017, Els van Dongen et Yuan Chang ont publié une étude intitulée « After Revolution : Reading Rousseau in 1990s China » en *Journal Contemporary Chinese Thought*. Cet article porte une attention particulière à l'interprétation de Rousseau par Xueqin Zhu. Leurs recherches confirment également l'importance de notre axe de recherche, c'est-à-dire l'interprétation de Rousseau par les intellectuels libéraux en Nouvelle Chine. En 2012, le Dr Tao Wenjia de l'Université de Hongkong a soutenu sa thèse de doctorat sur *The Chinese reception of Rousseau's political philosophy in the 20th century*.

<sup>2</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. xxii Avant-propos.

<sup>3</sup> Céline Wang, *L'influence de la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau en Chine avant la révolution de 1911*, Paris 7, 1995.

<sup>4</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010.

<sup>5</sup> Céline Wang, *op. cit.*, p. xviii.

temps, Céline Wang décrit le contexte dans lequel *Du contrat social* fut introduit en Chine et examine les premières traductions chinoises. Dans un second temps, elle étudie la réception de la doctrine de Rousseau en Chine et son impact sur la Révolution de 1911. Enfin, elle démontre l'influence de la pensée de Rousseau, considérée comme le flambeau de la liberté et du progrès, après la Révolution, au sein du Mouvement du Quatre mai 1919 et jusqu'à nos jours.

Céline Wang définit son travail comme un exposé méthodique et contextualisé des « éléments positifs des premières étapes de la rencontre de deux pensées, lourde de conséquences pour l'avenir de la Chine ». Cette recherche constitue un apport fondamental. Céline Wang a réuni les premiers textes concernant la pensée de Rousseau publiés dans la presse chinoise entre 1889 et 1911. Cette collection se compose principalement de pamphlets, de critiques politiques, de débats, de monographies et d'œuvres littéraires, ce qui constitue déjà un apport considérable. Sans être exhaustive, elle permet de mesurer la pénétration des idées rousseauistes. De plus, Céline Wang compare les sept versions chinoises de *Du contrat social*, et montre l'importance de deux d'entre elles, sur lesquelles elle concentre logiquement son analyse. Les choix des traducteurs, y compris les infidélités, révèlent des perspectives différentes en fonction des deux contextes. Afin de permettre au lectorat non-sinologue de comprendre les différences entre les différentes traductions, Wang a retraduit la traduction de Chomin Nakae et celle de Tingdong Yang en français littéralement. Ensuite, elle a mis côte à côte les cinq versions : le texte original de Rousseau, la version chinoise de la version Nakae, la traduction française de la version Nakae, la version chinoise de la version Yang et la traduction française de la version Yang. Ce procédé permet de voir les différences entre les traductions de manière très intuitive.

Prenons l'exemple<sup>6</sup> d'un paragraphe de la traduction de la *Préface* du *Contrat social*. Le texte original de Rousseau est le suivant :

Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées.

---

6 Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 249.



La contre-traduction de la version Nakae donne :

Le gouvernement de l'État ne peut-il atteindre vraiment à la rectitude ? le juste et l'intérêt ne peuvent-ils être accordés ? Comme les hommes ne peuvent tous être hommes de bien ou hommes de peu, on ne peut mettre en place des fonctionnaires ou établir des institutions sans être dans l'obligation de recourir à une voie, J'espère donc avoir trouvé cette voie, de façon que le gouvernement de l'État et le peuple soient en concordance mutuelle et qu'ainsi le juste et l'intérêt s'allient ensemble. On ne peut que le souhaiter.

Enfin, la contre-traduction de la version de Yang est :

La voie correcte et le bien public, constituent les principes politiques fondamentaux ici-bas, il est impossible de les traiter en favorisant l'une plutôt que l'autre ou de les écarter. En élaborant la loi à partir de là, on pourra atteindre à un état juste, ainsi lorsque la multitude s'y conformera, elle vivra en paix. En examinant cela à fond nous en inférons ce qu'on appelle une politique de rectitude éclatante dans un État, ce qui n'est rien d'autre que de garantir le droit de chacun au sein de la multitude et l'intérêt de celle-ci prise en tant que corps.

Dans cet exemple, nous pouvons voir que le style et les connotations des deux traductions sont assez éloignés du texte original de Rousseau. Cela s'explique, bien sûr, par l'énorme différence existant entre le chinois et le français, mais aussi par les divergences d'interprétation du texte original par Nakae et Yang. Nakae a imité le style des classiques confucéens et a principalement expliqué les pensées de Rousseau en référence à la philosophie politique confucéenne. Sa traduction rappelle le confucianisme. L'écriture de Yang est plus révolutionnaire. Dans sa version traduite, il a mis l'accent sur les notions de droits civils, de liberté et d'égalité plus directement et plus fortement que Nakae.

Malheureusement, la contre-traduction française peut difficilement reproduire la valeur esthétique, l'élégance, de la traduction Nakae. La maîtrise du chinois ancien du traducteur japonais et sa familiarité avec les classiques confucéens sont touchants et dignes d'admiration.

Les études de Wang sont très détaillées. Son travail assidu a jeté une base solide pour les recherches ultérieures.

Wu Yaling est aussi une spécialiste de la question. Sa thèse<sup>7</sup>, soutenue en 2007, porte principalement sur la réception des idées politiques et éducatives de Rousseau en Chine, à partir de l'étude des différentes traductions en chinois du *Contrat social* et de l'*Émile*. Son corpus comprend des textes négligés par Céline Wang. Après avoir obtenu son doctorat à Paris, elle est retournée en Chine pour poursuivre ses travaux de recherche. Elle collabore avec Yang Gan, Xiaofeng Liu et d'autres chercheurs, publie des travaux de recherche sur Rousseau et traduit également quelques œuvres de Rousseau. Après avoir travaillé à l'Académie des sciences sociales de Shanghai, ses recherches se sont concentrées sur les pensées esthétiques de Rousseau. Elle a analysé en profondeur les œuvres dramatiques de Rousseau, en se concentrant sur la nature autobiographique de ces textes.

## 2. Recherches menées en Chine

Plus récemment, Wang Yao, dont la thèse, soutenue en 2015 à l'Université de Wuhan, s'intitule *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine*<sup>8</sup>, a renouvelé l'approche de la question. Elle estime que l'étude de Céline Wang, en se concentrant sur le cercle des élites, en particulier des acteurs politiques, donne une image déformée du « monde intellectuel » de l'époque. Selon Wang Yao, les opinions des lettrés relativement « muets », comme les candidats aux examens impériaux et les romanciers populaires, comptaient aussi<sup>9</sup>.

Cette étude comprend trois parties. La première partie porte sur la circulation des textes de Rousseau en Chine à la fin de la dynastie Qing, les différentes versions, les contextes de publication, les traducteurs, et les auteurs des introductions. La deuxième partie concerne la réception de la doctrine de Rousseau en Chine, en particulier le rôle crucial joué par deux intellectuels : Liang Qichao et Yan Fu. Dans la troisième partie, Wang Yao s'intéresse à des textes moins étudiés par la critique, mais révélateurs, comme les dissertations concernant la pensée de Rousseau écrites par les candidats lors des examens impériaux. Elle examine également l'influence de Rousseau en Chine dans le domaine de l'éducation, dans les débats sur les droits des femmes,

---

<sup>7</sup> Yaling Wu, *La métamorphose de la pensée rousseauiste en Chine, à travers les exemples du Contrat social et de l'Émile*, thèse de doctorat, sous la direction de Jean Bessière, Université Paris III, 2007.

<sup>8</sup> Titre chinois est : 卢梭与晚清中国思想世界.

<sup>9</sup> Yao Wang, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse doctorale, Université de Wuhan, 2015.

ainsi que dans la littérature.

Elle tient naturellement compte des travaux de Céline Wang, mais estime qu'ils doivent être complétés, notamment à l'aide de textes mentionnant la pensée de Rousseau qui lui ont échappés ou qu'elle n'a pas jugés intéressants. Par ailleurs, sa thèse permet de lever un grand nombre de malentendus causés par des fautes de traduction et des informations datées.

D'autres recherches en chinois privilégient une perspective politique. Yue Bing, qui est un spécialiste de droit constitutionnel, a soutenu sa thèse, intitulée *La diffusion du Contrat social en Chine*<sup>10</sup>, à l'Université de sciences politiques et de droit de Chine<sup>11</sup>, sous la direction de Renbo Wang, en 2011. Sa recherche porte non sur l'histoire du texte, mais sur le concept de « contrat social ». Il y examine quatre aspects du problème : la relation entre le concept de « contrat social » et les constitutions en vigueur dans les pays occidentaux, l'influence du constitutionnalisme occidental sur la Restauration de Meiji au Japon, la transmission du *Contrat social* de Rousseau en Chine par l'intermédiaire du Japon, et pour finir, la comparaison entre la Chine et le Japon et la raison du désintérêt progressif des Chinois pour le « contrat social ».

De son côté, Jingang Yu a étudié la réception de l'ensemble de la théorie politique de Rousseau en Chine. Dans sa thèse, intitulée *Le visage chinois de Rousseau : une recherche sur l'image politique de Rousseau en Chine à la fin de la dynastie Qing*<sup>12</sup>, soutenue en 2013 à l'Université de Jilin, sous la direction de Caibo Wang, il montre à quel point les thèses de Rousseau ont été associées à la Révolution, dont le philosophe de Genève est même devenu le symbole. Pour comprendre cette évolution, son étude examine principalement trois aspects du problème : les caractéristiques de la pensée de Rousseau, les différentes traductions des écrits de Rousseau en circulation à l'époque, et l'état de l'opinion sur les questions politiques durant cette même période.

Selon lui, l'environnement politique et l'opinion publique de l'époque ont joué un rôle déterminant dans cette interprétation qui a érigé Rousseau en symbole de la révolution. Il montre que les penseurs influents et les hommes politiques ont propagé les concepts de « droit du peuple » et de « révolution constitutionnelle » en s'inspirant

---

<sup>10</sup> Bing Yue, *La diffusion du Contrat social en Chine* [en chinois], thèse de doctorat, Université chinoise de science politique et de droit, 2011.

<sup>11</sup> 中国政法大学 est une université situé à Pékin, spécialisé dans la domaine de la politique et du droit.

<sup>12</sup> Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin, 2013.

de la pensée de Rousseau, sans toujours respecter les thèses véritables du « citoyen de Genève ». De plus, les introducteurs de la pensée de Rousseau en Chine, comme Chōmin Nakae et Liu Shipei, le présentaient comme un confucianiste, sous prétexte que des rapprochements étaient possibles entre ses idées et celles de la tradition confucianiste, notamment la place accordée au peuple. Chōmin interprète ainsi les idées de Rousseau sur les droits et la liberté dans une perspective confucéenne et en recourant au lexique correspondant. De son côté, Liu rapproche la pensée politique de Rousseau de la politique des Trois Ères de la Chine. Dans les deux cas, on constate une simplification, voire une dénaturation des idées de Rousseau pour les besoins de la cause.

Par ailleurs, de nombreuses études portent sur la réception critique de l'œuvre de Rousseau, notamment sur les commentaires, parfois sévères, publiés par Yan Fu, Liu Shipei, Liang Qichao et Ma Junwu<sup>13</sup>. Leurs conclusions rejoignent, pour l'essentiel, celles des études déjà citées. Nous y reviendrons.

En somme, les travaux de Wang Yao, de Céline Wang et de Wu Yaling fournissent une description précise de la réception du *Contrat social* en Chine sur la base d'analyses complémentaires des différentes traductions, et des perspectives des traducteurs. De leur côté, les travaux de Yue Bing et de Yu Jingang replacent la réception de la pensée de Rousseau dans le contexte de la politique constitutionnelle et s'efforcent de répondre à des questions complexes, comme celle de savoir pourquoi les Chinois ont finalement rejeté le concept de « contrat social ».

---

<sup>13</sup> He Yuan, 袁贺, et Huosheng Tan, 谈火生, [et al.], *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* 百年卢梭：卢梭在中国 [en chinois], Changchun : Jilin Publishing Group 吉林出版集团, 2009.

Deru Yan, 颜德如, *La pensée du contrat social de Liang Qichao, Yan Fu et Rousseau* 梁启超、严复与卢梭社会契约思想 [en chinois], Changchun : Éditions Populaires du Jilin 吉林人民出版社, 2003.

Zexi Zhuang, 庄泽晞, « La doctrine de L'Étude de l'Humanité de Tan Sitong et ses références : la vogue rousseauiste avant la traduction du *Contrat social* 《仁学》政论及其思想来源——民约东来之前的卢梭式论说 » [en chinois], revue *Histoire de pensée politique* 政治思想史, 2016, p. 46-71+199.

XIA, Zhongyi, 夏中义, « L'écho de Rousseau dans la Chine contemporaine 卢梭在当代中国的回响 » [en chinois], revue *Exploration et contention* 探索与争鸣, 2011, Janvier, p. 8-12.

# Problématiques centrales

La première partie de notre étude porte sur l'importance du contexte confucianiste pour la réception de la pensée de Rousseau, laquelle a été introduite par des intellectuels imprégnés de culture confucéenne. Nous tenterons de comprendre en quoi la foi confucianiste a pu favoriser ou freiner la réception de la pensée rousseauiste, et la raison pour laquelle certains intellectuels appartenant à ce courant de pensée ont souhaité diffuser les idées de Rousseau. Y ont-ils vu un remède aux maux dont souffrait la Chine ? Faut-il envisager d'autres explications ? Pourquoi avoir choisi Rousseau plutôt qu'un autre penseur occidental ?

Dans la seconde partie, nous étudions principalement la relation entre la pensée de Rousseau et la Révolution chinoise. Au cours de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, sous le gouvernement Qing, et tandis que l'occidentalisation, l'antiféodalisme et le nationalisme Han s'accroissaient, un courant révolutionnaire a pris forme. La pensée de Rousseau semble avoir joué un rôle essentiel dans la préparation de la Révolution. Ainsi les partisans les plus influents de cette révolution, Zou Rong et Chen Tianhua, ont-ils tous deux pris en compte la pensée de Rousseau dans leurs écrits. On sait aussi, qu'à la veille de la Révolution, la traduction du *Contrat social* circulait largement en Chine continentale. La question se pose donc de savoir ce que les révolutionnaires ont retenu de la pensée de Rousseau et si, une fois instaurée, la République chinoise a appliqué certaines de ses idées.

La troisième partie porte sur l'époque contemporaine. Depuis 1990 environ jusqu'à aujourd'hui, un important débat oppose la « nouvelle gauche » et le « nouveau libéralisme » concernant l'avenir politique de la Chine, ce qui donne une nouvelle actualité aux Lumières parmi les intellectuels chinois. Pour comprendre le statut actuel de Rousseau en Chine, il faut donc préciser sa place dans ces controverses, les thèses les plus discutées, mais aussi le point de vue du gouvernement chinois sur la philosophie politique de l'auteur du *Contrat social*.

# **Transcriptions et traductions des titres et des noms**

Pour la commodité des lecteurs francophones, nous avons transcrit tous les noms en orthographe latine. Lorsque nous mentionnons le nom de l'auteur dans le commentaire, nous translittérons en suivant l'usage français, qui consiste à faire précéder le nom du prénom. Les titres d'ouvrages ont été traduits en français. Pour ne pas alourdir les notes, les titres originaux n'y sont pas repris mais le lecteur les trouvera dans la Bibliographie.

Par ailleurs, la plupart des documents chinois cités dans cette étude n'ayant jamais été traduits, nous avons dû proposer nos propres traductions. Quand le nom du traducteur n'est pas précisé, les passages en question ont été traduits en français par nos soins.

# **PREMIÈRE PARTIE**

## **LES CONFUCIANISTES FACE À LA PENSÉE DE ROUSSEAU**

天井四四方,周围是高墙。  
清清见卵石,小鱼圉中央。  
只喝井里水,永远养不长。

Un puits carré entouré de hauts murs de tous les côtés,  
dans lequel, à travers l'eau claire, des cailloux peuvent être vus.

Si les poissons emprisonnés dans cette petite cellule  
ne boivent que de l'eau du puits, ils ne grandiront jamais.

Mao Zedong<sup>14</sup>

## Introduction

# Le rôle du confucianisme dans l'histoire de la réception de Rousseau en Chine

Vu de Chine, le XIX<sup>e</sup> siècle apparaît comme une période dominée par l'Europe en plein âge d'or sur le plan des progrès techniques. *A contrario* la Chine peut sembler figée dans une sorte de léthargie sous le poids des traditions. Il est vrai qu'en Europe, puis en Amérique du Nord, l'essor des connaissances depuis la Renaissance s'est transformé en supériorité militaire et économique. Avant la première guerre de l'opium, les Chinois ignoraient tout de ce bouleversement. L'empereur n'avait pas conscience de l'importance de la révolution industrielle en plein essor ni de la modernisation

---

<sup>14</sup> En 1906, Mao Zedong, qui avait 13 ans, a abandonné l'école pour aller cueillir des fruits sauvages en montagne. Son professeur lui a infligé une sanction : écrire un poème sur le thème d'un puits dans la cour. Ce poème a été écrit par le jeune homme en imitant le style traditionnel.



politique en cours. Les avantages militaires et financiers apportés par l'industrialisation, la modernisation politique et le commerce extérieur seront révélés lors de la première guerre de l'opium en 1839. Cet immense empire allait subir une défaite désastreuse à ce moment-là.

Le thé et la soie faisaient la fierté de la Chine, mais, suprême humiliation, du fait du développement du commerce international, les produits locaux ne pouvaient pas concurrencer le thé et la soie importés. Le célèbre politicien Huang Zunxian<sup>15</sup> évoque cette situation dans le poème<sup>16</sup> suivant :

天竺新茶日本丝，  
中原争利渐难支。  
Thé de printemps d'Inde et soie du Japon，  
Arrachant les bénéfices de l'Empire central，  
Ce dernier est devenu progressivement insoutenable.

Dans l'imagerie traditionnelle, le dragon est toujours avec le nuage, le vent et le tigre vont de pair. De même, les prophètes suivent toujours l'armée des conquérants. Autrement dit, les armées et les navires marchands ont aussi contribué à diffuser la culture occidentale, y compris le christianisme.

Huang Zunxian évoque ainsi, dans l'un de ses poèmes, la conversion de son épouse déjà âgée<sup>17</sup> :

老妻日据灶觚听，  
邻有神符治病灵。  
佛祖不如天使贵，  
劝余多诵《可兰经》。  
Ma femme âgée écoute les missionnaires près du feu toute la journée.  
Le culte du voisin a un effet significatif sur sa maladie.  
À présent, elle dit que Bouddha est moins noble que les anges.  
Et me conseille de lire fréquemment le Coran.

La « colonisation économique » et la « colonisation culturelle » progressent ensemble. Comment le confucianiste Huang Zunxian a-t-il perçu la crise de l'empire

---

<sup>15</sup> Huang Zunxian (1848-1905), né à Guangdong, a été à la fois poète, diplomate, politicien et éducateur à la fin de la dynastie Qing.

<sup>16</sup> Zunxian Huang, « Au Ministre Chen Ciliang », dans *Œuvres complètes de Huang Zunxian*, Tome 1, 2005, Pékin : Éditions de Zhonghua, p. 124.

<sup>17</sup> Zunxian Huang, *Poèmes écrits pendant la guérison*, dans *Œuvres complètes de Huang Zunxian*, Tome 1, 2005, Pékin : Éditions de Zhonghua, p. 136.

chinois ? Que fallait-il faire, selon lui, pour se conformer aux idées confucéennes ? Devait-il, comme le Dr. Fu Manchu, fomenter des complots politiques, recourir à des gangsters, des serpents venimeux et des araignées pour repousser les Occidentaux, ou, comme les samouraïs japonais, dans le film *The Last Samurai*<sup>18</sup>, faire face aux mitrailleuses et utiliser sa dernière goutte de sang pour protéger la dignité de l'empire ? D'après ces stéréotypes, face à la modernisation, la noblesse orientale a le choix entre deux attitudes : s'y opposer par tous les moyens ou bien mourir en réaffirmant sa fidélité à la tradition jugée obsolète. Mais la position de Huang est bien différente de celles des personnages des blockbusters hollywoodiens. Plutôt que de déplorer la mort d'une civilisation annoncée par cette crise, il préfère y voir une opportunité, celle de transformer la société chinoise.

Après avoir étudié la modernisation du Japon, Huang est très rapidement parvenu à la conclusion que la Chine devait, comme le Japon, « s'occidentaliser », se moderniser, grâce à des réformes politiques, économiques et culturelles approfondies. Cela ressort de cet autre poème<sup>19</sup> :

玉墙旧国纪维新,  
万法随风倏转轮。  
杼轴虽空衣服粲,  
东人赢得似西人。

Ce beau et ancien pays<sup>20</sup> a fait avancer la politique.  
Les lois et les systèmes changent comme le vent et tournent comme des roues.  
Bien que le Trésor ait un déficit, les perspectives sociales sont vraiment magnifiques.  
Les Orientaux peuvent également vivre comme des Occidentaux.

Au terme d'une période difficile, l'empire Qing a finalement choisi la voie que préconisait Huang (bien que ce ne soit pas sa décision). Cette réorientation a amené des

---

<sup>18</sup> *The Last Samurai*, film américain sorti en 2003, décrit principalement l'esprit traditionnel japonais du Bushido, avec, en arrière-plan la guerre du Sud-Ouest et la restauration Meiji de 1876 à 1877. L'histoire décrit un ancien soldat américain venu au Japon pour aider la nouvelle armée japonaise formée pendant la période de restauration de Meiji en tant qu'instructeur. Capturé pendant la guerre, il est progressivement attiré par la culture japonaise traditionnelle. Le film explique que les militaires conservateurs japonais éprouvaient des réticences à l'égard des armes à feu, afin de souligner l'esprit Bushido traditionnel.

<sup>19</sup> Zunxian Huang, *Poèmes sur le Japon*, dans *Œuvres complètes de Huang Zunxian*, Tome 1, 2005, Pékin : Édition de Zhonghua, p. 11.

<sup>20</sup> Le Japon.

réformes profondes qui ont mis fin à cette dynastie vieille de 300 ans et au système politique en vigueur en Chine depuis plus de vingt siècles.

La modernisation de la Chine s'est faite grâce à la migration de connaissances, en particulier du fait de la circulation de livres et d'individus. Des diplomates, des étudiants et des révolutionnaires voyagent vers la mer du Japon, l'océan Atlantique et l'océan Indien. Enthousiasmés par ce qu'ils découvrent, les étudiants asiatiques séjournant en Europe traduisent et diffusent certaines œuvres. Sur l'un des navires voyageant entre l'Europe et l'Asie se trouve *Du contrat social* de Rousseau, dont un groupe d'amis parlent avec animation. Bientôt l'ouvrage va se diffuser largement en Chine. Le nom de Rousseau et ses pensées circulent ainsi parmi les intellectuels chinois les plus jeunes, les plus remarquables et les plus avancés. Durant les décennies suivantes, Rousseau a été discuté par les Chinois et diversement interprété. D'abord perçu comme un sage occidental mystérieux, puis comme un confucéen suisse francophone, il est rapidement devenu un mentor révolutionnaire. C'est l'image qui a prévalu en Chine pendant la guerre révolutionnaire, puis pendant la guerre mondiale, et encore pendant guerre civile. Par contre, et cela mérite d'être interrogé, après ces conflits, et avec l'instauration du régime révolutionnaire, Rousseau a été assimilé à la « petite bourgeoisie ».

Comme toutes les idées étrangères, les idées de Rousseau, en particulier ses idées politiques, ont été intégrées à la culture politique chinoise à travers un processus complexe d'imbrication, de mélange avec les idées traditionnelles et de tri. Si la pensée de Rousseau a parfois été interprétée fidèlement, le plus souvent, sur la base d'une lecture approximative, elle a été instrumentalisée. Cette tendance n'a d'ailleurs jamais cessé jusqu'à aujourd'hui. C'est une longue histoire, racontée par des spécialistes et par des politiciens avec des intentions diverses. Pour la comprendre, il faut tenir compte du fait que la pensée de Rousseau a été appréhendée dans le cadre d'une conception du monde traditionnelle dont l'origine remonte à 2400 ans.

La réception de la pensée de Rousseau en Chine commence à la fin de la Dynastie Qing. À cette époque, le confucianisme constitue la culture commune des intellectuels chinois. Cette identité « confucianiste » s'est renforcée durant toute leur éducation et, par conséquent, ils se considèrent comme les défenseurs de cette tradition. Pour cette raison, une recherche sur la réception d'un philosophe européen en Chine ne peut faire l'économie d'une étude du rôle du confucianisme traditionnel dans la

réception des « savoirs occidentaux ».

Traumatisée par la guerre de l'opium, la bureaucratie confucéenne du gouvernement Qing s'est rapidement divisée en deux écoles : l'école des affaires étrangères, qui préconisait l'étude des savoirs occidentaux, en particulier la technologie militaire et industrielle ; et l'école des confucéens radicaux, laquelle a affiché un rejet total de l'Occident. Dans le contexte économique de l'époque, l'attitude des confucéens radicaux a rapidement été perçue comme un obstacle majeur à la modernisation du pays. Cependant, les fonctionnaires confucéens passionnés par les affaires étrangères, qui acceptaient donc une certaine ouverture vers l'Occident, souhaitaient avant tout renforcer la dynastie Qing militairement et économiquement. Ils étaient donc partisans d'une forme de compromis. Zhang Zhidong illustre bien cette attitude. Ses réalisations comprennent la construction d'un bureau de munitions et d'un quai à Wuhan, ainsi que la fabrication industrielle et la commercialisation de munitions suivant le modèle européen. Il est à ce titre considéré comme le représentant de l'École des affaires étrangères. Cependant, sa position consiste à dire que le confucianisme doit rester la base de l'enseignement en Chine et que les connaissances occidentales peuvent l'enrichir. Son livre, intitulé *La Persuasion de l'Apprentissage*, fait l'apologie de l'application et incite les jeunes Chinois à faire preuve de discipline<sup>21</sup>. Dans le quatrième chapitre, intitulé « Éclaircir les problèmes ethnographiques », Zhang Zhidong soutient que la race jaune ou chinoise et la race blanche ou occidentale sont deux races différentes, dont les intérêts et les sentiments sont différents. Dans le sixième chapitre, intitulé « Le redressement du pouvoir », il affirme que la Chine doit consolider les droits de l'empereur, et que « la théorie de la souveraineté du peuple ne présente aucun avantage mais implique au contraire de nombreux inconvénients ». Le point de vue de Zhang Zhidong est représentatif de celui de nombreux intellectuels officiels à cette époque<sup>22</sup>. En faisant une place à l'étude des connaissances occidentales, l'École des affaires étrangères lutte en réalité contre l'occidentalisation en philosophie et en politique, tout en utilisant certains savoirs occidentaux dans des domaines limités tels que les affaires militaires. On peut donc considérer que ses représentants ont entravé l'introduction des idées des Lumières en Chine. Mais cette conclusion demande à être

---

<sup>21</sup> Zhidong Zhang, *Œuvres choisies, poèmes et articles* [en chinois], Shanghai : Édition de livres anciens de Shanghai, 2015, p. 214.

<sup>22</sup> Jian Pang, « Préface », dans Zhidong Zhang, *Œuvres choisies* [en chinois], Shanghai : Édition de livres anciens de Shanghai, 2015, p. 11-12.

nuancée. En effet, pour les pays non industriels, le processus de modernisation était semé d'embûches et de difficultés. À cet égard, le cas de la Chine ne se distingue pas des autres, car il s'agit d'un phénomène fréquent à travers le monde. Les résistances rencontrées par le courant progressiste dans ces lieux découlent des idées et des modes de vie traditionnels. Étant donné que les sociétés traditionnelles sont généralement conservatrices, on peut penser que le confucianisme est antimoderne et que les pays confucéens sont plus conservateurs que les pays non-confucéens. Pourtant, c'est une affirmation discutable, car de nombreux réformateurs, y compris parmi les révolutionnaires, se considéraient également comme des confucéens. S'agissant de la thèse de l'anti-modernité du confucianisme, pour la valider, il faudrait prouver que la croyance des confucianistes réformateur n'est pas le véritable confucianisme. À l'inverse, la croyance des confucianistes conservateurs serait conforme à la véritable doctrine. En fait, nous verrons plus loin que le rapport au confucianisme des différents courants ne se présente pas de cette façon. Pour y voir plus clair, il faut donc examiner attentivement les transferts culturels entre l'Europe et la Chine à cette époque et le rôle joué par certains textes, par leurs traducteurs, et par les auteurs des introductions, des commentaires et des interprétations en circulation. Ensuite, nous chercherons à préciser la présence et la fonction du confucianisme dans ces transferts. S'il s'avère que le confucianisme y freine la diffusion des thèses occidentales, on pourra considérer que la thèse de l'antimodernité s'en trouve confirmée. Par contre, si, comme cela semble bien avoir été le cas, la référence au confucianisme sert à encourager l'apprentissage des savoirs occidentaux, alors il faudra considérer que la thèse de l'antimodernité n'est pas satisfaisante.

Comment les intellectuels chinois ont-ils interprété la pensée de Rousseau ? Pour répondre à cette question, nous commencerons par étudier une série de difficultés en trois temps :

1. Dans un premier temps, tout en tenant compte de la singularité de la philosophie de l'auteur du *Contrat social*, on s'interrogera sur les similarités existant entre sa pensée et la pensée confucianiste traditionnelle. On se demandera en particulier ce qui a pu amener les confucéens à s'intéresser à la philosophie rousseauiste.
2. Dans un second temps, on replacera la réception des thèses rousseauistes dans son contexte intellectuel, en réexaminant au passage l'opposition entre l'école des confucianistes radicaux et l'école occidentale.

3. Enfin, nous poserons à nouveaux frais la question désormais courante : dans quelle mesure le confucianisme a-t-il entravé la modernisation politique de la Chine ?

# Chapitre 1 : La fin de la Dynastie Qing

Pour les historiens chinois, la guerre de l'opium de 1839 est généralement considérée comme le début de l'histoire moderne, dans la mesure où ce conflit opposant l'ancien empire oriental et la Grande-Bretagne industrialisée a ébranlé la forme politique et le mode de vie médiévaux maintenus par la dynastie Qing, ouvrant la voie à la modernisation de la Chine.

Ces graves difficultés ont obligé la dynastie Qing à mener des réformes politiques afin de suivre le rythme du monde occidental. Par exemple, sa défaite face aux forces britanniques et françaises lors de la deuxième guerre de l'opium, en 1856-1860, a directement favorisé le mouvement d'occidentalisation. La défaite de la dynastie Qing lors de la guerre sino-japonaise de 1895 fut décisive. Après une première tentative de réforme avortée de la monarchie constitutionnelle nippo-anglaise sous la dynastie Qing, le « siège des légations internationales » de 1900 ébranla véritablement les fondements du régime Qing. Les forces réunies de la Grande-Bretagne, de la Russie, de l'Allemagne, de la France, du Japon, des États-Unis, de l'Italie et de l'Autriche-Hongrie ayant conquis Pékin, le dirigeant de l'empire, l'impératrice douairière Cixi, dut s'enfuir à Xi'an. Les seigneurs de guerre Han, dispersés dans la partie sud-est de l'empire, ont alors joué le rôle d'un gouvernement intérimaire, mais l'Empire, vieux de 300 ans, n'était pas encore prêt à adopter un nouveau régime. Cependant, dès les premières années du XX<sup>e</sup> siècle, une révolution anti-féodale se préparait, et après plusieurs tentatives infructueuses, les révolutionnaires sont finalement parvenus à établir la première république en 1911.

Contrairement aux pays occidentaux, la Chine a dû effectuer sa modernisation politique de façon extrêmement rapide. Ainsi en treize ans, de 1898 à 1911, elle s'est complètement débarrassée de la monarchie et a instauré une République durable, tandis que ce processus a demandé près d'un siècle aux Français, de 1789 à 1870, et que le Royaume-Uni, l'Espagne et plusieurs autres pays sont encore des monarchies constitutionnelles.

Le processus de modernisation politique de la Chine a non seulement été rapide, mais il a aussi été radical. Les deux mouvements de restauration éphémères de la noblesse furent rapidement réprimés. Le gouvernement de restauration établi en 1916 par le général Yuan Shikai, qui voulait être empereur, a été renversé par l'armée révolutionnaire quatre-vingt-trois jours plus tard. Quant à la restauration de Zhang Xun, en 1917, elle a été renversée après moins de deux semaines. Après l'établissement de la République en 1912, la société soutenait largement les idées progressistes tandis que les forces conservatrices qui espéraient le retour de la noblesse étaient minoritaires et peu puissantes militairement. C'est la raison fondamentale de l'effondrement rapide des deux mouvements de restauration.

Pour les Chinois, la République ne renvoie pas uniquement au système français et aux concepts de progrès et de liberté, mais aussi à une ancienne légende confucéenne. La traduction chinoise du terme « République » est Gonghe ou 共和, terme lié à une légende du XVI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Taijia 太甲. Le jeune monarque de la dynastie Shang, ayant tourné le dos à l'esprit de son ancêtre Tang 商汤, le professeur de Taijia, Yiyin 伊尹, un politicien important de la dynastie Shang, décida de l'emprisonner. Yiyin réunit alors d'autres politiciens avisés pour diriger le pays. Mais Taijia ayant réalisé son erreur, Yiyin lui rendit le pouvoir. La direction collective de Yiyin et les autres sages étaient appelés « Gonghe » par des confucéens.

Yiyin est un saint dans l'esprit des confucéens. Selon la légende, c'était à la fois un homme d'État et un sorcier, ainsi qu'un général et un médecin. Il rassemblait finalement toutes les vertus et toute la sagesse du pays. Sa décision de priver temporairement le monarque du pouvoir est interprétée comme favorable au bien public. De la même façon, lorsque les intellectuels ont nommé le nouveau régime établi par Sun Yat-sen la « République », cela renvoyait à la fois à la culture politique occidentale et aux vertus confucéennes évoquées dans la légende.

Quand on connaît le sens profond du mot « République ou Gonghe », on comprend mieux le soutien du peuple chinois à la République et sa haine à l'égard des meneurs des tentatives de restauration au début du XX<sup>e</sup> siècle. Face à la menace extérieure et au chaos intérieur provoqué par le mouvement paysan à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la mise en place d'une république répond à plusieurs exigences : elle permet d'inscrire la Chine dans l'évolution internationale générale ; d'éliminer la cause profonde de toutes les difficultés sociales, la dynastie Qing étant jugée corrompue et



incompétente ; enfin, elle correspond aux aspirations des intellectuels.

Concernant ces attentes, la crise culturelle ne doit pas être sous-estimée. Le fameux « grand changement qui ne s'est pas produit depuis trois mille ans » n'est rien d'autre que la perte par le gouvernement Qing de sa supériorité culturelle. La dynastie avait déjà dû combattre des armées étrangères, mais il n'était jamais arrivé avant qu'elle perde sa supériorité culturelle. Elle avait été vaincue d'innombrables fois par les peuples du nord, et même détruite par les Mongols et les Mandchous, cependant, dans le cœur des confucéens, la culture Han, représentée par le confucianisme, avait su résister face aux cultures étrangères. C'est ce qui s'est produit avec la dynastie Qing dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a vu la fierté culturelle confucéenne être humiliée. Par conséquent, pour les confucéens, la création d'une république ne permet pas uniquement de sauver la nation face à une crise coloniale, mais aussi de renouer spirituellement avec les ancêtres.

Bien qu'il s'agisse d'un fait historique célèbre, il est nécessaire de décrire brièvement la crise militaire que la dynastie Qing a déclenchée au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Il faut rappeler que la dynastie Qing est une dynastie féodale établie par la nationalité mandchoue dans le nord-est. Cela signifie que, pour le peuple Han, les nobles militaires de la dynastie Qing étaient des étrangers. Les tensions ethniques causées par ce fait n'ont jamais disparu pendant les trois cent ans de domination mandchoue. Cette dynastie a connu des années glorieuses, mais, vers 1799, sa force commence à décliner,<sup>23</sup> et une cinquantaine d'années plus tard, la crise de la dynastie Qing s'aggrave encore. Son empire doit faire face à deux dangers à la fois : d'une part, les colonisateurs occidentaux souhaitant inclure cette région immense dans l'ordre mondial capitaliste, et, de l'autre, les rébellions aristocratiques et les soulèvements paysans qui éclatent à travers le pays.

La première guerre de l'opium entre la Chine et la Grande-Bretagne, de 1840 à 1842, a été la première grande défaite militaire de la dynastie Qing et la source du problème de Hong Kong qui a suivi. Dans la deuxième guerre de l'opium, de 1856 à 1860, la dynastie Qing perd contre les forces conjointes britanniques et françaises. Pendant le conflit militaire sino-français, entre 1883 et 1885, la Chine perd face à

---

<sup>23</sup> De 1684 à 1799, l'Empire Qing a affirmé sa puissance économique, militaire et politique. Cette époque est nommée par les historiens chinois « la Prospérité de Kang, Yong et Qian ». Des chercheurs occidentaux comme Frederic Evans Wakeman, Jr et William T. Rowe appellent cette époque le « High Qing ».

l'armée française au Vietnam, dans la province chinoise du Yunnan et dans la mer de Chine méridionale. Et la guerre sino-japonaise de 1894 à 1895 entraîne l'effondrement du régime, du fait des réparations de guerre et des pertes territoriales, lesquelles ont aussi atteint la confiance des Chinois, y compris celle de la communauté intellectuelle. En 1900, onze ans avant la chute de la dynastie Qing en 1911, dans une situation chaotique, les forces conjointes de huit pays, la Grande-Bretagne, la Russie, l'Allemagne, la France, le Japon, les États-Unis, l'Italie et l'Empire austro-hongrois s'emparèrent de Pékin. L'empereur et l'impératrice s'enfuirent, et Pékin devint une capitale ouverte où des troupes étrangères pouvaient légalement stationner.

Les rebelles de l'intérieur étaient aussi redoutables que les envahisseurs. Les forces mandchouriennes étaient si puissantes qu'elles ont traversé la Grande Muraille au XVII<sup>e</sup> siècle pour occuper Pékin et prendre la tête de l'Empire central. Cependant, au XIX<sup>e</sup> siècle, les descendants de cette puissance n'avaient pas les ressources militaires suffisantes pour jouer un rôle, même face à l'armée paysanne insurrectionnelle. Le gouvernement de Pékin a donc dû s'appuyer sur des experts militaires Han, des troupes Han locales, recourir à de nouvelles méthodes de formation et à des armes occidentales pour rétablir l'ordre. En 1850, un soulèvement paysan regroupant des chrétiens établit un régime séparatiste dans le sud de la Chine. Ce sont les officiers Han qui ont mené et même financé cette guerre contre-insurrectionnelle. Quatorze ans plus tard, la dynastie Qing a réprimé, avec beaucoup de difficultés, la rébellion. En 1856, un soulèvement musulman s'est produit dans la province du Yunnan. En 1862, d'autres soulèvements musulmans ont également eu lieu dans les provinces du Shaanxi et du Gansu. Le gouvernement de Pékin s'est à nouveau appuyé sur l'armée locale constituée de soldats de nationalité Han, et les deux rébellions ont été réprimées par l'armée Qing, respectivement en 1872 et 1873.

Il faut tenir compte de ce contexte particulier, car l'évolution de la mentalité de l'élite nationale, causée par ces échecs militaires, a déterminé en grande partie la suite des événements. Les forces britanniques et françaises qui ont envahi l'Empire central étaient différentes des nations du nord. Leur but n'était pas le pillage. Par exemple, le motif officiel du déclenchement de la première guerre de l'opium était que la flotte britannique protégeait les hommes d'affaires britanniques opérant à Guangzhou. Les bureaucrates de Pékin réalisent rapidement que les envahisseurs britanniques sont différents des Huns ou des Tatars. Auparavant, les invasions étaient le fait de peuples nomades dont la supériorité militaire était passagère et qui n'étaient pas en avance sur

les autres plans, qu'il s'agisse de l'économie, de l'organisation politique ou même de la culture. Par conséquent, dans l'esprit des intellectuels chinois, il ne s'agissait que d'intrusions des « barbares » dans le « monde civilisé ». Durant la guerre de l'opium, la dynastie se trouvait face à des adversaires très différents. Cette fois la modernité se trouvait du côté des ennemis. Les produits industriels apportés par les marchands britanniques à Guangzhou symbolisent bien la puissance des Occidentaux par rapport à la dynastie Qing. Plus tard, lorsque Lin Zexu voulut contrôler le commerce de l'opium, l'Empire britannique envoya des navires de guerre. Cette hégémonie militaire surprit les bureaucrates et les intellectuels de l'Empire central. Dans le mouvement d'auto-renforcement qui a suivi, les diplomates envoyés par la dynastie Qing en Europe ont rapporté des informations encore plus préoccupantes. D'après eux, les systèmes administratifs occidentaux étaient efficaces, justes et « beaux », au sens où l'entendent les confucianistes. Certains de ces diplomates envoyés en Europe et aux États-Unis étaient favorables à l'occidentalisation, tandis que d'autres étaient des conservateurs. Dans leurs journaux personnels, qui nous sont parvenus, ils décrivent les systèmes politiques démocratiques et la vie sociale des pays occidentaux. Comparé à ces pays dotés de bureaux de poste, de tribunaux et de parlements, le système politique du gouvernement central semble dépassés. Conscients du retard de la Chine par rapport aux pays occidentaux, les intellectuels sont gagnés par le pessimisme.

Manifestement, l'Empire central a perdu son avantage culturel face aux autres pays, ce qui, selon les savants confucéens, ne s'était pas produit depuis trois mille ans. Historiquement, la civilisation Han a toujours été la civilisation la plus avancée et la plus influente d'Asie de l'Est, à travers l'enseignement de Confucius qui rayonnait sur les nations environnantes. Des pays comme le Japon, la Corée du Sud et le Vietnam étaient non seulement profondément influencés par la culture confucéenne, mais ils imitaient également la bureaucratie, l'art, la littérature et même l'atmosphère sociale de l'Empire central. La supériorité de cette civilisation pouvait compenser, dans une certaine mesure, l'affaiblissement de la nation Han causée par l'échec militaire. En effet, les peuples barbares victorieux adoptaient progressivement le mode de vie, la philosophie et le système politique du peuple Han. Ainsi, bien que l'aristocratie de la dynastie Qing ait conquis militairement le peuple Han, elle a été assimilée culturellement par la culture Han. Les Mandchous qui occupaient Pékin au XVII<sup>e</sup> siècle ont dû progressivement se rapprocher culturellement des Hans, car ils dépendaient fortement des bureaucrates confucéens han, et même la classe supérieure de

l'aristocratie royale reçut une éducation confucéenne et, à travers elle, une part de la culture han. Mais la nouvelle occupation, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, était complètement différentes des invasions par des minorités ethniques. Il s'agissait cette fois d'un conflit entre deux civilisations : la civilisation industrielle occidentale s'imposant à la civilisation agricole chinoise. Les intellectuels de la dynastie Qing ont eu conscience de l'infériorité militaire de l'Empire du milieu, mais aussi de son retard politique par rapport aux puissances occidentales.

Face à cette crise inédite, sauver la nation est devenue la cause de nombreux intellectuels et bureaucrates qui ont cherché à connaître la civilisation occidentale. Deux niveaux peuvent être distingués dans ce processus d'occidentalisation. D'une part, à un niveau superficiel, l'armée s'est modernisée et les moyens de production se sont industrialisés. D'autre part, à un niveau plus profond, la politique, la culture et la philosophie ont intégré des aspects du modèle occidental. Le développement de l'industrie et de l'éducation scientifique, la modernisation de la formation militaire, ainsi que la traduction de livres occidentaux furent donc favorisées. Cependant, ce mouvement, appelé aujourd'hui « Le mouvement des Affaires occidentales » ou « le Mouvement d'auto-renforcement », se limitait à la technologie, sans toucher le gouvernement et la culture traditionnelle. Bien que très éloigné des valeurs de la noblesse mandchoue, ce mouvement a objectivement accru la connaissance du monde occidental des intellectuels chinois. En effet, davantage de livres traitant des affaires étrangères ont été traduits et diffusés, et, d'autre part, davantage de diplomates et d'étudiants internationaux ont eu l'occasion de découvrir les systèmes sociaux et politiques européens et américains.

Néanmoins, cette volonté « d'enrichir le pays et de renforcer l'armée » échouera du fait de la guerre sino-japonaise de 1894-1895. En outre, les intellectuels Han et la noblesse Qing y étaient en réalité défavorables. Les défaites militaires face à la Grande-Bretagne et la France n'était encore qu'un avertissement pour l'Empire central, qui n'a pas paru suffisamment grave aux élites pour les faire douter de leur système politique et de la culture confucéenne. Il fallut attendre la guerre sino-japonaise de 1894 pour qu'ils prennent conscience de la gravité de la situation.

Comme la modernisation de la Chine, la restauration Meiji s'inspire de l'Angleterre, et essaye de transformer rapidement le Japon en une monarchie constitutionnelle. De toute évidence, s'agissant de la modernisation, le Japon fit preuve d'une plus grande détermination que le gouvernement Qing. Son armée et sa marine

étaient plus adaptées à la guerre moderne. La guerre de 1894 sema la panique parmi les intellectuels chinois, d'autant plus que le Japon avait commencé à s'occidentaliser un peu plus tard que la Chine, la restauration de Meiji ayant débuté en 1868 et le « Mouvement d'auto-renforcement » de la Chine en 1861.

Trente ans après la réforme de Meiji, l'armée japonaise domina celle de l'Empire central, remportant une série de batailles. La défaite chinoise lors de la guerre sino-japonaise de 1894-1895 a révélé de profondes erreurs stratégiques dans la réalisation de l'occidentalisation sous la dynastie Qing. En effet, le choix de limiter la modernisation à l'armée et à l'industrie a empêché le pays de renouveler ses structures politiques, ce que le Japon avait su faire. De même, des années 1860 au début des années 1890, la société japonaise s'est transformée beaucoup plus rapidement que la société chinoise ce qui a permis au régime japonais de dépasser la dynastie Qing.

Par la suite, la suspicion à l'égard du mouvement d'occidentalisation s'est naturellement transformée en suspicion à l'égard du système monarchique. Les réformateurs constitutionnels ont commencé à préconiser des réformes plus profondes qui ébranleraient la structure du pouvoir de la dynastie Qing. Durant la même période, la conscience d'une véritable crise culturelle a grandi, alimentant le sentiment nationaliste, mais aussi la détermination des révolutionnaires Han à renverser le régime mandchou.

Un réformateur célèbre, Kang Youwei, déclarait ainsi en 1898 <sup>24</sup> :

Aujourd'hui, les 400 millions de Chinois, nobles ou modestes, meurent avec l'Empire. Tout le monde est dans une maison qui s'effondre. Tout le monde est sur un bateau qui coule. Les gens en Chine sont comme des oiseaux en cage ou encore comme des prisonniers au cachot. Nous sommes sur le point de devenir des esclaves, vaches, chevaux, chiens, moutons, entraînés et massacrés. C'est un changement majeur qui ne s'est pas produit depuis plus de 20 millénaires.

La guerre sino-japonaise a conduit les intellectuels à réfléchir sur la pratique

---

<sup>24</sup> Kang Youwei, « Discours devant le Congrès », dans Tang Zhiyi, *Biographie de Kang Youwei*, 1997 Taiwan Commercial Press. Kang Youwei, né en 1858 à proximité de Canton (Guangdong) et mort en 1927, était un lettré, un calligraphe et un théoricien politique chinois. Il a participé, avec son disciple Liang Qichao, au Mouvement de Réforme de 1898, également connu sous le nom de Réforme des Cent Jours. Après l'échec de la réforme, il a été recherché par l'impératrice douairière Cixi et s'est enfui. Après l'abdication de Xuantong, en 1912, Kang Youwei a continué à s'opposer à la République. En 1917, il a coopéré avec Zhang Xun et a organisé un mouvement pour soutenir l'empereur Xuantong, mais cette tentative de restauration a été écrasée par Duan Qirui douze jours plus tard. Kang est décédé en 1927.

des bureaucrates de la dynastie Qing au sein du Mouvement d'auto-renforcement pour limiter l'occidentalisation au niveau militaire et économique. L'idée de « rejeter une plus grande occidentalisation par une occidentalisation limitée » est clairement en faillite. Une profonde réforme politique et une autocritique philosophique de la civilisation chinoise se préparent. À l'instar du Japon, la Chine se transforme, au fil de la Réforme de Cent-Jours et de la Révolution de 1911, en un État constitutionnel moderne. Les intellectuels chinois renoncent alors à la tradition féodale au profit d'une pensée politique moderne.

Pendant cette période, marquée par un véritable « apprentissage de l'Ouest », certains intellectuels se sont particulièrement intéressés aux idées politiques occidentales, en particulier aux écrits de Rousseau, Montesquieu, Stuart Mill et Bluntschli. C'est dans ce contexte historique d'une transformation de la compréhension de la superstructure nationale que Rousseau fut introduit et accueilli par les intellectuels chinois, au point de devenir l'un des penseurs occidentaux les plus influents parmi eux, comme le montrent les références à sa philosophie dans les mouvements politiques qui ont transformé le pays au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

## Chapitre 2 : Points communs entre le confucianisme et la philosophie de Rousseau

Depuis le mouvement de la nouvelle culture de 1919, l'importance du confucianisme a été remise en question par certains intellectuels chinois. Dans ce mouvement, la démocratie et la science occidentales étaient (affectueusement) appelées « Professeur Démocratie » et « Professeur Science ». Cette poursuite d'un mouvement culturel, philosophique et politiquement occidentalisé s'est rapidement transformée en une remise en question de la culture traditionnelle chinoise. Dans la pensée dualiste de l'Orient et de l'Occident, le confucianisme est considéré comme un obstacle à la démocratie et à la science. « À bas la boutique confucéenne » est devenu le slogan des jeunes à cette époque. Cette voie anti-traditionnaliste a été adoptée pendant la révolution culturelle en Nouvelle Chine.

Le stéréotype selon lequel le confucianisme n'est qu'un obstacle sur le chemin de la modernisation de la Chine n'est pas seulement une création du Mouvement de nouvelle culture. Cette représentation du « confucianisme contre la démocratie et la science » a également touché le monde francophone. Par exemple, dans un roman intitulé *Les Jean-Jacques Rousseau en Chine*<sup>25</sup>, l'auteur imagine un entretien entre un philosophe américain et un éducateur chinois : John Dewey et Cai Yuanpei<sup>26</sup>. Selon l'auteur, ce sont deux « Jean-Jacques Rousseau en Chine » qui ont joué des rôles importants dans la marche de la Chine vers la modernité. Par la voix de Cai, l'auteur se plaint de la difficulté à réformer :

Mais tout n'était pas si simple ! Ces nouveaux établissements se heurtaient à une forte résistance de la part des Mandarins, des maîtres, des néo-confucéens, des ministres qui méprisaient les sciences, les connaissances techniques et le commerce. [...] La société néo-confucéenne rejetait les

---

<sup>25</sup> Marie-Laure de Shazer, *Les Jean-Jacques Rousseau en Chine : Cai Yuan Pei et John Dewey*[en français], Californie : CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012.

<sup>26</sup> Yuanpei Cai (1868-1940), révolutionnaire moderne, éducateur et homme politique a été premier ministre de l'éducation en République de Chine, et président de l'Université de Pékin de 1916 à 1927. Au cours de son mandat, il a lancé une réforme à grande échelle de l'Université de Pékin, prônant l'égalité et la liberté académiques. Son attitude a créé les conditions du nouveau mouvement culturel. Ensuite, il a continué de contribuer à l'éducation et à la recherche scientifiques dans divers établissements d'enseignement et ministères.

scientifiques, mais acceptait les sorciers<sup>27</sup> !

Dans le roman, l'auteur accuse le confucianisme et la bureaucratie Qing d'avoir causé à la fois le retard et les prétentions de la Chine. Les mandarins et le régime étaient trop conservateurs pour accepter les idées nouvelles. Ils préféraient ignorer les progrès techniques et les mouvements sociaux comme celui réclamant l'égalité des sexes. L'auteur attribue l'échec de la Réforme de Cent-jours à la présomption des apologistes de l'ancien système : en manipulant les concepts, ils auraient inventé des maux illusoire afin de contester la vraie réforme :

Mais tous les efforts de l'empereur furent vains, mes collègues de l'académie Han Lin ne pouvaient pas supporter l'idée de se soumettre aux diables étrangers ! Ils dénigraient la civilisation occidentale qui prônait les sciences et le modernisme. [...] En effet, selon Confucius, les Mandarins ne devaient pas se préoccuper des techniques, celles-ci étaient réservées au peuple<sup>28</sup>.

Sur le sujet de la coéducation, les conservateurs ont un point de vue selon lequel l'égalité de deux sexes est une dénaturation de l'ordre suprême.

La femme est le yin, le sexe faible et l'homme, le yang, le sexe fort. Si vous prônez la coéducation et l'égalité entre les hommes et les femmes au sein de cette école, alors vous allez provoquer un séisme en Chine. Il ne faut pas déstabiliser l'ordre de la nature et créer des catastrophes en laissant les femmes trop libres.<sup>29</sup>

Cette méthode narrative construit une image comique à partir de l'histoire d'un guerrier combattant un dragon. Le brave incarne les idées occidentales : les droits de l'homme, la séparation des pouvoirs, la liberté, l'égalité, etc, qui sont modernes. Les dragons représentent les idées traditionnelles chinoises, parfois confucianistes, qui appartiennent à l'ancien système et sont totalement dépassées. Cette stratégie narrative invente une épopée dans laquelle les bons se battent contre les mauvais, ou les modernes contre les arriérés.

Cependant, la recherche sur l'histoire des idées à la fin des Qing montre que le confucianisme a joué un rôle positif dans la diffusion de l'esprit des Lumières en Chine, en particulier dans la diffusion des idées de Rousseau. Il a, surtout au début, servi d'intermédiaire. Autrement dit, l'image ridicule donnée du confucianisme dans le

---

<sup>27</sup> Marie-Laure de Shazer, *Les Jean- Jacques Rousseau en Chine...*, op. cit., p. 217.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 234.



roman est plus proche de la stratégie de propagande du mouvement de la nouvelle culture que de l'histoire réelle.

On peut difficilement considérer que le confucianisme, présenté comme réactionnaire et rétrograde, ait entravé la modernisation politique de la Chine. De nombreux indices montrent qu'il a plutôt contribué à l'introduction de la pensée politique occidentale en Chine. Le cas de Rousseau en est un exemple typique. Le premier processus de diffusion du rousseauisme en Chine<sup>30</sup> peut même être considéré, dans une certaine mesure, comme l'adaptation par les intellectuels confucéens des thèses de Rousseau en termes confucéens.

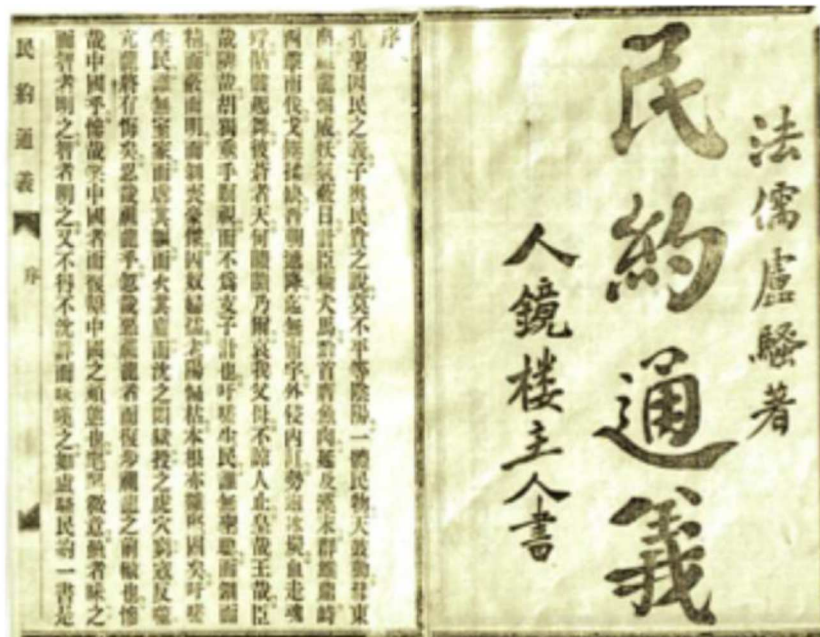
Cette stratégie consistant à traduire Rousseau dans la langue confucéenne a été rendue possible par l'existence de similitudes entre ces deux conceptions du monde, comme nous allons le voir à présent.

On remarque, tout d'abord, que ces deux philosophies envisagent la politique dans une perspective morale, c'est-à-dire que la politique idéale y est pensée en fonction de la vertu. Dans les deux cas, la société recherchée est conçue comme un ensemble organique, et non comme la réunion d'individus atomiques rassemblés par des tactiques benthamiennes. Tous deux croient que la nature humaine est bonne, et que les politiciens devraient trouver les moyens de maintenir cette bonté naturelle. Le critère pour mesurer le succès d'une politique devrait précisément consister à examiner si elle peut protéger et promouvoir cette bonté naturelle. Ces deux philosophies ont aussi en commun de privilégier l'équité sociale.

Ces similitudes n'ont pas échappé aux confucéens. La préface à la première traduction de Rousseau publiée en Chine souligne ces similitudes. Pour commencer, nous examinerons cette préface, ensuite, nous analyserons le dialogue entre les deux philosophies à travers le temps.

---

<sup>30</sup> La réception de Rousseau en Chine se limite alors à la traduction chinoise du *Contrat social* (1910) par Chomin Nakae. Nous aborderons cette question en détail dans les chapitre 3 et 4 de cette partie.



民約通義 (*Principe général du contrat du peuple*)<sup>31</sup>.

Source de l'image : Rousseau, *Du contrat Social*, traduit par le Japonais Nakae Tokusuke (Nakae Chomin), Shanghai : Édition de Tongwen, 1898.

L'image ci-dessus reproduit la version chinoise du *Contrat social* de Rousseau publiée par la Maison d'édition de Tongwen à Shanghai en 1898. L'activité principale de cette maison d'édition, fondée en 1882, est la lithographie de livres anciens. Le texte a été traduit par Chomin Nakae, un intellectuel japonais confucéen. Comme plusieurs études<sup>32</sup> l'ont montré, cette traduction a eu une grande influence sur les intellectuels chinois.

La présentation de l'ouvrage confirme que, dès le départ, les intellectuels ont considéré Rousseau comme un philosophe confucéen. La page de titre et le premier paragraphe fournissent des indices convergents :

1. La page de titre montre que l'éditeur considère Rousseau comme un confucéen français.
2. L'auteur de la préface envisage également la doctrine de Rousseau du point de vue du confucianisme.

Intéressons-nous, pour commencer, à la page de titre et aux caractères employés.

<sup>31</sup> Image de la page de titre de la version chinoise de *Du Contrat Social* de Rousseau, traduit par le Japonais Nakae Tokusuke (Nakae Chomin), Shanghai : Édition de Tongwen, 1898.

<sup>32</sup> Yaling Wu, « La traduction chinoise de *Du contrat social* de Rousseau et son influence » [en chinois], revue *Philosophie moderne*, 2009, p. 84-93. Et Yaling Wu, « Les éléments importants de la pensée de Rousseau se sont répandus à l'Est » [en chinois], revue *Philosophie moderne*, 2005, p. 39-43, et 57. Voir aussi Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010.

Les cinq caractères chinois de la première ligne de droite fournissent de précieuses informations à propos de l'auteur : « œuvre de Rousseau, confucéen français ». Les quatre grands caractères chinois au milieu de la page correspondent bien entendu à la traduction du titre : « Principe général du contrat du peuple ». Enfin, les six caractères à l'extrême gauche de la page, sont la signature du calligraphe qui a copié le titre du livre<sup>33</sup>.

### **« Confucéen français »**

Littéralement, ce mot chinois calligraphié sur la page de titre, que nous avons d'abord traduit par « confucéen », peut signifier « intellectuel » ou « promoteur du confucianisme ». Étant donné que le confucianisme était l'idéologie officielle à l'époque, il était courant de qualifier tous les intellectuels de « confucéens ». Cependant, nous pensons que l'éditeur a voulu souligner ici la proximité des idées de Rousseau avec le confucianisme. En effet, il existait d'autres façons de nommer les intellectuels, ce qui donne à penser qu'il s'agit bien d'un choix, celui de ranger Rousseau parmi les confucéens. D'autres indices viennent étayer notre hypothèse, en particulier le fait que l'auteur de la préface, Yanxue Long Huzi, présente la philosophie à l'aide du confucianisme. Il est vrai que le traducteur japonais, Chomin Nakae, étant lui-même un confucéen, il n'est pas surprenant que la maison d'édition ait suivi son point de vue.

---

<sup>33</sup> Au lieu de signer avec son vrai nom, le calligraphe a prétendu être le propriétaire d'une étude, « Étude Renjing ». Cette méthode de signature était à l'époque considérée comme élégante, et elle servait également à se protéger des risques politiques. Renjing 人鏡 : Le sens de ce mot est « utiliser l'évaluation que les autres ont de soi-même comme un miroir ». La source de cette devise est Li Shimin, un empereur de la dynastie Tang. Cet empereur tolérant appréciait Wei Zheng, un ministre qui le critiquait souvent. Quand Wei est mort, l'empereur était très triste. Il aurait dit : « J'ai trois miroirs. Le miroir en cuivre m'aide à mettre mes vêtements ; le miroir de l'histoire me fait connaître les sommets et les vallées de l'histoire ; et les critiques me font connaître mes forces et mes faiblesses. La mort de Wei est vraiment une grande perte pour moi. J'ai perdu ce troisième miroir. »

## Le style calligraphique

À la fin de la dynastie Qing, la calligraphie n'est plus seulement un art, mais une partie de la politique. La dynastie Qing a officiellement promu une sorte de police de calligraphie, que nous appelons « *Guange Ti* ou police mandarine », et certains calligraphes han, en particulier ceux qui n'aimaient pas beaucoup le peuple mandchou, se sont rebellés contre cette police. À cette époque, la calligraphie est devenue un marqueur d'identité important et un moyen d'expression d'opinions politiques.

Les tendances politiques manifestées par le style de calligraphie adopté pour réaliser la page de titre de ce livre méritent également d'être clarifiées. Il faut d'abord rappeler que la calligraphie chinoise a connu une scission à la fin de la dynastie Qing. Les calligraphes de l'école « Tie » pensent que le style de la calligraphie symétrique et féminine est le plus beau. Les calligraphes de l'école « Bei » pensent au contraire qu'une calligraphie forte et épaisse est plus belle. Les seconds accordent plus d'attention à l'expression de l'individualité, à un dessin sobre, et moins à la beauté des caractères. Ces deux écoles ont cependant en commun d'user de métaphores politiques. Le style Bei a ainsi été utilisé par les révolutionnaires pour exprimer leurs opinions, tandis que la calligraphie de l'école Tie était plutôt liée au courant conservateur, et donc utilisé par ceux qui étaient favorables au pouvoir impérial de la dynastie Qing.

Le style calligraphique utilisé pour la page de titre de cette traduction de 1898, avec son trait épais, est caractéristique de l'école Bei. Il ne met pas l'accent sur l'harmonie des proportions, mais cherche plutôt à affirmer une forte personnalité. Presque toutes les pages calligraphiées par les intellectuels révolutionnaires ont été réalisées dans ce style puissant. Kang Youwei, Liu Shipei, Sun Yat-sen et même Mao Zedong ont écrit dans ce style.

De fait, les caractéristiques de l'École de Bei proviennent de la rébellion contre l'art officiel de la dynastie Qing, y compris le style Tie standard et galbé, qui était utilisé comme police de caractère officielle. Cette calligraphie était obligatoire dans les examens impériaux officiels. Les calligraphes aristocratiques mandchous utilisaient aussi ce style. Par contre, les réformateurs, qui n'étaient pas satisfaits de la politique de la fin des Qing méprisaient ce style officiel. De leur côté, les révolutionnaires nationalistes han rejetaient la calligraphie prônée par l'aristocratie mandchoue. En somme, la calligraphie Bei est à la fois associée à la rébellion des intellectuels et à la

colère des révolutionnaires. On peut donc penser que si l'éditeur a choisi ce style de calligraphie pour la page de titre de l'ouvrage de Rousseau, c'était pour souligner le lien entre la pensée de l'auteur du *Contrat social* et le mouvement révolutionnaire.

## **Préface**

Examinons à présent la Préface. Elle s'ouvre par ces mots :

La doctrine de Confucius soutient que [le fondement de la politique] est de compter sur le peuple ; la doctrine de Mencius soutient que la valeur du peuple est plus noble que la terre, que la nourriture et que le monarque. Ces vues mettent toutes l'accent sur l'égalité et la solidarité.

Ces deux doctrines confucéennes (celle de Confucius et celle de Mencius) ont toujours été considérées comme formant le contenu le plus orthodoxe et le plus important de la philosophie politique traditionnelle. L'auteur cite Confucius et Mencius pour démontrer que les idées de Rousseau dans *Du contrat social* s'accordent bien avec l'orthodoxe confucéenne.

Dans la suite, l'auteur interroge : « Ah, les gens vivant dans le monde, qui n'ont pas la sagesse suprême ? » Cette idée, selon laquelle les personnes de classes, nationalités et ascendances différentes ont le potentiel de poursuivre la plus haute sagesse, vient de Mencius, selon lequel tout homme dispose de la capacité de discerner le bien et le mal et de progresser par l'éducation. Il estime, en outre, que la nature humaine est bonne et morale. En ce sens, elle est la « sagesse suprême ». L'auteur de la Préface rapproche ainsi Rousseau de Confucius et de Mencius.

Dans la phase préparatoire de la révolution de 1911, la promotion des droits civils a incité les révolutionnaires chinois à aller plus loin et à préparer le renversement du régime autoritaire de la dynastie Qing. Les révolutionnaires semblaient admettre que la doctrine de la souveraineté du peuple avait deux origines, la tradition confucéenne, et la pensée occidentale. Elle provenait à la fois de Rousseau et des classiques confucéens, en particulier de la pensée de Mencius. L'auteur de la préface de cette première version chinoise du *Contrat social* était peut-être un partisan de ce courant de pensée, car, dans sa préface, présentant pour la première fois les idées du citoyen de Genève, il associe explicitement sa théorie de la souveraineté du peuple à la pensée de

Mencius.

## **Deux philosophies politiques basées sur la théorie du droit naturel**

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les confucianistes de la fin de la dynastie Qing ont lu Rousseau à travers le filtre du confucianisme. Leur théorie de la souveraineté du peuple, en particulier, est assez similaire à la pensée de Mencius. L'auteur de la préface, qui a utilisé un pseudonyme, a-t-il souligné les similitudes entre les deux philosophies dans une intention révolutionnaire, par exemple, pour accroître la proximité des lecteurs chinois avec la philosophie étrangère ; ou pour promouvoir la démocratie et la révolution violente ? Ce chapitre détaillera ces similitudes entre la pensée rousseauiste et la croyance traditionnelle chinoise, afin de donner une idée du contexte intellectuel qui était favorable à l'appropriation des idées du citoyen de Genève par les élites chinoises. Nous reviendrons aussi sur le rôle d'intermédiaire joué par le confucianisme dans la première réception de Rousseau.

Yu Jingang, docteur en droit, a étudié l'image de Rousseau dans le cercle des intellectuels chinois à la fin de la dynastie Qing. Dans sa thèse, *Le Visage chinois de Rousseau*,<sup>34</sup> il montre de quelle façon Rousseau a, dans un premier temps, été imaginé plutôt que lu. On lui a donné « visage chinois », ou plus précisément un « visage confucianiste ». Il affirme que les traducteurs et introducteurs originaux ont intentionnellement transformé Rousseau en un confucéen français, ce qui a favorisé la « confucianisation » ou la « sinisation » de la pensée de Rousseau. Ce visage chinois a aidé les intellectuels de l'époque à accepter les idées du citoyen de Genève.

Les idées occidentales acceptées par les intellectuels chinois ont de nombreuses caractéristiques culturelles chinoises depuis le début. En d'autres termes, ce que ces intellectuels chinois acceptent, ce sont leurs idées occidentales mal interprétées. Pour cette raison, il ne faut pas discuter de l'influence de Rousseau sur l'histoire chinoise, mais de l'influence du « Rousseau déformé »<sup>35</sup>.

Les savants confucéens ont étudié Rousseau pour des raisons utilitaires. Ils croyaient que cette philosophie, qui paraissait proche du confucianisme, pourrait les

---

<sup>34</sup> Jingang Yu, *Le Visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, l'Université de Jilin, 2013.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 4.

aider à sauver leur pays et leur foi. Dans cette perspective, ils pouvaient espérer subjectivement que Rousseau était un confucéen, ou l'interpréter comme un confucéen. Ils ont donc eu tendance à exagérer les similitudes entre les deux philosophies et à ignorer les différences. Selon Yu :

L'attitude de pragmatisme et d'utilitarisme les a empêchés de mener une étude complète et approfondie des œuvres de Rousseau. Ils ne peuvent pas étudier les écrits de Rousseau uniquement pour la vérité et la curiosité. Au contraire, ils ne peuvent sélectionner que certains contenus avec lesquels ils sont d'accord dans les pensées de Rousseau et les rendre extrêmes<sup>36</sup>.

Yu n'est pas le seul à s'être intéressé à la question de la sinisation de la pensée de Rousseau. Dans *Jean-Jacques Rousseau en Chine*,<sup>37</sup> Céline Wang a montré que les deux premiers traducteurs du *Contrat social* ont interprété la pensée politique de Rousseau dans une perspective confucianiste. Ils se sont servis de notions confucianistes pour traduire celles de Rousseau, et ils ont dépeint son idéal de société comme l'idéal confucianiste. Sous leur plume, la pensée de Rousseau s'est ainsi métamorphosée au cours de sa traduction et de sa transmission.

Selon Céline Wang,

[Nakae] insiste sur la primauté de la moralité à l'encontre du courant utilitariste japonais. [...] Nakae voulait conserver la pensée de Confucius et refusait de modeler le Japon à l'image de l'Europe. Selon lui, il fallait prendre de celle-ci seulement ce qui était valable pour le Japon. [...] Cette deuxième version est rédigée dans une langue classique dont le style fait penser à celui des sages chinois antiques<sup>38</sup>.

Les recherches de Wang et de Yu se renforcent mutuellement : il est possible qu'il existe des similarités entre le confucianisme et le rousseauisme ; les points communs entre ces deux philosophies et le « visage confucianiste » de Rousseau sous-tendent les premières traductions de ses œuvres. Ces faits ont favorisé la réception de la pensée de Rousseau à l'époque. Essayer de comprendre, même avec un certain degré de distorsion, permet de s'appropriier la pensée d'un autre. Le confucianisme a joué un rôle

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>37</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions de la Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010.

<sup>38</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions de la Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 21.



positif dans cette tentative de compréhension. Nous ne pouvons sous-estimer cette tentative et considérer ces malentendus comme l'équivalent d'un rejet.

Yu considère les similitudes entre la philosophie confucéenne et la pensée de Rousseau comme un atout pour faire entrer Rousseau dans le cercle culturel confucéen. Dans son raisonnement, Yu retient deux aspects de la similarité entre le confucianisme et le rousseauisme : *primo*, il estime que la doctrine confucianiste et la doctrine rousseauiste se ressemblent dans deux domaines, puisqu'elles répondent aux questions politiques d'une façon religieuse et morale<sup>39</sup>; *secundo*, ces deux doctrines distinguent les notions de « nature » et d'« essence<sup>40</sup> ». Pour le premier aspect, il pense que la divergence radicale entre le contrat social chez Rousseau et le contrat social chez Hobbes est que le citoyen de Genève veut fonder la législation et le gouvernement sur la volonté générale, tandis que Hobbes considère que les lois et l'autorité politique résultent des rapports de forces et des intérêts en présence. Yu estime que l'idéal confucianiste de la société ressemble à celui de Rousseau : la législation ne doit pas être simplement le résultat de conflits entre des forces profanes, mais elle doit être issue des principes divins comme la providence et la volonté du peuple. Le premier argument de Yu repose sur la distinction entre la théorie sociale d'orientation morale et la doctrine artificialiste. Rousseau et Confucius partagent la première perspective. Mais son deuxième argument est très compliqué et les termes employés sont difficiles à comprendre. De plus, son exposé philosophique est relativement bref et s'appuie sur peu de textes. C'est peut-être ce qui rend son raisonnement déroutant. Il fournit néanmoins des hypothèses intéressantes qu'il faudra approfondir.

Son travail nous a donné envie d'étudier les textes de plus près pour étudier les similitudes entre ces deux philosophies. Outre la priorité qu'elles accordent à la morale, partagent-elles également certains concepts de base ou un type d'argumentation ?

Notre lecture de ces deux philosophies nous a conduit à des conclusions différentes de celles de Yu. Selon lui, les similitudes entre ces deux philosophies résultent avant tout d'une mauvaise compréhension de Rousseau par les intellectuels chinois. En d'autres termes, elles ont été inventées par les critiques et n'existent pas réellement. Nous pensons, au contraire, que des similitudes existent. Premièrement, ces deux philosophies développent des points de vue très similaires sur la nature humaine.

---

<sup>39</sup> Jingang Yu, *op. cit.*, p. 35-40.

<sup>40</sup> Voir Jingang Yu, *op. cit.*, p. 28-35.



Deuxièmement, elles affirment toutes les deux que la politique bienveillante doit être basée sur l'accomplissement de la nature humaine, et non sur le rapport des forces et des intérêts.

Afin d'étayer notre argumentation, il nous faut d'abord comparer les conceptions de la nature humaine de Rousseau et celle des confucianistes. Cette comparaison nous permettra aussi d'aborder leur conception des liens entre la politique et la nature humaine. De plus, comme la déduction théorique ne suffit jamais, nous devons nous pencher sur les ressources historiques pour voir si «le visage confucianiste» de Rousseau a vraiment facilité la diffusion du rousseauisme en Chine. Cela nous permettra de préciser le rôle du confucianisme dans la modernisation de la Chine.

Dans ce but, nous présenterons les vues générales de Rousseau et du confucianisme original sur la nature humaine. Ensuite, nous analyserons plusieurs similitudes marquantes à partir des textes.

## **La nature humaine chez Rousseau**

### **La nature humaine universelle**

Malgré la difficulté que présente une telle position, Rousseau insiste sur le fait que la nature humaine est universelle. Autrement dit, en dépit des différences, il n'y a qu'une seule nature humaine. Les caractères individuels varient bel et bien, mais nous partageons tous une nature humaine ancrée au plus profond de nos cœurs. Dans une lettre à Monsieur Philopolis, un pseudonyme pris par le philosophe genevois Charles Bonnet lors de sa réfutation du *Second Discours*, Rousseau écrit :

L'homme, dites-vous est tel que l'exigeait la place qu'il devait occuper dans l'univers. Mais les hommes diffèrent tellement selon les temps et les lieux qu'avec une pareille logique on serait sujet à tirer du particulier à l'universel des conséquences fort contradictoires et fort peu concluantes. Il ne faut qu'une erreur de Géographie pour bouleverser toute cette prétendue doctrine qui déduit ce qui doit être de ce qu'on voit. C'est à faire aux Castors, dira l'Indien, de s'enfouir dans des tanières, l'homme doit dormir à l'air

dans un Hamac suspendu à des arbres. Non, non, dira le Tartare, l'homme est fait pour coucher dans un Chariot. Pauvres gens, s'écrieront nos Philopolis d'un air de pitié, ne voyez-vous pas que l'homme est fait pour bâtir des villes ! Quand il est question de raisonner sur la nature humaine, le vrai philosophe n'est ni Indien, ni Tartare, ni de Genève, ni de Paris, mais il est homme. <sup>41</sup>

Les hommes ne sont naturellement ni Rois, ni Grands, ni Courtisans, ni riches. Tous sont nés nus et pauvres, tous sujets aux misères de la vie, aux chagrins, aux maux, aux besoins, aux douleurs de toute espèce ; enfin, tous sont condamnés à la mort. Voilà ce qui est vraiment de l'homme ; voilà de quoi nul mortel n'est exempt. Commencez donc par étudier la nature humaine ce qui en est le plus inséparable, ce qui constitue le mieux l'humanité. <sup>42</sup>

Rousseau a eu conscience de ce problème : aucune profession, aucune identité sociale, etc., ne peut représenter la totalité de l'humanité. Les différentes conditions et situations résultent de la différenciation de la nature humaine. Mais la nature humaine et les caractéristiques de la civilisation sont mélangées, et donc difficile à étudier. Sachant que la nature humaine est cachée, les contradictions observables chez l'homme ne relèvent pas de sa vérité. Selon Rousseau :

Dans les contrastes, de vertus et de crimes, de faiblesse et de force, de grandeur et de petitesse, qui nous frapperont souvent, nous apprendrons à dégager l'homme de son masque, et à ne pas croire avoir assez connu la Nature humaine en voyant les hommes qui sont autour de nous. <sup>43</sup>

Puisque la société moderne, dans sa complexité, et la concurrence entre les individus cachent la nature humaine, pouvons-nous l'étudier en nous basant sur des personnes riches et éduquées ? Pour Rousseau, l'accumulation de connaissances ne nous aidera pas à libérer la nature humaine. En effet, selon lui, elle augmente la distance entre les hommes et la vérité. L'influence de la société finit par l'emporter sur celle de la nature humaine. La prétendue éducation et la richesse contribuent à étouffer la nature humaine. Selon Rousseau,

Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignent sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons

---

<sup>41</sup> Lettre de J. J. Rousseau à Monsieur Philopolis, 1755, Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 2, Paris : Seuil, 1971, p. 274.

<sup>42</sup> Rousseau, *Émile*, Livre IV, 1762, Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Seuil, 1971, p. 157

<sup>43</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 5, Paris : Gallimard, 1959, p. 586.

de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître.<sup>44</sup>

Chez Hobbes, « l'état de nature » occupe une place centrale. Il part de l'homme dans sa condition naturelle pour comprendre la nature humaine, les relations entre les individus et l'esprit de la politique. Rousseau hérite de cette idée selon laquelle il faut remonter à l'origine de l'humanité pour examiner la nature des premiers hommes<sup>45</sup>.

Rousseau remonte au temps où les populations ne s'étaient pas encore « divisées », non seulement pour des raisons géographiques, mais surtout par leurs différences culturelles. Sa construction de « l'état de nature », c'est-à-dire de l'ère d'avant la civilisation, lui permet d'évoquer la solitude originelle, la bonté originelle, et les autres caractéristiques de la nature humaine. Le règne de l'inégalité n'apparaît pas comme la conséquence inéluctable d'une nature humaine viciée dans son principe, mais comme le produit d'une histoire, d'un processus de dévoiement par lequel l'homme s'est éloigné de sa nature. Pour éviter de confondre nature aliénée et véritable nature humaine, il nous faut absolument remonter à l'origine de cette nature<sup>46</sup>. Rousseau interroge<sup>47</sup> :

Comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la Nature, à travers tous les changements que la succession des tems et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son État primitif ?

C'est une idée intéressante, mais ce n'est pas une tâche facile. Rousseau a conscience de la difficulté de cette entreprise. Il avoue même que l'état de nature, qui joue un rôle extrêmement important dans son raisonnement, n'existe probablement pas :

Que mes Lecteurs ne s'imaginent donc pas que j'ose me flatter d'avoir vu

---

<sup>44</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris : Flammarion, 2011, p. 52.

<sup>45</sup> Tristan Irschlinger, « De la nature humaine : Rousseau contre Hobbes », [<http://www.jetdencre.ch/de-la-nature-humaine-rousseau-contre-hobbes-5457>], consulté le 25/09/2017. John T. Scott, « The Theodicy of the *Second Discourse*: The 'Pure State of Nature' and Rousseau's Political Thought », dans revue *The American Political Science Review*, vol. 86 no. 3, 1992, p. 696-711.

<sup>46</sup> Gaëtan Demulier, *Apprendre à philosopher avec Rousseau*, Paris : Ellipses Marketing, 2009, p. 59.

<sup>47</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3 : Gallimard, 1964, p. 122.

ce qui me paraît si difficile à voir. J'ai commencé par quelques raisonnements ; j'ai hasardé quelques conjectures, moins dans l'espoir de résoudre la question que dans l'intention de l'éclaircir et de la réduire à son véritable état. [...] et de bien connaître un État qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais<sup>48</sup>

En raison de cette difficulté, Rousseau abandonne l'idée d'explorer la nature humaine dans l'histoire et dans les articles anthropologiques. Il choisit de mener une « expérience de pensée », et prend soin, en raisonnant sur les conditions de vie des humains primitifs, de ne pas y mêler des facteurs sociaux. Dans son *Deuxième discours*, cette merveilleuse expérience de pensée est devenue la base de la philosophie de l'humanité.

L'argumentation de Rousseau implique clairement sa croyance en l'universalité de la nature humaine. Sa philosophie ne porte pas sur les caractéristiques d'une certaine profession, ni sur les caractéristiques des personnes à une certaine période historique. Ces caractéristiques individuelles ne peuvent pas refléter la nature humaine. Si la nature humaine divisée n'est pas la nature humaine qu'il recherche, alors il doit discuter d'une nature humaine qui ne peut être divisée, une nature constitutive de tous les êtres humains, commune aux Chinois, aux Français, aux anciens comme aux modernes. Elle n'est pas le produit de l'adaptation des individus à l'environnement ou à la société, mais précède les individus et l'histoire.

### **L'ignorance du mal chez l'homme à l'état de nature**

À la différence de l'idée de Hobbes selon laquelle la condition infra-politique est une guerre éternelle de « tous contre tous », Rousseau pense que l'homme n'est pas naturellement hostile envers autrui. Selon lui, l'homme de la nature n'est pas pour autant vertueux, mais il ignore les vices.

Rousseau dépeint la condition naturelle en insistant sur l'abondance des ressources. Sous sa plume, à l'état de nature, les hommes vivaient dans une tranquillité mentale et une amitié mutuelle garanties par la fertilité de la terre. Comme la population était peu nombreuse, les hommes ne connaissaient pas les conflits pour s'approprier les ressources dépeintes par Hobbes.

---

<sup>48</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, éd. Blaise Bachofen et Bruno Bernardi Paris : Flammarion, 2011, p. 53.

Le point de départ logique de la « jungle de Hobbes » est que les individus humains, avec une capacité de reproduction infinie, doivent partager un espace et des ressources limités. Rousseau n'était manifestement pas d'accord avec son prédécesseur. Pour Rousseau, l'environnement de l'homme originel est un paradis où les ressources abondent, il n'a donc pas de conscience de la propriété privée. Tous les individus partagent cette fertilité naturelle et l'homme la partage avec l'animal, comme le montre le passage suivant :

La terre abandonnée à sa fertilité naturelle, et couverte de forêts immenses que la Coignée ne mutila jamais, offre à chaque pas des Magazins et des retraites aux animaux de toute espèce. Les Hommes dispersés parmi eux, observent, imitent leur industrie, et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des Bêtes, avec cet avantage que chaque espèce n'a que le sien propre, et que l'homme n'en ayant peut-être aucun qui lui appartienne, se les approprie tout, se nourrit également de la plupart des alimens divers que les autres animaux se partagent, et trouve par conséquent sa subsistance plus aisément que ne peut faire aucun d'eux.<sup>49</sup>

Grâce à cette abondance, l'homme originel vit sans souci. Contrairement à la description de Hobbes – « la peur continuelle et la crainte d'une mort violente ; [...] la vie que l'homme mène est solitaire, misérable, désagréable, sauvage et brève<sup>50</sup> » –, Rousseau dépeint l'état de nature comme un état dans lequel l'homme ne dispose pas de la raison ni du savoir et jouit d'une tranquillité d'âme, et d'un bonheur simple et paisible.

Je le vois se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits.<sup>51</sup>

Mais sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire, qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme Sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être ? Son imagination ne lui peint rien ; son cœur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connoissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grands, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. [...] Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vûes, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 135.

<sup>50</sup> Thomas Hobbes *Leviathan*, Londres : Collins, 1962, p. 143.

<sup>51</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 135.

<sup>52</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 144.

Dans cet environnement, comme ses besoins sont limités et assouvis, l'homme originel jouit d'une indépendance totale. Même l'union des deux sexes est éphémère et aveugle, conduite par l'instinct animal : « Le besoin satisfait, les deux sexes ne se reconnaissent plus, et l'enfant même n'était plus rien à la mère sitôt qu'il pouvait se passer d'elle.<sup>53</sup> »

Selon Rousseau, l'homme originel ne dispose pas du concept de moralité. Cette capacité de distinction est liée à la faculté de juger, ou de percevoir des rapports, or, dans l'état de nature, l'homme vit isolément et n'a pas l'occasion de se comparer avec ses semblables. Il se trouve donc complètement dépourvu d'idées. Faut de la faculté de raisonner, l'homme originel ne distingue pas le bien et le mal<sup>54</sup>, il ignore le mal. Comme l'explique Rousseau, dans le passage suivant, l'homme originel n'est donc ni bon ni mauvais :

Il paroît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvoient être ni bons ni méchants, et n'avoient ni vices ni vertus<sup>55</sup>

### **La pitié et la bonté originelle**

L'homme originel partage la nature avec l'animal. Il ignore la morale et la raison. Conduit par le désir de survivre, il dispose de l'aptitude à s'adapter aux conditions extérieures. Il est donc, chez Rousseau, « une machine ingénieuse ». Rousseau nomme le désir de se nourrir, de se défendre contre le danger et de se reproduire, « l'amour de soi ». Ce terme désigne l'impulsion instinctive grâce à laquelle les êtres vivants peuvent se conserver et se défendre contre tout danger potentiel. Selon Rousseau, cette impulsion est nécessaire et bénéfique. Comme il l'écrit dans l'*Émile* : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses ; tout dégénère entre les mains de l'homme<sup>56</sup> »

D'un autre côté, Rousseau fait la distinction entre ce qu'il appelle « l'amour de soi » et « l'amour propre ». Ce dernier désigne une passion sociale et artificielle par

---

<sup>53</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 164.

<sup>54</sup> Raymond Trousson, Frédéric-S. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Honoré Champion, 2006, p. 88.

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 152.

<sup>56</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 4, Paris : Gallimard, 1969, p. 245.

laquelle nous nous comparons aux autres pour mieux nous accorder une première place imaginaire. Cette passion « porte chaque individu à faire plus cas de soi que de tout autre. » Elle conduit ainsi à l'hypocrisie, à la jalousie, à la haine, à la rivalité<sup>57</sup>. C'est donc un vice créé par la société et la naissance de la raison, et non une hostilité innée. Les exigences de sa conservation lui ouvrent l'accès à une certaine forme de vie morale, certes encore embryonnaire, puisque ses rapports avec autrui demeurent occasionnels. Chez Rousseau, la pitié est un sentiment parallèle à l'amour de soi. L'amour de soi s'occupe de la conservation de l'individu, et la pitié sert à la conservation de toute l'espèce. Si elle diffère de la vertu, la pitié prépare néanmoins l'éveil de la conscience morale<sup>58</sup>.

Selon la thèse de Rousseau, dans le *Discours sur l'inégalité*, l'homme naturel vit isolé, les individus se voient très rarement, même pour l'union des deux sexes, et, grâce à l'abondance de ressources, ils ont peu de raisons de se nuire : « L'état de Nature étant celui où le soin de notre conservation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la Paix, et le plus convenable au Genre-humain.<sup>59</sup> » Rousseau dépeint ainsi l'homme naturel innocent, ignorant des vices, mais indépendant et libre. Non seulement, dans cet état, ces hommes ne cherchent pas sciemment à faire du mal à autrui, mais ils manifestent une réelle empathie à l'égard des autres, car leur nature « tempère l'ardeur qu'ils ont pour leur bien-être par une répugnance innée à voir souffrir leur semblable<sup>60</sup> ».

Cette faculté de la pitié chez Rousseau est pré-culturelle et innée. Elle existe au fond de la nature humaine, et est partagée par tous les individus. Ainsi Rousseau peut-il déclarer, dans le *Deuxième discours* :

Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles. [...] Tel est le pur mouvement de la Nature, antérieur à toute réflexion<sup>61</sup> [...].

---

<sup>57</sup> Gaëtan Demulier, *Apprendre à philosopher avec Rousseau*, Paris : Ellipses Marketing, 2009, p. 195

<sup>58</sup> Voir Raymond Trousson, Frédéric-S. Eigeldinger (dir.), *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Honoré Champion, 2006, p. 89.

<sup>59</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 153.

<sup>60</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 154.

<sup>61</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 154-155.

## La nature humaine chez les confucéens

Le confucianisme comporte-t-il une théorie de la nature humaine ? C'est une question très complexe. Depuis le mouvement de la nouvelle culture de 1919, le confucianisme a été considéré comme un « anti-humanisme ». Ce mouvement a attaqué le confucianisme en prétendant qu'il utilisait l'ordre éthique comme excuse pour supprimer les désirs et entraver la liberté. Cependant, la réputation du confucianisme n'a pas toujours été aussi mauvaise. Si nous reprenons les classiques du confucianisme primitif, nous constatons que cette philosophie propose de riches réflexions sur la nature humaine. Même pendant la période des Royaumes combattants, la doctrine de Mencius était l'avant-garde de la philosophie de la nature humaine contre l'autoritarisme. Alors, comment l'image du confucianisme est-elle passée d'une sorte d'humanisme à une philosophie anti-humaniste à la fin de la dynastie Qing ? Pour le comprendre, il faut remonter à la division du confucianisme et à la naissance du légisme.

Confucius, Mencius et Xun zi sont trois représentants du confucianisme. Mais à l'époque des Royaumes combattants, le confucianisme a connu sa première scission cruciale entre la doctrine de Mencius et celle de Xun zi. La thèse de la bonté naturelle ne faisait plus consensus au sein de l'école confucéenne, alors qu'elle était admise par le premier confucianisme représenté par Confucius et Mencius. L'objection principale est venue de Xun zi (environ 316 av. J.-C. environ 237 av. J.-C. à 235 av. J.-C.). Ce penseur, né un demi-siècle après Mencius, rejette la thèse de la bonté naturelle et affirme au contraire que la nature humaine est mauvaise. Le but de l'éducation, du protocole et des normes sociales est précisément de transformer la nature humaine, c'est-à-dire de remplacer la nature perverse par la nature sociale qui permet la coopération et l'entraide. Xun zi a eu une grande influence pendant la période des Royaumes combattants, et son désaccord avec Mencius a conduit à la première grande scission du confucianisme.

La doctrine de Xun a été développée par les érudits pendant la période des Royaumes combattants en Légisme dans le style du machiavélisme oriental. Le différend entre la doctrine de Xun et la doctrine de Meng a progressivement évolué d'un débat académique vers une bataille scolaire, et est finalement devenu une lutte entre deux idéaux politiques différents. La doctrine légiste (et plus tard, du légisme) était appréciée par la classe dirigeante. Son contenu totalitaire est progressivement



devenu la philosophie officielle. Après que les Mongols aient envahi la dynastie centrale, ils ont établi un système centralisé et hiérarchique. Durant les dynasties Yuan, Ming et Qing, le degré de dictature gouvernementale a dépassé celui des dynasties précédentes, et la distance entre la philosophie officielle et les enseignements de Confucius s'est agrandie.

Cependant, le légisme, en tant qu'école séparée du confucianisme primitif, ne s'est pas complètement débarrassé de sa relation avec le confucianisme. La dynastie Qin, qui a pris le légisme comme idéologie directrice, n'a duré que quinze ans, en raison de sa réputation tyrannique. La dynastie Han a tiré les leçons de la dynastie Qin et a déclaré le confucianisme comme philosophie officielle du pays vers le premier siècle avant J.-C. Cependant, la dynastie Han a hérité du système administratif de la dynastie Qin. En d'autres termes, la dynastie Han a suivi la philosophie confucéenne en surface, mais a en fait utilisé le légisme comme outil de gouvernance. C'est devenu un secret de Polichinelle. Les dynasties suivantes ont suivi la même stratégie. La famille de l'empereur respectait hypocritement les prophètes confucéens, mais promouvait en fait le totalitarisme. Il faut donc faire la différence entre l'idéologie officielle et la philosophie confucéenne.

Bien que l'interprétation du confucianisme soit souvent contrôlée par le gouvernement, quelques confucéens désapprouvaient cette philosophie hybride, associant confucianisme superficiel et légisme. L'appel à faire revivre le confucianisme primitif n'était pas nouveau, mais ce courant de pensée est devenu très puissant durant la dynastie Song, au XII<sup>e</sup> siècle, et la dynastie Ming, au XVII<sup>e</sup> siècle. Dans les dernières années de la dynastie Qing, ce puissant courant a même convergé avec les intellectuels pro-occidentaux et les intellectuels révolutionnaires.

Le gouvernement mandchou, à la fin de la dynastie Qing, n'avait pas assez de pouvoir pour garder le contrôle des questions idéologiques. Par conséquent, l'influence des intellectuels qui prônaient le confucianisme primitif augmenta. Ils affirmaient que le confucianisme officiel n'était pas le véritable confucianisme, mais une trahison de l'esprit confucéen, et même que la théorie des droits naturels et celle de la souveraineté populaire, venues d'Occident, étaient plus proches du confucianisme primitif que la philosophie officielle.

Les érudits confucéens modernes croient que la philosophie chinoise représentée par le confucianisme est généralement humaniste. La philosophie chinoise considère toujours la question de la théorie de la nature humaine comme la question

centrale de la recherche philosophique.<sup>62</sup> Confucius, fondateur de la philosophie et premier éducateur de la Chine ancienne, a exposé bon nombre d'opinions autour de la nature humaine, que ce soit dans ses œuvres ou dans les livres écrits par ses disciples, qui consignent ses paroles. Néanmoins, la pensée de Confucius est principalement rapportée en prose, ou plutôt sous la forme de conversations. Ses réflexions sur la nature humaine ne sont pas distinctement formulées, de façon claire et ordonnée. Pour accéder à sa pensée il faut relire les textes anciens<sup>63</sup>.

La position de Confucius face à la question de la nature humaine peut être résumée en trois thèses :

1. Tous les hommes partagent une nature universelle. Mais les comportements des individus diffèrent beaucoup. La raison de ces différences est l'influence de l'environnement extérieur.

Dans les *Entretiens*<sup>64</sup>, Confucius déclare que :

Par leur nature, les hommes sont semblables, par leurs coutumes, ils sont différents.<sup>65</sup>

Selon Confucius, la nature de chacun est très similaire à celle des autres, c'est l'expérience acquise qui produit les différences entre les personnes. Ces expériences se répètent continuellement, formant des coutumes. La nature commune est masquée par les coutumes, qui sont à l'origine des différences entre les gens. Pour mieux comprendre le sens de cette affirmation, on peut s'appuyer sur l'interprétation de Zhu zi, philosophe de la dynastie Song et grand spécialiste des œuvres canoniques confucianistes :

[...] Bien entendu que les caractères des gens diffèrent. Il y a des bons et il y a des mauvais. Mais si nous observons les germes [de ces caractères],

---

<sup>62</sup> Fuguan Xu, *L'histoire des Discours Chinois sur la Nature Humaine*, Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai, 2001, p. 13-14.

<sup>63</sup> Afin de faciliter la compréhension des lecteurs français nous citons la traduction française des classiques confucéens.

<sup>64</sup> *Les Entretiens de Confucius* est une compilation de discours qui enregistrent les actes de Confucius. C'est un important classique confucéen. Les confucéens croient que dans les récits du dialogue entre les sages et les étudiants, ils peuvent trouver des moyens d'améliorer leur moralité et de comprendre correctement les pensées confucéennes. Par conséquent, après la dynastie Song, ce livre a pris de l'importance. Les idées qu'il contient sont également considérées comme les idées les plus orthodoxes du confucianisme.

<sup>65</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 192. (性相近也,习相远也。)

nous trouverons qu'ils ne s'éloignent pas. Certains d'entre eux s'adaptent aux vertus et les autres s'adaptent aux vices. C'est la raison pour laquelle ils s'éloignent enfin.<sup>66</sup>

2. L'humanité est le seul critère de jugement moral. On ne peut pas juger du bien et du mal sans le critère de l'humanité.

Les confucéens croient que, puisque l'humanité est commune, les jugements du bien et du mal basés sur l'intuition morale devraient également être similaires. C'est-à-dire que le jugement du bien et du mal pour une chose devrait revenir à l'intuition morale humaine et ne devrait pas changer selon le statut social ou le groupe d'appartenance des individus. Ici, Confucius emploie le concept « Ren ». Les traducteurs français des *Entretiens de Confucius* le traduisent par « Humanité ». *Ren* signifie que l'être humain se définit par son rapport à autrui et que ce rapport, établi sur la nature humaine, se caractérise par la bonté, la bienveillance et la douceur – et non par l'agressivité, la haine et la violence. Le mot exprime le destin de l'être humain, guidé par le bien.<sup>67</sup>

*Ren* est un concept essentiel de l'éthique du confucianisme qui peut être aussi traduit par « bienveillance ». C'est une vertu d'humanité, de mansuétude, recherchée par l'homme de bien, qui se réfère à ce qu'un homme peut apporter à un autre. Puisque la nature humaine est bonne, le jugement moral intuitif basé sur la nature humaine doit être bon et juste. Une personne bonne et pure n'aura pas d'instincts négatifs ou nuisibles.

Croire que les autres ont le même cœur sensible et la même gentillesse qu'eux est devenu un code de conduite très important pour les confucéens. Une fois que nous comprenons que les autres sont semblables à nous-mêmes, nous pouvons comprendre les émotions et les réactions des autres en fonction de nos propres émotions et réactions. Nous sommes donc disposés à traiter les autres autour de nous comme nous nous traiterions. Par conséquent, la *bienveillance* confucéenne vient de la capacité de compréhension entre les individus, sur la base d'une nature humaine similaire. Ce que Confucius explique de la façon suivante :

---

<sup>66</sup> Xi Zhu, *Analects of Four Confucian Classics*, 2<sup>e</sup> version, Pékin : Zhonghua Shuju, 2012, p. 175-176.

<sup>67</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 59.

Zi Gong<sup>68</sup> dit : « Qu'en serait-il de quelqu'un qui répand sans compter ses bienfaits sur le peuple et est capable de sauver les multitudes ? Peut-il être considéré comme possédant l'humanité ? »

Le Maître [Confucius] répondit : « Pourquoi s'arrêter à l'humanité ? Ce serait plutôt un saint, n'est-ce pas ? Yao et Shun<sup>69</sup> eux-mêmes seraient imparfaits en comparaison. L'humanité, c'est tout en voulant se perfectionner soi-même, perfectionner les autres. Être capable de saisir l'analogie à partir de ce qui est près peut être considéré comme la méthode même de l'humanité.<sup>70</sup> »

Selon Confucius, un bon moyen d'atteindre le *Ren* est d' « être capable de saisir l'analogie à partir de ce qui est près ». Dans cette phrase, « ce qui est près » signifie « notre propre cœur ». Sa phrase signifie que si nous pouvons prendre les souhaits des autres comme nos propres souhaits, alors nous agissons en mode *Ren*.

En outre, les personnes ayant les instincts moraux susmentionnés ont la capacité de juger le bien et le mal. En d'autres termes, *Ren* est maintenant devenu la norme pour le jugement moral :

Seul l'homme pénétré du sens de l'humain sait aimer les uns et haïr les autres.<sup>71</sup>

Si la volonté tend tout entière vers l'humanité, elle sera sans malice.<sup>72</sup>

La formule de Confucius sous-entend que l'humanité est non seulement absolument bonne, mais aussi la seule source des critères du jugement moral. Le concept de *Ren* est tellement important dans tout le confucianisme, que les confucéens ultérieurs lui ont donné un sens métaphysique. Après que les échanges universitaires entre l'Orient et l'Occident soient devenus fréquents, les chercheurs chinois ont cherché à rapprocher les concepts confucéens originaux des concepts philosophiques grecs. *Ren*

---

<sup>68</sup> Zigong (520 BC-446 BC) est l'un des disciples de Confucius. Très intelligent, riche et doués pour la communication, il est considéré comme le plus éloquent de ses disciples. Après la mort de Confucius, il s'est consacré à faire connaître la pensée confucéenne.

<sup>69</sup> Yao et Shun, deux monarques à la moralité élevée, selon la mythologie chinoise ancienne.

<sup>70</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 86. Texte primitif : 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

<sup>71</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 61. Texte primitif : 子曰：「唯仁者，能好人，能惡人。」 Cette devise signifie que seules les personnes ayant une moralité élevée comprennent vraiment les normes morales et peuvent donc juger les autres équitablement.

<sup>72</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 61. Texte primitif : 子曰：「苟志于仁矣，无惡也。」

en une bonne illustration. Selon Xu Fuguan<sup>73</sup>, *Ren* signifie le monde intérieur de l'humain ou la nature du cœur humain.<sup>74</sup>

3. Le progrès des mœurs est le produit du libre choix. Les gens peuvent améliorer leur culture morale par leurs propres efforts.

Une personne peut-elle devenir une meilleure en changeant son comportement et sa pensée ? Confucius pense que c'est envisageable. Selon lui, l'homme a la capacité de dominer ses passions et ses comportements. Il est donc possible de chercher et atteindre une vie morale et saine :

Le Maître dit : « l'humanité est-elle lointaine ? Je la désire et voilà ! elle est là<sup>75</sup> ! »

Selon lui, *Ren* est omniprésent et naturel. Rester loin du *Ren* ou s'en approcher dépend de son désir subjectif.

De plus, le chemin vers la moralité est un choix personnel et non une prédestination. Dans la recherche de l'humanité, l'élément le plus important est la « discipline individuelle », comme le montre cet autre passage :

Yan Yuan<sup>76</sup> s'enquit de l'humanité.

Le Maître répondit : « L'humanité, c'est se maîtriser en retournant aux rites.

Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité. La pratique de l'humanité a sa source en soi.

Comment pourrait-elle avoir sa source en autrui<sup>77</sup> ? »

Face à la demande de Yan Yuan, Confucius tente de renforcer la confiance en soi de son disciple. Il met l'accent sur l'existence intrinsèque de la moralité dont la source est dans le « Soi » de chacun. La pratique de l'humanité a sa source en soi, et non en autrui. Donc le bon chemin pour chercher l'humanité est celui qui se dirige vers

---

<sup>73</sup> Xu Fuguan (1904-1982) est l'un des représentants de l'école néo-confucianiste moderne.

<sup>74</sup> Xu Fuguan, *Histoire des discours Chinois sur la nature humaine*, Librairie des trois éditions de Shanghai, 2001, p. 82.

<sup>75</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 94. Texte original : 子曰：「仁远乎哉？我欲仁斯仁至矣。」

<sup>76</sup> Yan Hui (521 BC-481 BC), disciple de Confucius, est considéré comme son disciple le plus moral.

<sup>77</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 138. Texte primitif : 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」

l'intérieur de nos cœurs.

Mencius développe un point de vue semblable sur la nature humaine. À la différence des écrits brumeux de Confucius, il rédige des pages plus explicites et mieux ordonnées. Il y déclare non seulement que la nature humaine est bonne, mais aussi que l'on peut distinguer quatre sortes de bonté. De plus, il pense que l'on doit préserver et entretenir cette bonté intérieure pour atteindre la hauteur d'esprit qui caractérise l'homme de bien.

Selon Mencius, les quatre bontés communes à tous les hommes (ou les quatre vertus) sont les suivantes :

1. La sympathie et l'empathie, c'est-à-dire la faculté de ressentir la souffrance d'autrui.
2. La honte ou la faculté de se sentir honteux après un comportement immoral.
3. Le respect pour les hommes de bien, pour les personnes âgées, pour les hommes de haut rang, ou pour tous les hommes que l'on considère meilleurs que soi.
4. La faculté de jugement du bien et du mal.

Ces quatre principes de la nature humaine occupent une place centrale dans la théorie de Mencius<sup>78</sup>, dont la pensée a suscité beaucoup de commentaires savants.

Mencius et Gao zi, un autre philosophe de l'époque, ont débattu du caractère bon ou mauvais de la nature humaine. Voici une partie essentielle de ce débat :

Gongdu zi dit : « Pour Gao zi, la nature [humaine] n'est ni bonne ni mauvaise. Pour d'autres, la nature peut être parfois bonne, parfois mauvaise [selon les circonstances]. [...] Or, vous dites que la nature humaine est bonne. Ceux qui soutiennent ces opinions seraient-ils tous dans l'erreur ? » Meng zi répondit : « Si l'on se fonde sur les dispositions foncières de l'être humain, il peut être considéré comme bon et c'est en ce sens que je dis que la nature humaine est bonne. S'il lui arrive de devenir mauvais, ce n'est pas en raison d'une déficience inhérente à ces facultés. Car tous les hommes possèdent une propension du cœur à la compassion, à la honte du mal, au respect et au discernement du vrai et du faux. De la propension du cœur à la compassion naît l'humanité ; de la propension du cœur au discernement du vrai et du faux naît la sagesse. L'humanité, la justice, le sens de rites et la sagesse ne sont pas versés en nous de l'extérieur comme un métal en fusion dans un moule. Ils sont, à n'en pas douter, innés, mais nous n'en prenons pas conscience. Ainsi, il est dit :  
Si tu le cherches, tu le trouves.

---

<sup>78</sup> Les œuvres de Mencius sont incluses dans le *Meng zi*.

Si tu ne t'en soucies pas, tu le perds.

« Si, eu égard à nos qualités, nous différons les uns des autres du double, du quintuple ou d'un nombre incalculable de degrés, c'est tout simplement que nous ne savons pas mettre en valeur également nos dispositions naturelles.<sup>79</sup>

[...] »

Dans cet entretien entre Gao zi et Mencius, Mencius donne son point de vue sur la bonté naturelle : tous les hommes sont nés avec quatre bontés. Dans la vie quotidienne, ces bontés nous sont invisibles, parce que nous ne sommes pas conscients de nos vertus intérieures. Cette ignorance est le point d'origine des maux. Mais nul ne peut altérer ces vertus intérieures, présentes en chaque être humain. Si on les recherche, on constate qu'elles sont toujours là. Selon Mencius, si nous recherchons la bonté, nous la trouvons alors profondément ancrée dans nos cœurs ; si nous ignorons cette bonté, nous nous éloignons des comportements vertueux. Autrement dit, la nature humaine est bonne.

Nous pouvons voir dans les paroles de Mencius qu'il a hérité des idées de Confucius. Il croit également que la moralité est principalement un choix personnel. Si une personne choisit de cultiver ses quatre sortes de bontés innées, alors elle deviendra une personne noble. Dans sa construction théorique, il distingue les « vitalités » des « natures humaines ». Il pense que les vitalités, comme l'appétit ou la paresse, constituent la partie de l'être humain que l'on ne peut changer. Que l'on fasse ou non l'effort de les combattre, la faim ou le désir sexuel surviennent quand même. Par contre, influencer sur les natures humaines ou « les quatre bontés innées » est possible : si nous cherchons à développer nos bontés innées, nous marchons sur le chemin de la moralité ; si nous cherchons à les dissimuler, nous perdons en morale et nous marchons sur le chemin qui conduit aux vices :

Meng zi dit : « Pour le commun des gens, la nature [humaine] consiste dans l'appétence de la bouche pour les saveurs, de l'œil pour les couleurs, de

---

<sup>79</sup>Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 475-476. Texte primitif : 公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善。是故以尧为君而有象，以桀瞽瞍为父而有舜，以纣为兄之子，且以为君，而有微子启、王子比干。’今曰‘性善’，然则彼皆非与？”孟子曰：“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”

l'oreille pour les sons, du nez pour les odeurs et des quatre membres pour le repos. Mais dans la mesure où ces appétences sont soumises à des normes prescriptives, l'homme de bien ne les considère pas comme faisant partie de la nature [humaine]. Pour d'autres, les normes prescriptives portent sur les rapports d'humanité entre le père et le fils, de justice entre le souverain et son ministre, de respect rituel entre l'hôte et l'invité, de sagesse à l'endroit des talents et de sainteté à l'endroit de la voie du Ciel. Mais dans la mesure où ces rapports découlent de la nature [humaine], l'homme de bien ne les considère pas comme soumises à des normes prescriptives.<sup>80</sup>

On voit qu'il y a une grande différence entre la doctrine de Mencius et le faux confucianisme « anti-humain » de la fin de la dynastie Qing. Selon Mencius, les désirs corporels viennent de la nature. Personne n'est responsable dans ces désirs naturels. Par contre, la morale, ou la relation entre les gens relève de la volonté personnelle. Nous sommes donc tous responsables de notre propre morale.

Sur la question de l'origine du mal, Mencius hérite, d'une part, du point de vue de Confucius, et développe, d'autre part, son propre raisonnement. Ce dont il hérite de Confucius, est de l'idée selon laquelle l'influence de l'environnement ou de la société est l'une des origines du mal. Mencius pense également que l'environnement extérieur joue un rôle très important dans la construction du caractère personnel : il peut pousser les hommes vers le bien ou vers le mal. En somme, la différence de moralité entre les gens ne provient pas d'une différence de nature, mais d'environnements différents. C'est ce qui ressort de cet autre passage :

Meng zi dit : « Dans les années d'abondance, la plupart des jeunes sont désœuvrés ; dans les années de disette, la plupart sont violents. Ce qu'ils ont reçu du Ciel n'est pas différent des autres époques, mais les circonstances ambiantes qui submergent leur cœur. Prenons, par exemple, l'orge. Après l'avoir semée, on la recouvre ; si la qualité du sol et le temps des semences sont également favorables, elle croîtra de manière vigoureuse et, rendue au solstice d'été, sera entièrement mûre. Les inégalités observables dans sa croissance sont dues aux différences dans la fertilité des sols, dans l'humidification par la pluie et la rosée, et dans le travail des hommes. Les choses de même espèce réagissent toutes de cette manière. Pourquoi en serait-il autrement des hommes<sup>81</sup> ?

---

<sup>80</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 532. Texte primitif : 孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也。有性焉，君子不謂命也。」

<sup>81</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 477. Texte primitif : 孟子曰：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才 尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”



Mencius met accent sur l'importance de l'environnement économique. La pauvreté peut nuire à la bonté de l'homme. La tranquillité d'esprit du peuple est garantie par l'assurance d'un certain niveau de vie. L'agitation d'esprit engendre le mal. Seul l'homme bon<sup>82</sup> est capable de constance morale en dépit de l'inconstance de ses revenus. Le peuple, lui, lorsque ses revenus sont inconstants, verse dans l'inconstance morale. Celle-ci le conduit à la licence, aux désordres, aux perversions et aux excès de toutes sortes, et il finit par s'abîmer dans le crime.<sup>83</sup>

De surcroît, Mencius ne limite pas sa théorie à celle héritée de Confucius. Il pense que l'environnement n'est pas la seule origine du mal. Être trop indulgent envers ses vitalités est aussi une source du mal, parce qu'à trop combler ses désirs, nous ne pouvons plus nous en libérer, et cela nuit au développement des bontés innées.

Gongdu zi demanda : « Les hommes sont tous semblables. Pourquoi certains deviennent-ils de grands hommes, d'autres des gens de peu ? »

Meng zi répondit : « Ceux qui se conforment à ce que le corps a de grand deviennent de grands hommes ; ceux qui se conforment à ce que le corps a de petit deviennent des gens de peu. »

Il demanda : « Les hommes sont tous semblables. Pourquoi les uns se conforment-ils à ce que le corps a de grand, d'autres à ce que le corps a de petit ? »

Il répondit : « Les organes de l'ouïe et de la vue ne pensent pas et sont obnubilés par les choses. Dans leur interaction avec les choses, ils sont attirés vers l'extérieur, et rien de plus. L'organe du cœur, lui, pense et peut s'appropriier les choses. Si le cœur ne pensait pas, il ne pourrait s'appropriier les choses. Voilà ce qui nous a été donné par le Ciel. Si l'on s'établit dès l'abord dans ce qu'il y a de grand dans son corps, alors, ce qui est petit ne peut plus usurper une position indue. C'est ce qui fait le grand homme, rien de plus.<sup>84</sup> »

---

今夫粦麦,播种而耰之,其地同,树之时又同,淳然而生,至于日至之时,皆熟矣。虽有不同,则地有肥磽,雨露之养、人事之不齐也。故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?

<sup>82</sup> Homme bon ou *Junzi* (君子, « l'homme noble » ou « gentilhomme » en chinois, littéralement le fils d'un seigneur) désigne, dans le confucianisme, l'homme moralement bon qui pratique la vertu d'humanité (ren), ou du moins tend vers elle. Pour Confucius, c'est l'objectif que tous les hommes doivent avoir. Chaque individu doit se battre afin de devenir cet « homme bon », cette personne supérieure. Le contraire du *junzi* est l'« l'homme de peu » (*xiaoren* 小人).

<sup>83</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 288. Texte original : 無恆產而有恆心者,惟士為能。若民,則無恆產,因無恆心;苟無恆心,放辟邪侈,無不為已。

<sup>84</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 483-484. Texte primitif : 公都子問曰:“鈞是人也,或為大人,或為小人,何也?”孟子曰:“从其大體為大人,从其小體為小人。”曰:“鈞是人也,或从其大體,或从其小體,何也?”曰:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,則引之而已矣。心之官則思,思則得之,不思則不得也。此天之所與我者,先立乎其大者,則其小者弗能奪也。此為大人而已矣。”

Autrement dit, Mencius pense que les vitalités constituent la part de vie qu'on ne peut pas volontairement contrôler. En revanche, les quatre bontés sont susceptibles d'être contrôlées volontairement. Si nous cessons de limiter nos désirs triviaux, ils peuvent nous submerger et nous empêcher de suivre notre tendance morale. C'est ainsi que Mencius résume les caractères. Il donne aussi, à ceux qui le souhaitent, quelques suggestions sur la façon de devenir de grands hommes. Sa méthode comprend en substance deux aspects principaux : gérer le désir et « retrouver son cœur perdu ».

Les désirs, qui sont des spécificités naturelles, ne sont pas nécessairement des péchés, les confucianistes respectent donc les désirs raisonnables. Les désirs corporels sont issus de l'évolution, qui n'est pas volontaire. Ce sont davantage des nécessités, des besoins, et l'homme ne peut être tenu pour responsable de les ressentir. Mais donner toute liberté aux désirs serait un grand danger pour la morale et menacerait la recherche de l'idéal de l'humanité. C'est la raison pour laquelle Mencius déclare qu'il faut limiter les désirs corporels.

Meng zi dit : « Réduire ses désirs est la méthode idéale pour nourrir son cœur. De rares défauts persisteront chez celui qui réduit ses désirs ; en revanche, de rares qualités subsisteront chez celui qui entretient de nombreux désirs.<sup>85</sup> »

D'autre part, Mencius soutient que toutes les bontés sont déjà comprises dans le cœur. Le « Soi » de chacun est la seule source de la bonté. Il faut donc « aller au fond de son cœur » pour y chercher les bontés perdues.

Meng zi dit : « L'humanité, c'est le cœur même de l'homme. La justice est le chemin de l'homme. S'il perd son chemin, il ne peut plus revenir à la source. S'il abandonne son cœur, il ne peut plus le retrouver. N'est-ce pas malheureux ? L'homme qui perd ses poulets et ses chiens sait comment s'y prendre pour les retrouver, mais s'il perd son cœur, il ne sait pas par quels moyens le retrouver. Or, la voie de l'étude et du questionnement n'a d'autre but que de retrouver son cœur perdu, rien de plus.<sup>86</sup> »

---

<sup>85</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 536. Texte original : 孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”

<sup>86</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 482. Texte original : 孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”

Ce qui précède résume le point de vue du confucianisme primitif (Confucius et Mencius) sur la question de la nature humaine. Le confucianisme contient également de nombreuses réflexions sur la politique, la religion et les coutumes. Nous avons choisi la question de la nature humaine non seulement parce qu'elle occupe une position fondamentale dans le confucianisme, mais aussi parce qu'elle fournit un point de comparaison entre cette philosophie et celle de Rousseau. En outre, rappeler la vision confucéenne de la nature humaine permettra de répondre à la question de savoir si le confucianisme a ou non entravé la diffusion des idées de Rousseau en Chine. Pour cela, il faut faire la différence entre le confucianisme primitif et son ennemie : la philosophie officielle déguisée en confucianisme.

On considère généralement qu'il existe une similarité entre la pensée politique de Rousseau et le confucianisme. La théorie de la souveraineté du peuple de Rousseau semble effectivement proche de celle du « *Min ben* (la base de la gouvernance est le peuple) » enseignée par les confucianistes. De même l'idéal politique défini dans le *Contrat social* peut être rapproché de celui de Confucius. Certains confucianistes, dont Liu Shipei<sup>87</sup>, considèrent même que la pensée *Du contrat social* est issue du confucianisme chinois.

La comparaison de la philosophie de Rousseau avec le confucianisme a fait l'objet de nombreuses recherches. On peut penser que les similitudes qui existent entre ces deux philosophies politiques s'expliquent par les similitudes entre leurs conceptions de la nature humaine.

## **Similitudes entre le confucianisme et le rousseauisme**

### **Bonté naturelle**

Dans ce qui précède, nous avons introduit la théorie de Confucius selon laquelle

---

<sup>87</sup> Shipei Liu (1884-1919) est un important philologue confucéen. Sa pensée politique est très complexe. D'abord révolutionnaire anarchiste, il est ensuite devenu un nationaliste radical. Après la Révolution de 1911, il choisit de soutenir la restauration de la monarchie. La richesse de sa pensée politique provient de son interprétation personnelle des classiques confucéens.

« les individus sont d'une nature semblable », et l'affirmation selon laquelle « les gens peuvent progresser moralement par des efforts subjectifs ». Sur cette base, Mencius a avancé l'idée que la nature humaine est bonne et a mis en avant les quatre bontés naturelles de l'homme.

Si, en schématisant, nous divisons les philosophies concernant la nature humaine en deux catégories – celles qui affirment que l'homme est naturellement bon (notamment Rousseau), et celles qui considèrent que l'homme est naturellement mauvais (en particulier Hobbes), nous voyons bien que les véritables confucianistes, c'est-à-dire ceux sont fidèles aux idées orthodoxes de Confucius et de Mencius, appartiennent à la première catégorie. On sait d'ailleurs que la foi dans la bonté naturelle, sur laquelle les disciples de Confucius s'entendaient, est devenue par la suite un argument essentiel chez leurs successeurs dans le grand combat qui les a opposés aux légistes.

### **Éducation et la malléabilité de l'homme**

Comme Rousseau, les confucéens croient que la moralité est le résultat du libre arbitre. Le confucianisme insiste particulièrement sur le fait que les individus peuvent améliorer leurs normes morales grâce à l'étude et au travail acharné.

Confucius a souligné l'influence de l'éducation sur les individus. Dans sa philosophie, la valeur d'une personne n'est pas déterminée par son sang ou son statut. L'éducation qu'une personne reçoit et les vertus qu'elle en tire sont la mesure de sa valeur. Confucius est d'ailleurs considéré comme le premier et le plus grand éducateur chinois, raison pour laquelle son portrait était accroché dans les écoles privées traditionnelles en Chine. Son prestige découle non seulement de sa contribution à l'histoire de la pensée, mais aussi de son rôle dans la création de la pédagogie traditionnelle. Il est à l'origine de la création d'un établissement d'enseignement privé indépendant du gouvernement qui recevait des élèves de tous les milieux, conformément à sa philosophie de l'éducation<sup>88</sup>. C'est l'idée qui ressort de ce passage :

---

<sup>88</sup> Le terme chinois chez Confucius est « 有教无类 », qui signifie littéralement « nulle distinction dans l'éducation ». Confucius affirme que le droit des gens à l'éducation et leur capacité à s'améliorer par l'éducation ne diffèrent pas selon les classes sociales.

Le Maître dit : « L'éducation ne fait exception de personne.<sup>89</sup> »

Pour Confucius, l'éducation s'enracine dans la nature et non dans les coutumes contingentes et changeantes. Mencius développe cette idée en déclarant que :

« Tous les hommes peuvent devenir des Yao et des Shun.<sup>90</sup> »

C'est-à-dire que tous les hommes peuvent atteindre la plus grande perfection, parce qu'ils partagent la même nature.<sup>91</sup> Yao et Shun sont deux empereurs anciens connus pour leurs vertus et pour leur gouvernance éclairée. La parole de Mencius souligne que tous les hommes procèdent de la même nature (ou la même bonté innée) comme les saints sages Yao et Shun.

La philosophie de l'éducation de Confucius et de Mencius se ramène donc à ce principe : les individus ont une capacité naturelle à s'améliorer. Grâce à l'éducation, les gens ordinaires peuvent atteindre le degré de lucidité des anciens sages. La perfectibilité fait donc également partie de la nature humaine.

Rousseau croit également à la perfectibilité de l'homme. Même si la notion de perfectibilité dans la pensée rousseauiste ne signifie pas *a priori* que l'homme va dans la bonne direction, elle montre bien que l'homme est transformable par sa force intérieure et l'influence de l'environnement. En outre, c'est une faculté qui manifeste la différence entre l'homme et l'animal :

Mais, quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseroient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans.<sup>92</sup>

Pour Rousseau, cette faculté de se perfectionner est bien l'épée de Damoclès, qui est à la fois l'origine de la décadence de l'humanité et son remède<sup>93</sup>. La thèse selon

---

<sup>89</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 180.

<sup>90</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 477.

<sup>91</sup> Voir Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 180.

<sup>92</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 142.

<sup>93</sup> Sur ce point, voir, Jean Starobinski, *Le Remède dans le mal*, Paris : Gallimard, 1989.

laquelle la perfectibilité rend l'homme malheureux et l'éloigne de son état primitif occupe une place centrale chez Rousseau. Dans le *Discours sur l'inégalité*, il présente les choses en ces termes :

Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que tandis que la Bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents, tout ce que sa perfectibilité lui avoit fait acquérir, retombe ainsi plus bas que la Bête même ? Il seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire, dans laquelle il couleroit des jours tranquilles et innocens ; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tiran de lui-même, et de la Nature.

Malgré cela, Rousseau pense que nous pouvons encore utiliser la plasticité de l'homme pour le rendre bon. La clef est donc l'éducation :

Les hommes ne doivent point être instruits à demi. S'ils doivent rester dans l'erreur, que ne les laissez-vous dans l'ignorance ? À quoi bon tant d'Écoles et d'Universités pour ne leur apprendre rien de ce qui leur importe à savoir ? Quel est donc l'objet de vos Colleges, de vos Académies, de tant de fondations savantes ? Est-ce de donner le change au Peuple, d'altérer sa raison d'avance, et de l'empêcher d'aller au vrai ? Professeurs de mensonge, c'est pour l'abuser que vous feignez de l'instruire, et, comme ces brigands qui mettent des fanoux sur des écueils, vous l'éclairez pour le perdre.<sup>94</sup>

D'après ce texte, le propre de l'éducation est de changer la pensée et le comportement des gens par des moyens externes. Ce changement ne se produit pas sous la contrainte. Les deux philosophies qui nous occupent reconnaissent qu'un tel progrès volontaire est possible. Les confucéens croient que les personnes éduquées peuvent supprimer l'aveuglement des coutumes et retrouver la bonté innée. Rousseau croit également que l'éducation est un moyen d'aider les individus à « aller au vrai ». En l'occurrence, « vrai » réfère à la nature humaine idéale. Si l'on rapproche cette affirmation d'autres écrits de Rousseau, on peut en déduire qu'il se réfère à l'état de nature, c'est-à-dire à la nature humaine qui n'a pas encore été contaminée par « l'amour de soi ».

---

<sup>94</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 968.

## L'empathie comme germe de la moralité

Comment connaît-on les pensées et les émotions d'un autre ? Une stratégie intuitive consiste à nous mettre dans la position de l'autre et à penser : « Si j'étais dans la même situation, quelles pensées et émotions aurais-je ? » La prémisse de cette stratégie est que différents individus ont une nature humaine similaire. Le confucianisme considère cette capacité d'empathie comme le plus grand bien et l'appelle *Ren*. *Ren* est devenu le fondement de la moralité et la source de toute moralité sous la plume de Mencius.

Rousseau pense qu'il existe dans tout être sensible un pouvoir d'identification à la souffrance d'un autre être sensible qui engendre la pitié. Celle-ci, selon Rousseau, est automatique, spontanée et irréfléchie. Elle représente donc une bonté naturelle, un germe de la moralité, ainsi que de la sociabilité embryonnaire chez l'homme originel. La pitié est la première émotion, l'émotion la plus naturelle, la plus essentielle, et l'amorce de toutes les autres émotions. Rousseau la considère comme une épreuve de la bonté naturelle et la base de la moralité humaine.

La notion employée par Mencius est, littéralement, « le cœur de ce *yin* », qui peut être traduite par « commisération », « empathie », « compassion » ou « pitié ». Dans son raisonnement, cette notion signifie « un cœur qui ne peut tolérer la souffrance d'autrui ». Nous considérons donc le mot « pitié » comme son équivalent.<sup>95</sup> Cette affection est propre aux « quatre bontés » chez Mencius, qui énonce que les quatre bontés sont les germes de quatre morales. La pitié est donc le germe de l'humanité :

Le sentiment de compassion est le commencement de la vertu d'humanité ; le sentiment de honte et d'horreur face au mal est le commencement de la vertu de justice ; le sentiment d'humilité et de civilité est le commencement des rites ; le sentiment du vrai et du faux est le commencement de la vertu de sagesse.<sup>96</sup>

Mencius et Rousseau ont en commun de souligner l'importance de l'émotion, de l'empathie, sachant que l'empathie engendre d'autres émotions et la morale.

## Bonne politique basée sur la théorie de la nature humaine

---

<sup>95</sup> Voir Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 328.

<sup>96</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard, 2009, p. 328.

Les différentes théories de la nature humaine produisent différentes théories politiques. Quand un théoricien croit fermement que la nature humaine est bonne, alors sa politique idéale sera une politique qui permet aux gens de faire ressortir les bonnes intentions naturelles. Dans ce type de politique, l'éducation est plus importante que la punition et la discipline ; la culture est plus essentielle que le contrôle ; la justice que les intérêts privés. En même temps, le dirigeant a également une nature altruiste : il place les intérêts collectifs au-dessus des intérêts privés.

Au contraire, quand un théoricien croit fermement que la nature humaine est mauvaise, alors que les ressources dans le monde sont limitées et que les individus se servent de la violence et des intrigues pour s'accaparer les ressources que tout le monde désire, alors la « bonne politique » qu'il soutient est totalement différente de la politique décrite ci-dessus. Dans le second type de politique, l'élément fondamental est de savoir comment utiliser et équilibrer les passions individuelles dans l'intérêt des gouvernants. Cette fois, les intérêts collectifs sont des mensonges utilisés pour tromper la grande majorité des membres de la société, et la morale n'est rien de plus qu'un moyen employés par les forts pour dominer les faibles. Puisque la nature humaine est mauvaise, il ne peut y avoir de justice. Dans cette perspective, la (prétendue) bonne politique est une politique qui optimise les intérêts des politiciens, ou un opportunisme benthamien.

Cette dernière philosophie, qui se rapproche de celle de Machiavel, a un nom spécifique en Chine, on la nomme l'« Art de l'Empereur 帝王术 ». La base théorique de cet art est l'école de la diplomatie (纵横家), et le légisme (法家) pendant la période des Royaumes combattants. L'école de la diplomatie se concentre sur les relations avec l'étranger et les affaires militaires, et sa philosophie tire son origine du légisme. Le légisme doit beaucoup au confucéen Xun zi. Il est généralement admis que les deux disciples de Xun zi, Han Feizi (韩非子) et Li Si (李斯), sont les représentants les plus importants de l'école légiste. Dans le même temps, d'autres représentants tels que Wu Qi (吴起), également des étudiants de confucéens, ont ouvert des écoles dans divers États.

Nous sommes confrontés à ici un problème : pourquoi le confucianisme a-t-il deux « visages » ? Chez Confucius et Mencius, le confucianisme est une philosophie que l'on peut comparer à celle de Rousseau dans la mesure où il considère que la nature humaine est bonne ; tandis que chez Xun zi et ses disciples, le confucianisme



ressemble plus à la philosophie de Hobbes ou de Machiavel. Entre les deux, quel est le « véritable » confucianisme ? Cette question sera discutée en détail dans le prochain chapitre « deux confucianismes ». Cependant, il ne fait aucun doute que ceux qui ont introduit la philosophie de Rousseau en Chine au XIX<sup>e</sup> siècle croyaient que le premier était le véritable confucianisme. En outre, ils avaient observé d'autres similitudes entre la philosophie de Rousseau et le confucianisme, en particulier une conception identique de la « bonne politique ». C'est ce qui ressort, par exemple, de la préface de l'éditeur de la traduction du *Contrat social* de 1898<sup>97</sup> :

Confucius répandit la doctrine selon laquelle le peuple est à l'origine du gouvernement. Selon Mencius, le peuple est plus important que le souverain. Les deux doctrines renvoient au *Yin* et au *Yang* par leur harmonie, et traitent les gens de la communauté dans leur ensemble. [...] Les gens ordinaires ignorent les secrets de la politique. Les intellectuels les connaissent bien. Un homme sage qui connaît ce secret y réfléchit attentivement et l'exprime avec des mots forts. Voilà ce qui caractérise le livre de Rousseau. Ayant lu ce livre, j'imagine l'histoire de Rousseau et son caractère. J'aime tant ce livre que je ne parviens pas à en interrompre la lecture. Je n'ose propager de fausses idées de crainte d'avoir une influence néfaste sur le peuple et de trahir sa confiance. Je n'ose fuir la société de crainte de trahir la pensée sacrée de Confucius.

Si la nature humaine est bonne, alors une bonne politique doit viser les intérêts collectifs. Les confucéens de la fin de la dynastie Qing ont perçu cette similitude dans le confucianisme primitif et la philosophie de Rousseau. L'auteur de la préface de cette version chinoise du *Contrat social* met l'accent sur les similitudes entre la souveraineté du peuple chez Confucius, Mencius et Rousseau. Il estime que la doctrine de la démocratie trouve ses racines dans la tradition confucianiste, l'œuvre de Rousseau renoue avec elle.

L'amour des intellectuels Qing pour la philosophie de Rousseau s'est déplacé vers la « politique démocratique » occidentale. Dans *Jean-Jacques Rousseau en Chine*,

---

<sup>97</sup> Cet éditeur utilise le pseudonyme Yan xue long huzi 咽血咙胡子 qui signifie « l'homme avec une barbe touffue qui crie jusqu'à cracher du sang ». Préface au *Contrat social* 民约通义 traduit par Chōmin Nakae 中江兆民, publié à Shanghai en 1898, maison de traduction de Tongwen 同文译书局. Texte original : 孔圣因民之义,子舆民贵之说,莫不平等阴阳,一体民物。天鼓动,彗东出,祖龙煽威,妖氛蔽日,计臣庾犬马,黔首膺鱼肉,延及汉末,群雄鼎峙,西击南伐,戈鋌揉缺。微意,愚者昧之而智者明之,智者明之又不得不沈详而咏叹之,如卢骚民约一书是已。余读其书,想见其为人。月凉风萧犹低徊,展卷而不能已。余岂敢忘崇谗论以失吾忠厚之人心哉。余亦岂忍颯然阿世以悖吾孔圣因民之微意哉。

Wang cite de brèves mentions de Rousseau dans la presse chinoise comme des traces de la première réception de Rousseau en Chine. Selon ses recherches, les premières mentions du nom de Rousseau et de sa doctrine démocratique se trouvent dans des textes de réformateurs<sup>98</sup> :

On peut situer l'apparition du nom de Rousseau sous une plume chinoise au début des années 1870. Wang Tao, un des premiers penseurs réformateurs de l'histoire de la Chine moderne, fut sans doute le premier à s'y référer. Dans son ouvrage intitulé *Faguo zhilue* (Abrégé d'une monographie de la France) il exalte l'esprit de démocratie de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau, et déclare qu'il faut « restreindre l'autorité du roi » et « élargir les droits du peuple ». Son ouvrage fut d'abord publié en 1871, puis révisé en 1890 et son contenu doublé à partir de sources japonaises.

Pour les intellectuels chinois mécontents du gouvernement mandchou à cette époque, l'œuvre de Rousseau avait un charme extraordinaire. À leurs yeux, tandis que la politique de la dynastie Qing servait les intérêts de l'empereur et de la noblesse, les thèses de Rousseau permettaient d'imaginer un gouvernement au service de tous les citoyens et favorisant l'expression de leur bonté naturelle. Certains intellectuels estiment que cette société idéale s'est réalisée dans les pays européens. Les Européens ont-ils vraiment réalisé la société idéale décrite par Confucius, Mencius et Rousseau ? Lorsque l'idée de la souveraineté du peuple est entrée en Chine, elle a immédiatement attiré l'attention des confucianistes. Les gens de l'époque considéraient la politique occidentale de la façon suivante :

Le base la plus importante de la politique des pays occidentaux est que le pouvoir de la souveraineté du pays appartient au peuple. Ce pouvoir issu du peuple est au service du peuple. La législation de ce système est que tous les hommes sont égaux et qu'ils partagent les mêmes besoins et les mêmes émotions. Au niveau de la nature et du corps, les sujets et le souverain sont totalement identiques. La souveraineté doit donc appartenir au peuple de même raison<sup>99</sup> [...]

Reste à savoir à quoi les confucéens qui ont traduit, présenté et loué les idées

---

<sup>98</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 8-11.

<sup>99</sup> Yong John Allen, « Une traduction et explication des lois et des politiques des pays démocratique 译民主国与各国章程及公议堂解 », cité dans Li Tiangang : *Œuvres choisies de The Globe Magazine*, Éditions de Zhongxi, 2012, p. 389-391.

de Rousseau voulaient s'opposer. Les défenseurs du gouvernement Qing ont prétendu défendre le confucianisme. Les rebelles de l'ancien ordre prétendaient également sauver la dignité du confucianisme. Alors quelle est la véritable différence entre ces deux confucianismes ? Cette différence est-elle à l'origine de leurs attitudes divergentes à l'égard de la théorie politique occidentale ?

## Chapitre 3 : Deux confucianismes

Il est tentant pour un lecteur de considérer le confucianisme est-asiatique comme un tout homogène et de l'assimiler à la philosophie officielle de l'ancien gouvernement chinois. Ce malentendu (ou ce mythe moderne) empêche de comprendre l'histoire politique chinoise. Il est vrai qu'il n'est pas aisé d'interpréter l'attitude des confucéens qui ont participé à la révolution de 1911. Pourquoi se sont-ils opposés aux bureaucrates confucéens de la dynastie Qing ? Ne poursuivaient-ils pas le même idéal confucéen ? Pour répondre à ces questions, il faut préciser ce qui différencie les deux confucianismes que nous avons évoqués.

### La doctrine de Mencius, la doctrine de Xun zi et la philosophie officielle

Tan Sitong, un important réformiste de la fin de la dynastie Qing, a été décapité sur ordre de l'impératrice douairière Cixi, après l'échec de la réforme des Cent jours. Il a laissé un livre intitulé *Étude sur le sens de l'humanité* (仁学). Dans ses recherches, Tan a lié la légitimité de la révolution à la légitimité du confucianisme officiel. Ce livre est considéré à la fois comme une œuvre importante du confucianisme et comme une œuvre révolutionnaire. C'est dans cet ouvrage que Tan présente son point de vue sur la controverse concernant la légitimité du confucianisme.

L'« humanité », dans le titre du livre, est la proposition centrale du système idéologique de Confucius – « traitez les autres de la même manière que vous vous traitez, et n'imposez pas la douleur que vous ne voulez pas endurer aux autres ». En chinois, cela se dit littéralement « penser aux autres avec empathie (推己及人) ». Tan applique ce genre de réflexion aux questions ontologiques. Il croit que l'idée de Confucius d'aimer les autres soi-même est la voie de l'existence matérielle dans l'univers et la morale fondamentale de la société humaine. Pour Tan, cet état d'esprit

est si fondamental qu'il s'agit en fait d'un esprit respecté par les différentes religions du monde. Selon lui, le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme en Orient, et le christianisme en Occident ont diverses différences de surface, mais leurs idées fondamentales sont les mêmes, elles prônent l'amour de « l'humanité ».

Le contenu le plus révolutionnaire de ce livre réside dans le fait qu'il explique que la philosophie officielle du gouvernement Qing n'est pas conforme à l'humanisme qu'il se contente d'instrumentaliser. Il nomme cette idéologie l'« école Xun », ou la doctrine de Xun zi. Sous l'influence de cette idéologie, les politiques des dynasties passées en Chine se sont écartés des idéaux politiques du confucianisme et ont trompé les Chinois. C'est fut en particulier le cas avec la « Politique Qin », pour employer l'expression de Tan. Selon lui,<sup>100</sup> :

[...] la politique des deux mille ans [en Chine] est la politique de la dynastie Qin et ses ruses de voleurs ; la connaissance des deux mille ans est la doctrine de Xun zi, qui est la flatterie au pouvoir. Le premier utilise le second, tandis que le second flatte le premier. Les deux s'entraident, mais tous deux prétendent suivre les opinions de Confucius.

Tan estime que l'école de Xun zi est attachée aux droits politiques et fournit un soutien intellectuel et une légitimité aux groupes nobles. À ses yeux, il ne s'agit plus du véritable esprit du confucianisme, lequel est, au contraire, le pilier spirituel des forces d'opposition. Celles-ci s'opposent au monarque brutal et au monarque rusé, et attachent de l'importance à la survie des gens ordinaires et à l'harmonie sociale.

Qu'est-ce que l'école Xun ? En quoi est-elle différente de l'école de Mencius ou du confucianisme fondamentaliste ? Pour répondre à ces questions nous devons rappeler l'histoire de ces deux écoles confucéennes et examiner leurs principales différences.

Après la mort de Confucius, le confucianisme est entré dans une nouvelle phase. Pendant la période des Royaumes Combattants,<sup>101</sup> le groupe confucéen était divisé :

---

<sup>100</sup> Sitong Tan, *Étude sur le sens de l'humanité*, Pékin : Éditions de Huaxia, 2002, p. 96.

<sup>101</sup> La période des Royaumes combattants s'étend en Chine du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'unification des royaumes chinois par la dynastie Qin en 221 av. J.-C. Ce nom lui a été donné tardivement, par référence aux *Stratagèmes des Royaumes combattants*, ouvrage portant sur cette période. Elle correspond, dans la chronologie dynastique, à la fin de la période des Zhou orientaux (东周, Dōng Zhōu, 771-256 av. J.-C.). Cette chronologie, qui repose sur l'historiographie traditionnelle, ne correspond pas nécessairement à la datation précise des évolutions sociales, politiques, économiques et culturelles : ce qui caractérise les Royaumes combattants s'est produit au début du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

À partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., sept grands États émergent : Chu, Han, Qi, Qin, Wei, Yan

les disciples de Mencius, qui croyaient fermement en la nature humaine et se concentraient sur l'amélioration de leur moralité, ont constitué le courant principal du confucianisme ou l'école fondamentaliste confucianiste. Les disciples de Xun zi<sup>102</sup>, qui rejette la théorie de la nature humaine, considérant que l'homme est naturellement agressif, accordent davantage d'attention aux questions stratégiques dans la lutte politique et à la structure sociale. Ce courant s'est progressivement séparé du groupe confucéen pour former une autre sorte de philosophie appelée « le légisme ».

Le mot chinois pour légisme est *Fa Jia* 法家, soit, littéralement, « la doctrine des lois ». Le « réalisme politique » des légistes a abouti à une mise en œuvre tyrannique du pouvoir. Il ne faut donc pas seulement entendre par ce terme, « la doctrine qui met l'accent sur la gouvernance basée sur les lois », mais aussi et surtout, la doctrine qui postule que le souverain peut employer n'importe quelle moyen pour atteindre ses objectifs et accroître la « puissance » de l'État. Ce machiavélisme à la chinoise souligne notamment trois éléments : la loi (ou une série des règles visant à assurer la cohésion sociale), les techniques de contrôle (ou l'art d'instaurer une domination totale), et la position de force.

Schématiquement, la différence principale entre le confucianisme et le légisme est que le confucianisme met l'accent sur la morale, la sympathie, la justice et qu'il recherche le bien du peuple ; alors que le légisme souligne plutôt la puissance, la

---

et Zhao. Ils s'affranchissent définitivement de la tutelle symbolique des Zhou : leurs souverains prennent le titre de « roi » (*wang*) et se livrent des guerres incessantes qui stimulent en même temps qu'elles accompagnent les nombreux progrès de cette période. C'est alors que se constituent des États centralisés, dirigés par une administration et une classe politique de mieux en mieux formées et organisées. La période des Royaumes combattants est celle de progrès techniques et économiques déterminants et de la naissance, puis du développement, de plusieurs écoles de pensée (confucianisme, taoïsme, légisme, etc.) qui ont profondément influencé l'histoire de la Chine. Les textes antiques relatifs à cette période ont été écrits par diverses personnalités, dont certaines comptent parmi les plus importantes de la civilisation chinoise : des souverains (le Premier empereur Qin Shi Huangdi), leurs ministres réformateurs (Shang Yang), des stratèges militaires (Sun Bin), des spécialistes de la persuasion et des penseurs (Lao Zi, Mencius, etc.). Les découvertes archéologiques faites sur le sol chinois, surtout des sépultures et des villes, ont considérablement fait progresser les connaissances sur cette époque.

<sup>102</sup> Xun zi, qui a vécu au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C., était un érudit et un penseur confucéen pendant la période des Royaumes combattants. Son confucianisme est unique en son genre. Parmi ses étudiants se trouvent d'importants politiciens, réformateurs et diplomates, tels que Han Fei et Li Si. Son travail a été édité comme "*Xun zi*" par des érudits ultérieurs. Le courant *Xun zi* attache une grande importance à la morale et à l'apprentissage des rituels. Il croit en la théorie de la nature humaine perverse, selon laquelle l'homme est né sans moralité et la valeur morale est artificiellement construite. La morale est créée par les saints, et elle a pour effet d'embellir la nature humaine. *Xun zi* valorise la rationalité et la capacité d'apprentissage des individus et croit que les bonnes actions proviennent de l'éducation. De plus, *Xun zi* est proche du matérialisme. Considérant que le monde naturel n'a pas de volonté, il préconise d'utiliser la nature et de la transformer. Le statut de *Xun zi* a été suscité des controverses. On lui a reproché d'être une hérésie par rapport au confucianisme, parce qu'il critiquait Mencius. Certains pensent même que ce courant n'appartient pas à l'école confucéenne, mais à l'école légiste.

technique, et l'autorité. À l'ère des conflits militaires fréquents, le système politique guidé par cette idéologie a montré sa supériorité. Cette pensée a réussi dans plusieurs États puissants et a aidé la dynastie Qin (221 avant J.-C. 206 avant J.-C.) à établir un régime unifié qui n'a duré que 15 ans. Pendant la dynastie suivante, la dynastie Han, les empereurs ont trouvé une technique plus hypocrite : ils ont adapté le système politique de la dynastie Qin, mais lui ont donné un visage confucéen. Autrement dit, l'aristocratie Han pratique le légisme mais propage le confucianisme. Cette ruse est devenue une tradition pendant les dynasties suivantes. Depuis la dynastie Han, les souverains chinois pratiquent cette stratégie politique fallacieuse, nommée en chinois, *Ru biao fa li* (儒表法里), qui signifie littéralement « confucianisme extérieur, légisme intérieur ».

Cette thèse de Tan interroge les fondements de l'histoire de la philosophie politique chinoise. Tan remet en question les idées reçues. Il ne reconnaît pas la place du confucianisme dans la pensée orthodoxe pendant plus de deux mille ans, car, selon lui, la philosophie officielle traditionnelle chinoise n'est pas vraiment confucéenne. Il s'agit d'une sorte de machiavélisme qui instrumentalise le confucianisme.

En fait, ce n'est pas une vision complètement nouvelle. Séparer la philosophie officielle du confucianisme primitif n'est pas une invention de Tan. Les confucéens de la dynastie Song ont déjà commencé à critiquer systématiquement le confucianisme de Xun zi et à défendre le confucianisme de Mencius. Ces intellectuels du XIII<sup>e</sup> siècle ont signalé une faille dans la philosophie de Xun zi.

Xun zi pense que la nature humaine est mauvaise et non-civilisée. La façon d'améliorer la nature humaine est de nourrir les normes sociales (connues sous le nom de *Li* 礼 par les confucéens), la littérature et l'art (connus sous le nom de *Yue* par les confucéens). *Li* et *Yue* sont des moyens qui permettent de transformer une personne asociale ou mauvaise en une personne sociale. Xun zi a appelé ce processus d'éducation et de changement de la personne physique sous cette influence extérieure, notamment les normes sociales, « Hua Xing Qi Wei (化性起伪) », littéralement « changer la nature et cultiver le civisme artificiel ». La question se pose donc de savoir qui, de *Li* et de *Yue*, a permis d'établir les normes sociales respectées par le confucianisme. Quand cette influence extérieure est-elle apparue ? Selon la légende confucéenne, Zhou Gong et d'autres saints auraient créé le *Li* et le *Yue*.

On détecte une faille logique dans cette construction théorique : avant que les

saints ne créent *Li* et *Yue*, leur propre nature était-elle bonne ou mauvaise ? Si leur nature était bonne, alors la bonté naturelle est une qualité spontanée qui ne nécessite pas d'instruments externes pour se cultiver. Si leur nature était mauvaise, comment ont-ils créé le *Li* et le *Yue* ? Un arbre vénéneux peut-il produire des fruits sains ? Pourquoi les mauvais sages confucéens auraient-ils créé un *Li* et *Yue* pour parfaire la morale ?

La théorie de Xun zi ne peut pas résoudre cette contradiction. Par conséquent, les confucéens de la dynastie Song estimaient que la base théorique de Xun zi était erronée. C'est l'argument des confucianistes de la dynastie Song contre la doctrine de Xing 性恶, selon laquelle la nature humaine est mauvaise. Il ne restait alors qu'une seule possibilité : la nature humaine est bonne, et le processus d'éducation ne sert qu'à aider les gens à développer et à montrer ce genre de bonté. Après la dynastie des Song, les confucéens ont donc accepté la thèse de la bonté originelle, et considéré que le but du *Li* et du *Yue* est de supprimer les passions et l'hypocrisie qui dissimulent la nature.

Critiquer l'école Xun est progressivement devenu un discours populaire chez les confucéens, opposés au totalitarisme tout au long de l'histoire chinoise ancienne. Cette tendance de révolte fondamentaliste a atteint son paroxysme au début de la dynastie Qing, en réaction à la guerre entre les Han et les Mandchous. Après que les Mandchous aient pris le contrôle du nord de la Chine, certains confucéens Han se sont tournés vers les Mandchous. Les intellectuels Han qui ne voulaient pas se rendre ont critiqué les Confucéens qui se sont rendus aux Mandchous. Ce sentiment nationaliste s'est rapidement propagé à la philosophie. Pour les confucéens nationalistes, il est honteux d'utiliser les théories confucéennes pour justifier le comportement barbare de l'agresseur. Cela n'était pas seulement une trahison d'un point de vue ethnique, mais aussi sur le plan de la foi. Citant Confucius et Mencius, ils préconisent que les intellectuels défendent la justice et non la monarchie. En l'occurrence, ils combinent le confucianisme primitif avec le nationalisme han et dénoncent la barbarie du gouvernement mandchou. Les représentants de ce point de vue sont Wang Fuzhi, Huang Zongxi et Gu Yanwu. Afin de mieux distinguer ces deux confucianismes, nous appelons les confucianistes machiavéliques les « confucianistes légistes », et ceux qui s'opposent à eux les « confucianistes fondamentalistes » ou « confucianistes anti-légistes ».

Dans son œuvre, Tan soutient les thèses que nous venons de résumer et souligne les différences entre la philosophie officielle et le confucianisme primitif. Selon lui, le gouvernement corrompu des Qing s'était complètement écarté des idéaux politiques



confucéens. Les abus de cette dynastie appelaient donc un changement profond. Afin de promouvoir ses idées de réforme, il entend montrer que le confucianisme primitif ne prônait pas le conservatisme, mais bien l'esprit de réforme ; qu'il ne légitime pas la monarchie, mais promeut les idées démocratiques ; qu'il rejette la hiérarchie sociale et prône l'idée d'égalité. Tan Sitong explique ainsi<sup>103</sup> :

Lorsque Confucius a établi sa proposition pour la première fois, il a abandonné le savoir ancien, a réformé le système de cette époque, a annulé la légitimité du noble sang et a prôné l'esprit de la démocratie. Il était désireux de transformer le système hiérarchique en un système égalitaire. Cependant, la doctrine de Xun zi prétend s'inspirer des actes de Confucius mais a mal compris son esprit. Ce genre de doctrine accordait plutôt au monarque des pouvoirs énormes et illimités, lui permettant de détenir les enseignements de Confucius et de contrôler tout le pays. Ceux qui étudient à l'école Xun se servent toujours de la morale comme excuse pour définir le véritable esprit du confucianisme [...]

Tan a clairement souligné l'hypocrisie de la philosophie officielle sous le couvert du confucianisme. Selon lui, la barbarie et le caractère conservateur de certains intellectuels qui ont servi la cour mandchoue ne sont pas issus du véritable confucianisme, mais de l'école Xun. Ceux qui prétendaient être confucéens défendent en réalité la monarchie et la hiérarchie sociale, ce qui n'est pas le point de vue du confucianisme primitif.

Après l'arrivée de la pensée occidentale dans l'Empire central, les intellectuels bureaucratiques se sont immédiatement divisés face à la question de l'occidentalisation. Certains soutenaient cette pensée moderne et progressiste, d'autres étaient du côté de l'ancien système. Après la guerre sino-japonaise, le « confucianisme anti-légiste » représentant les forces libres attribua l'échec de la dynastie Qing à la chute de ce machiavélisme. Intéressons-nous à présent aux attitudes de ces deux groupes de confucéens, et à leurs conceptions du savoir et des systèmes politiques occidentaux.

## **Les conservateurs et leurs attitudes envers l'apprentissage occidental**

Les conservateurs, ou « l'école des têtus ( 顽固派 ) », se réfèrent aux

---

<sup>103</sup> Sitong Tan, *Étude sur le sens de l'humanité*, Pékin : Éditions de Huaxia, 2002, p. 99.

confucianistes de la fin de la dynastie Qing qui véhiculaient la xénophobie, et à l'obscurité morale apparues en Chine après les années 1860. Après avoir connu la débâcle de la deuxième guerre de l'opium, le gouvernement Qing adopta un « mouvement d'auto-renforcement » (ou « mouvement d'occidentalisation »). Le contenu principal de ce mouvement est d'apprendre des industries manufacturières avancées des pays occidentaux, en particulier l'industrie militaire. Parallèlement à cela, les traductions de livres occidentaux et les introductions aux connaissances occidentales se multiplient. Les principaux représentants de ce mouvement d'occidentalisation, notamment le prince Gong (恭亲王) et des bureaucrates de haut niveau comme Zuo Zongtang et Zhang Zhidong, ont tous préconisé l'établissement d'usines de style occidental et la production d'armes de style occidental pour tenter d'inverser la tendance et d'améliorer la situation politique précaire de la dynastie Qing. Ces intellectuels et fonctionnaires qui avaient une bonne image de l'occidentalisation sont connus sous le nom de « l'école de l'occidentalisation ».

Contrairement à l'école d'occidentalisation, d'autres groupes refusaient de se renseigner sur les affaires occidentales. Ils sont nommés les « irréductibles » ou « l'école des têtus ». On peut distinguer deux courants parmi ces conservateurs : ceux qui ont une connaissance limitée du monde occidental, et ceux qui le connaissent bien.

### **Conservateurs ayant une connaissance limitée du monde occidental : le cas de Wo Ren et de Xu Tong**

Le premier groupe est composé de bureaucrates confucéens qui ont une connaissance limitée du monde occidental. Leur vision conservatrice est souvent basée sur une préférence pour l'empire central. Parce qu'ils ont une telle préférence pour les choses qu'ils connaissent, ils pensent que les choses qui sont différentes des coutumes et des habitudes de l'Empire central doivent être barbares ou moralement dégénérées. Leur principal argument contre l'occidentalisation est que la sagesse de l'Orient est supérieure à celle de l'Occident. Ils croient que le maintien de la pureté de la civilisation orientale est essentiel. À leurs yeux apprendre de l'Occident signifie polluer cette grande tradition. Ils sont guidés par l'illusion selon laquelle la stabilité du pays à long terme repose sur la moralité du peuple, laquelle est beaucoup plus élevée que celle des

étrangers. Parce qu'ils refusent de reconnaître le fait que l'Empire central a pris du retard sur l'Occident, ils s'opposent au mouvement d'occidentalisation.

L'un des plus connus est Wo Ren, qui occupe une place importante dans le confucianisme officiel. Secrétaire principal de l'empereur auxiliaire, il est en fait le véritable Premier ministre. Il est également un conseiller de l'empereur Tongzhi. Ce statut politique lui a permis de devenir un *leader* d'opinion parmi les fonctionnaires de haut niveau.

Parce que les Européens ont envahi l'Empire central au cours de plusieurs guerres, Wo les a toujours considérés comme des ennemis et a refusé d'apprendre de l'Occident. Il croyait notamment que les troupes britanniques et françaises avaient incendié l'ancien palais d'été pour humilier le gouvernement Qing : « Notre dynastie n'a pas subi une telle humiliation depuis deux cents ans. »<sup>104</sup> Il a donc freiné, autant qu'il l'a pu, le mouvement d'occidentalisation. Son action la plus célèbre a été d'empêcher Tongwen Guan d'ouvrir une école consacrée à la science et à la technologie occidentales, ainsi qu'à la traduction de livres occidentaux. En 1867, Tongwen Guan avait recruté des scientifiques ayant étudié l'astronomie et les mathématiques dans le but d'ouvrir une école d'un type nouveau, mais Wo Ren avait écrit à l'empereur pour s'y opposer. Selon lui,

Pour stabiliser le pays, il faut avant tout promouvoir un ordre moral noble, et non la stratégie de la lutte pour le pouvoir : la tâche la plus fondamentale pour le pays est de rechercher le soutien du peuple au lieu de rechercher la technologie de pointe.<sup>105</sup>

Par fierté culturelle, il a des vues très conservatrices sur les types de recherche dans lesquels les universitaires confucéens devraient s'engager. La science, à son avis, est une connaissance sans importance, elle ne devrait donc pas être étudiée par des jeunes ayant réussi l'examen impérial. Selon lui, les talents sélectionnés par les examens impériaux devaient s'engager dans un travail idéologique, étudier les doctrines de Confucius et de Mencius et apprendre les principes du gouvernement de l'empereur Yao et de l'empereur Shun. *A contrario*, inciter les meilleurs talents à se consacrer à

---

<sup>104</sup> Ren Wo, « Causes et conséquences des affaires étrangères : le Prince Gong et son résumé des affaires des divers pays », dans Tingfu Jiang, *Information sur l'histoire diplomatique chinoise moderne*, Volume 1 - Volume 2, Éditions de Dongfang, 2014. Texte original : 且夷人,吾仇也。咸丰十年,称兵犯顺,凭陵我畿甸,震惊我宗社,焚毁我园囿,戕害我臣民。此我朝二百年来未有之辱。

<sup>105</sup> *Idem*.

des activités secondaires comme les sciences et les technologies, notamment l'armement, est une erreur :

[Le meilleur résultat de Tongwen Guan] n'est rien de plus que la culture de nombreux mathématiciens. Depuis les temps anciens, je n'ai pas entendu dire que les mathématiciens peuvent renforcer les pays.<sup>106</sup>

En raison de sa position élevée, ses opinions ont grandement entravé le mouvement d'occidentalisation. Il a non seulement ralenti la modernisation de la vie politique, mais celle de l'éducation et de la culture. Sous son influence, certains candidats à l'examen impérial, parmi les plus conservateurs, ont pu renoncer à étudier les savoirs.

Un autre conservateur célèbre est Xu Tong. Comme Wo, il a également joué un rôle important dans la cour Qing en tant que professeur de l'empereur et érudit de la cour. L'aversion de Xu pour les choses occidentales est semblable à celle de Wo. Il valorise tellement la pureté de la sagesse orientale qu'il a fortement soutenu les Boxers en 1900. Lorsque les forces combinées des huit pays ont envahi Pékin, Xu, désespéré, s'est pendu chez lui. Après sa mort, toutes les femmes de la famille Xu, des enfants à la mère âgée de 80 ans, se sont également suicidées.

Xu était très opposé à l'occidentalisation politique. Il pensait que la tradition politique chinoise était sacrée. Selon lui, le système politique chinois, qui durait depuis mille ans ne pouvait pas être changé, et, en tant que descendant d'ancêtres chinois, il considérait qu'il était de sa responsabilité de maintenir le système ancestral. L'occidentalisation politique était donc synonyme de trahison.

L'objection principale de Wo Ren est qu'il n'y a rien à apprendre des étrangers, et celle de Xu Tong est qu'il ne faut pas modifier le système laissé par les ancêtres.<sup>107</sup>

Résumons brièvement les principales caractéristiques de ce premier type de confucéen conservateur : ils prônent le maintien politique de l'ancien ordre, ils sont culturellement hostiles aux choses occidentales et présentent les caractéristiques de la

---

<sup>106</sup> Ren Wo, « Causes et conséquences des affaires étrangères : Prince Gong et son résumé des affaires des divers pays », dans Tingfu Jiang, *Information sur l'histoire diplomatique chinoise moderne*, Volume 1 - Volume 2, Édition de Dongfang, 2014. Texte primitif : 所成就者不过术数之士,古今未闻有特术数而能起衰弱者也.

<sup>107</sup> Yilu Zhu, « Le problème de la « discrimination de Yixia ( la différence entre les Chinois et les étrangers ) » et de « l'école têtue » de la Chine moderne — Deuxième étude de la culture politique chinoise », *Journal de l'Université de Tongji édition des sciences sociales*, 2001, no. 5, p. 36-41.

xénophobie et du centralisme chinois, ils confondent également la technologie et la morale, et croient naïvement que la renaissance de la moralité confucéenne permettra la victoire militaire de la dynastie Qing. Ajoutons que Wo, sur la base de sa propre éducation, pense que la technologie occidentale est immorale.

L'attitude des membres de ce premier groupe de conservateur est facile à comprendre : elle repose sur des préjugés profondément ancrés.

## **Des conservateurs familiers de l'Europe et des États-Unis : Liu**

### **Hongxi et Chen Lanbin**

L'exemple le plus représentatif du deuxième type de conservateurs est Liu Hongxi, ambassadeur adjoint au Royaume-Uni sous la dynastie Qing. Liu a été nommé par le gouvernement Qing pour aller au Royaume-Uni en tant que diplomate, il était le collègue du célèbre fonctionnaire chargé de l'occidentalisation : Guo Songtao.

Dès son arrivée en Grande-Bretagne, Liu Hongxi a beaucoup admiré la technologie britannique, notamment les trains et les navires :

Même les trains et les bateaux lents peuvent faire plus de 100 miles par jour, vous pouvez donc souvent faire des milliers de kilomètres en quelques jours.<sup>108</sup>

Il s'émerveille face aux résultats qu'il observe. Selon lui, la technologie est « comme la magie qui peut réduire la terre<sup>109</sup> ». Il a consigné ces anecdotes dans son journal, *Voyage privé au Royaume-Uni* (英轺私记).

Cependant, s'il admirait beaucoup les trains et les navires britanniques, il pensait que ces innovations ne convenaient pas aux Chinois :

Mes sacrés compatriotes de la dynastie Qing aiment beaucoup leurs villes natales, qu'ils soient paysans, artisans ou autres professionnels, ils ne veulent pas quitter leur ville natale.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Hongxi Liu, « La première fois que j'ai vu le train », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité d'après [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>109</sup> *Idem.*

<sup>110</sup> *Idem.*

Ainsi, il estime qu'il est impossible d'amortir le coût de l'investissement dans la construction de chemins de fer et dans le développement du transport maritime en Chine. Selon lui, les Chinois étant réticents à voyager loin, les frais de déplacement payés par les voyageurs qui prendront le train et le bateau chaque jour ne compenseront pas le coût de ces carburants.

Liu Hongxi s'intéresse non seulement aux technologies, mais également au système politique démocratique britannique. Dans son journal, il décrit le fonctionnement du parlement en ces termes :

Que ce soit des représentants du gouvernement, des gens riches ou des gens ordinaires, ils expriment leurs propres opinions politiques et discutent des décisions sociales actuelles. Ils discutèrent si longtemps qu'ils discutaient souvent du jour au soir et du soir au jour. La discussion doit arriver à une solution raisonnable et appropriée pour arrêter. [...] Pour toutes choses, les Britanniques prennent les décisions en accord avec la volonté de tout le monde, et ils basent leurs décisions sur les avis exprimés. En synthétisant les meilleurs parmi les points de vue exprimés, la conclusion finale sera très bonne ; si la décision finale est dans l'intérêt de tous, alors personne ne se sentira gêné<sup>111</sup>.

D'après sa description, Liu apprécie ce système politique. Il croit également qu'un tel système parlementaire, qui combine les forces de toutes les personnes, peut aboutir à des décisions politiques favorables à l'intérêt public.

Liu était un diplomate très curieux. Durant son séjour en Angleterre, il a effectué beaucoup de recherches. En plus de son éloge du système parlementaire britannique<sup>112</sup>, on peut signaler son enthousiasme à l'égard de la philanthropie<sup>113</sup>, de l'éducation

---

<sup>111</sup> Hongxi Liu, « Scène lors d'une réunion », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité d'après [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>112</sup> Hongxi Liu, « Chambre des représentants et Sénat », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité d'après [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>113</sup> Hongxi Liu, « Les Britanniques connaissent l'étiquette », « De nombreuses associations caritatives à Londres », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité d'après [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

publique<sup>114</sup>, des institutions de retraite<sup>115</sup>, des prisons<sup>116</sup> et des institutions judiciaires<sup>117</sup>. Au début, il soupçonnait les Britanniques d'avoir fait de fausses déclarations afin de montrer la supériorité de la Grande-Bretagne devant l'ambassadeur chinois. Il a donc visité en privé et avec soin différentes institutions, et a pu constater l'avance de ce pays dans les domaines en question. Néanmoins, il ne lui semblait pas possible d'instaurer le système parlementaire en Chine.

Le célèbre réformateur japonais Inoue Kaoru a rencontré à Londres l'ambassadeur de Londres Guo Songtao et son adjoint Liu Hongxi<sup>118</sup>. Inoue Kaoru leur a posé la question suivante : pourquoi la Chine ne suit-elle pas l'Occident et ne réforme-t-elle pas le système politique ? Guo, un réformiste, et Liu Hongxi, un conservateur, ont donné des réponses complètement différentes. La réponse de Guo fut la suivante : « je suis très disposé à réformer, mais j'ai peur que tout le monde ne soit pas d'accord avec mon point de vue. » L'argument de Guo est que les réformes rencontreront une grande résistance en Chine parce que trop de gens ont des opinions différentes. Cependant, la réponse de Liu Hongxi fut très différente. On peut la résumer à partir de quelques principes. Selon lui, les règles établies par les ancêtres sont sacrées. Ces règles ont passé l'épreuve du temps sans crise majeure. *A contrario*, un système inventé par un petit nombre de personnes blessera sans doute le pays. La tâche principale des fonctionnaires de la cour est donc de pratiquer l'ancien système politique. En somme, remplacer l'ancien système par un nouveau système exposerait le pays à beaucoup de déboires<sup>119</sup>.

La réponse de Liu Hongxi montre que la raison pour laquelle il est conservateur est la même que celle Xu Tong : ils considèrent tous les deux que le système laissé par les ancêtres est sacré et que son ancienneté lui donne une légitimité supérieure à tous

---

<sup>114</sup> Hongxi Liu, « Visite de l'expérience optique », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité de [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>115</sup> Hongxi Liu, « Maison de retraite », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité de [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>116</sup> Hongxi Liu, « Prison de Londres », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité de [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>117</sup> Hongxi Liu, « Tribunaux et bureaucratie britanniques », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité de [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], consulté le 06/09/2020.

<sup>118</sup> Hongxi Liu, « À propos du trésor, une conversation avec Inoue Kaoru », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité de [https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98], Consulté le 06/09/2020.

<sup>119</sup> *Idem*.

les autres. La différence entre Liu et Xu est que, contrairement à Xu, Liu n'a pas critiqué les réformistes moralement inférieurs ou considérés comme des traîtres. Bien que Liu insiste également pour maintenir l'héritage politique de ses ancêtres, il ne croit pas à la supériorité morale. En cela, il est plus objectif et plus prudent que Xu.

Liu Hongxi s'appuie aussi sur d'autres arguments pour prouver que le système politique britannique ne convient pas à la Chine. Il estime que tout en Grande-Bretagne est le contraire de la Chine : selon ses recherches, les Chinois et les Britanniques ont des préférences opposées à tous les égards. Ses exemples sont les suivants : en Chine, les décrets sont annoncés au peuple par le monarque, en Grande-Bretagne ils sont transmis au monarque par les représentants du peuple ; dans les familles chinoises, les maris ont plus de pouvoir que leurs épouses, alors que les femmes britanniques ont un statut plus élevé que leur mari ; les Chinois préfèrent avoir des garçons tandis que les Britanniques préfèrent les filles ; dans les banquets, les Chinois respectent leurs invités tandis que les Britanniques respectent ceux qui les invitent ; l'écriture chinoise va de droite à gauche, l'anglaise va dans le sens inverse ; la première de couverture des livres britanniques correspond à la quatrième de couverture des livres chinois ; les Chinois mangent après avoir bu, tandis que les Britanniques veulent manger avant de boire<sup>120</sup>, etc.

Il estime avoir trouvé la loi des différences entre les Chinois et les Anglais dans des choses telles que les façons d'écriture et les valeurs familiales. Ce que Liu Hongxi veut démontrer, c'est que puisque tout en Grande-Bretagne est inversé par rapport à la Chine, il n'est pas surprenant que le système politique britannique soit contraire à celui de la Chine !

Le conservatisme de Liu Hongxi est différent du conservatisme de Wo Ren et de Xu Tong. En effet, Liu a visité le Royaume-Uni. Sa compréhension du monde occidental est beaucoup plus profonde que celle de Wo Ren et de Xu Tong, à la fois scientifiquement et politiquement. C'est peut-être pour cette raison que Liu ne croyait pas à la supériorité morale des Chinois sur les Anglais. Par ailleurs, Liu, plus objectif, ne dévalorise la science et la technologie. Il ne pense pas que la technologie occidentale relève de la sorcellerie, ni que le système parlementaire démocratique occidental soit une chute morale ou un effondrement de l'ordre. Il considère que la Chine et la Grande-

---

<sup>120</sup> Hongxi Liu, « Population britannique », dans *Voyage privé au Royaume-Uni*, cité d'après [<https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98>], consulté le 06/09/2020.



Bretagne ont leurs propres spécificités nationales, ce qui fait que ce qui est approprié en Grande-Bretagne n'est pas nécessairement adapté au contexte culturel chinois. En général, bien que Liu Hongxi soit conservateur, son attitude est beaucoup plus modérée et tolérante que celle de conservateurs comme Wo Ren.

Un autre exemple important est Chen Lanbin, le premier ambassadeur chinois aux États-Unis dans l'histoire. Pendant le règne de l'empereur Tongzhi, Chen Lanbin a servi d'ambassadeur du gouvernement Qing aux États-Unis<sup>121</sup>. Plus tard, sous le règne de Guangxu, il fut nommé ambassadeur aux États-Unis, au Pérou, puis en Espagne. Les fonctions de Chen Lanbin étaient plus importantes que celle de Liu Hongxi, il était responsable des affaires diplomatiques de la dynastie Qing dans les Amériques, tandis que Liu n'était que l'ambassadeur adjoint de Guo Songtao.

Chen Lanbin est connu pour avoir empêché le gouvernement des Qing d'envoyer des étudiants étudier aux États-Unis. Dans le mouvement d'occidentalisation du gouvernement Qing, de hauts responsables de la cour, Rong Hong, Zeng Guofan et Li Hongzhang ont proposé d'envoyer des étudiants dans les pays occidentaux. L'initiateur le plus important de ce plan était Rong Hong, le célèbre représentant de l'école d'occidentalisation. Rong a été le premier Chinois à étudier aux États-Unis dans l'histoire moderne de la Chine, et il est diplômé de l'Université de Yale. Après son retour au pays, Rong a tenté de persuader des personnalités politiques, en vue de renforcer les contacts entre la Chine et les États-Unis. Finalement, sa proposition a été soutenue par Zeng Guofan et Li Hongzhang. À partir de 1872, le gouvernement Qing envoya régulièrement des étudiants aux États-Unis. Le but initial était de former des spécialistes dans les domaines du télégraphe, de la construction navale et de la construction de machines. Par la suite, les formations se sont étendues aux domaines de la marine, des mines, des chemins de fer et de la médecine. Entre 1872 et 1875, le gouvernement Qing a envoyé 120 étudiants aux États-Unis. Selon le plan initial, ces enfants âgés en moyenne de 12 ans devaient étudier aux États-Unis pendant 15 ans.

Le Conservateur Chen a initialement soutenu le plan de Rong<sup>122</sup>. En 1872, Il a lui-même sélectionné trente futurs élèves à Guangdong pour participer à ce programme. En 1881, le mandat de Chen aux États-Unis a expiré. Après son retour au pays, sa conception de la diplomatie a subi un profond changement. Lui qui, au début, était

---

<sup>121</sup> Liang Biyin, *Chen Lanbin et la diplomatie de la fin de la dynastie Qing* [en chinois], Guangzhou : Édition populaire de Guangdong, 2011, p. 7.

<sup>122</sup> *Idem.*

enthousiasmé par le mouvement d'occidentalisation est soudainement devenu extrêmement conservateur. Il est également passé de l'appui à l'opposition au programme de formation d'étudiants à l'étranger<sup>123</sup>.

Son opposition au programme permettant à de jeunes chinois d'aller étudier aux États-Unis est principalement due à deux raisons : premièrement, il estime que c'est trahir la sagesse ancestrale ; deuxièmement, il croit que les Américains sont moralement corrompus, les jeunes chinois risqueraient donc d'être contaminés par la culture américaines décadente. C'est la raison pour laquelle Chen a suggéré, en 1881, que le gouvernement Qing fasse rentrer tous les jeunes Chinois.<sup>124</sup>

Ce revirement a de quoi surprendre. Chen, qui était un fonctionnaire responsable et d'un diplomate compétent, est devenu un conservateur intolérant. Cette étrange transformation a intrigué de nombreux historiens. Selon certains travaux, la tendance conservatrice de Chen est discutable. Il pourrait avoir cherché à se faire passer pour un conservateur en public pour des raisons de sécurité politique. Cette suspicion provient de l'incohérence entre les opinions privées de Chen et ses opinions publiques.<sup>125</sup>

En étudiant ses lettres personnelles, les historiens ont découvert que le centralisme oriental et le conservatisme de Chen étaient probablement une façade, car il en parle très peu avec ses amis, alors qu'il fait souvent l'éloge des pays occidentaux et des systèmes politiques modernes<sup>126</sup>. Dans ses lettres privées, il ne s'oppose pas non plus à la proposition de Guo Songtao d'apprendre de l'Occident. Au lieu de cela, il loue même le jugement de Guo sur la « bonne politique » de l'Occident. Pourtant, en public, Chen semblait être l'ennemi de Guo, car il s'opposait à ses opinions politiques et mettait en doute sa moralité. Dans sa correspondance, il donne une toute autre image de Guo, dont il dit qu'il a été un bon gouverneur de Guangzhou.

L'historien chinois Hui Qin croit que cette contradiction peut s'expliquer par la faiblesse politique de Chen et par sa prudence. Qin a étudié les remarques formulées à son propos par d'autres fonctionnaires, et a constaté que Chen était une personne vulnérable et effrayée par les responsabilités. Donc, face aux changements politiques,

---

<sup>123</sup> Qian Gang, *Histoire des enfants étudiants aux États-Unis de la Dynastie Qing* [en chinois], Pékin : Édition de la Chine contemporaine, 当代中国出版社, 2010, p. 106.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 101-106.

<sup>125</sup> Hui Qin, *Hors du système impérial : rétrospective de l'histoire de la fin de la dynastie Qing en République de Chine* [en chinois], Pékin : Édition de Qunyan, 2015, p. 75.

<sup>126</sup> *Idem.*

il a choisi d'afficher une position conservatrice, plus sûre, ce qui l'a conduit à s'opposer aux projets d'occidentalisation, en particulier au programme de formation de jeunes chinois aux États-Unis.<sup>127</sup>

Comment comprendre l'écart existant entre les opinions exprimées en privé par Liu et Chen, et leurs prises de position publiques ? Étaient-ils des conservateurs têtus ou des diplomates sages et tolérants ? Nous pensons que les lettres et les journaux personnels reflètent davantage leurs convictions. En fait, ils avaient conscience de la supériorité scientifique et technologique du monde occidental, mais ne pouvaient pas exprimer leurs véritables opinions. Par prudence, face à l'empereur, ils ont choisi d'afficher leur loyauté.

Pendant le mouvement d'occidentalisation, le courant conservateur a toujours existé. Avec l'échec du mouvement réformiste en 1898, l'impératrice douairière Cixi, s'est tournée vers les conservateurs radicaux et xénophobes. La contradiction entre le conservatisme et le progressisme ne pouvant se résoudre par des réformes non violentes, la tendance révolutionnaire s'est répandue dans toutes les régions de la Chine. Bien que les conservateurs mentionnés ci-dessus soient tous des « confucianistes », leur attitude n'est pas vraiment représentative. En effet, contrairement aux conservateurs présentés ci-dessus, beaucoup de savants confucéens s'intéressaient aux doctrines occidentales.

## **Les confucéens réformistes et leur acceptation de Rousseau en Chine**

### **Rousseau vu par un confucéen japonais : Chōmin Nakae et sa traduction chinoise *Du contrat social***

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le Japon joua un rôle très important comme

---

<sup>127</sup> Hui Qin, *Hors du système impérial : rétrospective de l'histoire de la fin de la dynastie Qing en République de Chine* [en chinois], Édition de Qunyan, 2015, p. 72.

intermédiaire entre la culture occidentale et la Chine. Après la Restauration de Meiji,<sup>128</sup> le gouvernement japonais adopta une politique d'« occidentalisation totale ». Le réformiste Fukuzawa Yukichi (1835-1901),<sup>129</sup> un rénovateur, propagea la doctrine de la « Fuite de l'Asie ». Fukuzawa Yukichi pensait que si un conflit devait opposer l'Occident et l'Asie, cette dernière, moralement corrompue, n'aurait aucune chance d'en sortir victorieuse.<sup>130</sup> C'est ce qu'il explique dans ce passage :

Pour moi, ces deux empires (la Dynastie Qing ainsi que la Corée) n'auront point de chance de survivre, s'ils subissaient une attaque de l'Occident, car c'est un peuple ignorant, ne respectant pas la loi, violent et cruel, faisant fi des vertus des intellectuels.

Ce savant prestigieux a eu une grande influence sur l'empereur Meiji. Ses opinions ont finalement grandement favorisé l'occidentalisation du Japon. Le grand enthousiasme du Japon pour la culture occidentale a permis la traduction d'un grand nombre de livres, et ces traductions ont aussi permis aux intellectuels Chinois de découvrir la pensée occidentale. Prenons l'exemple de Kang Youwei (1858-1927), un réformiste chinois. Il s'adressa deux fois à l'empereur Guangxu (1871-1908) pour expliquer la raison pour laquelle il fallait traduire les livres japonais afin de connaître

---

<sup>128</sup> La restauration Meiji correspond à une série d'initiatives de relance menées par le Japon au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Sous la menace militaire des colons occidentaux, les intellectuels et les responsables politiques japonais ont cherché des moyens de réformer et de renforcer le pays. Par un coup d'État militaire, ils ont mis fin au système féodal vieux de 600 ans au Japon et au règne des samourais. Politiquement, les réformateurs ont réalisé la monarchie constitutionnelle et le gouvernement moderne fondé sur la séparation des pouvoirs. L'empereur et le parlement ont alors coopéré pour gérer les affaires du pays. Sur le plan économique, ils ont unifié les pouvoirs fiscaux du pays et réalisé l'industrialisation du Japon en promouvant les technologies modernes. Diplomatiquement, ils ont aboli avec succès une série de traités inégaux avec les puissances occidentales et ont commencé à imposer leur hégémonie en Asie. Culturellement, ils préconisent l'élimination de la culture asiatique, l'étude de la culture européenne et la promotion vigoureuse de l'éducation moderne. Le succès de la restauration Meiji a considérablement renforcé la puissance du Japon qui est devenu un pays moderne. Ce fut un tournant important. Le Japon est également l'un des rares pays d'Asie à avoir réussi ses réformes.

<sup>129</sup> Fukuzawa Yukichi était un important éducateur et penseur des Lumières au Japon au XIX<sup>e</sup> siècle. Il a apporté d'importantes contributions à la modernisation économique du Japon. Il a introduit les théories économiques du monde anglophone au Japon et a été un pionnier dans le domaine des assurances. Son portrait était imprimé sur le billet de dix mille yens. Sa doctrine de la « Fuite de l'Asie » revenait à dire que le Japon devait abandonner le confucianisme chinois et étudier plutôt la civilisation occidentale. Il pensait que la civilisation occidentale vaincrait inévitablement la civilisation orientale. Dans ce cas, les Japonais ne devraient pas résister à l'invasion de la culture occidentale, mais devraient l'accepter. Il a prédit que la dynastie Qing périrait sous l'invasion des puissances occidentales et a soutenu la guerre d'agression du Japon contre la dynastie Qing.

<sup>130</sup> Réf. Xiaofen Wang, *L'étude sur la doctrine de Fuite de l'Asie de Fukuzawa Yukichi*, Mémoire de Master, Université de Mongolie intérieure, 2013. Texte original : 依吾之见,以西方文明猛击东方之势,此两国(大清帝国与朝鲜国)诚不能存活矣.....此如一城以愚昧、法斃、暴横与无情而恶名昭彰,一义者居于此,其德鲜有人知,此为乡人丑行之所蔽也。

l'Occident<sup>131</sup> :

Le travail de traduction des Japonais, tout comme leurs réalisations politiques et juridiques, a été un grand succès. La langue écrite japonaise est similaire au chinois. Traduire des livres occidentaux en traduisant des versions japonaises est beaucoup plus facile que de traduire directement des textes européens et américains. Il suffit de peu d'efforts pour obtenir d'excellents résultats. Nous profitons de mots similaires et apprenons de leur version. [...]Par contre, il est très difficile de traduire directement un texte européen. C'est comme une personne aveugle qui marche sans guide.

Les premières traductions des œuvres de Rousseau sont l'œuvre des Japonais. Les nombreuses recherches sur la façon dont Rousseau fut accueilli au Japon permettent de suivre la chronologie de la traduction de ses œuvres.<sup>132</sup>

La première édition japonaise *Du contrat social* est la traduction de Hattori Atsushi sous le titre *Contrat du peuple* en 1875. Il travailla à partir de la version anglaise, mais cette version n'eut pas un grand retentissement. La deuxième traduction est celle de Chōmin Nakae (1847-1901).<sup>133</sup> Cette deuxième traduction a eu beaucoup plus d'influence que la première. Chōmin Nakae était un écrivain, un penseur politique et un activiste de l'époque de Meiji. Il est aussi connu sous le nom de Tokusuke Nakae.<sup>134</sup> Dans sa jeunesse, il a étudié le confucianisme et connaissait très bien le chinois. Plus tard, il a eu l'opportunité d'étudier en Europe. Il étudia la philosophie, la littérature et l'histoire, en France, de 1871 à 1874. En 1874, il rentra au Japon et ouvrit une école où l'on enseignait la politique, la philosophie et la littérature en français. En 1877, Chōmin Nakae traduisit, en japonais, *Du contrat social*, de l'avant-propos jusqu'au chapitre 6 du livre II. Pendant un certain temps, cette version manuscrite circula au Japon. Chōmin Nakae la modifia, la compléta, et la version finale fut publiée au Japon en 1879.

---

<sup>131</sup> Kang Youwei, « Étude sur la réforme politique japonaise 《日本政变考》 », original : 专选日本政治书之佳者,先分科程并译之。不岁月后,日本佳书,可大略皆译也。《Pétition sur la traduction des livres japonais et la création de la maison de traduction à Pékin 《请广译日本书设立京师译书局折》 » Réf. *Les traductions chinoises du Contrat social de Rousseau et leurs influences*, 卢梭《社会契约论》的汉译及其影响 *Modern Philosophy* 2009(3). p. 85. Textes originaux : 若因日本译书之成业、政法之成绩而妙用之,彼与我同文,则转译辑其成书,比其译欧美之字文,事一而功万矣。借其同文,因其变迹,规模易举,条理易详,比之采译欧文之万难、前无向导之盲瞽,岂不相距万里哉!

<sup>132</sup> Dans cette partie, nous nous appuyons sur les ouvrages de Céline Wang (*Jean-Jacques Rousseau en Chine, de 1871 à nos jours*) et de Yaling Wu (*Les traductions chinoises du Contrat social de Rousseau et leurs influences*).

<sup>133</sup> 中江 兆民

<sup>134</sup> 中江 篤介

En 1883, Harada Sen traduisit en japonais une version anglaise du *Contrat social*. Ce fut la troisième édition japonaise. Cette version présente le même problème que la première : ni l'une ni l'autre n'est traduite de l'original, et elles sacrifient la pureté de la langue pour rester fidèles au texte anglais.

Parmi les trois versions, la version de Nakae est la plus populaire. C'est aussi la seule version traduite directement du français. Les études de Nakae en France lui ont permis de se familiariser avec la langue française et la philosophie française. Cette expérience l'a beaucoup aidé dans sa carrière de traducteur. Sa traduction est fidèle à l'original, ce qui explique qu'elle ait été appréciée des intellectuels japonais. Dans le même temps, Nakae a également fait beaucoup d'efforts pour introduire la culture française et étudier la pensée de Rousseau.

La première traduction chinoise du *Contrat social* fut aussi faite par Chōmin Nakae. De 1882-1883, il le traduisit en chinois classique et le publia sous le titre de *Traduction et explication du Contrat du peuple* (民约译解). En 1898, peu avant la Réforme des Cent jours, la Maison de traduction de Shanghai<sup>135</sup> publia cette traduction. Pour la rendre plus accessible aux lecteurs chinois, on a modifié quelques termes de la version originale de Nakae. L'année suivante, la Maison de Taidong<sup>136</sup> modifia de nouveau le contenu et publia une seconde édition de cette traduction.

Chōmin a joué un rôle essentiel dans l'histoire de la réception de la pensée de Rousseau en Asie. Malgré sa nationalité japonaise, il était très familier avec la philosophie confucéenne chinoise et pouvait parfaitement écrire en chinois. C'est ainsi que la pensée de Rousseau est entrée dans le monde intellectuel chinois, et la traduction de Chōmin a exercé une grande influence en Chine.

La version chinoise de Nakae équilibre la fidélité de la traduction et la valeur esthétique de la langue. Selon des chercheurs japonais, tels que Yamada Hiroo et

---

<sup>135</sup> 上海同文译书局, C'est la première maison d'édition de livres lithographiques dirigée par des Chinois à l'époque moderne. Dans la huitième année de Guangxu (1882), le Tongwen Bureau a été fondé à Shanghai par Xu Hongfu, Xu Run et d'autres. Son activité principale est les livres anciens de lithographie. Il est devenu plus tard le principal canal par lequel les œuvres en langues étrangères ont été traduites en chinois et diffusées sur le continent.

<sup>136</sup> 泰东书局. Les Éditions de Taidong ont été fondées à Shanghai en 1914. Ouyang Zhensheng en était le directeur général et Gu Zhongxiu l'éditeur. Il s'agissait d'une société d'édition par actions et la plupart de ses actionnaires étaient membres du département de science politique. À cette époque, la Chine a suivi l'exemple des pays occidentaux pour établir un système politique parlementaire. En conséquence, certains intellectuels et anciens bureaucrates étaient férus de politique et ont créé divers groupes au sein et en dehors du Parlement pour former des factions, dans l'espoir d'obtenir des postes au sein du nouveau gouvernement national.

Hazama Naoki, bien qu'il s'agisse d'une « traduction libre<sup>137</sup> », elle est parfaitement fidèle à la pensée démocratique de Rousseau. D'autres études ont révélé un fait plus intéressant : Nakae a délibérément interprété les pensées du philosophe genevois comme une philosophie confucéenne. Cependant, Nagakawa Hisayasu, qui a analysé le texte de Chōmin en comparant les détails de nombreux passages, estime que même si Nakae a très souvent utilisé des termes confucéens, le sens général du *Contrat social* est bien transposé en chinois classique.<sup>138</sup>

La version de Chōmin Nakae présente deux caractéristiques. La première est que cette version est accompagnée de nombreuses annotations. Nakae comprend la difficulté que rencontrent les lecteurs orientaux pour lire les œuvres occidentales. Afin de réduire cette difficulté, il a rédigé une introduction et accompagné le texte de nombreuses explications. Par exemple, afin d'introduire l'auteur et sa doctrine, il apporte les précisions suivantes<sup>139</sup> :

Dans un pays démocratique, le peuple, et non le souverain, décide de la politique. [...] Rousseau naquit en Suisse. Lorsqu'il écrit « mon pays », il veut dire la Suisse, et non pas la France. La Suisse est depuis toujours un pays démocratique. C'est la raison pour laquelle Rousseau juge toujours positivement ce pays.

Les commentaires de Chōmin Nakae aident les lecteurs à comprendre les idées de Rousseau. Ces précieuses notes ont contribué à la diffusion de la pensée de Rousseau en Chine. Il est vrai que Rousseau n'était pas le seul penseur occidental à attirer l'attention des intellectuels Qing à cette époque, mais cette excellente traduction a joué un rôle déterminant dans la diffusion de ses idées politiques en Chine.

Deuxièmement, Chōmin Nakae s'inspirait souvent dans sa traduction, de concepts qui trouvent leur origine dans la terminologie confucianiste. Prenons l'exemple de la première phrase du Livre Premier du *Contrat social*<sup>140</sup> :

Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle

---

<sup>137</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 31.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>139</sup> Texte original : 民主国者,民相与为政,不可置尊者也。卢骚本瑞西人。其称吾邦,即指瑞西,非指法兰西也。瑞西夙循民主之制,有合此书所旨,故卢骚崇奖之如此。

<sup>140</sup> Cette comparaison des versions est citée de la recherche de Céline Wang, « *L'Annexe* » I de *Jean-Jacques Rousseau en Chine (de 1871 à nos jours)*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010 p. 248

d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être.

Et voyons la traduction de Chōmin Nakae :

政果不可得正邪?义与利果不可得合邪?顾人不能尽君子,亦不能尽小人。则置官设制,亦必有道矣。

Nous citerons la contre-traduction en français de Céline Wang :

Le gouvernement de l'État ne peut-il atteindre vraiment à la rectitude ? Le juste (yi) et l'intérêt ne peuvent-ils être accordés ? Comme les hommes ne peuvent tous être hommes de bien ou hommes de peu, on ne peut mettre en place des fonctionnaires ou établir des institutions sans être dans l'obligation de recourir à une voie.

Les termes employés ici comme « la rectitude », « le juste (yi) », « les hommes de bien » ainsi que « les hommes de peu » sont des termes typiquement confucianistes.

Le titre de ce livre en est également un bon exemple. Nakae traduit le titre *Du contrat social* en *Contrat du peuple* pour sa version chinoise. Selon Rousseau, le contrat doit être fondé sur la « volonté générale ». Mais le mot employé par Nakae pour traduire la volonté générale est « l'aspiration du grand public<sup>141</sup> ». Ici, Nakae cite sans doute une célèbre formule de Mencius : « Qu'est-elle l'aspiration du grand public ? L'ordre et la justice<sup>142</sup> ! » Parfois, Nakae explique la volonté générale par la théorie de Minben (au service du peuple ou prendre le peuple comme la base) de Mencius. Dans sa préface au *Contrat du peuple*, il écrit :

Malgré le changement du contexte social, la politique qui n'agit pas contre l'habitude du peuple est une bonne politique.<sup>143</sup>

Autrement dit, selon lui, la gouvernance doit respecter l'habitude du peuple. Avec le temps, les habitudes du peuple peuvent aussi changer, et le souverain doit

---

<sup>141</sup> Ou 众志 en chinois, qui signifie les espoirs et les exigences de chacun ou de la plupart des gens.

<sup>142</sup> Le lien entre cette traduction et Mencius a été établi par Jiaye Wang (*Pensée libre et confucianisme* de Chomin Nakae, Histoire mondiale, 1994, no. 1).

<sup>143</sup> Texte original : 盖政也者,与时推移,不逆于人情,斯为美矣。 Cette phrase peut également être comprise comme « la bonne politique doit changer avec les changements des temps et ne doit pas aller à l'encontre des émotions fondamentales des gens. »



ajuster sa politique aux nouvelles habitudes. Ainsi, il obtiendra le soutien du peuple dont il a besoin. Cela reflète sans doute le principe politique confucéen : « l'essentiel en politique est d'obtenir le soutien du peuple » (Zheng zai demin 政在得民).<sup>144</sup>

La théorie de la liberté de Rousseau est également très étrangère aux lecteurs asiatiques. La définition de la « liberté » qui correspond à l'intuition des Asiatiques devrait être « la liberté de l'esclavage et de la coercition ». Alors, comment comprendre la liberté comme « maîtrise de soi » formulée par Rousseau ? Nakae a joué son rôle pour adapter le contexte culturel de l'Orient : il a employé la doctrine du « maintenir et cultiver la bonne nature (Yangqishuo 养气说) » de Mencius pour expliquer le concept de la liberté de Rousseau.

Selon Rousseau, la liberté peut être envisagée sous angles : la liberté naturelle, la liberté civile et la liberté morale. Dans sa traduction, Nakae emploie « la liberté attribuée par le Ciel » pour traduire la liberté naturelle, puisque cette liberté est « innée », et il traduit la liberté civile par « la liberté issue du sens moral », puisque selon la théorie confucianiste, le sens moral donne la possibilité à l'homme d'établir la société. Parmi ces trois catégories de liberté, Nakae souligne la liberté morale, parce que, selon Rousseau, la liberté naturelle est déjà remplacée par la liberté civile, et que l'état de nature de l'homme appartient au passé. Nakae n'étudie pas la liberté du temps passé mais celle du présent : la liberté dans la société contemporaine.

La liberté morale signifie, dans le cadre théorique de Rousseau, un état moral dans lequel chacun se comporte selon son sens moral inné et tente de réaliser sa bonne nature. Autrement dit, si chacun se contraint lui-même, mais se trouve exempt du contrôle par la force extérieure, il est alors libre.

Selon Mencius, tous les hommes sont nés naturellement bons. Selon lui, si l'on peut maintenir cette bonne nature et si on la cultive, tous les hommes peuvent devenir honnêtes. Le chemin pour maintenir et cultiver la bonne nature innée consiste à limiter les mauvais désirs, apprendre et imiter les comportements des grands hommes, obéir aux instincts de la morale, etc. Autrement dit, la clef est d'accepter les impulsions de la morale innée, et de rejeter les autres.

Nakae conçoit que le concept de la liberté morale de Rousseau est identique à

---

<sup>144</sup> Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin, 2013, p. 70.

la doctrine du maintenir et cultiver la bonne nature de Mencius. Il écrit ainsi :

Mon esprit et ma pensée refuse toutes les restrictions extérieures. Je les cultive jusqu'au maximum. La doctrine de l'ancien, de l'approchement vers le Tao et la justice, et cultiver la grande bonne nature, est exactement cela<sup>145</sup> !

Nakae a traduit et expliqué des mots et des concepts inconnus dans une perspective orientale. Cela réduit non seulement la difficulté de compréhension des lecteurs, mais également la distance psychologique entre le philosophe genevois et les lecteurs orientaux. Lorsque les intellectuels confucéens ont lu la traduction « confucianisée » de l'œuvre de Rousseau, leur aversion potentielle pour les « pays hostiles » de l'Occident a également diminué. Le travail de Nakae a sans aucun doute joué un rôle très positif dans l'accueil favorable de la pensée de Rousseau par les intellectuels chinois. De cette façon, la pensée de Rousseau fut « confucianisée » depuis le début de sa réception.

Dans quel but Nakae a-t-il adopté cette stratégie de traduction ? L'explication qui vient immédiatement à l'esprit est qu'il a été profondément influencé par la philosophie confucéenne depuis son enfance et qu'il ne pouvait pas comprendre les problèmes philosophiques sans se servir de termes confucéens. La pensée du philosophe suisse a alors été « déformée » par sa traduction. Cependant, cette explication sous-estime la familiarité de Nakae avec la philosophie française. En fait, ce savant qui a vécu en France pendant de nombreuses années est non seulement capable de lire le français, mais aussi très familier avec la philosophie européenne. Il faut donc envisager une autre explication, il est possible que Nakae ait voulu diffuser la philosophie de Rousseau en Chine.

En effet, Nakae savait que les intellectuels chinois ignoraient la philosophie européenne, et il connaissait également très bien la domination de la philosophie confucéenne en Chine. De plus, il maîtrisait la langue chinoise classique. On sait que dans son enseignement, il encourageait les élèves à lire les ouvrages chinois, et même

---

<sup>145</sup> Chomin Nakae, *De la liberté*, cité d'après Kuangmin Zheng, 郑匡民, *L'origine japonais de la pensée des Lumières de Liang Qichao*, 梁启超启蒙思想的东学背景. [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewiUwamZmtTrAhXIDmMBHaMLCGsQFjAHegQICBAB&url=http%3A%2F%2Fwww.wenqujngdian.com%2FPublic%2Feditor%2Fattached%2Ffile%2F2%2FA2091147.pdf&usg=AOvVaw33dRat2KJuBJPEIJS3M3NG7], consulté le 06/09/2020. Text original : 我之精神心思绝不受他物之束缚,是得谓完全发达而无遗余也。古人所谓,配义与道,浩然一气即此物也。

à « penser en chinois ». Sous l'influence de ces trois facteurs, il a décidé de traduire ce livre français en chinois, langue qui prévalait en Asie de l'Est à l'époque, et de traduire les termes philosophiques incompréhensibles à l'origine dans le vocabulaire confucéen. De cette façon, ce remarquable travail pouvait être compris par les confucéens de la dynastie Qing.

Céline Wang estime que son choix de la langue chinoise classique et son utilisation des versions classiques confucéennes furent volontaires, son but étant vraisemblablement de diffuser sa traduction hors du Japon. Elle remarque ainsi dans *Jean-Jacques Rousseau en Chine* :

Je me demande si, en choisissant le chinois classique, c'est-à-dire la langue des sages antiques (Confucius, Mencius), Nakae ne s'est pas efforcé de rendre le chef-d'œuvre du philosophe français aussi « canonique » que les écrits des sages antiques. D'ailleurs à cette époque, le chinois classique étant la langue commune des lettrés en Extrême-Orient, Nakae n'a-t-il pas songé à répandre les idées rousseauistes au-delà des frontières nipponnes<sup>146</sup> ?

Nakae, en tant qu'intellectuel japonais, aborde les questions politiques en utilisant la terminologie confucianiste.<sup>147</sup> Wang estime que le fait que Nakae traduise le *Contrat social* en chinois, et non en japonais, montre deux choses : d'une part, qu'il voulait élargir l'influence de la philosophie rousseauiste en traduisant son texte en une langue commune de l'Extrême-Orient ; d'autre part, qu'il voulait rendre les œuvres de Rousseau plus « canoniques » en utilisant le style de grands sages tel que Confucius.<sup>148</sup>

En raison de ses efforts pour introduire les idées de Rousseau en Asie, et de sa réputation de traducteur exigeant, Nakae sera perçu comme un modèle par ses successeurs. La deuxième traduction chinoise du *Contrat social* fut réalisée par Yang Tingdong, étudiant diplômé par le gouvernement de la Dynastie Qing qui fit ses études au Japon. Suivant l'exemple de Nakae, Yang a choisi le même titre *Contrat du Peuple* pour traduire le *Contrat social*. Il a aussi utilisé les mêmes termes, empruntés au lexique confucéen, pour traduire les concepts fondamentaux de Rousseau. Comme l'écrit

---

<sup>146</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 34.

<sup>147</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 33.

<sup>148</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 34.

Céline Wang à propos de la traduction de Nakae<sup>149</sup> :

La version du *Contrat social* de Chōmin Nakae n'est pas une traduction directe et simple. C'est une récréation mêlant la culture occidentale et la culture orientale. Nakae traduit les concepts politiques de Rousseau par les notions traditionnelles confucianistes. C'était probablement en raison de son propre idéal politique-moral. Nakae utilisa le titre *Contrat du Peuple* pour traduire *Contrat social*. Il choisit le mot courant « peuple » au lieu du mot « société » pour le titre du livre. D'une part, ceci facilite la compréhension pour les lecteurs ; d'autre part, il manifeste la doctrine confucianiste d'apprécier le peuple et de se baser sur le peuple. De plus, Nakae surmonte le confucianisme en absorbant l'esprit Du contrat social, de la souveraineté du peuple et de la volonté générale de Rousseau. Sa traduction du *Contrat social* est un grand succès. Par son style et sa stratégie de traduction, il a perpétué la traduction confucianiste basée sur le peuple. En même temps, il a aussi réussi à transmettre la quintessence de Rousseau.

Dans la première période de la réception de Rousseau en Chine, les introducteurs, Chōmin Nakae et quelques autres, s'efforcèrent de « localiser » les idées de Rousseau, de les adapter aux destinataires de la traduction pour en faciliter la compréhension. Cette tendance eut pour effet l'invention d'un « Rousseau confucianiste » parmi les intellectuels sino-japonais. Il serait donc tentant de résumer la première période de la réception de Rousseau en parlant d'une « confucianisation » de sa pensée. Cependant, cela demande sans doute à être nuancé. En effet, Nakae n'est probablement pas représentatif des confucianistes. Son parcours est original, notamment du fait de son expérience européenne, alors que la plupart des intellectuels Qing n'étaient jamais allés en Europe. Lorsqu'ils lisaient les œuvres de Rousseau, ils éprouvaient certainement des sentiments différents de ceux de Nakae. De plus, les confucéens Qing éprouvaient évidemment plus de fierté culturelle confucéenne que Nakae, et ils étaient également plus nationalistes. Pour toutes ces raisons, il faut sans doute chercher ailleurs le point de vue des « confucianistes authentiques ». À cet égard, le cas de Liu Shippei est particulièrement intéressant.

---

<sup>149</sup> Céline Wang, Fan Guangxin, Xiao Gaoyan [et al.], *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine*, United Publishing Company, 2014, p. 20.

## **Localisation de la pensée de Rousseau : l'exemple de la Quintessence**

### **Du contrat social chinois de Liu Shipei**

Liu Shipei est un philologue, un activiste révolutionnaire et un fervent nationaliste. Il est né dans une famille d'érudits confucéens et de hauts fonctionnaires. Son père, son oncle, son grand-père et son arrière-grand-père étaient tous des savants célèbres qui ont étudié et annoté le classique confucéen *Zuo Zhuan* 左传. Sa famille, qui a apporté d'importantes contributions au domaine de la philologie sous la dynastie Qing, jouit également d'une grande réputation. Parce que leur famille vivait à Yangzhou, les aînés de Liu sont appelés « l'école de Yangzhou ». De là, nous pouvons voir l'influence de la famille de Liu parmi les confucéens.

Son éducation familiale précoce lui a donné une compréhension profonde de la culture traditionnelle chinoise. Son idéal initial dans la vie était d'hériter de l'entreprise familiale. Il espérait réussir l'examen impérial pour devenir officier de l'Empire central. Ensuite, il se lança dans l'étude de la philologie et du confucianisme comme ses aînés. Il a réussi le premier et le deuxième niveau des examens impériaux, mais a finalement abandonné avant de passer le plus haut niveau. Après avoir abandonné les examens impériaux, Liu se consacra aux activités politiques.

Au début de sa carrière politique, Liu était enthousiasmé par la lutte nationaliste contre la domination mandchoue. Ses convictions politiques ont été influencées par ses aînés. Le grand-père de Liu est un célèbre érudit confucéen, Wang Fuzhi. Wang est un célèbre nationaliste et un confucéen anti-légiste. Lorsque les Mandchous ont attaqué la dynastie Ming, Wang a rejoint l'armée rebelle paysanne contre l'armée mandchoue. Ses deux frères, son père et son oncle sont morts dans cette guerre. Même lorsque les Mandchouriens occupaient le nord de la Chine, Wang cherchait toujours à leur résister. En raison de cette histoire, Wang était le chef spirituel des savants confucéens libéraux qui se sont opposés au règne mandchou tout au long de la dynastie Qing. Le grand-père de Liu était autrefois impliqué dans l'édition des œuvres de Wang.

Liu considère que la domination de la dynastie Qing contre la Chine résulte de l'oppression des étrangers sur la nationalité Han. Il n'a donc aucun intérêt à sauver le gouvernement de la Dynastie Qing. Pour lui, le salut de la nation n'est pas de sauver la Dynastie Qing, mais de sauver le peuple Han contre l'invasion des étrangers.

Cependant, pour atteindre cet objectif, il fallait trouver la force spirituelle capable d'unir le peuple Han. Liu Shipei pense qu'il faut aider le peuple à retrouver sa confiance dans le confucianisme car, selon lui, c'est l'esprit qui maintient l'unité du peuple Han.

Prenons un exemple pour mieux comprendre la proposition culturelle-ethnique de Liu Shipei : pour encourager la confiance du peuple Han et renforcer l'unité culturelle, Liu préconise l'adoption du calendrier de l'empereur Huang. Selon lui, l'empereur Huang est l'empereur des Han, utiliser son nom pour la désignation des années pourrait encourager l'esprit des Han. Liu, qui cherche un moyen de sauver la nation dans la tradition chinoise, craint que le fait que les intellectuels se consacrent à l'étude des philosophies étrangères affaiblissent la communauté. Mais, alors que la doctrine de Rousseau se répand, et il entreprend de montrer qu'elle est d'origine confucéenne à partir de traduction réalisée par Yang Tingdong. Il résume ses recherches dans *La Quintessence du contrat social chinois*<sup>150</sup>. Dans cet ouvrage, il se réfère à des dizaines de classiques chinois anciens pour justifier la thèse selon laquelle l'esprit du *Contrat social* existait déjà dans la pensée confucianiste ancienne. Cependant, l'attitude de Liu envers la tradition chinoise est complètement différente de celle des conservateurs. Il ne pense pas que le maintien de la règle du gouvernement Qing soit propice au maintien des traditions chinoises. Au contraire, il se sert de l'œuvre de Rousseau pour s'opposer aux conservateurs obstinés tout en s'efforçant d'assimiler la pensée du citoyen de Genève à la tradition chinoise, afin de contrer leurs critiques, car ils condamnent le *Contrat social* « comme une hérésie », en affirmant les sages antiques chinois n'ont jamais prôné de tels principes.<sup>151</sup>

*La Quintessence du contrat social chinois* comprend trois volumes. Il s'agit d'une vaste collection de fragments des grandes figures confucéennes. Le livre contient plus de 50 000 caractères chinois, et les textes cités vont de l'Antiquité à l'époque de l'auteur. Parmi eux, les principaux sont les classiques confucéens. Les textes réunis sont classés par ordre chronologique. Liu Shipei expose de manière complète et systématique les idées démocratiques des dynasties chinoises. Ses recherches ont renforcé la confiance en soi du peuple Han et l'acceptation de la théorie du contrat social par les confucéens. Dans l'histoire de la Chine moderne, où la culture traditionnelle

---

<sup>150</sup> Liu Shipei, *La Quintessence du Contrat social chinois* [en chinois], dans *Œuvres de Liu Shipei*, vol. 16, Éditions Ningwu Nanshi 1934.

<sup>151</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 185.

chinoise était contestée par la culture occidentale beaucoup plus avancée, les intellectuels chinois avaient le choix entre deux réactions différentes : soit s'identifier au conservatisme culturel en pensant que la culture locale était parfaite et en niant complètement la culture occidentale ; soit essayer d'intégrer la culture occidentale à la culture chinoise en fusionnant les deux. La stratégie de Liu Shipei pour traiter du *Contrat social* est la deuxième. Dans son interprétation, les pensées politiques de Rousseau et les anciennes pensées politiques confucéennes chinoises se confondent : elles soulignent la souveraineté du peuple et affirment que les lois doivent être basées sur la volonté collective. Selon cette interprétation, l'étude de la pensée de Rousseau par les Han n'est plus une trahison de la tradition, mais au contraire, une façon de respecter la tradition. Grâce à la réputation de sa famille et à ses propres efforts, Liu a placé l'interprétation autorisée du confucianisme entre les mains des réformateurs.

En ce qui concerne le contenu des travaux de Liu, les spécialistes ont effectué des recherches plus détaillées. D'après la recherche de Céline Wang, Liu discute principalement des similitudes entre le confucianisme chinois ancien et les idées de Rousseau à partir des deux aspects<sup>152</sup> : 1. La notion de « contrat social », 2. L'idée de la souveraineté du peuple. Selon Liu, étymologiquement, la notion de « contrat social (民约) » n'est pas un mot complètement étranger. Il existe déjà des mots similaires ou des idées similaires dans les classiques chinois anciens. Wang en donne des exemples : Dans le *I Ching (Livre des Mutations)*, il y a de expressions équivalentes, comme « Le haut et le bas se croisent et les aspirations sont communes. » Liu estime que, « l'idée principale du *Livre des Mutations* est de montrer que le prince et le peuple forment un corps unifié, il s'agit donc là d'une situation conforme à l'esprit du *Contrat social* ». Si le souverain transgresse le principe du contrat, dit encore Liu, il sera nécessaire de changer le pouvoir par une révolution, renvoyant alors au *Livre des Mutations* :

Les révoltes de Tang [fondateur de la Dynastie des Shang] et de Wu [le roi des Zhou] se conformaient aux décrets du Ciel et répondaient à la volonté des gens.

Si l'on avance que la souveraineté d'un pays n'est pas sous le contrôle de l'empereur, mais entre les mains du peuple, alors qui est le souverain ? Évidemment,

---

<sup>152</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 186-194.

dans ce cas les gens sont les véritables souverains. Selon l'interprétation de Liu Shipei, la véritable fonction de l'empereur est de représenter le peuple dans l'exercice de la puissance publique. Si tel est vraiment le cas, les anciennes idées confucéennes mentionnées dans le *Livre des Mutations* sont en effet en accord avec la pensée politique de Rousseau.

Liu Shipei est sans doute le premier à étudier les anciens textes confucéens dans une telle perspective. Sans la comparaison avec les idées occidentales, personne n'aurait remarqué que les classiques confucéens contenaient des anticipations de la pensée politique moderne. Prolongeant son enquête, Liu Shipei a ensuite découvert que Mencius soutenait même le principe des élections démocratiques. Comme dans ce passage :

Que la probité et l'habileté d'un homme soient attestées par tous ceux qui vous entourent, n'est pas suffisant. Qu'elles soient attestées par tous les hauts fonctionnaires, n'est pas suffisant. Si elles sont attestées par tout le peuple, faites une enquête ; et si vous reconnaissez que cet homme est vertueux et capable, donnez-lui un emploi. Quand l'incapacité d'un homme est attestée par tous ceux qui vous entourent, ne les écoutez pas. Quand elle est attestée par tous les hauts fonctionnaires, ne les écoutez pas. Quand elle est attestée par tout le peuple, examinez la chose sérieusement ; et si vous reconnaissez que cet homme est incapable, écarter-le des charges. Si tous ceux qui vous entourent disent que tel homme a mérité la mort, ne les écoutez pas. Si tous les hauts fonctionnaires le disent, ne les écoutez pas davantage. Si tous les habitants du royaume le disent, faites une enquête, et si vous reconnaissez que cet homme a mérité la mort, faites-le mourir. Alors, on dira que c'est le peuple et non le prince qui l'a condamné à mort. Si vous agissez ainsi, vous mériterez le titre de père du peuple<sup>153</sup>.

Le point de vue de Mencius sur la relation entre le peuple et le souverain est que le premier est plus important que le second. Liu Shipei cite le passage de Mencius pour prouver que l'ancien confucianisme chinois affirme la souveraineté du peuple. Céline Wang commente ce texte de la façon suivante<sup>154</sup> :

Selon Liu Shipei, quand Mencius propose au prince d'écouter l'avis du peuple pour charger quelqu'un du service d'État ou pour le démettre, il ne fait rien d'autre qu'accorder au peuple le droit d'élire les membres du

---

<sup>153</sup> Liu Shipei, *La Quintessence du Contrat social chinois* [en chinois], dans *Œuvres de Liu Shipei*, vol. 16, Éditions Ningwu Nanshi 1934, p. 20.

<sup>154</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 190.



gouvernement, et c'est dans la même idée que Rousseau affirme que les gouvernants sont, tous, les représentants du peuple et que le peuple a le droit de les destituer s'il le veut.

En tant qu'étudiants confucéens, Liu Shipei et Nakae se reconnaissent dans la pensée de Rousseau et considèrent finalement Rousseau comme un confucéen et vont chercher à diffuser son œuvre en Orient. Bien que Liu Shipei n'ait pas lu Rousseau dans le texte original, car, contrairement à Nakae, il ne lisait pas le français, et qu'il ait commis plusieurs contresens, il a, dans l'ensemble, bien saisi le sens des thèses du citoyen de Genève. De plus, en raison de l'influence majeure de Liu Shipei dans le parti révolutionnaire et de sa position dans le monde culturel, sous son impulsion, les principes du *Contrat social* se diffusent auprès de personnalités politiques et culturelles. En outre, l'étude de Liu Shipei rompt avec la perspective des conservateurs. Il entend démontrer que les anciens Confucéens défendaient déjà l'idée de contrat social. Cependant, du point de vue académique, les méthodes de recherche de Liu peuvent paraître trop subjectives, et le fait de vouloir retrouver chez les penseurs confucéens traditionnels les thèses de la philosophie politique européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle arbitraire ou anachronique. Il n'en demeure pas moins que des similitudes existent.

Par ailleurs, les différences entre Liu Shipei et Nakae sont évidentes. Le travail de Nakae se concentre sur la traduction de Rousseau en se servant de la pensée confucéenne pour clarifier des concepts philosophiques. Même si Nakae propose sa propre interprétation, sa contribution principale réside dans la transmission relativement fidèle de l'esprit de Rousseau. Liu Shipei a des motivations très différentes. Après avoir lu la traduction chinoise de Yang Tingdong, il fut ébranlé par les idées de Rousseau dont le caractère révolutionnaire s'accordait avec son propre état d'esprit. Cependant, en tant qu'érudit confucéen, ses opinions politiques s'opposaient à celles de nombreux conservateurs de l'époque. Zhang Zhidong, qui en est un bon exemple, croyait que la théorie du contrat social était un concept typiquement occidental et donc incompatible avec le confucianisme. Pour Liu Shipei, au contraire, le confucianisme, loin d'être réactionnaire ou conservateur, est favorable aux droits de l'homme et au progrès. Il lui fallait donc prouver que la théorie du contrat social se trouvait à la fois chez les confucéens et chez Rousseau. En d'autres termes, son objectif principal n'était pas de bien comprendre la philosophie de Rousseau pour mieux la promouvoir, mais de prendre position dans un débat politique national.

## **Le point de vue de la Gentry sur la pensée de Rousseau**

Avant le XX<sup>e</sup> siècle, il existait un grand nombre d'intellectuels jouissant d'un statut spécial dans la société chinoise, entre le gouvernement et le peuple : la Gentry. D'une manière générale, ce groupe se tenait à une certaine distance de la Cour, ne participait pas directement à la prise de décision des activités politiques et n'avait pas le pouvoir d'influencer directement la situation politique. Ses membres étaient des agents locaux du gouvernement central qui participaient souvent aux examens de la fonction publique. Leur point de vue se distinguait de l'idéologie officielle.

Tout d'abord, nous présenterons ce qu'est la Gentry en Chine et les raisons qui font que son point de vue est fondamental. Ensuite, nous montrerons comment ce groupe a reçu la pensée de Rousseau. Enfin, nous analyserons les raisons pour lesquelles la Gentry a adopté ce point de vue.

La Gentry a joué un rôle très important dans la dynastie féodale chinoise. D'une manière générale, le terme gentry désigne l'élite locale qui a obtenu un statut politique reconnu par le gouvernement à travers l'examen national impérial ou par d'autres moyens. Une personne ordinaire peut avoir deux manières de devenir un membre de la gentry : soit par un examen officiel, soit en versant une somme d'argent au gouvernement. D'une manière générale, le premier moyen est plus respecté. Ainsi, lorsqu'une famille aisée de la localité souhaite conserver le statut de famille de la noblesse, ses héritiers doivent-ils passer l'examen officiel du gouvernement.

La Gentry est la classe inférieure des intellectuels chinois. Ses membres sont certes supérieurs aux agriculteurs, mais ils n'ont pas les privilèges des fonctionnaires. De plus, leur seule supériorité vient du soutien du gouvernement ou de leurs excellentes performances aux examens impériaux. Par conséquent, il est très important que les membres de la Gentry comprennent correctement l'esprit du gouvernement central. Quand ce n'est pas le cas – s'ils ne comprennent pas ou n'acceptent pas les choix politiques – ils perdent leur statut. Cette classe est à la fois proche de la classe dirigeante et vulnérable.

Économiquement et politiquement, la Gentry sert de lien entre le gouvernement central et les agriculteurs. Dans la Chine ancienne, caractérisée par une vaste superficie et une grande population, le gouvernement central ne pouvait souvent pas percevoir directement les impôts des agriculteurs, ni régler les différends locaux ou de maintenir les coutumes, concernant le mariage et les funérailles par exemple. Ces missions étaient

gérées par des membres de la Gentry. Cette classe maintenait, jusqu'à un certain point, l'autonomie locale. Outre son importance économique et politique, cette classe particulière était également le cœur de la Chine féodale sur les questions idéologiques. La dynastie Qing était une dynastie reposant sur une domination allogène du peuple mandchou dont la légitimité a toujours été remise en question par le peuple Han. Avec le monopole de la violence, le contrôle idéologique est également un élément important du pouvoir effectif du gouvernement Mandchou sur les Chinois Han. Pour y parvenir, le tribunal impérial doit s'en remettre aux intellectuels du peuple Han : il est particulièrement important que le tribunal de Mandchourie dissipe les envies de révolte du peuple Han sous prétexte de « loyauté » confucéenne. Le maintien de cette loyauté dépend des intellectuels confucéens au niveau local. La classe Gentry doit réussir l'examen impérial pour obtenir les privilèges, elle doit donc accepter l'interprétation du confucianisme imposée par le gouvernement central. Ses membres doivent également afficher une attitude hostile à l'égard des autres méthodes d'interprétation afin de maintenir leur supériorité culturelle. De cette façon, le pouvoir d'interprétation du confucianisme était médiatisé par la Gentry, et était complètement contrôlé par les dirigeants mandchous de la dynastie Qing.

À partir de la guerre de l'opium, le gouvernement Qing a lentement sombré, y compris sur le plan du contrôle idéologique. Mais le gouvernement central n'a pas perdu tout de suite le contrôle des membres de la Gentry. En effet, avant l'effondrement des examens impériaux, les membres de cette classe ne pouvaient échapper à la tentation de devenir des fonctionnaires du gouvernement. Le système d'examen impérial a ainsi permis de maintenir pendant un temps la domination idéologique du gouvernement mandchou sur cette classe d'intellectuels. Dans le même temps, sous la dynastie Qing, où le taux d'alphabétisation était très bas, les membres de la classe Gentry agissaient comme des leaders d'opinion pour les agriculteurs. Pour ces raisons, il est essentiel de voir comment la classe Gentry a reçu la pensée de Rousseau.

Cette question n'a pas suscité l'intérêt de nombreux spécialistes. Le premier à s'impliquer dans ce domaine fut Wang Yao. Après avoir étudié les documents de l'époque, y compris les épreuves de l'examen impérial, elle a présenté quelques vues générales.

Wang Yao a étudié le rôle de la gentry dans la réception de la philosophie de

Rousseau en Chine. Sa thèse de doctorat<sup>155</sup>, intitulée *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, porte une attention particulière à l'opinion des Chinois n'appartenant pas à l'élite sur Rousseau, comme ceux qui lisaient la littérature populaire et les candidats fonctionnaires ordinaires.

Selon les recherches de Wang, lors des deux derniers examens de la dynastie Qing, les candidats ont été interrogés sur les idées politiques occidentales et, par conséquent, sur la pensée de Rousseau. Comme sa philosophie commençait à se répandre auprès des intellectuels chinois, certains de ces candidats l'ont évoquée dans leurs réponses. Ces copies d'examen constituent des documents révélateurs. Selon, qui les a étudiés méthodiquement, elles montrent que les candidats des examens impériaux de la fin des Qing avaient presque complètement adopté la pensée éducative de Rousseau et le considéraient comme un pionnier dans ce domaine<sup>156</sup>, ce qui le rapprochait de Confucius.

Cependant, en ce qui concerne la pensée politique de Rousseau, les attitudes des candidats sont radicalement différentes. À quelques exceptions près, tels que Zhu Xinyi, Chen Jingwen, qui sont d'accord avec les opinions politiques de Rousseau, la plupart des candidats manifestent leur opposition à l'égard des idées politiques et des idéaux sociaux de Rousseau. Ils pensent que le point de vue politique de Rousseau est « toxique » pour la société.<sup>157</sup> Plus précisément, les critiques des candidats à l'égard de Rousseau portent principalement sur les notions de droits civils, de liberté et d'égalité. Ces critiques peuvent être résumées de la façon suivante :

1. La théorie politique de Rousseau a provoqué le déclin du pouvoir impérial dans les pays de l'Est.
2. La prévalence de l'idéal de la République dans les pays de l'Est a été influencée par la théorie du *Contrat social* de Rousseau.
3. La pensée politique du confucianisme chinois traditionnel est évidemment supérieure à la nouvelle pensée politique occidentale.
4. Une société dont les membres sont égaux est absurde et mauvaise.
5. La prospérité du Japon et le succès des réformes politiques japonaises ne sont pas

---

<sup>155</sup> Wang Yao, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse de doctorat, École normale supérieure de Cachan, 2014.

<sup>156</sup> Wang Yao, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse de doctorat, École normale supérieure de Cachan, 2014, Chapitre IV, section 3.

<sup>157</sup> *Idem.*

dûs aux idées politiques occidentales, mais au renouveau du confucianisme au Japon.

6. Le gouvernement devrait interdire les publications de penseurs français tels que Rousseau, protégeant ainsi les jeunes Chinois de l'influence néfaste des idées occidentales.

Les principaux arguments des candidats ne sont pas très différents de ceux du conservatisme traditionnel de l'école « têtue ». Les candidats à l'examen impérial manifestent leur soutien politique à la tradition, au respect du confucianisme et à la domination royale, et s'opposent fermement à « l'invasion de la pensée occidentale ». Pourquoi la voix des conservateurs de la cour est-elle si influente parmi les candidats à l'examen impérial ? Pourquoi préfèrent-ils une attitude conservatrice plutôt qu'une attitude réformatrice occidentalisée ? Wang a cherché à déterminer d'où provenaient les connaissances sur Rousseau de ces candidats. Elle estime que ce phénomène doit être lié à la façon dont la pensée Rousseau se répandait. En d'autres termes, la manière dont la Gentry, les candidats à l'examen impérial et les intellectuels de niveau inférieur sont entrés en contact avec la pensée de Rousseau a été influencée par les fonctionnaires conservateurs ou les publications conservatrices. Ils lisaient des écrits des conservateurs ou des ouvrages traduits d'orientation conservatrice.

Pour le prouver, Wang a comparé les différentes traductions des œuvres de Rousseau, et a constaté, en premier lieu que le nom même de Rousseau était traduit autrement, car la plupart des traducteurs utilisaient la translittération sonore. S'agissant des arguments cités par les candidats à propos de Rousseau, ils sont formulés en utilisant le plus souvent une méthode de translittération moins courante. Ce nouvel indice montre que la plupart d'entre eux avaient lu *L'histoire de l'éducation occidentale* dont ils ont répété les données. Leur connaissance de Rousseau, ainsi que leur point de vue sur la pédagogie et la science politique proviennent directement de ce livre.<sup>158</sup>

Wang en tire plusieurs conclusions propos de la Gentry :

1. La gentry soutenait les vues de Rousseau sur des sujets tels que la nature, la société harmonieuse et l'éducation. Dans ces domaines, ses membres trouvaient souvent des

---

<sup>158</sup> Yao Wang, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse doctorale, École normale supérieure de Cachan, 2014, p. 134.

similitudes entre la pensée de Rousseau et le confucianisme. Mais ils rejetaient les prétentions politiques de Rousseau et tout ce qui pouvait contredire la philosophie officielle, c'est-à-dire le confucianisme légiste.

2. Ce phénomène est dû au statut politique de la gentry. Celle-ci était la zone tampon de l'empire et le porte-parole des intérêts acquis. Les membres de la gentry avaient de nombreux intérêts communs avec la famille royale et faisaient partie de la classe dirigeante. Ils voulaient donc maintenir l'ordre social traditionnel de la dynastie Qing. Ils craignaient que leur statut social ne soit affecté par les réformes constitutionnelles et les révolutions.
3. Les membres de la gentry diffusaient le discours officiel sous le couvert de la philosophie, car leur véritable objectif était que de maintenir leur statut politique.

L'analyse de Wang est conforme aux principes de la philosophie marxiste. Selon cette doctrine, les privilégiés cherchent à maintenir le système politique qui les avantage. Les intérêts de classe déterminent l'orientation politique et se reflètent dans les choix culturels. Les membres de la gentry font en effet partie de la classe dirigeante inférieure du gouvernement Qing. Dans l'ancienne structure politique, ils ont bénéficié de beaucoup d'avantages et veulent les conserver. Or la philosophie politique de Rousseau va à l'encontre des intérêts de cette classe. Les candidats ne doivent donc pas en parler positivement, car cela reviendrait à critiquer la dynastie Qing, et à remettre en cause leur propre statut, puisque les droits de la gentry lui sont attribués par le monarque.

Par contre, les réflexions de Rousseau sur des sujets tels que la théorie de la nature humaine, la société harmonieuse et la nature sont similaires à celles de la doctrine confucéenne. Sur ces questions, les candidats pouvaient donc faire l'éloge de Rousseau tout en affichant leur orthodoxie confucéenne et leur loyauté à l'égard du gouvernement Qing. On peut en dire autant de la pédagogie qui est un sujet moins sensible que la politique.

Considérons la question suivante : le document d'examen impérial est-il une bonne occasion pour exprimer des opinions politiques personnelles, en particulier des propositions de réformes radicales ? On peut penser que non. Les candidats étaient des concurrents qui voulaient entrer dans la bureaucratie, des profanes dans l'administration chinoise et peut-être des imitateurs naïfs des conservateurs au pouvoir. Les opinions politiques exprimées dans les examens impériaux n'étaient pas nécessairement les véritables opinions des candidats. Ils ont surtout fait preuve de

prudence. L'examen impérial sous la dynastie Qing est essentiellement un test idéologique et l'évaluation de la capacité de rédaction des candidats. Il examine la maîtrise de la philosophie officielle et la maîtrise des actes bureaucratiques, et non les compétences intellectuelles. Lors de cet examen, les candidats doivent répondre à des questions pour prouver leur loyauté envers l'Empire et leur enthousiasme à l'égard du discours officiel.

À cette époque, la cour impériale était partagée entre un courant réformateur et un courant conservateur, l'attitude du groupe dirigeant principal étant ambiguë. Pour un candidat, la stratégie la plus prudente était de se régler sur les opinions des évaluateurs, c'est-à-dire sur le conservatisme.

## Chapitre 4 : Occidentalisation, salut de la nation ou sauvetage du confucianisme orthodoxe ?

À qui Cao Xueqin, le célèbre romancier de la dynastie Qing, peut-être le plus grand romancier de l'histoire chinoise, pensait-il lorsqu'il écrivait les lignes qui suivent ?

Lorsque les hypocrites font semblant d'être sincères, les honnêtes gens sont considérés comme hypocrites.

Dans les coins où la fiction est considérée comme un fait, le fait est à son tour considéré comme une fiction.

假作真时真亦假,  
无为有处有还无。

De fait, à l'époque, ceux qui prétendaient être des confucéens ne l'étaient pas toujours, et ceux qui semblaient s'opposer à l'apprentissage occidental cachait parfois leurs véritables sentiments... Dans un environnement politique compliqué et sous la pression des forces conservatrices, les intellectuels ont dû soigneusement cacher leurs véritables opinions – comme ces papillons qui se cachent en prenant l'apparence de feuilles mortes.

Mais il y a avaient encore des confucéens que ces jeux bureaucratiques n'intéressaient pas, des confucéens qui se sont battus contre le courant des « têtus » à la cour, tels que Guo Songtao et Xu Jishe ; des réformateurs qui ont propagé des projets de réformes politiques dans le peuple, tels que Tan Sitong et Liang Qichao ; et bien sûr les héros de la Révolution de 1911. Certains d'entre eux ont ruiné leur avenir politique, certains ont été contraints de s'exiler à l'étranger, et de nombreuses personnes ont sacrifié leur vie, comme dans le poème de Yao Silian, un confucéen de la dynastie Tang :

如飞蛾之赴火,  
岂焚身之可吝?  
Quand le papillon saute sur les flammes,



Quelle est la pitié de son corps brûlé ?

## **Pourquoi les confucéens préfèrent-ils Rousseau ?**

L'étonnante réputation de Rousseau a attiré l'attention des chercheurs. Les explications de la popularité du citoyen de Genève en Chine développées par les spécialistes se ramènent à deux points de vue. Le premier point de vue est que sa réputation est indissociable du contexte révolutionnaire de l'époque. En d'autres termes, la révolution avait besoin de Rousseau comme d'une idole. Le deuxième point de vue est que la popularité de Rousseau vient de la radicalité de sa pensée. Dans cette partie, nous examinerons ces deux perspectives. Ensuite, nous envisagerons une autre hypothèse, négligée par les spécialistes : la préférence des confucéens de la fin de la dynastie Qing pour Rousseau pourrait avoir une relation très importante avec le conflit des interprétations existant au sein même du confucianisme.

Les idées du citoyen de Genève avaient un attrait unique pour les révolutionnaires. Nathalie-Barbara Robisco, dans *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française : une esthétique de la politique 1792-1799*, estime que Rousseau a été favorisé par les Français pendant la Révolution, parce que ses œuvres leur ont fourni « Une esthétique de la politique ». Il aurait fourni à la politique un pouvoir d'action en se servant de deux puissants leviers : l'émotion et la rationalité. Selon elle,<sup>159</sup>

[...] Rousseau offre une pensée de la Révolution ; ensuite, sa propre existence est pour les hommes de 92 révélatrices, quasiment exemplaire, de l'illégitimité de la monarchie, à travers le récit des années d'errance et de persécutions. La perspective autobiographique généralisée à l'œuvre dans cette lecture de Rousseau, permet d'offrir une identification à l'homme Rousseau, qui lui donne une dimension supplémentaire par rapport aux autres penseurs qui inspirent le discours révolutionnaire : une dimension affective.

S'il y a « esthétique de la politique » dans ce cas, c'est parce que Rousseau rend sensible pour ses lecteurs ce qu'il théorise. [...] Rousseau était une victime de la monarchie, comme l'ensemble du pays.

---

<sup>159</sup> Nathalie-Barbara Robisco, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française : Une esthétique de la politique 1792-1799*, Paris : Honoré Champion Éditeur, 1998, p. 427-428.

Cette thèse de l'« esthétique politique » est convaincante. Elle montre le charme intrinsèque de la philosophie politique de Rousseau et la raison pour laquelle cette philosophie politique a gagné en popularité à la veille de la Révolution. Cependant, ce n'est probablement pas la véritable raison de la popularité de Rousseau en Chine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : *Du contrat social* est parvenu en Chine plus tôt que d'autres œuvres ayant une valeur plus esthétique, et, pendant longtemps, il était le seul à avoir été traduit en chinois. Les blessures de Rousseau sous l'Ancien Régime, sont également différentes de celles subies par les Chinois sous la dynastie Qing. Les souffrances de Rousseau provenaient des conditions sociales de l'époque en Europe, tandis que celles des Chinois, en particulier des intellectuels qui diffusaient les idées de Rousseau, provenaient principalement de la guerre d'invasion coloniale. Pour ces raisons, l'histoire personnelle de Rousseau pouvait difficilement toucher les révolutionnaires chinois. Par conséquent, les raisons de sa popularité en Chine doivent venir d'ailleurs.

Dans la recherche du « remède » pour sauver la civilisation chinoise parmi tous les différents « savoirs occidentaux », les intellectuels chinois ont manifesté certaines préférences. Selon la recherche de Yuezhi Xiong, spécialiste de l'histoire idéologique chinoise, les « remèdes préférés » étaient alors la doctrine de la séparation des pouvoirs de Montesquieu, la doctrine du contrat social de Rousseau, la théorie de l'évolution de Darwin, le communisme de Marx et l'Anarchisme un peu plus tard<sup>160</sup>. Parmi eux, l'idée du contrat social et le Marxisme étaient les plus fréquents. La raison de cette préférence est principalement que ces deux idées représentent, aux yeux des hommes de lettres chinois, les thèses les plus « avancées ». Céline Wang épouse aussi ce point de vue. Selon elle, « l'un et l'autre ont servi de sources d'inspiration aux intellectuels de l'avant-garde qui cherchaient à définir les perspectives d'une nouvelle Chine. [...] La remise en cause des sociétés existantes et le modèle d'une société idéale fondée sur les principes de la liberté et de l'égalité de tous les hommes que cet ouvrage propose, semblent coïncider parfaitement avec l'état d'esprit des patriotes qui cherchent à réformer, voire à transformer leur pays.<sup>161</sup> » À l'évidence, les intellectuels pensaient que leur tâche principale était de sauver la civilisation chinoise en danger à la fin de la Dynastie Qing.

---

<sup>160</sup> Yuezhi Xiong : *Histoire de la pensée démocratique de la Chine moderne*. Shanghai, Éditions populaires, 1986, p. 1.

<sup>161</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 1-2.

On peut penser que l'une des raisons de la préférence accordée à Rousseau est l'intuition morale du peuple chinois présente certaines similitudes avec sa philosophie. De fait, la proximité psychologique entre la foi confucianiste et la doctrine de Rousseau a suscité l'enthousiasme des intellectuels chinois. De plus, la légitimité du pouvoir mandchou en Chine a longtemps été mise en doute, et, dans la situation chaotique de la Chine au XVIII<sup>e</sup> siècle, la contradiction entre la philosophie officielle et celle de l'opposition est devenue manifeste. Après avoir découvert les idées politiques occidentales, les partisans du confucianisme d'opposition ont rapidement compris que la théorie constitutionnelle et la théorie des droits de l'homme pourraient constituer de nouvelles armes contre le confucianisme officiel. On peut donc résumer les raisons de la popularité de Rousseau en Chine de la façon suivante :

1. La théorie de Rousseau a été mobilisée par les révolutionnaires pour favoriser une réforme radicale. Cela allait dans le sens du désir des intellectuels chinois de rompre complètement avec l'ancien système par des moyens radicaux et de rendre la Chine forte à une grande vitesse.
2. La pensée de Rousseau présente des similitudes avec le confucianisme ce qui facilite sa compréhension pour les intellectuels confucéens. De plus, la doctrine de Rousseau pouvait aider les intellectuels confucéens représentant les forces de l'opposition à combattre la philosophie officielle.

La pensée de Rousseau est même considérée comme une panacée qui peut agir rapidement. L'exemple de la Révolution française est jugé convaincant. Cette révolution violente, influencée par le rousseauisme, a sauvé la nation française en crise. Après cela, la France de Napoléon a même dominé l'Europe. Par la suite, la France s'est engagée dans une voie moderne et a atteint la prospérité. Cette histoire, qui embellissait la réalité, était évidemment très attrayante pour les patriotes de l'époque, y compris la période napoléonienne qui symbolisait la puissance d'une nation. Si le peuple chinois était capable de mener une révolution similaire, elle pourrait imposer sa domination aux pays frontaliers – l'Empire japonais et la Russie tsariste. La Chine pourrait ainsi se débarrasser de la crise coloniale et dominer l'Asie, comme la France l'Europe.

Cette illusion a rendu la doctrine de Rousseau très populaire en Chine, et on voit mal comment les moyens lents des conservateurs auraient pu répondre aux attentes des

hommes de lettres de l'époque<sup>162</sup>. Plusieurs années plus tard, pour des raisons similaires, la Révolution chinoise s'est tournée vers le communisme. La Révolution russe d'octobre et la Révolution française ont fortement encouragé les révolutionnaires chinois. Ces deux mouvements présentent d'ailleurs des analogies : dans les deux cas, un pays en retard a déclenché une révolution violente qui a renversé un système arriéré soutenu par les privilégiés. Après la révolution, chacun de ces pays est rapidement devenu une puissance régionale. C'est pour cette raison que, tout comme les intellectuels de la fin de la dynastie Qing, les intellectuels chinois du début du XX<sup>e</sup> siècle ont rapidement commencé à fréquenter l'œuvre du mentor de la révolution russe d'octobre : Karl Marx.

Le philosophe néolibéral Zhu Xueqin adopte un point de vue similaire. Selon lui, les Chinois préfèrent la doctrine de Rousseau parce qu'ils préfèrent les doctrines gauchistes. Les politiciens chinois et les révolutionnaires français sont du même genre : ils sont un groupe d'hommes de lettres qui ne s'engagent ni dans l'industrie ni dans le commerce, mais seulement dans un travail idéologique. Par conséquent, quand ils reconsidèrent des questions politiques, ils n'adoptent pas l'attitude conservatrice et pragmatique des Britanniques et des Américains. En raison du manque d'expérience industrielle et commerciale et de la situation politique, ces hommes de lettres sont remplis d'illusions révolutionnaires utopiques, dans l'espoir de bâtir un système parfait. Les Chinois de l'époque n'avaient pas étudié la Révolution américaine, ni la Glorieuse révolution britannique, mais ils avaient entendu parler de la Révolution française. Ils n'appréciaient pas le pragmatisme américain et lui préféraient la réforme sociale française, basée sur la philosophie et la morale. Pour cette raison, les révolutionnaires chinois n'ont pas pris Washington et Madison comme modèles, ni étudié Locke et Hobbes, ils ont choisi Rousseau.<sup>163</sup>

Parlons à présent du deuxième point, la similitude entre la théorie de Rousseau et la doctrine confucéenne, et ses rapports avec la lutte à l'intérieur du confucianisme.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, des érudits chinois ont compris que la Chine et la France avaient beaucoup de points communs en matière de coutumes, de politique et de mœurs. Ces points communs ont permis aux Chinois d'accepter plus facilement les

---

<sup>162</sup> Voir Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 1-2.

<sup>163</sup> Voir Xueqin Zhu, *La destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre*, Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003.

idées françaises. Le célèbre érudit Yinke Chen présente les choses de la manière suivante<sup>164</sup> :

Parmi les peuples de divers pays occidentaux, les Français sont les plus semblables aux Chinois. Leur politique et leurs coutumes sont semblables aux nôtres. Les Américains sont différents des Chinois. Cette différence est due à l'environnement et à l'histoire.

Mais pour les confucéens fondamentalistes, longtemps réprimés par la philosophie officielle, l'entrée du savoir occidental en Chine était une excellente occasion de reprendre l'initiative. Lorsque des idées occidentales telles que les pensées de Rousseau ont été introduites en Chine, les opposants à la philosophie officielle ont trouvé une arme puissante. Comme on l'a montré plus haut, les similitudes entre la théorie de Rousseau sur la nature humaine et la politique et la théorie de Mencius sont évidentes. Un autre fait pouvait être rappelé : les conflits militaires avaient également révélé la supériorité militaire de la France et d'autres pays européens sur la Chine. Fallait-il en conclure que cette supériorité découlait du système politique occidentale et de la philosophie d'un Rousseau ? Par la suite, les diplomates envoyés par le gouvernement Qing en Europe ont renforcé cet argument, ce qui a fait grandir l'espoir des partisans de la doctrine Mencius de vaincre le confucianisme légiste.

Pour les adeptes du confucianisme primitif, l'échec militaire et le politique de la dynastie Qing ne constituaient l'échec du confucianisme, mais seulement l'échec de la philosophie officielle. La victoire des systèmes démocratiques britanniques et français confortaient plutôt les thèses du confucianisme originel, et ses partisans entendaient bien profiter de cette opportunité pour regagner le droit d'interpréter le confucianisme. Le but des confucéens réformistes était le suivant : ils voulaient associer les succès de la modernisation occidentale au confucianisme primitif. Alors que Bien cette sagesse précieuse tendait à disparaître en Chine, ils prétendaient la retrouver dans la pensée politique occidentale. En cela, l'apprentissage des savoirs occidentaux permettait un retour à la tradition chinoise.

Si Nakae a raison, alors la philosophie de Rousseau est la version française du confucianisme ; si Liu a raison, alors la théorie du contrat social est le rêve politique du confucianisme.

---

<sup>164</sup> Xueqin Zhu, *La destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre*, Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003, p. 9.

## **Le but de l'occidentalisation : emprunter les savoirs occidentaux pour sauver le confucianisme**

### **La politique démocratique occidentale et le rêve des « trois dynasties »**

Dans le processus d'occidentalisation sous la dynastie Qing, tous les confucéens n'ont pas privilégié, comme Zhang Zhidong, le développement de l'armée et de l'industrie. Une autre tendance émerge lentement : certains confucéens estiment que les pays occidentaux ont réalisé les idéaux politiques confucéens et établi la « belle société » décrite par Confucius et Mencius. Cette forme sociale, détruite par la dynastie Qin au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. était devenue une légende en Chine. On imagine alors qu'elle a fait sa réapparition en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce point de vue provient principalement des intellectuels bureaucratiques et des étudiants chinois qui ont voyagé en Occident. Ils appellent la politique occidentale « la belle politique » ou « la gouvernance de Trois dynasties », deux expressions usuelles qui désignent la politique idéale des confucianistes.

Dans son journal, Guo Songtao, envoyé diplomatique de la Dynastie Qing en Europe l'Europe fait écho à cette thèse :

Avant les Trois dynasties Antiques, la Chine fut la seule nation civilisée et cultivée [...] dès la Dynastie Han, la culture chinoise commença à perdre sa primauté. Cependant, les pays européens ont une supériorité incomparable au niveau de la politique et des mœurs. Aujourd'hui, il y a autant de différences entre la Chine et l'Occident qu'entre la Chine ancienne et les barbares.<sup>165</sup>

Guo Songtao n'est pas le seul à parler ainsi. Xue Fucheng, diplomate successivement en Angleterre, en France, en Belgique et en Italie, fait une observation semblable dans son journal à partir d'une comparaison des politiques adoptées :

---

<sup>165</sup> Guo Songtao 郭嵩焘 *Le journal à Londres et à Paris* 《伦敦巴黎日记》 Changsha : Librairie de Yuelu 岳麓书院 1984. Texte original : 三代以前,独中国有教化耳.....自汉以来,中国教化日益微灭。而政教风俗,欧洲各国乃独擅其胜。其视中国,亦犹三代盛时之视夷狄也。

Avant les Trois dynasties Antiques, la souveraineté appartenait au peuple. [...] un homme du commun pouvait être élu comme maître grâce à sa morale distinguée. Cet homme devenait alors seigneur féodal. Celui qui est extraordinairement moral parmi les seigneurs était élu gouverneur par les autres seigneurs. Cette politique ressemble à la démocratie moderne. Dès la fondation de l'Empire Qin, le pouvoir de l'empereur devint de plus en plus important. Depuis la Dynastie Han, la souveraineté appartient totalement à l'empereur. Au cours des Dynastie Xia, Shang et Zhou, la politique ressemblait encore à celle décrite par Mencius : « la priorité d'une nation est le peuple, et le culte et l'agriculture sont secondaires, le moins important est le gouverneur. » C'est la politique adoptée par l'Angleterre et l'Italie, etc. C'est la raison pour laquelle la « grandiose politique » sans précédent des Trois dynasties dura 3000 ans.<sup>166</sup>

Ainsi, pour des confucianistes comme Xue et Guo, la supériorité du système politique occidental sur la Dynastie Qing était évidente.

### **« Le changement de Zhou Qin », la démocratie occidentale et le rêve des « trois dynasties »**

L'expression « Trois dynasties » correspond à un concept essentiel que nous empruntons à Céline Wang. Elle désigne ainsi le système idéalisé des trois dynasties décrit par Liang Qichao et d'autres penseurs comme le modèle démocratique de l'Antiquité chinoise<sup>167</sup>. Selon elle, la principale caractéristique du système des trois dynasties est que l'empereur a donné son pouvoir au peuple et non à son propre fils<sup>168</sup> :

Contrairement à ce que faisaient les empereurs héréditaires depuis la dynastie des Qin (221 A.C.), Yao et Shun avaient cédé leur trône à une personne étrangère à leur famille (shanrang 禅让).

---

<sup>166</sup> Tiré de *Journal de Xue Fucheng* 《薛福成日记》 Jilin : Presses littéraires et historiques Jilin 吉林文学历史出版社, 2004 p. 712. Texte original : « 唐虞以前,皆民主也。.....匹夫有德者,民皆可戴之为君,则为诸侯矣。诸侯之尤有德者,则诸侯咸尊之为天子。此皆今之民主规模也。迨秦始皇以力征经营而得天下,由是君权益重。秦汉以后,则全乎为君主矣。若夫夏商周之世,.....孟子'民为贵,社稷次之,君为轻'之说,犹行于其间,其犹今之英、义诸国君民共主政乎? .....所以三代之隆,几及三千年之久,为旷古所未有也。 »

<sup>167</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 166.

<sup>168</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 167.

Cette interprétation reprend la thèse d'un esprit démocratique contenu dans le confucianisme primitif, déjà au cœur de l'argumentation des penseurs du « Nouveau Confucianisme » du siècle dernier. Des confucéens comme Lao Siguang, Yu Yingshi et Mou Zongsan ont écrit de nombreux ouvrages pour démontrer les similitudes entre le confucianisme primitif et la démocratie.

Cependant, nous pensons que cette analogie entre la politique occidentale et la politique des trois dynasties comporte également une dimension critique qui pourrait être plus conforme à la mentalité confucéenne de l'époque. En effet, éloge de l'Occident peut aussi être comprise comme une satire de la politique Qing. Par exemple, le fait de qualifier la politique occidentale de « belle politique » pourrait sous-entendre que la politique de la dynastie Qing ne l'est pas, ou qu'elle est moins harmonieuse. En ce sens, affirmer que l'Europe et les États-Unis emploient la politique des trois dynasties, pourrait signifier que la dynastie Qing pratique la dictature légiste.

Dans la Chine ancienne, où le système de contrôle de la parole prévalait, critiquer le gouvernement central était dangereux pour quiconque. Surtout pour ces diplomates, critiquer la dynastie Qing inclut également le risque de trahison. Dans un tel environnement où la parole n'est pas libre, les jeux de langage deviennent des compétences très importantes. Cette façon obscure de s'exprimer a ajouté des difficultés de compréhension aux lecteurs d'aujourd'hui. Surtout pour les lecteurs occidentaux qui ignorent l'histoire de la pensée politique chinoise, ce genre de jeu de type « énigme » est presque ininterprétable. Car pour comprendre de quoi ils débattent, il faut disposer de réserves de connaissances préalables – l'opposé de la politique des trois dynasties est la politique Qin, qui est le légisme.

Les Trois dynasties sont celles de Xia, Shang et Zhou, l'époque de la légende confucéenne. La période des Royaumes combattants fut la fin de la dynastie Zhou, durant laquelle l'État Qin a renforcé son pouvoir grâce à des réformes politiques et militaires. Qin a finalement unifié la Chine par la guerre et établi une dynastie qui dura quinze ans. Le système politique chinois a donc subi un changement fondamental : le système de Qin (Qin zhi 秦制) a remplacé le système de Zhou (Zhou zhi 周制, c'est-à-dire le système des trois dynasties). Les confucéens appellent ce changement majeur le changement entre les Zhou et le Qin, ou Zhou qin zhi bian (周秦之变) .

La dynastie Qin a gouverné la Chine de 221 à 206 av. J.-C. Sur la question de



la légitimité politique de l'empereur, elle prône la violence plutôt que la moralité et la sagesse. Dans l'attitude à observer envers le peuple, celle-ci met l'accent sur le contrôle du droit et du droit pénal, plutôt que sur la moralité humaine et le civisme. La politique de Qin voulait que le peuple soit travailleur et ignorant, alors que l'idéal confucéen était de cultiver la raison humaine. Le confucianisme est basé sur la relation entre la famille et les petits groupes locaux comme base politique, tandis que la politique de Qin cherche à concentrer tout le pouvoir entre les mains de l'empereur. Sur toutes ces questions, la politique de Qin et la politique confucéenne des trois dynasties ont pris des directions opposées.

Après la chute de la dynastie Qin, le système de Qin n'a pas été détruit, il s'est déguisé en confucéen. Cela rejoint la contradiction entre la doctrine de Mencius et la doctrine de Xun zi, dont nous avons parlé plus haut. D'un point de vue historique, le légisme et l'école Xun ont la même origine. Le légisme était autrefois une branche du confucianisme, il a été inventé par les disciples de Xun zi. Les classes dirigeantes de la dynastie Han et d'autres dynasties ont affirmé qu'elles croyaient au confucianisme, mais ont peu à peu transformé cette philosophie officielle en légisme. Par conséquent, la philosophie officielle de la dynastie chinoise est le confucianisme, mais dans sa variante légiste, ce que dit le terme chinois : « l'apparition du confucianisme, le noyau du légisme », ou Wai ru nei fa (外儒内法) .

La politique de Qin est l'opposé de la politique des trois dynasties. La principale différence entre ces deux politiques réside dans le fait que les trois dynasties représentent la politique confucéenne, tandis que la dynastie Qin applique la politique légiste. Si les confucéens ont félicité les pays européens pour avoir mis en œuvre la politique des trois dynasties, c'est donc pour dire que la politique occidentale est conforme aux idéaux politiques confucéens. Leur message est que, par rapport aux pays européens, la dynastie Qin a mis en œuvre un système totalitaire. C'est probablement la clé pour comprendre la motivation des confucéens désireux d'étudier la théorie politique occidentale à l'époque.

C'est une perspective très importante et souvent négligée : la confrontation entre les têtus confucéens et les confucéens prônant la réforme avait pour enjeu le pouvoir. C'était une bataille idéologique entre le confucianisme et le légisme, une guerre civile entre le « vrai confucianisme » et le « faux confucianisme ». Le parti qui avait obtenu un avantage grâce au pouvoir politique espérait le conserver, tandis que

l'opposition espérait employer des forces extérieures pour retrouver son avantage. Les confucéens qui prônaient l'apprentissage de l'Occident voulaient davantage purifier le confucianisme que combiner le confucianisme et les connaissances étrangères. Ils espéraient profiter de cette occasion historique pour éliminer le légisme caché dans le confucianisme.

Étant donné que les pays occidentaux étaient déjà parvenu « à établir cette belle politique », la Chine pouvait s'en inspirer directement. C'est la raison pour laquelle les confucianistes anti-légistes prônaient l'apprentissage des « savoirs occidentaux ». Ils voulaient ainsi sauver à la fois la nation et la foi confucéenne.

Qin Hui, professeur d'histoire à l'Université Tsinghua, et spécialiste du sujet pose le problème en ces termes : pourquoi tant d'intellectuels ont-ils répété à maintes reprises qu'ils étaient des « Confucéens » dans la Chine ancienne, où le confucianisme était l'idéologie officielle ? Il estime que si ces anciens confucéens chinois ont ainsi réaffirmé à plusieurs reprises leur identité culturelle, c'est parce qu'ils croyaient que le gouvernement chinois d'alors ne croyait pas vraiment au confucianisme.<sup>169</sup>

Dans cette étude, il présente deux preuves à l'appui de sa thèse : tout d'abord, les intellectuels qui se sont affirmés confucéens à la fin de la dynastie Qing étaient souvent ceux qui n'étaient pas satisfaits du système politique de l'époque ; de plus, le premier courant à avoir incité les Chinois à étudier le savoir occidental a précisément été lancée par des confucianistes mécontents du système en vigueur. Nous partageons son avis.

Nous avons montré plus haut ( dans le chapitre 3), que les propositions des érudits confucéens préconisant l'apprentissage de la connaissance occidentale à l'époque réunissaient quatre grandes caractéristiques :

— Comme l'explique Qin Hui, ces confucianistes sont très mécontents du *statu quo* politique. En outre, ils admirent tous la bonne politique des pays occidentaux, et estiment que les pays occidentaux ont réalisé les idéaux politiques confucéens.

— Dans le processus d'apprentissage du savoir occidental, ils accordent une attention particulière au système institutionnel et la politique modernes. Les points de vue sur lesquels ils insistent souvent incluent la démocratie, le républicanisme et la volonté publique. Par contre, ils ne prêtent pas beaucoup d'attention à l'armée, à la

---

<sup>169</sup> Hui Qin, *Les Confucéens de la fin de la dynastie Qing ont utilisé la pensée occidentale pour sauver le confucianisme* (晚清儒者引西救儒), [<http://www.aisixiang.com/data/54093.html>], consulté le 4/10/2018.

technique et au capitalisme.

— Ils sont d'accord avec les pensées de Mencius, mentionnent très rarement celles de Xun zi, et préconisent donc le retour au confucianisme primitif.

— Ils valorisent les idées collectives et mettent l'accent sur la démocratie et la république dans la pensée politique occidentale, mais ils n'insistent pas sur les concepts de liberté individuelle et de libération personnelle. Ce point de vue dilue le conflit entre le confucianisme et les connaissances occidentales, soulignant la contradiction entre la politique impériale chinoise et la pensée politique occidentale.

Qin Hui, qui mène des recherches approfondies sur cette période de l'histoire située après la guerre de l'opium, considère que les confucéens de l'époque se servaient de la politique occidentale pour sauver le confucianisme. Qin a connu la période durant laquelle Mao Zedong préconisait de critiquer le confucianisme et de promouvoir le légalisme. En étudiant les données historiques, il a tenté de restaurer les choix établis par les intellectuels de la fin de la dynastie Qing alors qu'ils étaient confrontés à une crise nationale. Il est intéressant de remarquer qu'il a adopté la même attitude à l'égard de la philosophie officielle du temps de Mao, raison pour laquelle il est considéré comme un intellectuel libéral. Qin ne s'est pas intéressé à l'histoire de la diffusion de la pensée de Rousseau, mais ses études confirment l'importance du « conflit confucéen » à l'époque :

En bref, ces confucéens opposés aux idées légistes ont préconisé l'étude de l'Occident. Leur principale motivation n'était pas d'enrichir le pays et de renforcer son pouvoir militaire. Au lieu de cela, ils veulent réaliser les idéaux moraux de l'ancien confucianisme. Cet idéal a été supprimé par l'esprit légaliste depuis la dynastie Qin et la dynastie Han. Ces confucéens ont même expliqué que le pouvoir puissant d'un État n'avait pas de sens. La mission la plus importante du pays est de réaliser le bien-être de la population<sup>170</sup>.

Ce contexte a très certainement favorisé la diffusion de la pensée de Rousseau en Chine.

---

<sup>170</sup> Hui Qin, *Les Confucéens de la fin de la dynastie Qing ont utilisé la pensée occidentale pour sauver le confucianisme* (晚清儒者引西救儒), [<http://www.aisixiang.com/data/54093.html>], consulté le 4/10/2018.

# Conclusion de la première partie

L'appropriation à grande échelle des connaissances occidentales par les intellectuels chinois de la dynastie Qing s'est produite dans le contexte historique du péril national. Les connaissances du monde occidental continuent néanmoins d'entrer en Chine à travers divers médias. C'est dans ce contexte que les idées de Rousseau ont été introduites en Chine. Dans les années 1880, le nom de Rousseau a commencé à apparaître dans les publications chinoises, et au début du XX<sup>e</sup> siècle, les traductions chinoises du *Contrat social* et d'autres œuvres de Rousseau commencèrent à se répandre en Chine.

La pensée du citoyen de Genève est bien accueillie par certains intellectuels, mais elle est rejetée par d'autres. Cet étonnant contraste s'explique principalement par le fait que les bureaucrates confucéens sont divisés en deux factions, les conservateurs et les réformateurs. Les conservateurs qui se servent du confucianisme comme excuse, ou « l'école têtue », se voient tout diviser en deux catégories. La première est celle des conservateurs sincères, qui détestent la culture occidentale parce qu'ils croient à leur supériorité raciale et culturelle. La deuxième est celle des conservateurs hypocrites, très conscients des avantages de l'apprentissage occidental et de son importance pour l'avenir de la Chine, mais qui adoptent, par prudence, une attitude conservatrice en politique.

Les deux plus célèbres conservateurs de l'époque étaient Wo Ren et Xu Tong, qui manifestaient une grande hostilité envers l'apprentissage occidental. Ils défendaient une théorie selon laquelle la culture traditionnelle chinoise serait supérieure à la culture occidentale. Ils ont attribué la défaite militaire de la Chine à l'oubli de l'ancienne sagesse de l'Orient, et ont refusé de réfléchir à une réforme du système politique et de la bureaucratie corrompue. Dans le même temps, ils ont attaqué les intellectuels qui préconisaient d'étudier les savoirs occidentaux et considéraient l'attitude d'ouverture et de communication avec l'étranger comme une trahison. En fait, ces deux personnes ignoraient presque totalement les langues étrangères et n'avaient aucune connaissance du monde occidental.

En plus des conservateurs obstinés, il existait un autre type de conservateurs à l'époque, qui connaissaient très bien le monde occidental, mais ont quand même choisi

une attitude conservatrice. Les plus célèbres sont Liu Hongxi et Chen Lanbin. L'un était diplomate au Royaume-Uni et l'autre ambassadeur de Chine aux États-Unis. Leur propos dans les lieux publics étaient similaires à celui des deux conservateurs obstinés. Ils prétendaient vouloir bloquer les échanges culturels entre la Chine et l'Occident, notamment en empêchant les étudiants chinois d'étudier aux États-Unis. Mais ce qui est particulièrement intéressant, c'est que leurs remarques privées étaient très différentes de leurs remarques publiques. Dans son journal, Liu loue les services publics britanniques tels que l'éducation, les soins aux personnes âgées, la charité, les prisons, les transports publics, etc. Il formule aussi des jugements positifs sur la moralité du peuple britannique et le système de démocratie parlementaire qui protège les intérêts de tous les citoyens.

Cette attitude hypocrite de « pseudo-conservatisme » s'explique par la pression politique exercée par le gouvernement Qing, alors qu'ils sont parfaitement conscients du fait que la pensée politique moderne entraînera un changement politique majeur, qui se fera au prix de la destruction de ceux qui ont des intérêts particuliers et des privilèges.

L'« école têtue » s'est servie du pouvoir politique pour saisir le droit d'interpréter le confucianisme. La principale raison pour laquelle elle défend le conservatisme est le confucianisme. Ses représentants insistent sur le fait que le système politique de la dynastie Qing dérive des traditions confucéennes ce qui le rend supérieur aux systèmes politiques des pays occidentaux. Cet argument est puissant et confère un sens moral aux disputes politiques, car les personnes qui prônent les idées occidentales seront perçues comme des traîtres, non seulement à l'égard de la patrie, mais aussi du confucianisme.

Cependant, nos recherches montrent que l'on ne peut pas considérer le conservatisme comme l'attitude la plus conforme au confucianisme. Contrairement aux confucéens têtus, de nombreux autres confucéens qui prônaient la réforme à cette époque étaient en fait très éclairés. Ils ont activement épousé les idées étrangères et ont considéré les idées politiques occidentales comme une opportunité de révolution en Chine et au sein du confucianisme lui-même. L'histoire de la diffusion de la pensée de Rousseau parmi les intellectuels chinois en est un bon exemple. Le premier traducteur du *Contrat social* en chinois, Chomin Nakae, était un célèbre confucéen japonais ainsi qu'un intermédiaire culturel entre la France et le Japon. Préconisant la modernisation, il a diffusé les idées politiques et philosophiques de Rousseau au Japon et en Chine. Son style de traduction est unique, car il emploie beaucoup de termes confucéens pour

traduire l'ouvrage de Rousseau, ce qui, bien entendu, favorise la réception du texte par les confucéens.

Les similitudes entre la pensée de Rousseau et le confucianisme, en particulier la pensée de Mencius, sont évidentes. Cependant, les bureaucrates conservateurs ont insisté pour traiter ces germes de la modernisation de la Chine avec une attitude xénophobe. Pour répondre à ces attaques, Liu Shipei, un confucianiste réformiste, a écrit un livre intitulé *La Quintessence du contrat du peuple chinois*, résumant la théorie du contrat social des philosophes chinois anciens. Il y souligne à son tour la proximité entre les thèses de Rousseau et le confucianisme authentique.

Les efforts de Chomin Nakae et de Liu Shipei ont clarifié les choses : selon eux, le confucianisme ne rejette pas la modernisation, il n'est pas nécessairement conservateur. Cela nous conduit à un nouveau paradoxe : Pourquoi les conservateurs et les réformateurs s'opposent-ils du confucianisme ? Quelle attitude représente vraiment la vision universelle du confucianisme ?

Pour répondre à cette question, il faut retourner en Chine il y a 2000 ans. Les intellectuels confucéens de la période des Royaumes combattants ont amené une révolution de la théorie politique. À l'ère des guerres et des situations politiques compliquées, servir dans un gouvernement de seigneurs de guerre était le sort de certains confucéens. Afin de tirer parti des droits politiques, les confucianistes machiavéliques, si l'on peut dire, se sont séparés des confucianistes humanistes. Ils n'étaient plus fidèles aux idéaux politiques confucéens classiques et défendaient plutôt un régime centralisé et une hiérarchie sociale. Ce courant qui se réfère à la pensée de Xun zi a gagné de l'influence avec le pragmatisme des légistes. À l'inverse, certains confucianistes ont réaffirmé les principes de Mencius et de l'ancien confucianisme et sont opposés au gouvernement autocratique.

La transmission de la pensée occidentale à l'Est a intensifié la contradiction entre les deux, notamment parce que les différences philosophiques masquent les véritables enjeux. Les confucéens attachés au gouvernement central ont généralement soutenu le confucianisme machiavélique, ou le confucianisme-légiste. À l'inverse, les rebelles du gouvernement central ont réaffirmé la légitimité du confucianisme primitif et ont résisté au système centralisé, en particulier dans les premières années de la dynastie Qing. La dynastie Ming des Chinois Han a subi une défaite militaire dans la lutte contre le soulèvement paysan et a été forcée de se retirer au sud du fleuve Yangtze. Elle a ensuite été vaincue par l'armée mandchoue dans le sud. Celle-ci a perpétré des

massacres de villageois dans de nombreuses villes du sud. Pour cette raison, la dynastie Qing, qui s'opposait aux Mandchous, défendait une conception nationaliste de la justice. En outre, lorsque l'aristocratie militaire de Mandchourie s'est servie des confucéens Han comme conseillers, les contradictions entre les confucéens se sont considérablement intensifiées. Les confucéens réfugiés dans l'aristocratie militaire mandchoue ont rapidement instrumentalisé le confucianisme-légiste pour défendre le gouvernement central. Cette pratique a suscité un grand ressentiment parmi les confucéens nationalistes Han. D'une part, ils dénonçaient les mauvaises pratiques des Mandchous, d'autre part, ils s'opposaient à la philosophie officielle. À la fin de la dynastie Qing, la différence d'attitude entre les confucéens de l'opposition et les bureaucrates confucéens à l'égard de l'apprentissage occidental était une conséquence de cette scission du confucianisme. Les confucéens anti-légistes étaient du côté de la pensée occidentale, tandis que les confucéens légistes s'opposaient à la pensée occidentale. Après que les idées de Rousseau aient été introduites en Chine, ces derniers confucianistes ont considéré Rousseau comme une arme leur permettant de s'attaquer aux partisans de la philosophie officielle. En d'autres termes, les désaccords entre les courants confucianistes étaient anciens qui ont été réactivés à la fin de la dynastie Qing, et, pour des raisons complexes, la doctrine de Rousseau leur a servi de nouveau champ de bataille.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **LA PENSÉE DE ROUSSEAU ET LA RÉVOLUTION CHINOISE**



周虽旧邦,

其命维新。

——《诗经》

Zhou est un pays ancien,

Mais il aura un nouveau destin.

——*Classique des vers*<sup>171</sup>

纤笔一枝谁与似,

三千毛瑟精兵。

——毛泽东《送给丁玲同志》

Que peut-on comparer avec le corps de votre stylo fin ?

Trois mille soldats armés de fusils Mauser !

——Mao Zedong, *Pour Ding Ling*<sup>172</sup>

## Introduction : Inspiration révolutionnaire ou instrumentalisation ?

Dans la première partie de cette étude, nous nous sommes concentrés sur la rencontre entre la pensée de Rousseau et le confucianisme chinois traditionnel. Dans cette partie, nous continuerons à explorer la relation entre la diffusion des idées de Rousseau en Chine et la révolution démocratique du début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'histoire de la monarchie de l'Empire central remonte au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

---

<sup>171</sup> Le *Classique des vers* est le premier recueil de poèmes connu en Chine. Il regroupe des poèmes allant du XI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.

<sup>172</sup> Ce poème a été offert à l'écrivain Ding Ling, qui était un camarade de Mao. Ce dernier y fait l'éloge de sa contribution à la Révolution. Le même éloge pourrait être adressé à Rousseau.

La grande révolution du début du XX<sup>e</sup> siècle qui a brisé ce système ne s'est pas produite soudainement. Dans la première partie, nous avons discuté du tournant intellectuel qui a eu lieu au XIX<sup>e</sup> siècle : sous l'influence du « vent d'Europe et de la pluie d'Amérique », les intellectuels confucéens ont été surpris de découvrir que la Chine était en retard sur la tendance mondiale. Le mouvement d'auto-amélioration, la réforme des cent jours et la révolution de 1911 peuvent, dans une certaine mesure, être considérés comme un processus d'approfondissement de la modernisation. La nation chinoise était confrontée à un dilemme tragique : réformer le pays et s'engager sur la voie de la modernisation, comme le Japon, ou, comme l'Inde, être colonisée par des pays européens. Ces changements ont finalement provoqué une violente révolution au début du XX<sup>e</sup> siècle, dans laquelle et les idées de Rousseau ont joué un rôle considérable sur le plan politique.

Après être entré dans la phase préparatoire de la grande Révolution, l'enthousiasme des intellectuels chinois pour Rousseau est passé de la culture à la philosophie au profit de la politique. Ils ne s'intéressaient plus aux comparaisons philosophiques et ne cherchaient même plus à se servir de Rousseau pour défendre la philosophie confucéenne. Avec la montée de l'enthousiasme révolutionnaire et le développement du journalisme moderne, la domination de l'espace public est progressivement passée des mains des lettrés traditionnels à celles des révolutionnaires et des intellectuels de la nouvelle ère ayant étudié à l'étranger. La façon dont ces derniers abordent la politique a considérablement changé. Leur intérêt s'est déplacé des sujets traditionnels du confucianisme, tels que la théorie de la nature humaine, vers la réforme politique. Certains utilisaient Rousseau exclusivement à des fins politiques : soit pour promouvoir les bases théoriques de la souveraineté du peuple, soit pour défendre l'étendard de la révolution violente.<sup>173</sup>

La pensée de Rousseau est passée par deux étapes dans son processus de diffusion vers l'Est. D'abord, sa philosophie a attiré l'attention des intellectuels, puis son influence politique a dépassé le cadre de la philosophie. Les études de Céline Wang montrent qu'avant 1898, les intellectuels essayaient principalement d'introduire la pensée politique de Rousseau en Chine,<sup>174</sup> mais qu'après 1898, leurs efforts se

---

<sup>173</sup> Pour des informations plus détaillées, voir Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin, 2013.

<sup>174</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 5.

concentraient sur la diffusion et l'adoption de la doctrine de Rousseau, notamment dans la sphère politique.<sup>175</sup> Durant ces deux étapes, l'image de Rousseau dans l'esprit des intellectuels chinois étaient également différentes. Selon le Yu Jingang, alors que Rousseau était considéré dans la phase précédente comme un « confucéen français », durant la première décennie de XX<sup>e</sup> siècle, il est devenu un « combattant civil ».

Les historiens sont parvenus à des conclusions similaires. Selon les recherches de Qin Hui, avant le mouvement de réforme de 1898, les érudits confucéens s'intéressaient beaucoup à la culture occidentale ; et après le traité sino-japonais de 1901, l'intérêt intellectuel a clairement évolué d'un intérêt culturel à un intérêt institutionnel et politique<sup>176</sup>. L'orientation de leurs efforts a changé, passant de la préservation du confucianisme par la culture occidentale à l'étude de la politique constitutionnelle et des théories révolutionnaires occidentales. Pendant cette période, la modernisation politique, l'établissement d'une république avancée, semblaient être les tâches historiques primordiales.

Cependant, il y a encore des questions importantes qui devaient être clarifiées avant que la révolution massive n'éclate. L'une des questions les plus préoccupantes était la suivante : les révolutionnaires doivent-ils lancer une révolution nationale contre les Mandchous ou une révolution politique contre la monarchie ? En d'autres termes, quelle est la différence entre cette révolution et toutes les guerres dynastiques de l'histoire ? Cette révolution est-elle une révolution nationaliste ou un mouvement politique anti-impérial ? Dans le cadre de notre recherche, la question se pose sous un angle bien précis : quel rôle la pensée de Rousseau a-t-elle joué dans la préparation idéologique de cette révolution ? S'agissant du rousseauisme, les chercheurs ont affirmé des positions différentes. On en distinguera trois. L'une consiste à dire que les œuvres du citoyen de Genève ont toujours été mal interprétées en Chine où elles ont, le plus souvent, été instrumentalisées afin de légitimer une révolution violente. La deuxième, admet que la pensée de Rousseau est d'une importance considérable pour cette révolution et qu'elle a influencé les révolutionnaires pour qu'ils établissent un État citoyen moderne. La troisième se ramène à la question de savoir si les idéaux politiques de Rousseau dont se réclamaient les révolutionnaires chinois sont vraiment importants,

---

<sup>175</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 141.

<sup>176</sup> Hui Qin, *Hors du système impérial : rétrospective de l'histoire de la fin de la dynastie Qing en République de Chine* [en chinois], Éditions de Qunyan, 2015, p. 162.

sachant que la Révolution de 1911 a échoué. Selon cette dernière thèse, la Révolution n'a pas changé la nature du régime chinois, elle a seulement transformé un État monarchique féodal centralisé en un régime séparatiste composé de nombreux chefs de guerre divisés. C'est la révolution marxiste qui a suivi qui a vraiment placé la Chine sur la voie de la modernisation politique. Nous retrouverons ces différentes thèses.

Pour explorer la relation entre Rousseau et la Révolution chinoise, il faut d'abord se demander s'il existe toujours une relation entre le citoyen de Genève et la Révolution chinoise. Autrement dit, si ce lien a vraiment existé ou s'il s'agit d'une invention des savants. Selon Yao Wang, le lien entre les idées de Rousseau et la Révolution chinoise ne fait aucun doute. Rousseau est même la principale source idéologique de la Révolution chinoise de 1911. En effet, l'expérience de la Révolution française a valu à Rousseau sa sacralisation : sa position dans l'esprit des intellectuels chinois est passée d'un penseur européen à celle d'un leader de la révolution. En France, les jacobins ont utilisé les idées novatrices de Rousseau. Ce processus s'est répété en Chine. La Révolution chinoise s'est également nourrie des idées de Rousseau, lequel est devenu la bannière des révolutionnaires.<sup>177</sup>

Les recherches de Yao Wang sur l'histoire intellectuelle s'appuient sur les méthodes de la recherche littéraire. Elle a compté le nombre d'occurrences du nom propre « Rousseau » et du substantif « révolution » dans les journaux et magazines de 1900 à 1911. On constate que les deux courbes coïncident presque, avec, dans les deux cas, un pic en 1903, une chute en 1905, suivi d'une petite résurgence<sup>178</sup>. Cette corrélation confirme que, dans l'opinion de l'époque, Rousseau était associé à la Révolution française et, plus largement, à la pensée politique révolutionnaire.

D'un autre côté, Deru Yan, estime que si les intellectuels chinois connaissaient le nom de Rousseau à l'époque, ils ignoraient ses idées.<sup>179</sup> Il a étudié l'introduction précoce du monde occidental en Chine, et ses recherches montrent que les publications présentant Rousseau ou discutant ses thèses avaient tendance à associer Rousseau à la Grande Révolution sans autre justification, à la façon d'un lieu commun. Les intellectuels de l'époque ont ainsi inventé collectivement un « Rousseau

---

<sup>177</sup> Yao Wang, *J.-J. Rousseau and the Intellectual World in China (1882-1911)*, thèse de doctorat, Université normale de l'Est de la Chine, p. 58-59

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 186

<sup>179</sup> Deru Yan, *Rousseau et le discours révolutionnaire à la fin de la Dynastie Qing*, dans Yuan, Tan [et al.], *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Première version, Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p 70.

révolutionnaire ». <sup>180</sup> Yan fait le même constat à propos des travaux de chercheurs comme Liu Shipai, Liang Qichao, Sun Yat-sen et d'autres<sup>181</sup>. Cependant, Yan a constaté que, bien que ces textes introductifs utilisent le nom de Rousseau pour la propagande révolutionnaire, ils ne détaillent pas les « idées révolutionnaires » de Rousseau. En d'autres termes, la relation entre Rousseau et la Révolution est un malentendu : les révolutionnaires chinois l'ont brandi dans l'urgence, sans avoir pris connaissance de sa pensée.

Selon les recherches de Yan, parmi les intellectuels chinois qui prétendent être les partisans de Rousseau, seuls Ma Junwu et Liu Shipai, ont vraiment étudié sa philosophie<sup>182</sup>. Il laisse entendre que, bien que d'autres intellectuels aient souvent mentionné le nom de Rousseau, ils l'ont juste considéré comme un slogan, une idole révolutionnaire. Par conséquent, l'image d'un Rousseau père de la pensée révolutionnaire chinoise est erronée:

Il suffit aux révolutionnaires de saisir les grandes lignes de la « théorie du *contrat social* » ou de choisir simplement un ou deux des mots les plus provocateurs, tels que « Tous les êtres humains naissent libres », pour que cela serve leur action. Face au peuple, tant qu'ils [les révolutionnaires] reçoivent continuellement le « trésor » révolutionnaire et promettent constamment, cela suffira à déclencher des tempêtes et des vagues révolutionnaires dans la société !<sup>183</sup>

L'inférence de Yan est que la Révolution chinoise peut s'expliquer par d'autres raisons, même si certaines coïncidences ont associé cette révolution au nom de Rousseau. Autrement dit, la relation entre Rousseau et la Révolution a été inventée par ces deux générations d'intellectuels à partir de rien :

La raison pour laquelle l'élite de la fin de la dynastie Qing a fait l'éloge de la Révolution française et de Rousseau était que celui-ci avait apporté une contribution historique au déclenchement de la Révolution française. Rousseau représentait donc l'image de la Révolution française, et l'idée de contrat social de Rousseau représentait l'esprit de la Révolution française. La raison pour laquelle la Grande Révolution et Rousseau sont devenus célèbres à la fin de la dynastie Qing était qu'ils représentaient des images et un esprit révolutionnaire égaux. Les dernières élites Qing ont naturellement lié Rousseau au discours révolutionnaire de la fin de la

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 76.

dynastie Qing.<sup>184</sup>

Les thèses de Wang Yao et de Yan Deru s'opposent donc clairement : Wang pense que les révolutionnaires chinois se sont appuyés sur la théorie politique de Rousseau, et voit même en lui le père idéologique de la Révolution chinoise ; tandis que Yan estime que la Révolution chinoise n'a peut-être rien à voir avec la pensée politique de Rousseau. Selon lui, les révolutionnaires ont d'abord désiré la révolution, puis ils ont utilisé Rousseau dans le cadre de leur propagande. Pour départager ces deux spécialistes, il faut retourner aux documents.

---

<sup>184</sup> Deru Yan, *Rousseau et le discours révolutionnaire à la fin de la Dynastie Qing*, dans Yuan, Tan [et al.], *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Première version, Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p. 73.

# Chapitre 1 : L'influence grandissante de Rousseau en Chine : Liang Qichao

Dans cette partie, nous discuterons de l'influence de la pensée de Rousseau sur la Révolution chinoise. Nous débattons des deux forces principales de la modernisation politique de la Chine, les réformistes et les révolutionnaires, qui réfléchissent aux thèses de Rousseau.

Les réformateurs politiques de la fin de la dynastie Qing, à la fois les constitutionnalistes de 1898 et les révolutionnaires ultérieurs, espéraient mettre fin à la dictature féodale du gouvernement Qing. Bien qu'il existe des divergences d'opinion entre les constitutionnalistes et les révolutionnaires, ils avaient en commun d'affirmer qu'ils fallait renverser le système politique de l'époque. Par conséquent, avant et après 1898, leur consensus était supérieur à leurs désaccords.<sup>185</sup> Le sentiment révolutionnaire, surtout après la guerre sino-japonaise, a éclaté à grande échelle. Suite à l'échec du gouvernement Qing lors de la guerre sino-japonaise de 1894-1895 et à la signature du traité entre la Chine et le Japon, les intellectuels chinois perdirent toute envie de à sauver le gouvernement Qing, puis se tournèrent davantage vers la réforme politique et la révolution violente. Durant cette période, la pensée de Rousseau s'est largement répandue en Chine.

Les émotions révolutionnaires et l'engouement pour Rousseau coïncident dans le temps. Ce fait a été confirmé par plusieurs chercheurs<sup>186</sup>. Quand les intellectuels chinois de l'époque s'intéressaient à Rousseau, ils en parlaient et le mentionnaient dans leurs publications. Il est donc utile de compter le nombre d'occurrence de son nom dans les publications de l'époque.

Selon les statistiques de Yao Wang, les publications mentionnant le nom de Rousseau atteignent un pic après 1901. Parallèlement à la défaite du gouvernement Qing, l'enthousiasme des intellectuels pour les débats sur l'avenir du système politique, la République, la révolution violente et Rousseau s'est développé<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Hui Qin, *Les Confucéens de la fin de la dynastie Qing ont utilisé la pensée occidentale pour sauver le confucianisme*, [<http://www.aisixiang.com/data/54093.html>], consulté le 4/10/2018, p. 14.

<sup>186</sup> Yao Wang, *J.-J. Rousseau and the Intellectual World in China [1882-1911]*, thèse de doctorat, Université normale de l'Est de la Chine, p. 186

<sup>187</sup> Yao Wang, *J.-J. Rousseau and the Intellectual World in China [1882-1911]*, thèse de doctorat, Université normale de l'Est de la Chine, p. 181

1901 est l'année la plus douloureuse de la dynastie Qing. Le 7 septembre de cette année, le gouvernement Qing a signé un traité de reddition avec le Royaume-Uni, les États-Unis, le Japon, la Russie, la France, l'Allemagne, l'Italie, l'Autriche, la Hongrie, la Belgique, l'Espagne et les Pays-Bas. Selon ce traité, le gouvernement Qing devait présenter ses excuses à tous les pays, punir les fonctionnaires chinois qui résistaient à l'invasion et payer d'énormes réparations de guerre. Les envahisseurs ont même eu le droit de stationner des troupes dans la capitale impériale, Pékin. En même temps, les responsables administratifs locaux et les responsables militaires ont eu de grandes divergences avec le gouvernement central de Pékin. Dans la guerre entre le gouvernement de Pékin et les forces de la coalition des 11 nations, des hauts responsables et des chefs militaires tels que Zeng Guofan et Zhang Zhidong ont refusé d'exécuter les ordres de Pékin au titre de l'autoprotection. Ils ont conclu un accord privé avec les ambassadeurs des pays occidentaux afin de rester neutres dans ce conflit. En d'autres termes, la dynastie Qing perdit l'armée sur laquelle elle pouvait compter, et même son autorité effective sur la Chine.

Le traité de capitulation de 1901 était le fruit amer de l'échec du gouvernement Qing lors de la « Bataille des forces alliées des huit puissances envahissant la Chine en 1900 ». L'étincelle qui a déclenché ce grave conflit militaire fut le « mouvement des Boxers ». En 1900, un mouvement xénophobe de type religieux a éclaté au Shandong et dans d'autres régions du nord de la Chine. Les paysans unis sous la bannière de la religion indigène ont eu recours à des moyens violents pour s'opposer au christianisme. Avec l'approbation de l'impératrice douairière Cixi, ils entrèrent à Pékin pour détruire des installations modernes telles que des câbles et des chemins de fer. Les maîtres des arts martiaux ont alors attaqué des étrangers. Sous cette menace, des diplomates en poste à Pékin ont exigé que des troupes étrangères soient stationnées dans le quartier des ambassades afin de protéger les représentants étrangers ainsi que les bâtiments. Leur demande n'a pas reçu de réponse positive du gouvernement Qing. Après la détérioration de l'incident, le 10 juin 1900, la communication externe de l'ambassade de Pékin fut coupée. Les consuls et les généraux de la marine de divers pays décidèrent alors de former une armée commune et d'entrer dans Pékin sans la permission du gouvernement Qing.

Le conflit entre les forces de la coalition étrangère et les Boxers a fini par devenir un conflit entre les armées étrangères et l'armée Qing. Le 21 juin, Qing déclara la guerre aux onze pays. Après une brève bataille, l'armée des Qing fut défaite le 15



août. L'impératrice douairière Cixi s'enfuit à l'ouest de Xi'an et envoya le Prince Yikuang et le ministre Li Hongzhang pour parlementer avec la coalition des onze pays.

L'échec de cette guerre et le traité de capitulation de 1901 ont contraint les intellectuels chinois à abandonner complètement l'idée de sauver le gouvernement Qing. Tout le monde se rendait compte que le rétablissement d'un gouvernement par une révolution violente était une idée plus réaliste<sup>188</sup>.

La phase préparatoire de la révolution est l'âge d'or de la réception de Rousseau en Chine. Son œuvre a alors été traduite et sa doctrine discutée. Son nom et ses thèses ont été diffusés à grande échelle grâce à diverses publications. Parmi les agents de cette diffusion, Liang Qichao est l'un des plus importants.

Selon les recherches de Yalin Wu, à la suite des deux entretiens du réformateur Kang Youwei avec l'empereur Guangxu en 1898, l'empereur commença à attacher de l'importance à la pensée occidentale et approuva la traduction d'un grand nombre d'œuvres occidentales<sup>189</sup>. Kang est le maître de Liang Qichao. Les deux sont des plus importants promoteurs de la « Réforme des cent jours » en 1898. Yalin Wu pense que la première introduction de la pensée de Rousseau en Chine s'est faite grâce aux recherches de Liang Qichao réunies dans son *Dossier d'études sur Rousseau* publiés dans le *Journal de discussions désintéressées* de 1901, et dans *La doctrine de Rousseau : le grand maître du contrat du peuple*, publiée dans le *Journal du nouveau peuple* de 1902<sup>190</sup>. Céline Wang pense également que Liang Qichao a été la première personne à présenter la doctrine politique de Rousseau. Dans *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, elle introduit Liang Qichao au tout début de la section « Diffusion et adoption de la doctrine de Rousseau en Chine<sup>191</sup> ».

De 1899 au début de 1903, Liang est le principal adepte de la doctrine rousseauiste. La doctrine de Rousseau lui apparaît comme le meilleur des remèdes pour le salut de la nation. Et d'affirmer :

Il faut que le peuple chinois prenne conscience que la liberté est attribuée par le Ciel, on ne peut se la laisser ôter par autrui ni y renoncer de soi-

---

<sup>188</sup> Hui Qin, *Les confucéens de la fin de la dynastie Qing se sont servis de la pensée occidentale pour sauver le confucianisme*, [<http://www.aisixiang.com/data/54093.html>], consulté le 4/10/2018, p. 109.

<sup>189</sup> Yalin Wu, « Les événements importants de la pensée de Rousseau se sont répandus à l'Est » [en chinois], revue *Philosophie moderne*, 2005, n° 3, p. 39.

<sup>190</sup> *Idem*.

<sup>191</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 150.

même<sup>192</sup>

En fait, Liang Qichao fut non seulement le premier à présenter systématiquement la pensée de Rousseau, mais aussi celui qui rédigea le plus de publications sur de Rousseau à l'époque. Par conséquent, on peut dire que Liang Qichao a joué un rôle essentiel dans la diffusion de la pensée de Rousseau en Chine. Selon Céline Wang,

Après avoir dépouillé le *Qingyi bao* (*Journal désintéressé*) et le *Xinmin Congbao* (*Journal du nouveau peuple*), nous avons constaté que dans une trentaine d'articles signés de Liang Qichao, le nom de Rousseau est mentionné environ 200 fois entre 1899 et 1903. Cela témoigne bien de l'attachement particulier de celui-ci à la pensée de Rousseau.<sup>193</sup>

Un exemple plus intuitif vient de la thèse de doctorat de Yao Wang. Après avoir décompté les articles sur Rousseau écrits entre 1882-1911, elle découvrit que 63 % de ces articles provenaient du même auteur, Liang Qichao, tandis que les articles de Yan Fu en représentaient 26 %. Liu Shipei et Ma Junwu sont également des introducteurs importants, et leurs articles représentent ensemble 7 %. Par rapport à Liang Qichao, le nombre total d'articles d'autres chercheurs est bien inférieur.<sup>194</sup>

Comparé à Liu Shipei, Liang Qichao a effectivement joué un rôle plus important dans l'introduction de l'œuvre de Rousseau. Par le nombre d'articles publiés, Liang est sans aucun doute l'introducteur le plus important de Rousseau en Chine. Son travail est également la première introduction systématique de la théorie politique de Rousseau dans les études chinoises. Par conséquent, il serait logique de commencer par lui, mais nous étudierons son rôle en second lieu pour deux raisons :

1. Premièrement, Liang Qichao est un opposant au régime. Bien qu'après 1901, Sun Yat-sen et d'autres révolutionnaires aient eu de graves différends et soient souvent qualifiés de « protectionnistes », les deux camps ont cru qu'ils renverseraient l'ancien régime. Leurs différences portent sur le nouveau régime à mettre en

---

<sup>192</sup> Qichao Liang, « Lettre adressée à Kang Youwei, le 29 avril 1900 » [en chinois], dans Liang, *Sélection d'œuvres de Liang Qichao* [en chinois], Shanghai : Éditions populaires de Shanghai, 1984, p. 136.

<sup>193</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 150.

<sup>194</sup> Yao Wang, *J.-J. Rousseau and the Intellectual World in China [1882-1911]*, thèse de doctorat, Université normale de l'Est de la Chine, p. 266.

place<sup>195</sup>. Par conséquent, nous ne pouvons pas estimer que Liang Qichao appartient à l'ancienne époque. Son identité est fondamentalement différente de celle des diplomates de la fin de la dynastie Qing et des confucéens éclairés.

2. Deuxièmement, Liang Qichao ne voit plus la pensée de Rousseau dans une perspective confucéenne. Après l'échec du Mouvement réformiste de 1898, Liang a rapidement examiné la question de la réforme politique chinoise dans une nouvelle perspective. Il a abandonné le cadre théorique de la politique morale traditionnelle et s'est tourné vers la réflexion sur des questions politiques modernes telles que l'équilibre entre la liberté personnelle et l'autorité gouvernementale. L'interprétation de Rousseau par Liang Qichao a des caractéristiques plus modernes et est évidemment différente de l'attitude des confucéens.

Liang Qichao (1873-1929) naquit dans un petit village à côté de la mer, dans la Province du Guangdong, au sud de la Chine. Son grand-père était un gentilhomme lettré qui réussit à passer le premier examen impérial de *Xiucai*<sup>196</sup> (sorte de baccalauréat avant l'heure, si l'on cherche un équivalent en français). Le père de Liang était aussi un *Xiucai*. Ayant raté plusieurs fois le deuxième examen impérial, il abandonna son rêve de devenir un haut fonctionnaire et devint professeur dans son village.

Liang Qichao est né le 23 février 1873. Grâce à l'éducation donnée par son père, il eut très tôt la réputation d'être un garçon de génie. Il passa le premier examen impérial et obtint le titre de bachelier à onze ans. À seize ans, il passa le deuxième examen et obtint le titre de Licencié (*Juren*)<sup>197</sup>.

Touché par le charme et la grandeur de l'esprit de Liang Qichao, le président du jury voulut marier sa petite sœur à ce jeune homme. Le père de Liang donna son consentement et Liang se maria à l'âge de seize ans avec une femme dont la famille était riche et respectée. Il obtint aussi l'opportunité d'étudier dans une école renommée pour la préparation du troisième examen impérial. En 1890, Liang rata son troisième

---

<sup>195</sup> Hui Qin, *Hors du système impérial : rétrospective de l'histoire de la fin de la dynastie Qing en République de Chine* [en chinois], Pékin : Presses de groupe, 2015, p. 95-100.

<sup>196</sup> 秀才 C'est le nom donné à certains savants-fonctionnaires de l'ancienne Asie orientale. Il a changé avec les époques et les régions, mais tous appartenaient au niveau de base des universitaires-fonctionnaires.

<sup>197</sup> 举人 *Juren* était un rang atteint par les personnes qui avaient réussi l'examen *xiangshi* dans le système d'examen impérial de la Chine impériale. Ce rang était situé plus haut que le *shengyuan*, mais plus bas que *jinshi*, le plus haut degré.

examen à Pékin. Il retourna au Guangdong et continua sa préparation pour l'examen suivant. Désirant suivre recevoir un enseignement de haut niveau, il rencontra Kang Youwei.<sup>198</sup> Kang était connu pour ses efforts en faveur d'une politique réformiste. Dès lors, Liang devint le disciple le plus important de Kang. De 1891 à 1898, Kang et Liang fondèrent des écoles et des journaux pour propager leurs idées réformistes. Liang créa des sociétés d'études de la pensée nouvelle grâce à l'aide de Kang et d'amis, et il eut bientôt la réputation d'être un grand réformiste.

Du 11 juin au 21 septembre 1898, Liang participa à la Réforme des Cent jours à côté de son maître. Ce mouvement concernait la réforme de l'armée, la suppression de l'examen impérial, la fondation des écoles nouvelles enseignant la science moderne et la réforme de l'administration. Liang fut nommé responsable d'un bureau de traduction des œuvres étrangères. Ce mouvement rencontra une grande opposition parmi les hauts dignitaires conservateurs et fut arrêté par l'impératrice douairière Cixi (1835-1908)<sup>199</sup>. Kang Youwei fut poursuivi, et le gouvernement proclama que la réforme était une usurpation. Les six leaders principaux furent arrêtés et décapités. Kang Youwei et Liang Qichao se réfugièrent séparément au Japon. Liang débuta son exil de quatorze ans.

## **La découverte de l'Occident**

La découverte de l'Occident par Liang commença en 1890, plusieurs années avant la Réforme des Cent jours (1898), lors de son séjour à Shanghai après son examen impérial à Pékin :

Ayant acheté et lu la *Brève introduction du cercle des océans*,<sup>200</sup> j'ai su qu'il

---

<sup>198</sup> Kang Youwei (1858-1927) fut le principal initiateur du mouvement de réforme à la fin de la dynastie Qing. Il travailla avec son disciple, Liang Qichao, dans le mouvement de réforme de 1898. Après l'échec de ce mouvement, il fut recherché et dut s'enfuir. Après l'abdication de Xuantong en 1912, Kang Youwei continua à s'opposer à la République. En 1917, il coopéra avec Zhang Xun et a lancé une mutinerie pour soutenir l'empereur Xuantong. Mais dans les 12 jours, leur tentative de restauration fut écrasée par Duan Qirui. Kang est décédé en 1927.

<sup>199</sup> L'impératrice douairière Cixi (1835-1908) a régné durant les dernières années de la dynastie Qing, et officieusement pendant les règnes Tongzhi et Guangxu (1861-1908). Trois ans seulement après la mort de l'impératrice douairière Cixi, la révolution Xinhai a éclaté et l'empereur Xuantong a immédiatement abdiqué.

<sup>200</sup> Le titre chinois de ce livre, qui date de 1849, est 瀛寰志略 (*Yinghuan Zhilue*). Son auteur est 徐继

y avait cinq continents dans le monde, et qu'il y avait autant de pays sur cette planète. Les livres traduits et publiés par le bureau de fabrication de Shanghai sont très intéressants. Malheureusement, je suis trop pauvre pour les acheter tous<sup>201</sup>.

Ce fut son premier contact avec le savoir occidental. En 1892, Liang trouva enfin un moyen d'acheter beaucoup de livres occidentaux traduits en chinois. Lorsqu'il écrivit le *Catalogue des livres occidentaux*, en 1895, il en avait déjà lu plus de 300 traduits en chinois. Parmi eux se trouvaient des livres sur la politique, le droit et l'histoire. Ce fut la source de sa connaissance des doctrines politiques occidentales.

Avant la Réforme des Cent Jours, basée sur sa lecture des livres occidentaux, Liang construisit sa propre pensée politique. Liang avait compris l'importance de la traduction des livres étrangers et les langues étrangères. Il établit alors une institution de traduction à Shanghai. Avant la Réforme des Cent Jours, Liang fit même un projet d'apprentissage du latin. À ce moment-là, sa passion était d'apprendre de nouvelles connaissances différentes de celles qui étaient traditionnellement enseignées en Chine. Son apprentissage systématique des savoirs occidentaux commença après son échec lors de la Réforme des Cent Jours. Chassé par le gouvernement impérial, il s'enfuit au Japon où il fit beaucoup d'efforts pour étudier la politique occidentale à l'aide des livres traduits en japonais. Grâce à la Restauration de Meiji<sup>202</sup>, le Japon communiquait beaucoup avec les pays européens. Liang trouva des milliers de livres occidentaux traduits en japonais à Tokyo. C'est la raison pour laquelle il trouvait que la langue japonaise était un outil incontestable pour découvrir le monde moderne. En 1899, il établit deux écoles à Tokyo pour aider les étudiants chinois qui étudiaient au Japon à apprendre le japonais et la science politique.

Selon Liang, parmi toutes les connaissances occidentales, la science politique était la plus importante et la plus urgente pour la Chine, et la solution pour résoudre la crise sociale et améliorer la situation internationale de la Chine était d'éduquer la

---

番 (Xu Jishe) . Xu y décrit le monde, les cinq continents, les pays principaux, les religions, les coutumes et les peuples du monde, y compris la démocratie occidentale.

<sup>201</sup> Formule de Liang Qichao. Texte original : 购得《瀛寰志略》读之, 始知有五大洲各国。且见上海制造局译出西书若干种, 心好之, 以无力不能购也。Réf. Ding wenjiang, Zhao Fengtian, *Chronique longue de LIANG Qichao*, 1983 Shanghai : Éditions populaires de Shanghai, p. 28.

<sup>202</sup> La restauration Meiji (1868) est un événement qui rétablit la domination impériale de l'Empire du Japon sous l'empereur Meiji. Bien qu'il y ait eu des empereurs au pouvoir avant la restauration Meiji, ces événements ont consolidé le système politique. La Restauration a conduit à d'énormes changements dans la structure politique et sociale du Japon. Pendant la Restauration, le Japon s'est rapidement industrialisé et a adopté les idées et les méthodes de production occidentales.

population :

La vertu, l'intelligence, le pouvoir du peuple est la base de la politique, de la recherche scientifique, de la technique et de l'art. Une population éduquée pourrait toujours s'aider et résoudre la crise politique par elle-même, quoique le tyran abuse du pouvoir pour l'instant.<sup>203</sup>

Convaincu que pour sauver une nation, le plus important est de cultiver le peuple, il résume ses idées par un terme : la rénovation de la population (*Xinmin* 新民). Selon Liang, la société occidentale moderne a été créée par de « nouveaux citoyens », alors que la société chinoise soumet des sujets à un souverain féodal. De l'expérience de l'échec de la Réforme des Cent jours, il tira la conclusion qu'il n'était pas possible de créer une société nouvelle en s'appuyant seulement sur un empereur, qui avait déjà perdu son pouvoir, et de jeunes étudiants, qui n'avaient pas de poids politique. La solution au problème du salut national était donc la régénération du peuple. Heureusement, les matériaux politiques occidentaux étaient abondants au Japon. Il étudia donc tout ce qu'il put trouver lors de son exil au Japon et écrivit des documents d'études sur différents penseurs politiques, dont les *Dossier d'études de Rousseau*.

### **Le Dossier d'études de Rousseau**

Liang ne lisait pas le français. Il apprit le japonais sur le bateau qui l'emmenait au Japon après son échec politique. Ayant étudié le japonais pendant des dizaines d'heures, il pouvait déjà lire des romans politiques japonais sur le pont du navire.<sup>204</sup> Les œuvres traduites en japonais furent sa source de l'inspiration. Le *Dossier d'études* regroupent une série de recherches consacrées aux penseurs politiques occidentaux, tels que Rousseau, Francis Bacon, Descartes, Hobbes, Montesquieu, Bluntschli, Bornhak, Kant, Bentham et d'autres. Dans ce dossier, Liang fournit des

---

<sup>203</sup> Qichao Liang, parole citée dans *Œuvres choisi des critiques du premier décennie de la Révolution Xinhai* 1960, Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai, p. 123, et p. 118. Texte original : 民德、民智、民力, 实为政治、学术、技艺之大原。国民之程度高者, 虽偶有暴君污吏, 虐刘一时, 而其民力自能补救而整顿之。

<sup>204</sup> Voir Guowei Shen, « Le japonais de Huang Zunxian et celui de Liang Qichao » [en chinois], revue *Wakumon*, 2006, no. 11, p. 137-148.

introductions à différents penseurs composées de brèves biographies, de résumés de leurs idées, et aussi de ses propres commentaires. Les dossiers de Liang furent les premières recherches détaillées sur des penseurs occidentaux.

Liang attachait tant d'importance au *Dossier d'études de Rousseau* qu'il le publia trois fois dans sa vie. En 1901, il acheva la rédaction de ce document et le publia dans le *Qingyi bao (Journal des discussions désintéressées)*, qu'il avait créé lui-même deux mois après son arrivée au Japon. En 1902, Liang créa *Xinmin congbao (Journal du nouveau peuple)*, dans lequel il publia de nouveau le *Dossier d'études de Rousseau*. En 1903, Liang écrivit une monographie nommée *Les doctrines des quatre penseurs modernes européens* dans laquelle il le publia de nouveau.

Selon Liang, Rousseau fut « le seul penseur politique qui renouvela totalement la science politique<sup>205</sup> » Rousseau résuma, précisa et améliora la théorie du « contrat social » des différents penseurs politiques qui l'avaient précédé. *Du contrat social*, qui présente un système juste, pourrait contribuer à transformer la société. Rousseau méritait ainsi sa réputation de grand philosophe. Liang, qui considérait que les idées de Rousseau étaient de loin les plus intéressantes dans le domaine politique, était très favorable à leur application en Chine, ce qui ferait de la Chine un modèle pour les autres pays.<sup>206</sup>

Au début, Liang écrivit une biographie de Rousseau en utilisant un langage s'accordant avec l'idéologie confucéenne. Ensuite, il introduisit trois idées de la doctrine de Rousseau dans ce dossier : la pensée du contrat social, la doctrine de la souveraineté populaire et la volonté générale.

Concernant le contrat social, Liang estime que la pensée de Rousseau est plus raisonnable que celle de Hobbes qu'il résume ainsi : dès que le contrat social est établi, chacun doit abandonner son droit et s'appuyer sur la souveraineté d'un personnage ou d'un groupe<sup>207</sup>. Liang, qui rejetait cette doctrine, lui préférait celle de Rousseau :

Le contrat social est basé sur la liberté générale et l'égalité générale. S'il y a une différence du droit entre le souverain et les sujets, que l'origine de la différence soit du pouvoir du souverain ou soit de l'admiration des sujets,

---

<sup>205</sup> Qichao Liang, *Les doctrines des quatre penseurs modernes européens* [en chinois], dans Liang, *Choix d'essais philosophiques de Liang Qichao* [en chinois], Pékin : Éditions de l'Université de Pékin, 1984, p. 32.

<sup>206</sup> Voir Qichao Liang, *Dossier d'études sur Rousseau* [en chinois], dans Liang, *Choix d'essais philosophiques de Liang Qichao* [en chinois], Pékin : Éditions de l'Université de Pékin, 1984, p 57-69.

<sup>207</sup> Voir Qichao Liang, *Dossier d'études sur Rousseau* [en chinois], dans Liang, *Choix d'essais philosophiques de Liang Qichao* [en chinois], Pékin : Édition de l'Université de Pékin, 1984, p 57-69.

l'essence du contrat social n'existe donc plus.<sup>208</sup>

Pour Liang, la liberté est la responsabilité de chaque personne, car elle est la base de tous les autres droits et celle de toutes les autres responsabilités. Une fois qu'on la perd, on perd son humanité. La liberté s'accorde mal avec le compromis et ne peut être suspendue. L'abandon de la liberté égale l'abandon de soi-même. En ce sens, l'erreur de Hobbes est claire : la liberté générale est naturellement contre la souveraineté du tyran, et l'on n'a pas de raison d'abandonner la liberté après que le contrat social ait été établi.

Sur la doctrine de la souveraineté populaire, Liang souligne deux points : premièrement, la souveraineté appartient au peuple et elle ne peut pas être donnée à un monarque. Deuxièmement, la souveraineté ne peut pas être divisée, elle appartient à la totalité de la population. Le pouvoir législatif, le pouvoir juridique et le pouvoir exécutif viennent de la souveraineté populaire et ils appartiennent toujours.

Concernant la volonté générale, Liang met l'accent sur sa relation avec le droit. Il s'opposa à l'autocratie monarchique dont le droit est formulé pour la volonté d'une coalition d'intérêts. En citant les paroles de Rousseau, il favorise la démocratie et le système du parlement national.

Selon la statistique de Wang, dans sa thèse *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, 26 % des publications mentionnant le nom de Rousseau furent écrits par Liang. Celui-ci écrivit aussi deux romans dans lesquels il mentionna Rousseau et sa doctrine. Il créa deux journaux au Japon dans lesquels il rédigea des introductions à la doctrine de Rousseau. Il publia également des articles dans les journaux chinois pour propager les principes de la liberté, de la volonté générale, de la démocratie, de la séparation des pouvoirs, et système politique moderne. Il eut de vifs débats avec les groupes conservateurs les plus radicaux. De 1900 à 1902, il publia tant, qu'il gagna le statut de « prince des discours publics ».

Pourtant, son admiration pour Rousseau ne dura pas longtemps. Si on lit les trente-sept documents écrits par Liang, dont le vingt-deuxième mérite une lecture précise, on constate un changement d'attitude de Liang à l'égard de la doctrine politique de Rousseau. Vers 1902, Liang publia plusieurs articles dans le *Journal du nouveau peuple* dans lesquels il exprima son désarroi : la pensée de la liberté rousseauiste fut-

---

<sup>208</sup> Voir Qichao Liang, *Dossier d'études sur Rousseau* [en chinois], dans Liang, *Choix d'essais philosophiques de Liang Qichao* [en chinois], Pékin : Éditions de l'Université de Pékin, 1984, p 57-69.



elle à l'origine du grand désordre de la Révolution française ? On ignore pourquoi, mais on voit clairement qu'il avait changé d'idée sur la liberté promue par Rousseau. Dans sa *Biographie de Madame Roland*<sup>209</sup> il cite une phrase célèbre attribuée à cette dernière, concernant la Révolution française : « Ô, liberté, que de crimes on commet en ton nom ! ». Il raconte l'histoire de la carrière politique de Madame Roland, disciple de Rousseau, et la crise révolutionnaire. À la fin de cette biographie, Liang fait une comparaison entre la réforme anglaise et la Révolution française. Il juge la Révolution française comme un progrès, mais au prix de nombreux massacres. De cette tragédie, Liang tire deux conclusions principales. Premièrement, le peuple français était survolté avant la Révolution. Ses demandes politiques étaient si nombreuses et irréalistes que les meneurs de la Révolution ne purent pas les satisfaire. La situation allait de mal en pis. Les élites choisirent de cacher leurs erreurs, et les désaccords entre les révolutionnaires devinrent de plus en plus graves.<sup>210</sup> Deuxièmement, le petit peuple en colère fit dégénérer la Révolution.<sup>211</sup>

Bien que Liang ait commencé à douter de certaines des théories de Rousseau à partir de 1902, il ne s'est pas complètement détourné de sa philosophie. Il continua à propager ses idées et exprimer son admiration pour ce grand philosophe. Nous pouvons résumer son point de vue sur Rousseau en le divisant en deux parties. D'une part, Liang respecte Rousseau comme philosophe et comme fondateur d'une doctrine politique qui marqua le monde en profondeur et durablement. D'autre part, Liang renonça à l'idée que le rousseauisme pouvait sauver la Chine en crise. Il critique le contrat social qui n'exista jamais dans la société ancienne et la liberté rousseauiste qui lui paraît irréalisable en Chine.

## **Réflexion et critique de Liang Qichao sur Rousseau après 1902**

La pensée de Liang Qichao a connu un tournant majeur vers octobre 1902, dévoilé dans plusieurs articles publiés dans le 17<sup>e</sup> numéro de *Xinmin Cong Bao*.<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> Qichao Liang, « Biographie de Madame Roland,《罗兰夫人传》 », dans *Journal du nouveau peuple*, no. 17.

<sup>210</sup> Texte primitif : 苟其偷安苟且,弥缝掩饰,胥削无已,箝制虑行.

<sup>211</sup> Texte primitif : 苟无所依养之于平日,一旦为时势所迫,悍然投其身投其国于孤注一掷.

<sup>212</sup> Yao Wang, J.-J. Rousseau and the Intellectual World in China (1882-1911), thèse doctorale de

Avant 1902, Liang Qichao a chaleureusement loué la pensée politique de Rousseau ; mais après 1902, son attitude a évolué et il s'est montré de plus en plus critique envers elle. En d'autres termes, à partir de 1902, Liang Qichao a entamé son parcours de réflexion critique sur la philosophie de Rousseau.

Céline Wang pense également que le tournant idéologique de Liang Qichao est apparu en 1902. Elle croit que celui-ci a abandonné le rêve d'employer la Réforme Meiji du Japon pour sauver la Chine en 1902 et a commencé à espérer une révolution violente. Selon elle,

Il préférerait initialement une révolution à la japonaise (qu'il appelle, par ailleurs : destruction sans effusion de sang) à une révolution à la française (qu'il considère comme destruction avec effusion de sang). Mais en 1902, il opte pour une révolution à la française, puisque, jusqu'à ce jour, on n'a pas réussi à mettre en œuvre en Chine « une destruction sans effusion de sang », on ne peut avoir recours qu'à la deuxième solution : une « destruction avec effusion de sang ». Pour Liang, il n'est pas d'autres solutions pour le salut national.<sup>213</sup>

Toujours selon Céline Wang, jusqu'au début de 1903, la vision de Liang Qichao sur Rousseau est restée inchangée<sup>214</sup>, et l'on peut penser que son changement d'opinion est lié à sa découverte des États-Unis en février 1903<sup>215</sup> :

S'il cesse de prendre parti en faveur de la révolution et de la république, c'est essentiellement à cause de l'évolution de ses idées en matières politique, et cela est lié directement à un voyage qu'il a effectué aux États-Unis du 20 février au 11 décembre 1903.

Ce voyage aux États-Unis a interpellé Liang Qichao :

D'un côté, il est étonné de voir la puissance et la prospérité des États-Unis, et il estime qu'elles sont liées à la maturité du peuple américain et à son système politique [grâce notamment à une constitution réalisant une parfaite séparation des trois pouvoirs] ; d'un autre, il découvre les effets négatifs de

---

l'Université normale de l'Est de la Chine, p. 39

<sup>213</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 151-152

<sup>214</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 213. Selon elle, en février 1903, il considère toujours le contrat du peuple comme « le seul remède » pour sauver la Chine.

<sup>215</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 213

la démocratie et du capitalisme, les abus commis lors de la campagne électorale, le fossé entre riches et pauvres, le capitalisme sauvage qui rend l'homme esclave des machines, ainsi que l'inégalité des droits entre hommes et femmes. [...] Liang est frappé par le manque de maturité politique des Chinois d'outre-mer. Bien que ceux-ci bénéficient du système démocratique et jouissent de la même liberté que les Occidentaux, ils ont cependant incapables de s'organiser en une communauté solidaire et démocratique<sup>216</sup>.

Pour résumer, Liang est conscient que 1) la démocratie et le capitalisme ont également de graves problèmes, 2) que les Chinois ne sont probablement pas adaptés à un système démocratique. Dès lors, il prône fermement le despotisme éclairé. Selon Céline Wang,

Après son retour au Japon, Liang Qichao, qui a cessé de croire à la possibilité d'un changement immédiat et radical, se met à critiquer avec force la théorie de Rousseau et à défendre le système constitutionnel monarchique, estimant qu'une monarchie constitutionnelle volontairement établie par le gouvernement impérial permettrait au peuple de s'entraîner à exercer ses droits, et qu'un despotisme éclairé comme période de transition est nécessaire pour préparer l'avènement d'une démocratie future.<sup>217</sup>

Quels sont les reproches que Liang adresse à Rousseau au terme de son évolution intellectuelle ? Elles portent principalement sur trois points :

1. Les concept de contrat social et de volonté générale de Rousseau sont des fictions<sup>218</sup>, car ils ne se sont jamais réalisés nulle part<sup>219</sup>.
2. La pensée politique de Rousseau ne convient pas à la Chine. Les Chinois du XX<sup>e</sup> siècle étaient très différents des Français des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Ils sont faits pour l'autocratie, pas pour la liberté.<sup>220</sup> En effet, les Chinois ne sont pas facilement

---

<sup>216</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 213-214

<sup>217</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Musée Jean-Jacques Rousseau, Montmorency, 2010, p. 215

<sup>218</sup> Voir Qichao Liang, « Discussion sur les avantages et les inconvénients de la révolution raciale et de la révolution politique », « 申论种族革命与政治革命之得失 », dans *Journal du nouveau peuple*, no. 76.

<sup>219</sup> Voir Qichao Liang, « Sur l'autocratie éclairée, « 开明专制论 » », dans *Journal du nouveau peuple*, no. 73-74. et « Sur la nature de la loi, « 论法律之性质 » », dans *Journal du nouveau peuple*, no. 84.

<sup>220</sup> Voir Qichao Liang, *Notes de voyage en Amérique* [en chinois] 《新世界游记》, Pékin : Éditions commerciales, 2016.

affectés.<sup>221</sup> D'un point de vue pratique, la propagation des idées de Rousseau en Chine n'a pas contribué aux progrès politiques de la Chine, mais a apporté davantage de problèmes sociaux.<sup>222</sup>

3. Sous la conduite de la pensée politique de Rousseau, la violente Révolution française s'est transformée en une destruction incontrôlée. Celle-ci a eu de graves conséquences et les Français ont payé un lourd tribut. Cela prouve qu'une révolution violente ne profite pas toujours au pays. La Révolution chinoise ne doit pas faire les mêmes erreurs que la Révolution française<sup>223</sup>.

Les convictions de Liang ont été diffusées au public de manière très systématique à travers les positions qu'il a publiées. Celles-ci ont eu une certaine influence à l'époque. Il convient également de préciser que Liang a également avancé ces points de vue dans un contexte agité, notamment lors des disputes la bataille de entre les royalistes, représentés par Liang, et des partis révolutionnaires comme celui de Sun Yat-sen. Le groupe de Liang et le groupe du *Journal du peuple* se sont opposés durablement, ce qui a marqué les esprits. Nous y reviendrons.

---

<sup>221</sup> Voir Qichao Liang, « Pour répondre à la réfutation de notre journal dans le quatrième numéro d'un certain journal, 《答某报第四号对本报之驳论》 », dans *Journal du nouveau peuple*, n° 79.

<sup>222</sup> Voir Qichao Liang, « La théorie du grand politologue Johann Kaspar Bluntschli, 《政治学大家伯伦知理之学说》 », dans *Journal du nouveau peuple*, n° 38-39.

<sup>223</sup> Voir Qichao Liang, « Biographie de Madame Roland, 《罗兰夫人传》 », dans *Journal du nouveau peuple*, n° 17.

## Chapitre 2 : La controverse sur la nécessité d'une révolution violente

### Les différents avis des réformateurs et des révolutionnaires sur Rousseau

Contrairement à l'attitude de Liang, les révolutionnaires ont préconisé la révolution violente pour renverser le gouvernement Qing. Bien que les méthodes d'interprétation soient différentes, l'intérêt des révolutionnaires pour Rousseau n'est pas moindre que celui de Liang.

Les divergences entre les réformistes et les révolutionnaires sur la question de Rousseau peuvent être interprétées à partir de leur matériel de propagande. Les propos du réformiste ont été principalement diffusés dans le *Journal du discours désintéressé* édité par Liang Qichao<sup>224</sup> et le *Journal du nouveau peuple*<sup>225</sup>. Les revendications des révolutionnaires ont été principalement publiées dans le *Journal du peuple*<sup>226</sup> édité par « la ligue jurée ».

---

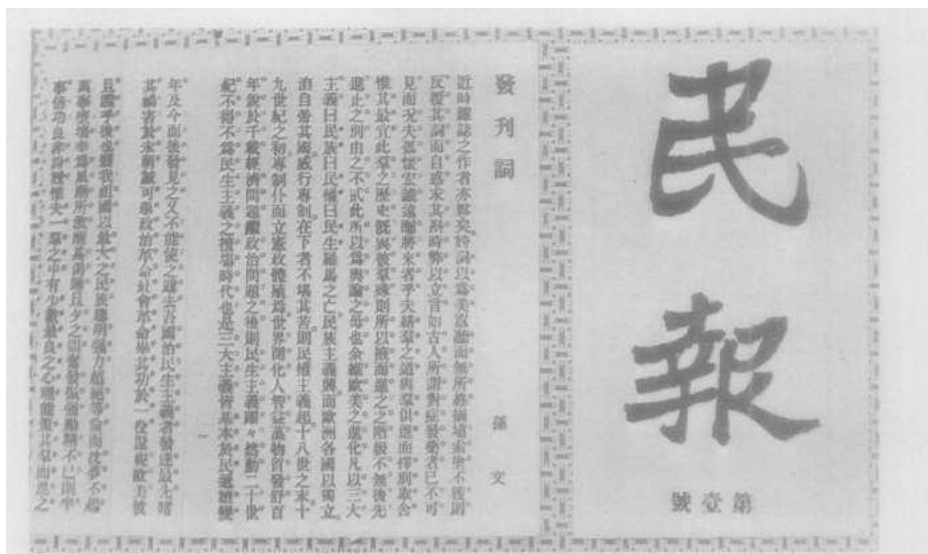
<sup>224</sup> Le *Journal du discours désintéressé* (*Qingyibao* en Chinois) est un journal chinois publié au Japon. Après l'échec du Mouvement réformiste de 1898, Liang Qichao et d'autres réformateurs ont fondé un ce journal à Yokohama, au Japon, le 23 décembre 1898. Il a ensuite été considéré comme le premier organe d'opinion créé par Kang et Liang à l'étranger après le coup d'État de Wuxu. La période de parution va de décembre 1898 à décembre 1901.

<sup>225</sup> Le *Journal du nouveau peuple* (*Xinmincongbao* en chinois) est un magazine bimensuel dirigé par Liang Qichao après son exil au Japon en 1898. Publié à Yokohama du 8 février 1902 au 20 novembre 1907 (96 numéros).

<sup>226</sup> Revue politique fondée par la ligue jurée en 1905. Le dernier numéro date de février 1910.



Source de l'image : The Database for the Study of Modern Chinese Thought and Literature, [<http://digibase.ssic.nccu.edu.tw/?m=2302&wsn=0336>], consulté le 09/11/2018.



Source de l'image : Kaiyuan Zhang, *Dictionnaire de la révolution Xinhai*, Wuhan : Éditions de Wuhan, 1991.

La parution du *Journal du peuple* a débuté plus tard que les deux précédents. De plus, ce journal et le *Journal du nouveau peuple* ont entamé, en 1904, un débat qui a duré plusieurs années, et dont l'objet tournait autour de l'avenir de la Chine. En comparant les points de vue principaux de ces deux camps avec le contenu des débats, nous pouvons dégager leurs positions respectives concernant Rousseau.

Le principal désaccord entre ces deux rédactions portait sur la question de savoir

si la Chine devait déclencher une révolution violente comme en France. Le *Journal du peuple* trouve que le gouvernement Qing représente l'oppression mandchoue du peuple Han. Pour parvenir à la libération nationale, les moyens d'une révolution violente sont indispensables. La république nouvellement établie renforcera le pouvoir de la Chine et l'empêchera d'être colonisée par les pays occidentaux. Par contre, le *Journal du nouveau peuple* estime que la révolution entraînera des troubles politiques et affaiblira ainsi le pouvoir de la Chine, faisant de ce pays une colonie de nations puissantes.

Sur la question de Rousseau, les opinions des deux groupes sont aussi différentes. C'est Liang Qichao qui a écrit la plupart des articles sur Rousseau dans le *Journal du discours désintéressé* et le *Journal du nouveau peuple*. Il y défend les thèses suivantes :

1. Lorsque ces articles faisaient la promotion de Rousseau, Liang le comparait aux anciens philosophes chinois et cherchait des similitudes entre Rousseau et la philosophie traditionnelle. Cette pratique de Liang semblait impliquer le point de vue selon lequel la pensée de Rousseau n'est pas différente de la philosophie traditionnelle chinoise. Par conséquent, défendre les idées de Rousseau n'est pas nier la tradition ; ce n'est pas une révolution idéologique, mais une loyauté à la tradition dans un sens.
2. Ces articles n'attaquent pas suffisamment le système impérial. Ils affirment les mérites des penseurs des Lumières avant la Révolution française, mais soulignent également la contribution historique de l'empereur Napoléon. Cela reflète la pensée du « nouveau peuple » de Liang : le destin du pays dépend principalement de l'amélioration de la pensée du peuple, et non du changement du système politique. Après la Grande Révolution, la France ne s'est pas débarrassée du règne de la royauté et a même créé une royauté plus centralisée, mais la régression du système politique a rendu la France plus forte. On voit que le système politique est moins important pour un pays que l'éveil de ses citoyens.

Par rapport à Liang Qichao, le *Journal du peuple* est plus enclin à défendre la rationalité, la nécessité de la révolution et l'introduction de la théorie des droits civils de Rousseau :

1. Ces articles citent souvent le point de vue de Rousseau pour défendre la révolution violente et la proposition révolutionnaire de Sun Yat-sen « Trois principes du

peuple ». <sup>227</sup> Ils prônent clairement le renversement du gouvernement Qing et l'établissement d'une république. Ils soulignent l'originalité des pensées de Rousseau sans chercher ses origines dans les pensées traditionnelles chinoises.

2. Ces articles attaquent explicitement la monarchie, et se servent des idées de Rousseau comme arguments pour expliquer la théorie de la souveraineté populaire et s'opposer à la monarchie.

La durée de ce débat et les principales questions débattues constituent un élément important de la modernisation politique et idéologique de la Chine. Li Zehou estime qu'au cours de l'histoire de l'idéologie chinoise, les dix premières années du XX<sup>e</sup> siècle ont correspondu au processus de développement et de croissance des forces révolutionnaires. Le principal objectif poursuivi par le parti révolutionnaire était de vaincre Liang devant le tribunal de l'opinion publique. Liang a fait preuve d'une grande combattivité dans ce débat, mais les révolutionnaires ont pris le dessus et sont parvenus à mobiliser l'opinion contre le pouvoir en place. <sup>228</sup>

## **L'étendard de la Révolution**

La bataille entre le groupe du *Journal du peuple* et le groupe du *Journal du nouveau peuple*, tout abordant la pensée de Rousseau, portait aussi et surtout sur la question de savoir s'il fallait ou non une révolution violente pour rénover le système chinois. Nous analyserons en détail comment les références à Rousseau, associé à la l'idée de révolution, ont progressivement étendu son influence à la veille de la Révolution de 1911. Autrement dit, il s'agira de voir comment Rousseau est devenu l'étendard de la Révolution.

Le succès rapide de la révolution de 1911 est surprenant. Premièrement, l'option de la révolution violente n'était pas acceptée par tous les membres de l'élite. Certains intellectuels, qui ont eu une grande influence dans la société à l'époque, telles que Liang Qichao, croyaient fermement que la réforme politique était un meilleur moyen que la

---

<sup>227</sup> Les « trois principes du peuple » sont la démocratie libérale, le nationalisme et la justice sociale. Il s'agit pour eux de chasser les envahisseurs de Mandchourie, de restaurer le statut de la nation chinoise, d'établir la République populaire, et d'égaliser la propriété foncière.

<sup>228</sup> Zehou Li, *Sur l'histoire de la pensée chinoise moderne* [en chinois], Pékin : Éditions populaires, 1978, p. 287.



révolution. Par conséquent, un nombre considérable de personnes pensaient qu'une révolution violente aussi douloureuse que la Révolution française n'était pas nécessaire. Deuxièmement, le degré de violence dans cette révolution fut en fait assez limité, et le nombre de morts et de destructions relativement limité par rapport aux guerres de remplacement de la dynastie dans l'histoire chinoise. Enfin, l'effet de cette révolution est incroyable, puisqu'elle a mis fin à la dynastie féodale qui avait commencé en 221 avant J.-C. en un seul coup, et sans retour en arrière, contrairement à la Révolution française.

Comment ce changement s'est-il produit ? Pourquoi l'ancien empire, qui prônait la hiérarchie, a-t-il accepté des concepts tels que l'égalité, les droits civils et le républicanisme en si peu de temps ? Pourquoi les intellectuels confucéens qui prônaient la paix sont-ils devenus des révolutionnaires ? Quel rôle la pensée de Rousseau a-t-elle joué dans cette transformation ?

Yu Jingang a montré qu'au départ, donc à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les intellectuels ne préconisaient pas une révolution violente. Cette idée s'est imposée progressivement. En étudiant les journaux et les livres de cette époque, il a constaté que le mot « révolution », dans le contexte chinois, a connu une évolution sémantique allant d'un sens péjoratif vers un sens mélioratif. En effet, la communauté intellectuelle, dominée par les confucéens, était initialement rebutée par la révolution violente, mais après un certain temps, les intellectuels ont commencé à adhérer à la révolution. La pensée de Rousseau a joué un rôle clé dans cette transformation. Yu Jingang estime qu'il y avait au moins quatre conditions favorables à cette « admiration révolutionnaire » à l'époque <sup>229</sup> :

1. L'introduction de la théorie de l'évolution a convaincu les intellectuels chinois que certaines formes sociales sont plus avancées que d'autres, et qu'une évolution sociale est possible.
2. L'introduction de la théorie politique de Rousseau a donné une légitimité à la révolution.
3. La Révolution française prouvait qu'il était possible de changer de régime politique.
4. Le rôle important du pamphlet *Armée révolutionnaire* écrit par Zou Rong.

---

<sup>229</sup> Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse doctorale, l'Université de Jilin, 2013, p. 7.

Yu insiste particulièrement sur le deuxième point, à savoir que la théorie politique de Rousseau permettait de justifier la révolution violente. Rousseau a interrogé la relation entre la morale et la politique, et défendu l'idée que la révolution violente n'est pas immorale, car c'est une vertu de renverser la méprisable puissance impériale. Après la propagande du Parti révolutionnaire sur Rousseau, les gens ont abandonné l'ancienne morale de la « loyauté envers le roi » et ont considéré les droits civils, la liberté et l'égalité comme la nouvelle morale. C'est cette révolution morale qui a conduit à la révolution politique de 1911<sup>230</sup>.

## **Rousseau sous la plume des révolutionnaires : Zou Rong et son Armée révolutionnaire**

Durant la « préparation révolutionnaire », l'œuvre la plus influente fut le livre *L'Armée révolutionnaire* de Zou Rong. Luo Bingliang estime que *l'Armée révolutionnaire* de Zou Rong se classe au premier rang des quatre livres les plus importants parmi ceux qui promeuvent la « révolution démocratique bourgeoise » en Chine :

La propagande révolutionnaire bourgeoise des œuvres révolutionnaires est le principal moteur du changement idéologique. Il existe quatre œuvres représentatives principales. La première est *l'Armée révolutionnaire* de Zou Rong. Le thème de ce livre est de propager la révolution, de préconiser l'utilisation de moyens révolutionnaires pour renverser le règne de la dynastie Qing et d'atteindre l'indépendance nationale et la démocratie ; proposer la mise en place du programme « République de Chine », dont le contenu principal est de former un gouvernement démocratique, d'établir un système parlementaire et de formuler et d'appliquer la Constitution. Ce livre n'est pas long. Après sa publication, le livre a circulé partout. Il en existe plusieurs versions réimprimées, et son impact a été très important<sup>231</sup>.

Les spécialistes qui étudient ce livre pensent même qu'il s'agit de l'œuvre révolutionnaire la plus importante de la Chine moderne, au point qu'ils le comparent à la *Déclaration des droits de l'homme*<sup>232</sup>. Ce livre a non seulement profondément affecté

---

<sup>230</sup> Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse doctorale, l'Université de Jilin, 2013, p. 4.

<sup>231</sup> Bingliang Luo, *Préface*, dans Rong Zou, *Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Éditions de Huaxia, 2002, p. 18.

<sup>232</sup> Xiaoqin Feng, « Commentaires et introduction de l'Armée révolutionnaire », dans Rong Zou, *Armée*

les intellectuels de l'époque, mais il a également joué un rôle direct dans la promotion de la Révolution de 1911. *L'Armée révolutionnaire* a été réimprimé en plus de vingt fois au cours de la Révolution de 1911, avec un total de plus d'un million d'exemplaires, se classant au premier rang dans la circulation de tous les livres révolutionnaires à cette époque<sup>233</sup>. Même lorsque le leader révolutionnaire Sun Yat-sen s'est rendu à Honolulu pour préparer la Révolution, il a emporté ce livre dans ses bagages<sup>234</sup>. À la veille de la Révolution, les groupes révolutionnaires du Hubei ont également acheté des centaines de volumes de *L'Armée révolutionnaire* à Shanghai, qui ont été distribués parmi les soldats pour les encourager<sup>235</sup>.

Céline Wang attache également une grande importance au livre de Zou Rong :

Le pamphlet qui a connu le plus grand retentissement à l'époque est le « Geming Jun » (*L'Armée révolutionnaire*), rédigé par un jeune étudiant de dix-huit ans, nommé Zou Rong, qui se méfiait profondément du gouvernement mandchou et s'affligeait de la servilité de ses compatriotes. Publié en 1903, cet opuscule de vingt-huit pages comporte sept chapitres.<sup>236</sup>



Source de l'image : Rong Zou, *L'Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Éditions

*révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 10 et 25.

<sup>233</sup> Xiaoqin Feng, « Commentaires et introduction de l'Armée révolutionnaire », dans Rong Zou, *Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 29.

<sup>234</sup> Xiaoqin Feng, « Commentaires et introduction de l'Armée révolutionnaire », dans Rong Zou, *Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 29.

<sup>235</sup> Xiaoqin Feng, « Commentaires et introduction de l'Armée révolutionnaire », dans Rong Zou, *Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 30.

<sup>236</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 177.

Pour les spécialistes de la Révolution de 1911, l'importance de ce livre ne fait aucun doute. Quelles sont donc les sources des idées de Zou ? Après des recherches, nous constatons des traces de Rousseau dans ce livre.

D'abord, Zou Rong lui-même a signalé qu'il était influencé par Rousseau :

Je crois que les âmes de grands philosophes comme Rousseau me souriront et diront, grâce à vous, jeune homme, ma doctrine s'est réalisée<sup>237</sup>.

Mes compatriotes ont pu obtenir et lire des traductions *Du contrat social* de Rousseau et d'autres livres, et j'en suis très heureux<sup>238</sup>.

Il se compare même à Rousseau et dit qu'il sera le deuxième Rousseau<sup>239</sup>. La chercheuse Yao Wang a compté les noms des Occidentaux dans ce livre et a pu constater que sur vingt mille mots, on ne trouve que cinq noms étrangers : Rousseau, Montesquieu, J. S. Mill, Washington et Napoléon. Mais parmi eux, c'est Rousseau qui est le plus présent<sup>240</sup>.

Céline Wang pense que Zou a lu *Du contrat social* dans la traduction de Tingdong Yang, ce qui l'a amené à repenser le problème de la légitimité du gouvernement, puis à proposer la doctrine du droit naturel pour promouvoir la révolution violente et attaquer la dynastie Qing. Selon elle, « Il s'inspire de la notion du droit naturel de Rousseau pour défendre la cause révolutionnaire<sup>241</sup>. » ; « Il emploie la théorie du droit naturel pour mettre en cause la légitimité du gouvernement despotique<sup>242</sup>. » ; « Il va jusqu'à justifier la révolte du peuple contre un gouvernement quand ce dernier viole ses droits et quand il devient despotique. À cet égard, ses idées sont plus proches de la pensée du citoyen de Genève<sup>243</sup>. »

---

<sup>237</sup> Rong Zou, *L'Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 5.

<sup>238</sup> Rong Zou, *L'Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Édition de Huaxia, 2002, p. 10.

<sup>239</sup> Shaomin Zeng, « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong » [en chinois], *Journal de l'Université normale du Sud-Ouest*, no. 2, 1983, p. 67.

<sup>240</sup> Yao Wang, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse doctorale, École normale supérieure de Cachan, 2014. Français, p. 122

<sup>241</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 177.

<sup>242</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 178.

<sup>243</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 179.

Selon les commentaires des chercheurs, la relation entre Zou et Rousseau semble donc établie : Rousseau est la source de la pensée révolutionnaire de Zou. Mais est-ce vraiment le cas ? Pour le savoir, il faut lire ses œuvres attentivement.

À en juger par l'édition de 2002 de China Publishing House, cette brochure compte au total 60 pages, de la page 1 à la page 53, toutes basées sur le nationalisme et expliquant l'importance de l'anti-impérialisme. Le jeune révolutionnaire emploie un langage très combatif pour décrire l'histoire des Hans harcelés par les Mandchous et le statut actuel des Chinois insultés par les étrangers. La solution qu'il donne est une révolution violente capable de renverser la dynastie Qing et d'établir la « République chinoise ». Dans ce livre, un contenu légèrement apparenté de la pensée politique de Rousseau apparaît à la page 54. Le chapitre intitulé « L'importance de la révolution et de l'indépendance » présentait le projet d'établir une « République chinoise ». La question de l'égalité entre les hommes et les femmes et la question de la citoyenneté sont aussi abordées<sup>244</sup>. Mais les caractéristiques rousseauistes dans ces passages sont loin d'être évidentes.

Alors pourquoi les historiens considèrent-ils Zou comme un rousseauiste ? Céline Wang estime que la preuve que Zou Rong a été influencé par la pensée de Rousseau est le « principe 19 » qui apparaît à la page 56. Celui-ci affirme que lorsque le gouvernement fait quelque chose d'illégal, le peuple est en droit de le renverser. Ce passage reflète, dans une certaine mesure, l'adoption par Zou Rong de la théorie de la souveraineté populaire de Rousseau. Céline Wang traduit le texte comme suit :

À tout moment, si ce que fait le gouvernement viole les droits du peuple, le peuple pourra aussitôt se révolter pour renverser l'ancien gouvernement. [...] Si le gouvernement tient à gouverner de façon abusive et tyrannique de sorte que le peuple soit entièrement dominé par un système despotique, alors le peuple pourra se soulever, le renverser et lui substituer un nouveau gouvernement afin de protéger l'intégrité de ses droits. Il s'agit là des droits essentiels et des devoirs du peuple les plus importants.<sup>245</sup>

Sur la base de ces preuves et d'autres recherches, elle conclut que Zou Rong avait lu les œuvres de Rousseau pendant ses études au Japon. Parmi elles, le *Contrat du peuple*, traduit par Tingdong Yang, pourrait avoir été lu attentivement par Zou et

---

<sup>244</sup> Rong Zou, *Armée révolutionnaire* [en chinois], Pékin : Éditions de Huaxia, 2002, p. 10.

<sup>245</sup> Zou Rong, *L'Armée révolutionnaire*, traduit par Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine*, p. 179.

avoir inspiré sa réflexion sur le Droit naturel ou le Droit accordé par le Ciel<sup>246</sup>.

Bien que Zou Rong ait prétendu avoir l'ambition de devenir le « Rousseau de Chine » ou le « Second Rousseau », le contenu de son travail semble insuffisant pour faire de Zou Rong un « rousseauiste ». Ce jeune homme de moins de 20 ans était-il d'accord avec le contrat social, la volonté générale et les autres théories de Rousseau ? Il nous est difficile de trancher, mais ces concepts n'apparaissent pas dans son livre. Est-il en désaccord avec ces concepts, ou pense-t-il qu'ils ne conviennent pas à la situation spécifique de la Chine, ou les évite-t-il pour une raison quelconque ? Nous n'avons aucun moyen de le savoir. Dans l'ensemble, très peu de passages de ce livre comportent des références aux idées de Rousseau (pas plus de 5 pages dans un livre de 60 pages).

Pour sa part, Shaomin Zeng pense que ses idées sont principalement chinoises plutôt qu'occidentales. Sa principale revendication était l'anti-mandchuisme plutôt que l'idée de contrat social ou le républicanisme de Rousseau. Sa découverte est que les idées révolutionnaires de Zou se sont principalement formées dans son « discours du Nouvel An » en 1903. Le thème de ce discours est manifestement l'« anti-mandchuisme ». Le jeune homme étudiant au Japon était très déçu du *statu quo* admis par les autres étudiants chinois, « prônant le nationalisme et la révolution mais évitant l'anti-mandchuisme. Il a donc prononcé un discours fervent lors du rassemblement du Nouvel An. Il a narré l'histoire criminelle de l'agression mandchoue contre le peuple Han et a avancé l'idée de renverser le pouvoir étranger. C'est dans ce discours que Zou indique explicitement que la révolution violente doit renverser les Mandchous et la dynastie Qing, et que l'idéologie directrice de la révolution violente était une révolution nationaliste contre les Mandchous et une agression anti-impérialiste. Ce discours a eu un grand impact sur les Chinois étudiant au Japon. Zou a ainsi établi sa position importante au sein des forces révolutionnaires<sup>247</sup>. Après cela, Zhang Taiyan et d'autres révolutionnaires ont considéré le discours de Zou Rong comme un signe que les révolutionnaires chinois disposaient d'un slogan. La dynastie Qing l'a également considéré comme le plus grand coupable dans la promotion des idées dangereuses parmi les étudiants chinois<sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 177.

<sup>247</sup> Shaomin Zeng, « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong » [en chinois], *Journal de l'Université normale du Sud-Ouest*, n° 2, 1983, p. 69.

<sup>248</sup> Shaomin Zeng, « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong » [en chinois], *Journal de*

Zou Rong a ensuite développé le contenu du « Discours du Nouvel An » et écrit « L'Armée révolutionnaire ». L'axe principal de cette brochure est également l'anti-Mandchuisme et le nationalisme Han. Plutôt que de considérer qu'il a été influencé par Rousseau, il vaut mieux dire qu'il a été fortement influencé par la lutte anti-Qing, le nationalisme Han de Zheng Chenggong, et la guerre paysanne du Royaume céleste de Taiping<sup>249</sup>.

Zeng a également étudié attentivement le texte de *L'Armée révolutionnaire* et l'a comparé avec la propagande révolutionnaire du *Guominbao (Journal compatriote)* qui était populaire parmi les étudiants chinois étudiant au Japon à cette époque. Ce journal mensuel, créé par Sun Yat-sen en 1901 pour soutenir les étudiants chinois étudiant au Japon, diffusait une propagande révolutionnaire. Sa fonction est de dénoncer la corruption du gouvernement Qing, critiquer l'esclavage des Chinois et de susciter l'esprit révolutionnaire du peuple chinois. Zeng a constaté que de nombreux textes du livre de Zou sont similaires au contenu de *Guominbao (Journal compatriote)*. En d'autres termes, après avoir lu *Guominbao (Journal compatriote)*, Zou a légèrement modifié son contenu et l'a utilisé dans *L'Armée révolutionnaire*. Ce qu'il a repris concerne principalement la critique de « l'esclavage » du peuple Han, la critique de la haute société chinoise pour sa collusion avec les étrangers, l'exploitation des pauvres et la promotion de l'anti-mandchuisme<sup>250</sup>. En lisant ce livre, nous sommes arrivés à une conclusion similaire à celle de Zeng : le contenu de l'anti-Mandchuisme dans le livre de Zou dépasse largement la place qu'y occupe le rousseauisme.

Pour résumer notre lecture et les recherches de Zeng, nous pouvons affirmer que Zou était plus influencé par des penseurs chinois tels que Sun Yat-sen que des penseurs occidentaux tels que Rousseau, et que le nationalisme chinois et l'anti-mandchuisme étaient plus importants pour lui que la démocratie bourgeoise. Bien qu'il ait lu les œuvres politiques de Rousseau, il n'est pas aussi profondément influencé par Rousseau qu'il le prétend, et il ne promeut pas réellement sa doctrine politique. Dans son livre, celui-ci est considéré comme une bannière révolutionnaire, un symbole du progrès politique, mais pas comme le concepteur du nouveau système.

Retournons au débat entre Yao Wang et Deru yan sur l'importance de Rousseau

---

*l'Université normale du Sud-Ouest*, no. 2, 1983, p. 69.

<sup>249</sup> Shaomin Zeng, « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong » [en chinois], *Journal de l'Université normale du Sud-Ouest*, no. 2, 1983, p. 68.

<sup>250</sup> Shaomin Zeng, « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong » [en chinois], *Journal de l'Université normale du Sud-Ouest*, no. 2, 1983, p. 70.

dans la révolution chinoise. Dans le cas de Zou, le propagandiste révolutionnaire le plus important, nous trouvons que la déclaration de Deru Yan semble plus raisonnable : Rousseau est davantage traité comme une mascotte dans la propagande révolutionnaire que comme le père de la Révolution.

## **L'ode de Chen Tianhua à Rousseau et son attitude prudente envers la liberté personnelle**

L'exemple de Zou révèle la tendance des révolutionnaires à instrumentaliser Rousseau : ils ont levé le drapeau de Rousseau, mais y ont caché et déguisé leurs propres idées. Cette pratique n'est pas isolée, comme le confirme un autre ouvrage important écrit par le propagandiste révolutionnaire Chen Tianhua.

Rousseau et la Révolution française ont été annoncés dans son *Réveil brutal* (*Meng huit* en chinois), en ces termes :

Un grand savant est apparu en France, son nom était Rousseau. Il a été nommé par le ciel pour sauver les peuples du monde. Il avait l'ambition d'aider les faibles et de résister au pouvoir dès son plus jeune âge. Quand il a grandi, il a écrit un livre intitulé *Contrat du peuple*. Dans ce livre, il stipule que le pays est une collection du peuple. Le peuple invite une personne à prendre le poste de roi pour aider le peuple à faire les choses. Le peuple est le maître du pays et le roi est un esclave partagé par le peuple. Si le roi n'est pas compétent pour la nomination du peuple, le peuple peut le remplacer à sa guise. Avant cela, les Français croyaient que le pays était la propriété privée du roi et qu'il était l'esclave du roi. Que le roi en abuse, et ils n'osent pas se plaindre. Ces paroles de Rousseau les ont réveillés de leurs rêves. Ils rivalisèrent donc avec le roi pour les droits politiques. Bien que ce dernier ait tenté de réprimer la révolution et tué de nombreux révolutionnaires, il y en avait de plus en plus. Au fil des décennies, les révolutionnaires ont lancé sept ou huit révolutions d'affilée et ont finalement anéanti les rois et les nobles qui blessaient le peuple. Ils ont établi le gouvernement de la République, élu le président et l'ont remplacé tous les 7 ans. Ils ont également remis le pouvoir législatif au Parlement, dont les membres sont élus parmi les gens ordinaires. Les politiques d'abus du peuple sous l'ancien régime ont été complètement abolies, tandis que les bonnes politiques qui profitent au peuple ont été mises en œuvre. [...] <sup>251</sup>

Nous pouvons voir dans le texte ci-dessus que la déclaration de Chen a deux

---

<sup>251</sup> Tianhua Chen, *Réveil brutal & Tocsin pour alerter notre époque* [en chinois], Pékin : Éditions de Huaxia, 2002, p. 40.



caractéristiques :

1. Chen Tianhua insère la Révolution française et la pensée politique de Rousseau dans une chaîne causale, mais en fait, ce n'est peut-être pas le cas.
2. Chen Tianhua a faussement rendu public l'effet de la Révolution française. On voit dans d'autres parties de *Réveil brutal*, qu'il est conscient du retour en arrière Napoléon. Il évoque d'ailleurs l'histoire des guerres napoléoniennes entre l'Allemagne et la France. Cependant, dans le paragraphe ci-dessus, il préfère clairement déclarer qu'après la Révolution, la France a complètement éliminé la mauvaise politique et que le peuple a connu le bonheur.

L'approche de Chen Tianhua peut avoir quelque chose à voir avec sa tendance révolutionnaire. S'il parlait de la restauration de l'aristocratie après la Révolution française, cela risquerait d'atténuer l'enthousiasme révolutionnaire des lecteurs chinois. Il a donc choisi de mentir ici, exagérant les acquis politiques de la Révolution française.

En comparant ce texte avec d'autres œuvres de Chen Tianhua, nous remarquons que ses opinions politiques sont assez différentes de celles de Rousseau. Chen ne promeut pas la liberté individuelle et ne s'oppose pas à l'autocratie politique. Il n'a aucun intérêt à abolir l'ancienne morale et à promouvoir la liberté personnelle. Lorsqu'il se suicida en 1905, il écrivit *Lettre d'adieu*, expliquant la raison de son suicide : afin de susciter l'enthousiasme des étudiants chinois pour sauver le pays. Il estimait que les étudiants chinois « avaient mal compris la liberté » et considéraient celle-ci comme leur libération morale personnelle. Il écrit à ce propos :

Vous [les étudiants chinois] envisagez d'étudier au Japon comme un raccourci pour rechercher le pouvoir et l'argent sans prendre de responsabilités. Ces pires personnes sont moralement dégradées avant même de commencer des études sérieuses. Vos actions ont été publiées dans des journaux japonais. Ces exemples sont nombreux.

[...]

Récemment, les jeunes ont mal compris la liberté. Ils ont désobéi aux règles, défié les dirigeants et les anciens et se sont sentis très fiers. Ils ont prétendu être des patriotes, mais ont d'abord corrodé leurs mœurs. Le résultat de ceci peut être appris spéculativement sans explication explicite.<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Tianhua Chen, *Lettre d'adieu* [en chinois], [https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%BB%9D%E5%91%BD%E4%B9%A6], consulté le 26/05/2020.

Chen se dit très déçu que les étudiants chinois utilisent la liberté comme excuse pour faire des choses moralement mauvaises. Sur ce plan, il est proche de l'attitude conformiste traditionnelle et préconise d'écouter l'éducation des fonctionnaires et des parents plutôt que d'agir selon son propre jugement. Il souligne que les étudiants chinois « ont la responsabilité » d'apprendre des connaissances pour la patrie et « ne devraient pas » faire ce qu'ils veulent faire mais respecter la morale traditionnelle. Il a été critiqué par les journaux japonais pour avoir critiqué le comportement des étudiants chinois. On en peut déduire que la moralité aux yeux de Chen ne réside pas dans la détermination indépendante d'une personne, que chacun est responsable d'elle, et qu'elle se réalise dans le respect des règles traditionnelles et des idées laïques. Là encore, il est difficile d'affirmer que sa pensée est conforme à celle du citoyen de Genève.

Chen ne préconise pas la liberté individuelle et ne s'oppose pas à sa limitation. La raison principale est que celui-ci pense que la liberté personnelle va à l'encontre des intérêts nationaux. Prenant la « Lettre aux étudiants internationaux du Hunan » comme exemple, Chen Tianhua a chaleureusement appelé les étudiants du Hunan à soutenir « l'autocratie éclairée ». Son argument est que la véritable liberté est la liberté collective, pas la liberté individuelle. Selon lui, le vrai problème en Chine est qu'il n'y a pas d'ordre<sup>253</sup> :

J'espère que mes compatriotes pourront devenir des citoyens qui remplissent leurs obligations et maintiennent l'ordre. La crise en Chine réside aujourd'hui dans le chaos de l'ordre, pas dans l'autocratie. Si vous voulez sauver la Chine, vous ne pouvez compter que sur une autocratie éclairée. Zut ! Mes concitoyens ne doivent pas mal comprendre le sens de la liberté. La vraie liberté est la liberté collective, pas la liberté individuelle. Mes concitoyens, pouvez-vous le comprendre ? J'espère que mes compatriotes le comprennent !

---

<sup>253</sup> Tianhua Chen, *Lettre aux étudiants internationaux du Hunan* [en chinois], [<http://www.cnthinkers.com/thinkerweb/literature/22764>], consulté le 05/26/2020. Texte original : 願我同胞養成盡義務守秩序之國民。當今之弊,在於廢弛,不在於專制。欲救中國,惟有開明專制。嗚呼!吾同胞其勿誤解自由。自由者,總體之自由,非個人之自由也。我同胞其聽之耶?嗚呼!願我同胞其聽之,其聽之。

## **La doctrine de Sun Yat-sen et sa réalisation politique rousseauiste**

La dynastie Qing a finalement pris fin sous l'impact de la Révolution de 1911. La figure la plus influente de cette révolution antiféodale massive est sans aucun doute Sun Yat-sen. Il était non seulement le principal dirigeant de la Révolution de 1911, mais également le principal planificateur de la construction du système démocratique après le succès de la Révolution. Par conséquent, nous pensons que les pensées de Sun Yat-sen, en particulier son programme pour la construction d'une société démocratique et des droits civiques, sont des objets de recherche essentiels : en mesurant la partie rousseauiste des pensées de Sun Yat-sen, nous saurons si la pensée de Rousseau était vraiment préconisée dans la phase finale de la Révolution et au stade de la construction de la République.

L'étude de la pensée de Sun Yat-sen peut nous aider à clarifier cette question essentielle : le rousseauisme était-il seulement un mot à la mode, une spéculation politique ou une vraie conviction pour les révolutionnaires chinois au début du XX<sup>e</sup> siècle ? Si nous trouvons des preuves que le leader révolutionnaire Sun Yat-sen était d'accord avec les idées de Rousseau ; si Sun prône sincèrement un programme de construction sociale républicain rousseauiste, alors nous aurons des raisons de croire qu'au moins pour l'un des politiciens les plus influents de l'époque, le rousseauisme était une conviction véritable, et non un stratagème politique ou un instrument de propagande.

Sun Yat-sen lui-même considère que ses pensées politiques ont deux sources importantes, à savoir les pensées politiques occidentales et le contexte de la Révolution chinoise. En d'autres termes, il s'est servi de la pensée politique occidentale qu'il a ajustée aux besoins spécifiques de la Chine à l'époque.

Il a ainsi déclaré :

D'une part, j'observe la situation révolutionnaire en Chine et j'étudie également les tendances du monde. Je combine les avantages des différentes doctrines et ajoute ma propre innovation.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen, volume 7* [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1985, p 1.

Ses idées révolutionnaires avaient trois sources :

Ma stratégie pour la révolution chinoise et les doctrines politiques auxquelles j'adhère proviennent des sources suivantes : certaines de l'héritage des pensées traditionnelles de notre pays ; certaines de mes études sur les doctrines politiques européennes et l'histoire de la révolution ; certaines sources basées sur mes propres idées originales.<sup>255</sup>

Sun Yat-sen occupe une position de leader dans le mouvement révolutionnaire chinois et sa stratégie politique a eu une influence majeure sur l'avenir de son pays. Si nous pouvions trouver des preuves que Sun Yat-sen a bien été influencé par Rousseau, cela relativiserait la tendance révolutionnaire à instrumentaliser le prestige du citoyen de Genève. L'instauration du principe de la souveraineté du peuple a été une avancée politique majeure dans la république établie par les révolutionnaires. Les intellectuels chinois ont toujours eu deux points de vue sur l'origine de la théorie de la souveraineté du peuple. Certaines personnes pensent que cette idée est inhérente à la tradition chinoise. Par exemple, le révolutionnaire Liu Shiwei, qui a écrit un livre intitulé *La quintessence du contrat du peuple chinois* estime que les Chinois possèdent ce concept depuis l'Antiquité et qu'ils ont également leur propre théorie du contrat social. Mais Sun Zhongshan conteste la déclaration de Liu Shiwei. Selon lui, la souveraineté du peuple était une doctrine européenne.

Sun Yat-sen n'a-t-il pas écrit :

Aujourd'hui, nous parlons de la souveraineté du peuple, qui est une doctrine originaire d'Europe et d'Amérique<sup>256</sup>.

En parlant des points de vue des érudits confucéens tels que Liu Shiwei, Sun Yat-sen s'est explicitement opposé à leur prétention d'inclure la souveraineté du peuple dans la tradition confucéenne chinoise :

Toute la souveraineté du peuple dans la pensée chinoise est originaire d'Europe et d'Amérique et s'est répandue en Chine<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 7 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1985, p 60.

<sup>256</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres recueil de Sun Yat-sen* [en chinois], Pékin : People's Publishing House, 2011, p. 716.

<sup>257</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres recueil de Sun Yat-sen* [en chinois], Pékin : People's Publishing House, 2011, p. 758.

D'après ces remarques, il semble que Sun Yat-sen croyait que les droits civils étaient des pensées étrangères plutôt que des pensées chinoises traditionnelles. Alors, comment s'est-il imprégné de cette pensée étrangère ?

Les recherches de spécialistes chinois ont permis de découvrir que Sun Yat-sen s'était principalement intéressé au *Contrat social* de Rousseau, et particulièrement à sa théorie du republicanisme démocratique<sup>258</sup>. C'est sans doute exact, car la propagande précoce de Sun Yat-sen pour la révolution et ses réflexions sur la réforme sociale après la révolution portaient sur cet aspect de l'œuvre de Rousseau. Des preuves directes et indirectes attestent que non seulement Sun Yat-sen a lu le livre de Rousseau, mais que sa compréhension de cet ouvrage a dépassé le niveau moyen de l'époque.

Le jeune révolutionnaire Zou Rong, inspiré par *Du contrat social*, a écrit une importante brochure révolutionnaire intitulée *Armée révolutionnaire*. Sun Yat-sen a été fortement influencé par ce pamphlet. En 1903, il en a même fait imprimer plus de 10 000 exemplaires pour promouvoir les idées révolutionnaires aux États-Unis<sup>259</sup>. Sun Yat-sen a également fait publier un grand nombre d'articles faisant la promotion du livre de Rousseau dans l'organe de propagande révolutionnaire *Minbao* (*Journal du peuple*) fondé en Chine continentale<sup>260</sup>.

Le *Minbao* de Sun Yat-sen attachait une grande importance à la pensée politique de Rousseau. Par exemple, dans le numéro inaugural, on trouvait un grand portrait de Rousseau avec cette légende : « Le plus grand penseur du monde de la théorie de la souveraineté du peuple ». Yao Wang a compté le nombre d'articles sur Rousseau dans ce journal et a constaté que sur les 26 numéros publiés, 14 articles évoquaient Rousseau<sup>261</sup>. Le journal a même publié, dans le numéro 26, paru en 1910, donc à la veille de la Révolution, le premier volume de la version chinoise du *Contrat social*, traduit par Chomin Nakae.

*Minbao* a attiré les intellectuels progressistes. Parmi eux, Jingwei Wang, Junwu Ma, Taiyan Zhang et Tianhua Chen constituent la principale force de promotion des idées de Rousseau. Ma a présenté avec précision la théorie politique de la souveraineté

---

<sup>258</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, Vol. 21, n° 1, p. 27-31.

<sup>259</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, Vol. 21, n° 1, p. 28.

<sup>260</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, Vol. 21, n°1, p. 29.

<sup>261</sup> Yao Wang, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, Thèse de doctorat, École normale supérieure de Cachan, 2014, p. 21.

du peuple ; Wang s'est principalement engagé dans des débats avec d'autres journaux ; Chen a employé un langage populaire et incendiaire afin de touché un lectorat plus large ; Zhang a présenté la pensée de Rousseau du point de vue de la philosophie comparative sino-occidentale afin d'attirer des lecteurs avec des connaissances plus élevées. Ils se sont unis sous la bannière de l'alliance et de *Minbao* et ont suivi un idéal révolutionnaire unifié. Ce groupe d'écrivains forme un réseau de propagande complet. Leur propagande touche les lecteurs de différentes catégories sociales et réunit des intellectuels de différents horizons. Ce journal, qui donnait une image positive de Rousseau a joué un rôle essentiel dans sa réception en Chine.

Les quatre doctrines – droits naturels, contrat social, souveraineté du peuple, volonté générale – mises en avant par Sun Yat-sen dans le programme révolutionnaire et la Constitution de 1912 sont également issues de la philosophie politique de Rousseau<sup>262</sup>. Sun Zhongshan croit fermement que la volonté générale est le seul soutien de la souveraineté du peuple. Tout décret gouvernemental doit en émaner, c'est-à-dire que tous les citoyens doivent participer personnellement à la pratique politique. Sans cela, la souveraineté du peuple est un discours vide de sens. L'accent mis par Sun Yat-sen sur la démocratie et la politiques populaires est une autre preuve qu'il a été fortement influencé par Rousseau<sup>263</sup>.

Le concept de démocratie de Sun Yat-sen est original : il estime que les souverains des États et les acteurs politiques ne devraient pas provenir d'un même groupe de personnes. Plus précisément, selon lui, tandis que le peuple est le souverain du pays, les affaires politiques particulières devraient être confiées à des experts. Sun Yat-sen estime en effet, que la sagesse et les capacités des individus sont inégales. Il faut donc s'en remettre aux personnes intelligentes pour la gestion des affaires sociales et administratives. En somme, il préconise que les personnes les plus intelligentes de la société conçoivent le nouveau système politique ; que les personnes moyennement intelligentes l'organisent ; et que la majorité s'y soumettent !<sup>264</sup>

Selon lui, le peuple doit jouir de quatre droits fondamentaux : le droit de vote, le droit de révoquer le gouvernement, le droit de concevoir le système et le droit de

---

<sup>262</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, vol. 21 n° 1, p. 30.

<sup>263</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, vol. 21 n° 1, p. 30.

<sup>264</sup> Wenchao Jin, *Une recherche sur la pensée de la séparation des pouvoirs de Sun Yat-sen* [en chinois], Mémoire de Master, Huazhong University of Science and Technology, 2016, p. 15.

réviser le système. Parmi eux, les deux premiers correspondent au fait que le peuple a le droit de décider qui forme le gouvernement. Pour Sun Zhongshan aussi, le pouvoir de nommer et de révoquer les représentants et les agents de l'État devait être placé entre les mains des masses : « Pour les fonctionnaires du gouvernement, les masses peuvent soit les licencier, soit les nommer. Telle est la liberté du peuple.<sup>265</sup> »

Ces deux derniers pouvoirs signifient que les citoyens ont le droit de créer et d'abroger des lois nationales. Il l'explique dans différents passages : « Si le peuple n'est pas satisfait des lois édictées par la législature, elles peuvent être abrogées par la volonté générale.<sup>266</sup> » ; « Si le Yuan législatif a conçu de bonnes lois mais n'a pas le soutien de la majorité des législateurs, alors le peuple peut soumettre ces lois à la volonté générale.<sup>267</sup> » ; « Si les gens pensent que les anciennes lois ne sont pas bonnes pour eux, ils possèdent le droit de les modifier eux-mêmes. Après avoir modifié la loi, ils sont en mesure de demander au gouvernement d'abolir les anciennes lois et de promouvoir les nouvelles.<sup>268</sup> »

Dans la vision de Sun Yat-sen, ces droits appartiennent au peuple, mais le gouvernement ne doit pas pour autant être réduit à un simple rôle d'exécutant. Sun Yat-sen estime qu'un gouvernement composé d'experts politiques a également certains droits. Parce que les citoyens ne sont pas tous des experts, ils ne peuvent pas participer directement aux activités politiques quotidiennes, de sorte que ces experts exercent cette partie des droits au nom des citoyens. Comme l'ont montré certains chercheurs, Sun Yat-sen divise les prérogatives du gouvernement en cinq catégories : le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire, le pouvoir exécutif, le pouvoir d'examen et le pouvoir de surveillance<sup>269</sup>. En d'autres termes, la doctrine politique de Sun Yat-sen peut être résumée comme suit : le peuple est propriétaire de l'État, mais la responsabilité de gouverner l'État doit être laissée au gouvernement et aux experts. Pour justifier ce système, il cite des exemples d'empereurs-princes de diverses dynasties féodales de l'histoire chinoise. Dans la nouvelle ère, le peuple aura les attributs de l'empereur, et le

---

<sup>265</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 9 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1986, p 350.

<sup>266</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 5 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1985, p 513.

<sup>267</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 9 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1986, p 513.

<sup>268</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 9 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1986, p 350.

<sup>269</sup> Wenchao Jin, *Une recherche sur la pensée de la séparation des pouvoirs de Sun Yat-sen* [en chinois], Mémoire de Master, Huazhong University of Science and Technology, 2016, p. 19.

gouvernement sera son premier ministre. En outre, la stabilité de la politique d'un pays ne dépend pas de la sagesse de l'empereur, mais principalement de celle du Premier ministre : « À l'exception des anciens empereurs chinois sages tels que Yao, Shun, Yu, Tang, Wen et Wu, la plupart des autres empereurs n'avaient ni capacité ni moralité. »<sup>270</sup>

L'exemple de Zhuge Liang, un Premier ministre bien connu de l'histoire chinoise, vient appuyer sa démonstration. Zhuge Liang était un homme d'État pendant la période des Trois Royaumes. Il a aidé un empereur médiocre, Liu Chan. Celui-ci a confié à Zhuge Liang le droit de gouverner le pays, lequel l'a fait avec talent. Sun Zhongshan conclut :

Nous mettons maintenant en œuvre la souveraineté du peuple. Quatre cents millions de personnes sont des empereurs, c'est-à-dire quatre cents millions de Liu Chan. Bien sûr, ces Liu Chan auront intérêt à choisir Zhuge Liang pour gérer les affaires gouvernementales et assurer la prospérité du pays<sup>271</sup>.

Les idées de Sun Yat-sen venaient évidemment du *Contrat social* de Rousseau. Tous deux estiment que la fonction de gouvernance et la souveraineté de l'État sont distinctes. Comme une machine, le gouvernement est chargé de remplir diverses fonctions administratives, de gérer les affaires publiques et de garantir la liberté des citoyens, mais il n'a pas de souveraineté nationale, car celle-ci est entre les mains du peuple<sup>272</sup>. Tous les droits du gouvernement proviennent de la confiance du peuple. Ils ne sont pas propriétaires des droits et du pouvoir, ils sont les exécutants du peuple<sup>273</sup>.

Cependant, si le peuple a la souveraineté du pays, les affaires politiques doivent être traitées par des politiciens. Sun Yat-sen n'opte pas pour la démocratie directe (à la façon de la Suisse aujourd'hui), car le gouvernement qu'il imagine doit convenir à une population de près de 500 millions de Chinois à l'époque. Les spécialistes de sciences politiques nomment le principe de Sun Yat-sen la « séparation des droits et des fonctions ».

Avec le concept de la souveraineté du peuple, ceux d'égalité et de solidarité sont

---

<sup>270</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 9 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1986, p 325.

<sup>271</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen*, volume 9 [en chinois], Pékin : Zhonghua Book Company, 1986, p 329.

<sup>272</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [version chinoise], trad. Zhaowu He, Presse commerciale, 2003, p. 72. Et JIN, Wenchao, *Une recherche sur la pensée de la séparation des pouvoirs de Sun Yat-sen* [en chinois], Mémoire de Master, Hanzhong University of Science and Technology, 2016, p. 10.

<sup>273</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* [version chinoise], trad. Zhaowu He, Presses commerciales, 2003, p. 73. Et Wenchao Jin, *Une recherche sur la pensée de la séparation des pouvoirs de Sun Yat-sen* [en chinois], Mémoire de Master, Huazhong University of Science and Technology, 2016, p. 11.



ceux qui reflètent le plus l'influence de Rousseau sur la pensée de Sun Yat-sen. L'égalitarisme de Sun Yat-sen consiste à utiliser des moyens politiques pour atténuer les inégalités naturelles. En d'autres termes, il ne veut pas épouser des idées néolibérales pour s'assurer que les forts et les faibles vivent sous les mêmes règles sociales, et s'oppose à la loi dite « non discriminatoire » qui fixe les privilèges des forts. De même, il s'oppose à l'utilisation du pouvoir gouvernemental pour aider les forts à opprimer secrètement les faibles sous couvert du respect des règles de « l'égalité ». Pour Sun Yat-sen la société doit permettre aux citoyens de se « cultiver », et atténuer les inégalités afin d'atteindre la véritable égalité républicaine.

En termes d'organisation sociale, il souligne la nécessité de construire une société collective avec des liens organiques : l'entraide et la solidarité entre citoyens. Il veut construire une véritable communauté. D'où l'importance à ses yeux de la fraternité dans la vie sociale et culturelle des citoyens.

Comme certains chercheurs l'ont montré, Sun Yat-sen avait une conception originale de l'égalité<sup>274</sup>. Il distinguait deux types d'égalité, l'égalité des talents, illusoire, et l'égalité morale, la seule véritable égalité, comme il l'explique dans ce passage :

Les choses nées entre le ciel et la terre ne sont pas les mêmes. Puisqu'elles sont toutes différentes, il est naturellement impossible de dire qu'elles sont égales. Puisqu'il n'y a pas d'égalité dans la nature, comment les humains peuvent-ils l'obtenir ?<sup>275</sup>

En ce sens, l'égalité naturelle et l'égalité sociale sont des fictions, seule l'« égalité morale » existe. C'est précisément parce que les gens ne sont pas égaux dans des conditions naturelles que le gouvernement doit créer une forme d'égalité en limitant les écarts et en respectant les personnes. Dans cette perspective, Sun Yat-sen préconise de cultiver la moralité du peuple afin que les citoyens puissent s'entraider, coopérer, se servir mutuellement et sacrifier leurs propres intérêts pour les intérêts collectifs. De cette façon, l'inégalité causée par la nature pourra être atténuée par les efforts humains.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Xiao Wang, « Commentaire sur la doctrine d'égalité de Sun Yat-sen » [en chinois], *Journal of Zhejiang Normal University Social Science Section*, 1997, n° 4, p. 40.

<sup>275</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres recueil de Sun Yat-sen* [en chinois], Pékin : People's Publishing House, 2011, p. 725.

<sup>276</sup> Guoyong Wang, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen »

Sur ce point, il se rapproche des thèses de Rousseau, lequel affirmait que les individus « pouvant être inégaux en force et en génie, deviennent tous égaux par convention et de droit. » (*Du contrat social* I, 9.)

Leurs idées se rejoignent aussi sur la question du collectivisme. En effet, Sun Yat-sen, qui attribue le sort tragique de la dynastie Qing à la désunion des Chinois, explique le retard de la Chine à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle non pas la taille de son territoire, ni à la médiocrité des habitants, ni à la malchance, mais bien au manque de cohésion et de collaboration entre les Chinois :

La nation chinoise est la nation la plus grande et la plus remarquable du monde. La terre de la Chine est la plus grande et la plus riche du monde. Avec un si grand nombre de personnes exceptionnelles occupant une si bonne terre, à une époque de culture prospère et pleine d'opportunités, pourquoi n'est-il pas devenu un pays prospère et puissant comme notre voisin de l'est, le Japon ? La raison en est que chaque Chinois pense différemment et que la force de chacun n'est pas unie.<sup>277</sup>  
[Pour réaliser la souveraineté du peuple,] il est nécessaire d'unir les idées des gens et de rassembler leurs forces.<sup>278</sup>

L'étude des concepts d'égalité et de collectivisme chez Sun Yat-sen, confirme sa tendance républicaine et sa proximité avec le *Contrat social*. Ses remarques sur le fondement de la démocratie et l'égalité morale confirment qu'il a été profondément influencé par la philosophie de Rousseau.

Cependant, Sun Yat-sen se distingue du citoyen de Genève sur plusieurs plans, en premier lieu parce qu'il a eu une activité militante. Il est naturellement favorable à la révolution et hostile à toutes les formes de contre-révolutions. À ses yeux, seuls ceux qui soutiennent la Révolution chinoise ont des droits politiques, et les contre-révolutionnaires ne peuvent pas prétendre en avoir :

La revendication des droits civils par le Kuomintang est très différente de la doctrine des droits naturels. Nous ne recherchons que des théories qui répondent aux besoins de la révolution chinoise actuelle. Les droits civils de la République de Chine ne peuvent être exercés que par ceux qui soutiennent la République, et ils ne seront jamais facilement accordés à

---

[en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University*, Jan. 2008, vol. 21 n° 1, p. 27-31.

<sup>277</sup> Yat-sen Sun, *Stratégie de fondation du pays* [en chinois], Shenyang : Éditions populaires de Liaoning, 1994, p. 270.

<sup>278</sup> Yat-sen Sun, *Stratégie de fondation du pays* [en chinois], Shenyang : Éditions populaires de Liaoning, 1994, p. 271.

ceux qui s'opposent à elle, afin de ne pas l'endommager.<sup>279</sup>

Cette vision montre que l'idée que Sun Yat-sen se fait de la citoyenneté est différente de celle de Rousseau. En effet, dans la théorie du second, tous les membres de la société ont des droits de citoyenneté égaux, quelle que soit la position politique qu'ils occupent. Il a d'ailleurs développé le concept de volonté générale pour résoudre le problème des différences politiques entre les citoyens. De même, il estime que les personnes qui ont des opinions minoritaires doivent pouvoir participer aux décisions collectives, sur la base d'une réflexion sincère et rationnelle, et avec l'aide des autres. *A contrario*, Sun considère que les opinions politiques des membres de la société déterminent leurs des droits civils : ceux qui soutiennent la Révolution se voient reconnaître des droits civils, tandis que ceux qui s'opposent à la Révolution en sont privés. Cela vient du fait que Sun Yat-sen ne croit pas à l'existence de « droits naturels ». À son avis, les gens gagnent leurs droits par la lutte. Seuls ceux qui ont contribué au renversement d'un ordre social inégal peuvent jouir des droits des citoyens. C'est ce qu'il explique dans le passage suivant :

Selon l'histoire de l'évolution, les droits civils ne sont pas générés naturellement, mais créés par les événements et les tendances actuels. Dans l'histoire de l'évolution, on ne trouve pas les droits civils de Rousseau [...] Par conséquent, ceux qui s'opposent aux droits civils le cite sans preuve [...].<sup>280</sup>

Il ne faut pas oublier que Sun est un révolutionnaire, qui conçoit la théorie comme le point de départ de l'action politique. Au début de la mise en place de la République, il était vital de sauvegarder les fruits de la Révolution, ce qui ne pouvait pas ne pas empiéter sur les libertés individuelles après un certain laps de temps. Grâce à l'exemple de Sun Yat-sen, nous pouvons mieux cerner le rôle de la pensée de Rousseau dans le mouvement révolutionnaire visant à construire la République chinoise.

---

<sup>279</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres recueil de Sun Yat-sen* [en chinois], Pékin : People's Publishing House, 2011, p. 592.

<sup>280</sup> Yat-sen Sun, *Œuvres recueil de Sun Yat-sen* [en chinois], Pékin : People's Publishing House, 2011, p. 703.

## **Chapitre 3 : Le rôle de la pensée de Rousseau dans la modernisation politique de la Chine**

La Révolution de 1911 n'était pas une guerre dynastique, mais une grande tentative de modernisation de la politique. L'intention originale des révolutionnaires n'était pas de renverser l'empereur mandchou et de transformer ensuite leur chef en nouvel empereur. Les révolutionnaires étaient un groupe d'idéalistes dont le but était de construire un pays moderne, libre et démocratique. Cette révolution ne ressemble à aucune de celles qui l'ont précédée. A-t-elle réussi ? Les historiens divergent sur cette question. La thèse officielle du gouvernement chinois est que l'on peut parler d'« un succès limité ». En d'autres termes, la Révolution a renversé le gouvernement Qing et détruit la monarchie, mais il n'a pas établi une véritable république. Cependant, cette révolution a constitué un tournant majeur dans l'histoire politique de la Chine, laquelle a ensuite pu se moderniser. On lui doit aussi la création de la République.

Reste à préciser le rôle joué par la pensée de Rousseau dans ces transformations.

### **Citoyenneté et modernisation politique de la Chine**

Dans le processus de modernisation politique de la Chine, la prise conscience de la citoyenneté marque une étape très importante, à laquelle la diffusion de la philosophie politique de Rousseau en Chine a largement contribué, comme le montrent les discussions à propos de concepts politiques modernes tels que les droits civils, l'État-nation et la liberté.

Il est très difficile de construire un gouvernement moderne et solide dans un pays traditionnel. En France, la destruction du féodalisme et la défense des institutions contre les tentatives de restauration ont pris beaucoup de temps. En Grande-Bretagne, bien que la révolution ait commencé dès 1642, il a fallu attendre la promulgation du *Bill of Rights* de 1689 pour que le mouvement cesse, et, à ce jour, la Grande-Bretagne ne s'est pas encore débarrassée de la monarchie. La Chine est donc une exception très intéressante. Après la révolution de 1911, elle a connu deux brèves restaurations

monarchiques : la restauration de Yuan Shikai le 12 décembre 1915, et la restauration de Zhang Xun le 1er juillet 1917. La première n'a duré que 83 jours et a été renversée par le « Mouvement de défense nationale » du général Cai e. La seconde, a été vaincue par Duan Qirui en seulement 12 jours. Ces deux restaurations ont été de très courte durée et l'influence du gouvernement de restauration a été très limitée. La deuxième fois, la restauration de Zhang Xun n'a d'ailleurs contrôlé que la ville de Pékin. D'ailleurs, les historiens ne considèrent pas la restauration de 1917 comme une résurgence de la dynastie Qing, mais comme une aventure politique d'un seigneur de guerre. En définitive, malgré ces épisodes, la Chine est parvenue à construire un système politique moderne en sept ans seulement.

Comment expliquer que la mise en place du régime constitutionnel ait pu se faire en si peu de temps ? Céline Wang y voit le résultat de la diffusion de la philosophie politique de Rousseau en Chine. Selon elle, c'est sa pensée qui a modifié la représentation de la politique dans l'esprit des Chinois et rendu tout retour en arrière impossible. Elle explique ainsi, dans le chapitre intitulé « L'impact de la pensée politique de Rousseau (1898-1911) » :

[...] *Du contrat social* de Rousseau fait resurgir le courant traditionnel anti-despotique [...] La propagation des idées démocratiques contribue ainsi à la formation d'une nouvelle idéologie qui dépasse les limites de la notion traditionnelle de « primauté du peuple ». En ce sens l'introduction Du contrat social marque un tournant dans la pensée politique chinoise. [...] la République de Chine est organisée par son peuple, que la souveraineté appartient au peuple tout entier et que le pouvoir législatif est confié au parlement composé des députés élus par la population de chaque province. [...] le principe républicain resta pourtant ancré dans l'opinion publique. Après avoir mis fin au régime monarchique impérial, les Chinois n'acceptèrent plus l'idée d'un retour en arrière : les échecs des tentatives de restauration de la monarchie impériale de Yuan Shikai et de Zhang Xun en témoignent. C'est à partir de cette impossibilité de revenir en arrière qu'on peut mesurer la profondeur de l'influence de la pensée démocratique en Chine<sup>281</sup>.

Ce jugement paraît justifié. La pensée de Rousseau a en effet beaucoup contribué à la modernisation politique de la Chine et favorisé l'essor de la réflexion politique chez les intellectuels chinois. Mais quelles sont, parmi les thèses de Rousseau,

---

<sup>281</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 232.

celles qui ont joué le rôle le plus important ? Là encore, les avis divergent.

À la fin de la dynastie Qing, les intellectuels ont mis l'accent sur les concepts de « liberté » et de « droits civils ». Après la fondation de la République de Chine, ils ont privilégié les concepts de « contrat social » et de « volonté générale ». Mais les recherches menés jusqu'à présent ont négligé un aspect important de cette évolution politique : la découverte de la « citoyenneté ». Dans le processus de modernisation politique de la Chine, une amélioration essentielle consiste à transformer une « société assujettie », une « société de personnes physiques », en une « société civile », et cela en très peu de temps. Cette transformation a directement conduit la Chine, qui était un empire féodal, à devenir une république moderne. Pour cela, les citoyens ont dû prendre conscience de leur nouveau statut de membres d'une société dont ils étaient devenus les souverains collectifs. Désormais, chacun serait responsable devant ce collectif, et n'accepteraient plus de renoncer à leurs droits au bénéfice d'un empereur. C'est sans doute le secret de la modernisation politique de la Chine.

La tradition confucéenne, développée dans la petite économie paysanne, accorde plus d'attention à l'identité naturelle. Les droits envisagés dans le cadre de la philosophie confucéenne sont principalement liés à la morale familiale, et les affaires publiques sont conçues comme un prolongement du modèle de la famille. Il s'agit en somme d'étendre la structure de pouvoir père-fils à l'ensemble de la société, ce schéma se retrouvant aussi dans la relation entre le monarque et son ministre, ainsi qu'entre le gouvernement et le peuple.

Cela explique au passage que pendant longtemps, les Chinois aient considéré les fonctionnaires comme des « parents ». Cette habitude illustre l'influence profonde de la tradition confucéenne sur la structure sociale chinoise. Les membres de la famille constituent en grande partie une communauté d'intérêts, et l'identité de la famille est conforme à leurs droits et obligations respectifs. Ce genre de relation politique peut sembler chaleureux, mais étendre les relations familiales à la politique produit divers problèmes, parce qu'une relation harmonieuse père-fils n'existe pas nécessairement dans la structure politique. Le gouvernement qui joue le rôle de père dispose de pouvoirs puissants, mais n'assume pas toujours les responsabilités correspondantes en tant que père. Il est dommage que les confucéens n'aient pas vu la différence entre les rôles sociaux et les rôles familiaux. Pour cette raison, ils n'ont pas pu développer de théorie de la « citoyenneté ». De fait, la théorie confucéenne ne peut pas demander aux gens ordinaires d'être responsables devant le collectif ou l'État, ils sont seulement tenus

de traiter leurs chefs et les monarques comme ils traitent leurs pères.

Lorsque le niveau de développement social n'est pas élevé, cette morale familiale joue un rôle dans le maintien de la stabilité sociale, par contre, avec l'accélération de l'histoire s'accélère et l'entrée de la société dans la modernité, la relation morale entre ces petites unités ne correspond plus à la division sociale, à grande échelle, du travail. Pour mobiliser plus de ressources et de main-d'œuvre, les dirigeants politiques de la nouvelle ère ont donc eu besoin de concepts politiques nouveaux, tels que le « pays », la « classe » et le « parti », qui se sont bientôt imposés dans le récit politique.

### **Le « Roi philosophe » confucéen et la conscience de l'identité civile**

L'influence de Rousseau est aussi visible dans la redéfinition de la légitimité du régime. Dans la philosophie confucéenne, le problème de la légitimité politique est résolu par le modèle du « roi philosophe ». Les confucéens supposent que les dirigeants politiques ont atteint un très haut niveau de connaissance, de sagesse et de moralité, et que ces qualités font d'eux des guides. Selon cette hypothèse, la formation de dirigeants politiques doit comporter deux parties : la « culture de soi » et la « pratique politique ». Mais il n'existe pas d'articulation entre ces deux phases.

Suffit-il pour un individu de développer ses connaissances et ses qualités morales pour diriger un État ? Cela semble peu vraisemblable aujourd'hui, mais dans la Chine ancienne, gouvernée par l'idéologie confucéenne, cette vision faisait consensus chez les intellectuels. Ce art de gouverner les cités-États, et même l'Empire, est décrit dans le classique confucéen *La Grande Étude*, qui affirme que ceux qui ambitionnent de faire briller la vertu lumineuse partout sous le ciel doivent d'abord instaurer l'ordre dans leur propre principauté.<sup>282</sup>

*La Grande étude* présente les choses de la façon suivante :

Jadis, ceux qui ambitionnaient de faire briller la vertu lumineuse partout sous le ciel instauraient d'abord l'ordre dans leur propre principauté. Pour ce faire, ils régulaient d'abord leurs affaires familiales. Ainsi, ils perfectionnaient d'abord leur propre personne. Pour cela, ils corrigeaient d'abord leurs propres pensées, Pour ce faire, ils s'efforçaient d'être sincères

---

<sup>282</sup> Zeng Zi, *La Grande Étude*, dans *Philosophes confucianistes*, édité et traduit du chinois par Charles le Blanc et Rémi Mathieu, Paris : Pléiade, Gallimard, p. 553.

dans leurs propres intentions. Pour ce faire, ils élevaient d'abord leurs propres connaissances au plus haut degré. Or, la plus haute connaissance consiste à accéder aux choses. Car, dès lors qu'on accède aux choses, la connaissance peut atteindre son point culminant. Après que la connaissance ait atteint son point culminant, les intentions deviennent sincères. Après que les intentions sont sincères, les pensées sont corrigées. Après que les pensées sont corrigées, on perfectionne sa propre personne. Après qu'on a perfectionné sa propre personne, les affaires familiales sont régulées. Après que les affaires familiales sont régulées, la principauté est en bon ordre. Après que la principauté est en bon ordre, le monde est en paix.<sup>283</sup>

L'auteur de ce texte serait Zeng Zi, le disciple de Confucius. Sous la dynastie Song, ce texte a acquis un statut extrêmement prestigieux. C'est aussi à cette époque, que le philosophe confucéen Zhu Xi a édité le manuel officiel *Les quatre livres* dans lequel il synthétise la doctrine confucéenne afin de faciliter son enseignement. Comme le rappelle les éditeurs de la récente traduction française du texte,

Zhu Xi travailla sur le Daxue (*La Grande Étude*) jusqu'à trois jours avant sa mort, le 23 avril 1200. Il le plaça en tête des ouvrages qui offrait une vision claire et globale de la doctrine du Maître, avant même le Lunyu. Il a surtout permis à ce traité d'accéder au rang de Jing (canon), c'est-à-dire de classique de référence qui servit, à partir de 1313, de texte d'examen pour le recrutement des lettrés de l'Empire<sup>284</sup>.

Après la réforme de Zhu Xi, les confucéens ont réaffirmé leur extrême attachement à la culture morale des individus, sans toutefois accorder suffisamment d'attention à la science politique et aux pratiques politiques. Les intellectuels confucéens de l'époque chinoise pensaient que les vérités de la politique et de l'univers sont cachées dans la « culture de soi », littéralement : le « perfectionnement de sa propre personne ». Officiellement, la doctrine politique est déduite de ce premier principe : une personne vertueuse peut influencer sa famille par le biais de bonnes actions, puis influencer ses voisins, et après avoir gagné la confiance de ses voisins, il est capable de s'engager dans les affaires politiques.<sup>285</sup> En fait, des érudits confucéens, tels que Zhu Xi, ont démontré que la sagesse politique des anciens rois sacrés était innée, et que cette

---

<sup>283</sup> Zeng zi, *La Grande Étude*, dans *Philosophes confucianistes*, édité et traduit du chinois par Charles le Blanc et Rémi Mathieu, Paris : Pléiade, Gallimard, p. 553-554.

<sup>284</sup> Rémi Mathieu, *Introduction*, dans *Philosophes confucianistes*, édité et traduit du chinois par Charles le Blanc et Rémi Mathieu, Paris : Pléiade, Gallimard, p. 545-546.

<sup>285</sup> Voir Rémi Mathieu, *Introduction*, dans *Philosophes confucianistes*, édité et traduit du chinois par Charles le Blanc et Rémi Mathieu, Paris : Pléiade, Gallimard, p. 547-549.



sagesse innée n'était pas le monopole d'une lignée ou d'un groupe. En d'autres termes, les gens ordinaires peuvent aussi devenir des dirigeants politiques comme les anciens rois. De même, puisque tout le savoir politique est contenu dans la bonté innée, un politicien n'a pas besoin d'avoir d'expérience particulière, ni d'étudier spécifiquement les sciences politiques, il lui suffit d'être honnête avec lui-même, de découvrir sa propre bonté naturelle, et de posséder assez de sagesse pour gouverner l'empire.

La théorie politique confucéenne est contenue dans l'essai du classique confucéen *Da Xue*. Nous choisissons une version couramment utilisée par les membres de la dynastie Song, reproduite dans les premières pages du manuel officiel *Daxue zhangju* ou « Commentaire à mot, par chapitres et phrases de la Grande Étude », révisée pour la cour<sup>286</sup>, pour analyser cette question.

Zhu Xi, un grand érudit de la dynastie Song, a rédigé une préface pour expliquer le but de ce classique qui débute ainsi :

*La Grande Étude* est un moyen pour les personnes sages d'enseigner la sagesse aux autres. Depuis que Le Ciel a créé l'homme, il a donné aux gens l'honnêteté, la courtoisie et l'intelligence. Cependant, les gens sont limités par leur tempérament et ne sont donc pas en mesure de réaliser leur propre potentiel ni de l'exploiter pleinement. S'il existe un individu intelligent capable de développer pleinement sa nature, alors le Ciel doit en faire le souverain et le prophète de millions de personnes.

La conséquence directe de cette conception à la fois politique et religieuse est que la bureaucratie composée de savants confucéens ne connaît pas très bien les affaires politiques. Les étudiants confucéens sont principalement responsables du contrôle idéologique au niveau local, ainsi que d'unir les puissantes familles locales, tout en assurant le contrôle de la cour centrale. Les impôts, les litiges et autres questions sont essentiellement pris en charge par ces fonctionnaires, c'est-à-dire « *Xuli* » en Chinois.

Les *Xuli* sont des membres du personnel familiarisés avec les affaires publiques telles que les litiges, la fiscalité, la gestion de la sécurité publique, etc. Leur emploi est souvent héréditaire. Ils ont certains privilèges, mais gardent toujours des liens étroits avec les gens ordinaires.

Le *Xuli* provient peut-être du système de corvée des dynasties Wei, Jin, du Sud

---

<sup>286</sup> Xi Zhu, *Commentaire à mot, par chapitres et phrases de la Grande Étude*, dans *Caractéristiques de la compilation et de la littérature du concours de commentaires sur les quatre livres*, Pékin : Éditions de Zhonghua, 2010, p. 1.

et du Nord (220-589 après JC). C'est un travail non rémunéré imposé par le souverain à ses sujets, ou un genre d'impôt payé sous la forme d'un travail. Les Xuli accomplissent souvent des tâches de secrétaire ou de femme de ménage pour les fonctionnaires locaux. À partir du III<sup>e</sup> siècle environ, les emplois de fonctionnaires locaux étaient monopolisés par les « gentilshommes » chinois, c'est-à-dire les puissantes familles locales. Les enfants de la gentry étaient passionnés par les discussions philosophiques et littéraires, mais n'étaient pas familiers des affaires administratives. Par conséquent, le droit de gérer les documents, la fiscalité, l'agriculture et les litiges a progressivement été attribué aux Xuli. Il faut beaucoup de temps pour former un secrétaire compétent, mais le fils d'un secrétaire compétent sera probablement un autre secrétaire compétent. Cela explique qu'avec le temps la fonction de Xuli soit devenue héréditaire. Pendant les dynasties Tang et Song, le recours aux Xuli est devenu très courant et ils sont devenus un complément nécessaire à la bureaucratie confucéenne. Durant la dynastie des Song du Nord, il y avait environ 440 000 Xuli dans le pays.<sup>287</sup>

Par la suite, durant la dynastie des Song de Zhu Xi, les intellectuels confucéens n'avaient plus besoin de posséder de connaissances pratiques, telles que l'agriculture et la fiscalité. La philosophie confucéenne a donc subi un changement majeur durant cette dynastie Song. Elle fut plus tard appelée la « révolution de Li ». Le confucianisme s'est alors dissocié de la société et de la pratique pour se concentrer sur la spéculation métaphysique. Ye Shi, un autre maître confucéen de 20 ans plus jeune que Zhu Xi, estimait que les bureaucrates confucéens n'avaient pas à gérer les affaires courantes, qu'il pouvaient laisser aux Xuli. Leur principale tâche était de voyager et de réfléchir aux questions générales.<sup>288</sup> Cet éloignement des fonctionnaires confucéens par rapport à la société et au peuple, et le pouvoir accru des secrétaires professionnels héréditaires ont causé de très graves problèmes sociaux à la fin de la dynastie Qing. Tandis que les Xuli, de plus en plus nombreux, jouissaient d'énormes privilèges, le peuple qu'il opprimaient, s'appauvrisait.<sup>289</sup>

L'existence et la croissance du groupe Xu Li symbolisent l'échec de la

---

<sup>287</sup> Kuanzhong Huang, « Examiner l'évolution de la société populaire dans la dynastie des Song à partir de l'interaction entre les gouvernements centraux et locaux » [en chinois], *Recherches historiques*, 2005, n° 4, p. 100-117.

<sup>288</sup> Shi Ye, *Recueil de Ye Shi*, volume III, [https://zh.wikisource.org/wiki/水心集\_(四庫全書本)/卷03], consulté le 10/06/2020.

<sup>289</sup> Mengqi Zhao, *Recherche sur le système Xuli au début de la dynastie Qing* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Yanshan, 2018.

philosophie politique confucéenne, dont l'erreur principale a été de séparer la théorie et la gestion des affaires administratives. Selon les recherches de Jingang Yu, l'expérience de la société civile des fonctionnaires était très limitée, et ils confondaient souvent leurs idéaux personnels avec des idéaux collectifs, au point d'utiliser leur intuition morale personnelle comme une norme sociale. Tout le système bureaucratique a ainsi progressivement évolué vers une hiérarchie religieuse diffusant les croyances classiques confucéennes, et des dirigeants devenus des guides spirituels<sup>290</sup>.

La culture étrangère a donc permis aux intellectuels chinois d'échapper à ce carcan. C'est la raison pour laquelle l'introduction des droits civils de Rousseau en Chine a eu un impact profond sur le processus de modernisation politique de la Chine. L'idée que la souveraineté nationale appartient au peuple a fragilisé les idées confucéennes traditionnelles, plantant ainsi les graines de la révolution violente qui a suivi.

Céline Wang a étudié les raisons du succès de la révolution anti-impérialiste chinoise, qui s'est développée à une vitesse étonnante, et a permis d'éliminer complètement la monarchie. Selon elle, comme on l'a déjà expliqué, cette révolution a été rendue possible par la diffusion des thèses de Rousseau, en particulier le constitutionnalisme, profondément ancré dans tous l'esprit des Chinois depuis lors<sup>291</sup>. Quant au concept de citoyenneté, dont on a démontré plus haut l'importance, il semble aussi venir du *Contrat social*.

Selon Rousseau, le concept de la volonté générale résout le problème de la légitimité du pouvoir : la volonté particulière est réunie par des moyens démocratiques pour former la volonté générale. Cela signifie que ce dernier n'existe chez aucun individu. Chaque personne qui participe à un vote démocratique est un décideur. En comparaison, lorsque le « roi philosophe » confucéen prenait des décisions, celles-ci étaient toujours prises selon son propre jugement. Par conséquent, que le roi philosophe soit ou non égoïste, que sa décision soit bénéfique ou non pour les intérêts du public, il décide seul. À l'inverse, la théorie de Rousseau a redéfini le fondement du pouvoir juridique, et démontré la supériorité et la légitimité de la politique constitutionnelle moderne par rapport à l'aristocratie traditionnelle. Le fondement de la politique

---

<sup>290</sup> Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin, 2013, p. 35.

<sup>291</sup> Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Éditions Société Internationale des Amis du Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 232.

constitutionnelle moderne n'est pas une religion sacrée, pas non plus la moralité personnelle des dirigeants politiques, ni la violence, mais la volonté de citoyens, grâce au principe de la volonté générale. Ce type d'argument a totalement éliminé le cadre théorique obscur du confucianisme traditionnel, et a permis de clarifier toute une série de problèmes politiques. Ce changement de perspective a été le moteur dont la société avait tant besoin à cette époque : les nouvelles représentations du pouvoir et de la société ont amené les intellectuels à envisager l'avenir autrement.

## **Le débat entre réformistes et révolutionnaires a accru l'influence de Rousseau en Chine**

Le débat entre Liang Qichao et les intellectuels du groupe *Journal du peuple* a duré trois ans, de 1904 à 1907. Ce débat a eu les effets suivants :

- 1) Il a accru l'influence des deux parties dans l'opinion publique chinoise.
- 2) Il a contribué à la diffusion des idées de Rousseau et d'autres idées politiques modernes en Chine.
- 3) Il a promu les « Trois principes du peuple » de Sun Yao-sen et esquissé les principes idéologiques de la Révolution de 1911.

Tout d'abord, ce débat a permis à des figures importantes de prendre position dans l'espace public. Avec la création du *Journal du nouveau peuple*, Liang Qichao est devenu la personne la plus importante dans le monde de l'édition et dans l'opinion publique en Chine. Sa théorie politique, son concept de « nouveau peuple » contribue à sa notoriété, et il est considéré à la fois comme « un formidable porte-parole » de l'opinion publique et comme « un écrivain extrêmement talentueux ». <sup>292</sup> De nombreuses années après la fondation de la République, Liang conservait toujours le statut de gourou idéologique. Les principaux auteurs du groupe *Journal du peuple* sont également devenus d'importants penseurs de l'histoire chinoise moderne. En termes d'influence, Chen Tianhua était sans doute le plus important propagateur d'idées révolutionnaires avant la révolution de 1911. Son livret de propagande révolutionnaire a une influence sans précédent parmi les intellectuels et les révolutionnaires.

Deuxièmement, la doctrine politique de Rousseau et la question de sa « sinisation » ont été amplement débattues à cette occasion. Par exemple, la théorie du « peuple empereur », de Ma Junwu, se concentre sur la théorie de la souveraineté populaire. De leur côté, les publications de Zhang Taiyan explorent en détail la philosophie morale de Rousseau. À la veille de la Révolution, le *Journal du peuple* a également publié la version chinoise *Du contrat social* traduit par Chomin Nakae. Tous ces travaux ont largement contribué à la diffusion des idées de Rousseau en Chine.

Troisièmement, ce débat a aussi esquissé la propagande idéologique de la

---

<sup>292</sup> C'est un compliment très chaleureux. Le texte d'origine est difficile à traduire en français tout en préservant la valeur esthétique d'origine. Le texte d'origine est : 舆论之骄子,天纵之文豪.

Grande Révolution. Le *Journal du peuple* a mené une campagne longue, étendue et profonde en faveur des idées révolutionnaires de Sun Yat-sen et des « Trois principes du peuple ». Sa controverse avec des intellectuels comme Liang Qichao s'est achevée par la victoire du groupe du *Journal du peuple*, si bien que le lectorat chinois a préféré ce dernier. Le succès de la Révolution de 1911 a mis fin à l'ancien système ; les deux restaurations suivantes ont échoué rapidement, ce qui est indissociable de la propagande en faveur des droits civiques et du républicanisme dans le débat qui s'est déroulé de 1904 à 1907.

## **Chambre d'écho des révolutionnaires**

Céline Wang a souligné à plusieurs reprises dans ses recherches que bien que la doctrine politique de Rousseau circule en Chine depuis plus de cent ans et soit bien connue, la méconnaissance des idées de Rousseau perdure aujourd'hui, y compris chez chercheurs en sciences politiques. L'exemple du concept de « contrat social », souvent cité par Wang, est très révélateur de cette situation. Ce terme, célèbre chez les intellectuels jusqu'au début du siècle, a ensuite été oublié, et dans les années 1980 et 1990, certains chercheurs croient encore, à tort, que le contrat social chez Rousseau était un contrat passé entre le roi et le peuple.

Un autre phénomène particulier qui a émergé durant la réception de Rousseau en Chine est l'association systématique qui a été faite entre le citoyen de Genève et la révolution. Les révolutionnaires, en particulier les journalistes du groupe du *Journal du peuple*, considéraient les idées de Rousseau comme la cause de la Révolution française, et, dans leur travail de propagande, ils utilisaient fréquemment ses idées pour justifier une révolution violente en Chine. Pourtant, nous savons que cette position n'était pas celle de Rousseau. Alors, comment comprendre ce phénomène de déformation et sa propagation ?

Deux effets psychologiques peuvent expliquer l'évolution de l'image de Rousseau : « l'effet d'écho », « le retour de flamme ». En psychologie, ces deux effets rendent compte de la façon dont un message inexact, même une mauvaise nouvelle, est diffusé et renforcé dans l'opinion. Néanmoins, ces deux mécanismes peuvent aussi nous aider à comprendre la formation et l'évolution du mythe Rousseau en Chine.

Dire, comme nous l'avons fait, que l'image de Rousseau s'est transformée en

bannière révolutionnaire signifie deux choses :

1. d'une part, que l'image de Rousseau et même les idées politiques de Rousseau ont été simplifiées, déformées et instrumentalisées ;
2. d'autre part, que les composants de son mythe ci-dessus ont été renforcés, jusqu'à un certain point, par les révolutionnaires.

Dans les médias, une chambre d'écho, ou *chambre d'écho médiatique* est une description métaphorique d'une situation dans laquelle l'information, les idées, ou les croyances sont amplifiées ou renforcées par la communication et la répétition dans un système défini. Ce phénomène est plus fréquent lorsque l'espace de diffusion de l'information est relativement fermé. Par exemple, dans les sectes, les membres rejettent les informations scientifiques venant du monde extérieur, mais échangent souvent des informations sur leurs superstitions ou sur les complots planétaires dont ils admettent l'existence. L'espace relativement fermé et isolé des groupes est propice phénomène de la chambre d'écho.

John Scruggs, lobbyiste chez le leader des cigarettes Philip Morris, a décrit, 1998, deux mécanisme de ce qu'il appelle les « chambres d'écho »<sup>293</sup>. Dans cette recherche, outre le point principal de la « chambre fermée d'information », l'auteur mentionne deux éléments : 1) « L'écho » répété devrait transmettre un message cohérent, même si l'expression est différente ; 2) Ces nouvelles devraient avoir plusieurs sources.

S'agissant du mythe révolutionnaire de Rousseau, nous avons repéré trois éléments de la Chambre d'écho, et nous avons des raisons de croire que ce phénomène de communication a renforcé la propagation de la croyance seon laquelle « Rousseau est une bannière révolutionnaire » parmi les révolutionnaires.

1. Les révolutionnaires chinois constituaient un groupe relativement fermé. La raison évidente en est qu'il existait un grand nombre de révolutionnaires chinois, mais que peu d'entre eux lisaient directement les œuvres françaises, et même la traduction chinoise des œuvres de Rousseau. En effet, *Du contrat social* n'a pas été publié dans le *Journal du peuple* avant 1910. Avant cela, ce livre a été diffusé à petite échelle.

---

<sup>293</sup> Philip Morris companies INC, Scruggs, JF, *The « Echo Chamber » Approach to Advocacy*, Philip Morris Records, sur [<https://www.industrydocuments.ucsf.edu/docs/mgxn0061>], consulté le 27/01/2020.

Les révolutionnaires chinois interagissaient fréquemment, mais ils n'avaient pas beaucoup d'occasions de contacter directement des chercheurs de France ou d'autres pays. En cela, ils formaient un cercle relativement fermé.

2. Dans la littérature révolutionnaire, et même dans la littérature antérieure au mouvement d'occidentalisation, l'association entre Rousseau et l'idée de révolution est universelle. Zou Rong, Chen Tianhua, Sun Zhongshan et d'autres révolutionnaires, et même des progressistes non révolutionnaires, comme Liang Qichao, insistent sur le lien entre Rousseau et la Révolution française. Leur formulation est différente, mais ils parlent de la même chose : les idées de Rousseau ont produit la Révolution française.
3. La théorie d'un Rousseau-révolutionnaire a plusieurs sources. Le groupe pro-occidentalisation, le groupe des réformistes et les révolutionnaires se sont tous exprimés détiennent sur cette image. Ainsi, des groupes aux intérêts politiques différents sont tous devenus des sources d'une information identique.

En raison des trois points présentés ci-dessus, le caractère révolutionnaire de Rousseau est devenu une source d'écho dans le monde intellectuel chinois qui était relativement fermé. Dans de nombreuses situations récurrentes, ce mythe a été considéré comme la seule vérité.

L'effet de retour de flamme, peut aussi être observé dans la réception de Rousseau. L'effet de retour de flamme vient de l'anglais « backfire effect ». Le retour de flamme correspond à la situation d'une balle tirée vers l'avant mais qui sort par l'arrière, soit, métaphoriquement, le résultat d'une action exactement contraire de celui qui était attendu. Cela signifie que face à une preuve qui va à l'encontre de leur croyance, certaines personnes peuvent rejeter la preuve et s'en trouver renforcées dans leur conviction.

Les premières recherches sur ce phénomène portaient sur le comportement politique. Un certain nombre de chercheurs ont constaté que pour certains groupes idéologiques, la correction de leur erreur n'avait souvent aucun effet.<sup>294</sup> Corriger une erreur peut, en fait, renforcer la croyance en cette erreur dans un groupe spécifique de personnes, ce qui est considéré parfois comme très drôle et ironique. Dans le cas des intellectuels chinois mal informés, ce phénomène a pu contribuer à renforcer le mythe

---

<sup>294</sup> Brendan Nyhan et Jason Reifler, « When Corrections Fail : The Persistence of Political Misperceptions », *Political Behavior*, vol. 32, 2010, no. 2 p. 303-330.



de Rousseau révolutionnaire auquel ils tenaient.

## **Les révolutionnaires chinois ont-ils mal compris Rousseau ?**

Pendant les phases de préparation et de destruction de la révolution, le Parti révolutionnaire a en effet mal compris et instrumentalisé la pensée de Rousseau. Mais au stade de la construction, du moins d'un point de vue idéal, le parti révolutionnaire représenté par Sun Yat-sen a en fait accepté ses idées républicaines.

Les réformateurs discutèrent avec enthousiasme des idées de Rousseau, mais leur objectif principal n'était pas de diffuser son œuvre. La preuve en est que les intellectuels de l'époque étaient très intéressés par la philosophie politique de Rousseau, mais que pendant longtemps ils n'ont pas traduit ni introduit ses pensées esthétiques, sa théorie de l'éducation ou sa théorie musicale. Ce déséquilibre montre que l'intérêt des intellectuels envers Rousseau est né des discussions politiques frénétiques de l'époque. Ce qui les intéressait réellement, c'était de savoir comment sauver le pays par une réforme politique « à la Rousseau ». Par exemple, Liang Qichao, un représentant du groupe réformiste, voyait en Rousseau un médecin pour soigner le pays. Zou Rong, un autre révolutionnaire, partageait cette idée. Dans son livret politique *L'Armée de la Révolution*, de 1903, il considérait que la pensée de Rousseau était « un médicament pour faire revenir la vie ».

Les intellectuels ne peuvent pas être séparés de leur époque et de la société dans laquelle ils vivent, car leurs réflexions se concentrent le plus souvent sur les problèmes auxquels ils font face. La contradiction à laquelle Rousseau était confrontée résidait dans le conflit entre les changements sociaux provoqués par l'industrialisation au XVIII<sup>e</sup> siècle et les structures sociales traditionnelles. Ces contradictions peuvent inclure, sans toutefois s'y limiter, d'autres contradictions telles que la croissance de groupes d'intellectuels et les oppositions entre les censures du gouvernement, les tensions croissantes entre la bourgeoisie et la vieille noblesse, le conflit entre l'esprit scientifique et les superstitions religieuses, etc.

Alphonse Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, ne considère pas les Lumières françaises comme un simple mouvement idéologique, mais comme un courant qui a diffusé les nouvelles idées philosophiques dans le contexte économique international. Selon lui, les grands changements survenus au XVIII<sup>e</sup> siècle en Europe eurent lieu non

seulement dans le salon, chez les savants, mais également dans les villes, sur les marchés et dans les laboratoires. Le livre contient sept chapitres. Après le premier chapitre développant sa théorie générale, il analyse la situation sociale vers 1789 à partir des Cahiers de doléances, puis le problème de l'urbanisation à Lyon. Le quatrième chapitre examine les progrès technologiques de cette époque, notamment les découvertes de Lavoisier. Les chapitres suivants soulignent les changements dans les domaines de la religion, de l'art et de l'architecture. D'après ses recherches, on constate dans l'univers de Rousseau, les changements dans la structure économique n'étaient pas moins importants que les changements culturels.

Les changements sociaux en France au XVIII<sup>e</sup> siècle et les changements politiques en Chine dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle ont des causes différentes. Le moteur de ce bouleversement social en France se situe au sein même de la société européenne, ce n'est pas une force externe. Ce n'est ni l'invasion d'ennemis étrangers, ni la pression d'une culture exogène. Par contre, les changements qui se sont produits en Chine ont été causés par des pressions externes. Le gouvernement Qing, avant la guerre de l'opium de 1840, n'avait pas l'intention de se réformer. À en juger par le degré d'ignorance manifesté par le gouvernement Qing après le déclenchement de la guerre, la noblesse n'était pas en mesure de mener à bien des réformes politiques. La chose la plus importante est sans doute que sous la dynastie Qing, la Chine, dont l'économie reposait sur l'agriculture traditionnelle, ne possédait pas les structures politiques et économiques nécessaires. Sans l'invasion d'ennemis étrangers, le processus de modernisation politique de la dynastie Qing n'aurait pas débuté avant longtemps. Le changement majeur que la Chine a amorcé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ne s'est pas fait spontanément.

Rousseau a été le témoin des problèmes qui se posaient en Europe, et ses textes proposent avant tout des solutions à ces problèmes précis. Par exemple, le *Discours sur l'inégalité* aborde le problème de l'origine et de la légitimité des droits politiques ; le *Discours sur les sciences et les arts* traite de la rationalité, de l'esprit scientifique et de la question de savoir si la littérature et l'art favorisent le bonheur et la morale, *De l'éducation* imagine la formation des jeunes dans la nouvelle ère, et ainsi de suite. Sa réflexion est dirigée vers l'époque durant laquelle il a vécu.

Les problèmes que les intellectuels chinois du début du XX<sup>e</sup> siècle espéraient résoudre étaient différents de ceux de Rousseau. La crise sociale se situait à trois niveaux : 1. la crise coloniale provoquée par l'invasion des pays occidentaux et du

Japon, 2. les contradictions ethniques en Chine (comme celle entre les aristocrates mandchous et les Hans), 3. La crise de croyance confucéenne sous la pression des apprentissages occidentaux. Le but des intellectuels chinois qui étudiaient la science et les systèmes politiques occidentaux était de résoudre ces trois problèmes. Par exemple, la crise du confucianisme a favorisé la réception de la philosophie politique occidentale. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'une des méthodes adoptées par les confucéens face à la crise de la foi était d'emprunter les théories occidentales pour sauver le confucianisme. Le but principal de la cour Qing en étudiant la science et la technologie occidentales était de résoudre la crise coloniale. Celui du « groupe des affaires occidentales » était d'enrichir le pays et de renforcer l'armée, ce qui devait leur permettre de résister aux puissances occidentales. On sait que les efforts du « groupe des affaires occidentales » n'ont pas donné de très bons résultats, ce qui a provoqué la modernisation politique après la guerre sino-japonaise. De leur côté, les constitutionnalistes monarchistes espéraient tirer des leçons de l'expérience britannique et établir une monarchie constitutionnelle, tandis que les révolutionnaires cherchaient une solution à la crise coloniale et aux conflits ethniques afin de garantir l'indépendance de la Chine. On pourrait multiplier les exemples.

Les problèmes sociaux auxquels étaient confrontés les intellectuels en Orient et en Occident étaient différents, ce qui explique en partie leurs interprétations divergentes du même texte. Il est vrai que l'interprétation des textes de Rousseau en Chine est très éloignée de leur sens originel, mais il faut y voir l'effet d'une appropriation, d'une localisation ou d'une actualisation et non un simple contresens.

## Conclusion de la deuxième partie

La philosophie politique du confucianisme et la pensée de Rousseau présentent des similitudes, mais aussi d'énormes différences. La rencontre de ces deux visions du monde a joué un rôle important en Chine durant la période des grands changements politiques. Les similitudes ont facilité l'appropriation des idées de Rousseau par les intellectuels, et les différences leur ont ouvert de nouvelles perspectives sur les questions de souveraineté nationale, de citoyenneté et de légalité du pouvoir. Pour Rousseau la source de la légitimité du pouvoir gouvernemental est le contrat social, et non le destin, ni la culture morale personnelle du monarque. La théorie de la souveraineté du peuple de Rousseau remet en question la justification confucéenne de la théocratie, ainsi qu'une morale vieille de plus de 2000 ans. Ce changement de perspective a certainement contribué à affaiblir la légitimité de la monarchie aux yeux des intellectuels chinois.

La philosophie politique de Rousseau a bien eu une influence sur le processus de modernisation politique de la Chine, en particulier sur la Révolution de 1911. On constate que de nombreuses figures majeures de cette grande révolution, comme Sun Yat-sen, Liang Qichao et Wang Jingwei, ont été marqués par les thèses Rousseau. Le fait le plus impressionnant reste bien sûr que la Chine ait mis fin à la dynastie féodale et achevé sa réforme constitutionnelle en seulement sept ans. Avec la promulgation de la Constitution de 1912, les concepts de souveraineté du peuple et de république démocratique sont devenus des lieux communs dans tous les secteurs de la société. En outre, les deux tentatives de restauration ont été rapidement écrasées par les révolutionnaires. Après la Révolution, la Chine s'est complètement débarrassée du risque de restauration de la monarchie féodale et a mis fin aux douloureuses turbulences de la révolution-restauration, elle a abandonné son système autoritaire et s'est engagée sur la voie d'un État-nation constitutionnel, peut-être influencé par la Révolution britannique, le Mouvement d'indépendance américain et la Révolution française. Rousseau a indéniablement joué un rôle central dans ces évolutions, en particulier du fait de l'adoption de sa conception de la souveraineté du peuple et de la citoyenneté.

Désormais, grâce à la promotion de la philosophie politique de Rousseau par des intellectuels progressistes, le concept de citoyenneté est profondément ancré dans le cœur des Chinois. Ce concept politique moderne a remplacé la théorie confucéenne

du sujet.

Le concept de citoyenneté permet aussi de résoudre le problème de la légitimité politique du gouvernement. Le philosophe confucéen traditionnel Wang a imaginé une structure sociale avec des droits politiques inégaux, mais on sait qu'une société de ce type conduit à la centralisation autoritaire du gouvernement et à un essor de la bureaucratie. *A contrario*, l'introduction de la philosophie politique de Rousseau en Chine a probablement facilité la résolution du problème de la légalité des droits. Cette philosophie politique, basée sur la volonté générale et le contrat social, clarifie la source du pouvoir et décrit théoriquement la possibilité d'un système social juste. Elle montre également que la souveraineté appartient au peuple et non à la noblesse. Cette conception politique moderne a directement conduit à la formulation de la Constitution populaire de 1912 et à la naissance de la République. Les citoyens, qui ont ainsi pris conscience de leurs droits, ne veulent pas les perdre. Cela a empêché le retour de la monarchie féodale, ainsi que l'aventure politique de Yuan Shikai et Zhang Xun.

Dans ce cas, peut-on considérer que Rousseau était le père idéologique de la révolution de 1911 ? En étudiant la propagande pendant la période de préparation de la Grande Révolution, nous avons constaté que les propagandistes les plus influents parmi les révolutionnaires ont instrumentalisé le nom de Rousseau qu'ils ont brandi comme un étendard. Ils ont également cité sa philosophie pour légitimer la révolution violente. Cependant, peu de ces documents de propagande s'appuyaient véritablement sur les idées de Rousseau. En cela les révolutionnaires ont aggravé les malentendus sur les idées de Rousseau.

## **TROISIÈME PARTIE**

### **ROUSSEAU AU CŒUR DES CONTROVERSES POLITIQUES DANS LA CHINE COMMUNISTE : ENTRE LA PENSÉE OFFICIELLE, LES « NOUVELLES GAUCHES » ET LES COURANTS LIBÉRAUX**

此一时也,彼一时也,岂可同哉?

——东方朔《答客难》

C'était une situation à ce moment-là et une autre maintenant, comment peut-on  
la gérer de la même manière ?

——Dongfang Shuo *Réponses aux questions du client*

常使民无知无欲,使夫智者不敢为也。

——《老子》

[Les politiciens] devraient souvent laisser les gens n'avoir ni sagesse ni désirs,  
et effrayer ceux qui sont sages, afin qu'ils n'osent pas faire de différence.

——Laozi

## **Introduction : Le contexte idéologique après la fondation de la nouvelle Chine**

Les idées des Lumières européennes ont commencé à se répandre à grande échelle en Chine à partir de la guerre sino-britannique de l'opium au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire sous la Dynastie Qing, la dernière dynastie féodale.<sup>295</sup> Face à une série de crises coloniales et de soulèvements, les réformateurs de cette vieille dynastie ont d'abord voulu préserver la royauté en instaurant une monarchie constitutionnelle, à l'instar du Royaume-Uni et du Japon.<sup>296</sup> L'attitude du gouvernement est passée du repli

---

<sup>295</sup> Voir Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, ainsi que Yao Wang, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse doctorale ENS Cachan, 2014.

<sup>296</sup> Cette réforme est connue sous le nom de « réforme des Cent Jours ». Il s'agit d'une tentative avortée de réforme de l'empire Qing, qui touche les domaines de la nation, de la culture, de l'éducation et de la

à l'ouverture. Parallèlement, les mesures de contrôle de la parole et de contrôle idéologique ont été assouplies. Ce changement a objectivement favorisé les échanges culturels entre la Chine et l'Occident, en particulier l'acceptation de la pensée occidentale par les intellectuels chinois. Au cours de cette période, ils ont pris connaissance de la philosophie des Lumières par l'intermédiaire des notes des diplomates et des traductions réalisées par des étudiants qui avaient fait leurs études en Europe<sup>297</sup>. Après les tentatives infructueuses de la réforme constitutionnelle, les révolutionnaires ont soutenu les insurrections avant d'établir la première république en 1912<sup>298</sup>. La fin de la dynastie Qing et la période révolutionnaire ont été les périodes les plus favorables à la diffusion de la pensée de Rousseau.<sup>299</sup> Considérant celui-ci comme un pionnier de la révolution occidentale, les révolutionnaires chinois se sont servis de ses idées pour promouvoir la révolution démocratique dans leur pays.<sup>300</sup>

Ensuite, l'intérêt des intellectuels chinois pour la pensée de Rousseau s'est progressivement affaibli, pour deux raisons principales :

1. La première est que la révolution de 1911, inspirée par les Lumières européennes, n'a pas réussi à mettre en place un État moderne pleinement indépendant et démocratique. Les seigneurs de la guerre des différentes régions sont devenus les véritables rois de leurs zones de contrôle ; la forme économique du pays conservait encore les caractéristiques de la période féodale et sa modernisation était faible. Bien

---

politique. Ce mouvement, lancé par le jeune empereur Guangxu et ses conseillers réformistes menés par Kang Youwei, s'est affirmé entre le 11 juin et le 21 septembre 1898. Il a pris fin avec le « Coup d'État de 1898 » conduit par les puissants opposants conservateurs menés par l'impératrice douairière Cixi.

<sup>297</sup> L'introduction du savoir occidental a eu lieu durant le Mouvement d'auto-renforcement, période de réformes institutionnelles située entre 1861 et 1895, donc à la fin de la dynastie Qing, à la suite d'une série de défaites militaires et de concessions faites aux puissances étrangères. À l'époque, la majorité de l'élite chinoise suivait encore une philosophie confucéenne très conservatrice, mais après les lourdes défaites du pays lors des deux guerres de l'opium (1839-42, 1856-60), certains fonctionnaires appelèrent à se renforcer face à l'Occident, estimant qu'il était nécessaire, dans cet objectif, d'adopter sa technologie militaire et son armement. Cela devait se faire par l'établissement d'arsenaux et de chantiers navals, et par l'embauche de conseillers étrangers pour former les artisans chinois à la fabrication de ces équipements. Bien que le mouvement d'auto-renforcement ait surtout cherché une modernisation militaire et économique, il apporta aussi en Chine des idées politiques modernes par l'intermédiaire des diplomates et des étudiants qui faisaient leurs études à l'étranger.

<sup>298</sup> La révolution chinoise de 1911, ou révolution Xinhai, est le mouvement politique qui aboutit au renversement de la dynastie des Qing (1644-1912). Le régime impérial, qui gouvernait la Chine depuis des millénaires, disparaît, laissant place à la République de Chine.

<sup>299</sup> Voir Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 120-124.

<sup>300</sup> Voir Céline Wang, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency, Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010, p. 98-109, p. 125-130, et Jingang Yu, *Le visage chinois de Rousseau* [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin, 2013, p. 40, p. 114.



que les efforts des révolutionnaires pour établir une république constitutionnelle aient réussi en surface, il était difficile de dire que cela avait complètement changé la situation semi-féodale et semi-coloniale de la Chine. En outre, la nouvelle république n'a pas permis au peuple de se débarrasser complètement de la crise coloniale. Le peuple chinois, conscient de la lenteur de cette modernisation politique, attendait des changements plus profonds.

2. La seconde raison de cet affaiblissement de l'influence de Rousseau, peut-être même la raison la plus importante, réside dans l'introduction des idées révolutionnaires prolétariennes. Avant et après la Première Guerre mondiale, les intellectuels chinois ont découvert d'autres doctrines, notamment l'anarchisme et le communisme.<sup>301</sup> Depuis 1927, les socialistes combattaient le gouvernement du Kuomintang. On le sait, les différends entre les deux camps ont finalement dégénéré et engendré une véritable guerre civile au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La situation politique est restée instable jusqu'à la création de la République populaire de Chine. En octobre 1949, les révolutionnaires menés par le Parti communiste remportèrent une victoire majeure, ouvrant une nouvelle ère célébrée lors d'une grande cérémonie à Pékin.

La plupart des études en français sur la réception de Rousseau en nouvelle Chine se fondent uniquement sur des documents antérieurs à l'ère Mao. Cette lacune s'explique peut-être par le climat politique de l'époque : cette république nouvellement formée reste très prudente sur les questions idéologiques. La situation internationale dangereuse et la fondation politique nationale instable ont conduit le nouveau gouvernement à renforcer le contrôle idéologique. La direction du parti a limité la discussion des questions politiques. Dans les années 1960-1970, beaucoup de chercheurs chinois ont gardé le silence sur la question des Lumières, ce qui a aussi affecté la réception des idées de Rousseau, d'où la quasi-absence de publications sur le sujet. Par la suite, les choses se sont améliorées : à la fin du siècle dernier, le gouvernement chinois a mis en place une politique de réforme et d'ouverture. Le contrôle de la parole a donc commencé à fléchir. Les sujets politiques n'étant plus aussi dangereux ou tabous, les discussions sur les Lumières ont progressivement augmenté.

---

<sup>301</sup> Voir Chengfu Zhang, Xiang Bai, 张成付、白翔 « Le 'Mouvement du 4 mai' accentue la propagation du marxisme en Chine 五四运动升华了马克思主义在中国的传播 »[en chinois], [<http://www.qizhiwang.org.cn/n1/2019/0423/c422376-31045126.html>] consulté le 13 mai 2019.

Le *Contrat social* s'est souvent retrouvé au cœur des débats politiques, c'est la raison pour laquelle nous étudions sa réception de façon plus approfondie. Après la « révolution d'octobre » en Russie, le « Mouvement des Lumières rouges<sup>302</sup> » marxiste s'est substitué aux Lumières, dites bourgeoises, des penseurs anglais et français. La réception de la pensée de Rousseau en Chine est alors entrée dans une nouvelle étape : on l'étudiait dans une perspective marxiste, c'est-à-dire en tant que manifestation de l'idéologie bourgeoise.

Dans un pays moderne, l'influence de l'idéologie officielle sur le monde intellectuel peut avoir autant d'importance que celle de la religion nationale à l'époque féodale. Le marxisme, y compris sa variante maoïste et celles des cadres successifs du parti communiste, a joué un rôle prépondérant dans le spectre de la pensée sociale. Par conséquent, la façon dont les philosophes officiels percevaient la pensée de Rousseau est une question importante pour notre recherche. En outre, la philosophie officielle évalue, le plus souvent, toute l'histoire de la pensée en fonction de ses propres dogmes. Le fait que Rousseau ait été longtemps considéré comme l'une des sources de la pensée philosophique de Marx lui a évité d'être jugé trop sévèrement par les représentants de l'orthodoxie communiste.

Après la politique de réforme et d'ouverture, à la fin des années 1970, la communauté intellectuelle chinoise s'est à peu près divisée entre la « nouvelle gauche » et les libéraux<sup>303</sup>. Les revendications des intellectuels de la nouvelle gauche étant

---

<sup>302</sup> Le Mouvement des Lumières rouges est un nom habituel pour l'introduction du marxisme en Chine. Lorsque les chercheurs de la Chine communiste reviennent sur cette histoire, ils pensent qu'après que le gouvernement du Kuomintang a pris le pouvoir, il s'est engagé sur la voie de la dictature féodale. Ils ont renforcé le contrôle de la parole et arrêté des étudiants et des travailleurs révolutionnaires. Après la fin de la Première Guerre mondiale, les étudiants du patriotisme pensaient que le gouvernement du Kuomintang n'avait pas gagné les droits et les intérêts de la Chine dans les affaires diplomatiques de la Conférence de paix de Paris. Les étudiants ont lancé une manifestation. L'insatisfaction s'est rapidement propagée aux usines et aux zones commerciales. Dans ce mouvement, les idées révolutionnaires rouges russes et le marxisme se sont répandus parmi les étudiants et les intellectuels. Ce changement idéologique était considéré comme une continuation des mouvements anti-impérialisme et anti-féodalisme dans les dernières années de la dynastie Qing, il a donc été appelé le mouvement des Lumières rouges ou le nouveau mouvement des Lumières.

<sup>303</sup> Les connotations de ces noms propres sont très différentes des connotations utilisées internationalement. Les néolibéraux américains font souvent référence aux libéraux qui se sont opposés au keynésianisme après les années 1970. Ils unissent souvent leurs forces aux conservateurs pour lutter contre le totalitarisme et la nouvelle gauche. Les libéraux chinois et la nouvelle gauche chinoise sont tous deux issus des intellectuels libéraux du mouvement de la révolution culturelle. Leur aspiration commune est de réfléchir à la révolution culturelle et de mettre fin à la lutte de classe sans fin et à la pression culturelle. Après la fin de la révolution culturelle, ces intellectuels se sont divisés en deux camps. Certains d'entre eux prônent la poursuite des concepts occidentaux de liberté et de droits de l'homme et de démocratie à l'américaine. Ils sont appelés libéraux. D'autres se sont tournés vers les intérêts du gouvernement, ont défendu la forme de gouvernement avant 1966 et ont préconisé la propriété publique et l'élargissement du pouvoir gouvernemental. Ces gens sont appelés la Nouvelle Gauche. Comparée aux

souvent différentes de celles des intellectuels maoïstes, ils ont été considérés comme un nouveau courant. De plus, l'idéal du libéralisme était impensable au début de la fondation de la nouvelle Chine. Les libéraux ont dû adopter une attitude discrète à l'ère du contrôle de la parole. Mais avec l'ouverture et les réformes politiques, le libéralisme est devenu un sujet qui pouvait être envisagé dans le monde intellectuel. Dans le domaine de l'économie et du droit, le libéralisme est même devenu un courant de pensée très actif.

Les intellectuels de gauche et les libéraux peuvent s'enrichir réciproquement en débattant de leurs points de vue. Certains sujets ont pris de l'importance, notamment les discussions autour des Lumières, du Mouvement pour l'indépendance américaine et de la Révolution française, et ont provoqué des controverses entre la gauche et la droite.

Pour ces raisons, notre recherche s'intéresse logiquement aux points de vue de ces trois parties, à partir des questions suivantes :

1. Comment l'idéologie officielle voit-elle la pensée rousseauiste ?
2. Après la réforme et l'ouverture, comment les intellectuels de gauche perçoivent-ils les pensées de Rousseau ?
3. Comment les libéraux de droite perçoivent-ils les pensées de Rousseau ?

À la fin de la dynastie Qing et pendant la période révolutionnaire, nous avons clairement vu l'attitude des intellectuels chinois envers les idées étrangères – ce n'est pas seulement un élément enrichissant pour la réflexion, mais aussi un outil pour les Chinois en vue d'atteindre leurs propres objectifs. Les idées de Rousseau ont été traduites et étudiées très sérieusement, et ont également été instrumentalisées par différentes personnes de diverses manières.

Dans la nouvelle ère, les intellectuels chinois ont-ils cessé d'instrumentaliser Rousseau instrumentalisé pour enfin l'étudier vraiment, ou ses idées sont-elles utilisées autrement ?

---

libéraux, la Nouvelle Gauche est plus compliquée. Bien qu'ils aient le même titre, leurs revendications ne sont pas nécessairement les mêmes, et ils peuvent même être hostiles les uns aux autres.

## Chapitre 1 : Le point de vue officiel sur la pensée de Rousseau

La pensée de Rousseau a eu un impact significatif à la fois sur la Révolution de 1911 et sur la théorie de la révolution marxiste. Pendant longtemps, les récits révolutionnaires ont joui du statut de philosophie orthodoxe au sein du Parti communiste chinois. Par conséquent, l'œuvre de Rousseau, considérée comme l'une des sources de la théorie révolutionnaire, bénéficie d'un certain prestige dans la philosophie officielle du gouvernement chinois. C'est la raison pour laquelle le gouvernement chinois ne s'oppose pas vraiment à la pensée politique de Rousseau, telle qu'elle s'exprime dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) et *Du Contrat social* (1762), mais il considère qu'elle est dépassée.

À l'époque de Mao, l'idéologie officielle, qui mettait l'accent sur la lutte des classes, contrôlait la propagande. Rousseau étant considéré comme l'un des précurseurs de la théorie révolutionnaire prolétarienne, ses œuvres, en particulier *Du Contrat social*, étaient autorisées. Néanmoins, la pensée de Rousseau a été interprétée comme une pensée révolutionnaire petite-bourgeoise dépassée. Elle est désuète parce qu'elle n'est pas comparable au marxisme ; elle est petite-bourgeoise parce que la Révolution française qu'elle a nourrie était petite-bourgeoise ; c'est la pensée révolutionnaire parce qu'elle attaque l'ancien régime. La préface de la traduction chinoise du *Contrat social*, écrite par Zhaowu He et publiée en 1963, est révélatrice du climat intellectuel de l'époque. Le point de vue défendu par le traducteur peut être résumé comme suit<sup>304</sup> : premièrement, la théorie du contrat social est une production de la « pensée bourgeoise » et du capitalisme, elle reflète principalement le conflit entre la bourgeoisie (qui s'en est servi pour présenter ses revendications : la liberté, l'égalité et la démocratie) et la classe privilégiée féodale ; deuxièmement, le *Contrat social*, en s'opposant au féodalisme et à la superstition était révolutionnaire en son temps, mais,

---

<sup>304</sup> Zhaowu He, « Préface du traducteur », dans Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (traduction chinoise), Pékin : Presses commerciales, 2003, p. 1-6.

pour les lecteurs prolétariens de la nouvelle Chine cet ouvrage appartient désormais au passé, à la littérature « classique » (en outre, l'idée des droits de l'homme naturels correspond à un idéal petit-bourgeois, c'est une fiction). En d'autres termes, ce traducteur estime que le texte de Rousseau constitue désormais un document, un classique révolu. Comme d'autres, il présente la philosophie politique de Rousseau comme une construction abstraite liée aux préjugés d'une classe arriérée. Par conséquent, il ne saurait être question de s'en servir pour réaliser la révolution prolétarienne de la nouvelle ère.

En fait, jusqu'à la fin des années 1970, le nouveau gouvernement chinois était extrêmement prudent sur les questions idéologiques. Toutes les idées autres que le marxisme étaient soumises à un examen marxiste. La pensée de Rousseau, considérée comme « révolutionnaire », était très appréciée.

Cette idéologie, propre à l'ère Mao, a longtemps déterminé la réception de l'œuvre de Rousseau. Dans une recherche récente, intitulée « L'interprétation chinoise moderne de Rousseau<sup>305</sup> », Xianmin Wang et Wen Shu estiment encore que la doctrine de Rousseau ne pouvait pas satisfaire la forte demande de modernisation politique manifestée par l'opinion chinoise.<sup>306</sup> Selon eux, après le Mouvement de la nouvelle culture,<sup>307</sup> le marxisme a été introduit en Chine et celui-ci a fourni aux Chinois « de nouvelles armes pour expliquer leur propre destin ». En raison des réalisations remarquables de l'Union soviétique dans les domaines politique, militaire et économique, les idées révolutionnaires prolétariennes, en particulier le socialisme scientifique, ont rapidement intéressé les intellectuels de gauche en Chine. Dans les années 1930, après l'introduction du marxisme, l'intérêt des intellectuels chinois pour la pensée de Rousseau a donc progressivement diminué. Bref, ils soutiennent la philosophie officielle selon laquelle le contexte intellectuel ayant changé au XX<sup>e</sup> siècle, la pensée de Rousseau a logiquement été « éliminée » par l'histoire. Le peuple a donc

---

<sup>305</sup> Xianmin Wang, Wen Shu, « L'Interprétation chinoise moderne de Rousseau » [en chinois], He Yuan, Huosheng Tan, *et al.*, *Cent ans de recherches de Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Première version, Changchun : Jilin Publishing Group, 2009.

<sup>306</sup> Xianmin Wang et Wen Shu, *Cent ans de recherches de Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Première version, Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p. 424.

<sup>307</sup> Le mouvement de la nouvelle culture regroupait des intellectuels et des étudiants chinois progressistes. Depuis 1915, des intellectuels progressistes, tels que Duxiu Chen et Shi Hu, ont promu l'esprit scientifique et la démocratie. Cette tendance à l'occidentalisation a eu un impact considérable sur le monde culturel et a abouti au mouvement étudiant patriotique qui a éclaté à Pékin le 4 mai 1919. À la fin du mouvement de la nouvelle culture, les intellectuels de gauche se sont tournés vers la propagande marxiste et la Russie de Lénine.

choisi le marxisme qui était plus « avancé ».

Bien entendu, certains intellectuels ne se satisfaisaient pas de cette propagande, mais ils devaient s'adapter ou attendre que le contrôle se relâche. Dans les années 50 et 60, la science politique était soumise à une pression idéologique. Après la mort de Mao, en 1976, le Parti a entamé des réformes.<sup>308</sup> À partir de 1978, le contrôle idéologique s'est relâché progressivement et les intellectuels chinois ont repris leurs échanges dans les cercles académiques. Ensuite, à partir des années 1990, les intellectuels se sont progressivement divisés en deux camps.

D'un côté, on trouve ceux qui pensent que « la politique de réforme et d'ouverture » a posé de graves problèmes à la société chinoise. Ils considèrent que l'économie de marché capitaliste a intensifié la polarisation entre riches et pauvres, et que la diffusion de la culture occidentale a détruit les fruits culturels de la révolution prolétarienne. Ils estiment que les Chinois doivent être très attentifs aux revendications contre-révolutionnaires de la bourgeoisie et à la colonisation économique et culturelle de la Chine par les pays occidentaux. Ce courant est connu sous le nom de « nouvelle gauche<sup>309</sup> ».

À l'opposé, les intellectuels que l'on nomme les « nouveaux libéraux », pour les distinguer des intellectuels de l'ère Mao, pensent que la polarisation entre riches et pauvres vient principalement des privilèges dont jouissent ceux qui sont au cœur du système bureaucratique. Selon eux, les problèmes sociaux résultent d'une politique non démocratique et à l'imperfection du droit. De plus, la persistance de la culture féodale a causé l'ignorance et l'obéissance aveugle du peuple. Par conséquent, ils considèrent que la Chine devrait procéder à une série de réformes afin de démocratiser la politique et de mondialiser la culture ainsi que l'économie.<sup>310</sup>

La distinction entre la gauche et les libéraux apparaît dans notre discussion, mais cette division imprécise mérite d'être discutée. En raison du contexte politique unique de la Chine, diviser les intellectuels ayant des points de vue différents en différents groupes n'a jamais été simple. En ce qui concerne notre expérience de

---

<sup>308</sup> La Réforme économique chinoise (ou « Réforme et ouverture »), est une réforme économique menée à partir de 1978 en république populaire de Chine. Elle est mise en œuvre par les réformistes au sein du Parti communiste chinois, notamment sous la direction du nouveau secrétaire général du Parti, Xiaoping Deng.

<sup>309</sup> Gongqin Xiao, « La nouvelle gauche et la différenciation des intellectuels contemporains chinois » [en chinois], dans la revue *Modern China Studies*, n° 2002.

<sup>310</sup> Hui Wang, *Les racines historiques du « nouveau libéralisme » chinois — Sur le statut idéologique et la modernité de la Chine continentale contemporaine* [en chinois], [[http://www.lishiyushehui.cn/modules/topic/detail.php?topic\\_id=405](http://www.lishiyushehui.cn/modules/topic/detail.php?topic_id=405)], consulté le 6/05/2019.

lecture, le système terminologique de la littérature chinoise continentale sur les questions intellectuelles après la Révolution culturelle est très déroutant. Ceux qui ont préconisé l'affaiblissement du pouvoir gouvernemental, le laissez-faire du marché et la démocratie constitutionnelle américaine appartiennent au camp des « libéraux », ce qui n'est pas contesté. Mais la question de savoir à quoi correspond la « gauche » en Chine est plus délicate. Par exemple, aux yeux d'un chercheur français ou américain, les gens qui ont simultanément défendu le système politique chinois de 1949 à 1966 et la Révolution culturelle de 1966 à 1976 sont généralement connus sous le nom de maoïstes ou de militants « d'extrême gauche », mais les Chinois les appellent parfois le « Parti conservateur », car les opinions maoïstes qu'ils défendaient étaient conservatrices et « rétro » par rapport à la politique de réforme et d'ouverture. À d'autres moments, en particulier dans les écrits libéraux, les nationalistes et les totalitaires étaient considérés comme des « gauchistes ». Cette situation n'arrivera jamais aux universitaires européens ou américains. Cette différence vient du fait que dans les pays développés, les forces d'extrême droite coopèrent souvent avec les nationalistes, mais dans les pays en développement, les staliniens, les nationalistes et les révolutionnaires prolétariens sont souvent le même groupe de personnes. De plus, ceux qui contestaient le système officiel et ceux qui représentaient les intérêts du système pendant la Révolution culturelle étaient appelés « gauchistes » par différentes personnes. Cela montre que ces deux termes ont perdu leur sens d'origine dans le contexte chinois.

Dans nos recherches, nous avons regroupé de nombreuses personnes avec des idées différentes sous la bannière de la « gauche », pour la raison suivante : lorsque les libéraux pensent qu'une personne est de gauche, nous considérons qu'elle est de gauche. Chaque affirmation intellectuelle possède ses propres caractéristiques, et il n'y a pas de méthode idéale pour classer tout le monde en fonction de groupes préétablis : les « révolutionnaires », les « conservateurs », les « prolétariens » et « les bourgeois ». La situation politique de la Chine est unique. La division de la gauche et de la droite dans le contexte français ne convient pas bien au contexte chinois, mais nous ignorerons provisoirement cette difficulté sujet, qui n'est pas centrale ici, pour mieux nous concentrer sur les points de vue spécifiques des chercheurs.

## Chapitre 2 : Les libéraux, lecteurs de Rousseau

Dès le mouvement d'occidentalisation de la dynastie Qing, certains intellectuels considéraient toutes sortes de pensées occidentales comme des objets étrangers différents de la pensée traditionnelle chinoise, tandis que d'autres intellectuels découvraient avec beaucoup d'intérêt la philosophie occidentale. Certains de ces intellectuels, qui ont de la considération pour la philosophie britannique et américaine, ont manifesté leur convictions libérales. Le plus représentatif d'entre eux est Fu Yan.

### Fu Yan contre Rousseau

Le traducteur et penseur Fu Yan s'est opposé systématiquement à la « philosophie française » et aux pensées révolutionnaires de la fin de la période Qing et de la période révolutionnaire. Fu Yan était un traducteur réputé. Il a notamment traduit les discours et essais du biologiste britannique Thomas Henry Huxley sur l'évolution et la morale,<sup>311</sup> *Sur la liberté* de John Stuart Mill,<sup>312</sup> et les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith.<sup>313</sup>

Yan Fu, qui a étudié en Grande-Bretagne dans ses premières années, a été influencé par le rationalisme britannique. Il a également admiré le modèle britannique libéral, ce qui explique qu'il ait surtout traduit des penseurs britanniques, à l'exception, elle-même révélatrice, de *L'esprit des lois* de Montesquieu. Sa tendance idéologique s'est formée au cours de ses premières années d'études et de traduction, mais elle s'est vraiment manifestée lors de la Révolution de 1911.

Pendant la Révolution, Fu Yan a affiché une position politique différente de celle de Sun Yat-sen. Le premier tendait vers des réformes progressistes, tandis que le second acceptait l'idée d'une révolution violente ; le premier préférait la tradition européenne du rationalisme et du libéralisme, tandis que l'autre préférait la tradition romantique à la française et la révolution. Pendant la Révolution, Fu Yan a critiqué la

---

<sup>311</sup> Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics*, traduit par Fu Yan pour la première traduction chinoise en 1898, édition plus récente 1981.

<sup>312</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, traduit par Fu Yan pour la première traduction chinoise en 1859, édition plus récente 2009.

<sup>313</sup> Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, traduit par Fu Yan pour la première traduction chinoise en 1902, édition plus récente 2012.



doctrine de Rousseau principalement dans deux ouvrages : une introduction, le *Manuel de science politique*, et une évaluation systématique de l'histoire de la pensée politique occidentale, le *Commentaire sur la théorie du contrat social*, qui traite spécifiquement de Rousseau.

Fu Yan croit que la théorie du contrat social de Rousseau est une sorte de théorie utopique, et même une superstition. Il reproche à Rousseau d'être trop impatient, espérant établir d'un seul coup un système politique parfait, au risque d'échouer et de se retrouver les mains vides. Il prétend même que la théorie du contrat social est une superstition, comme l'astrologie et l'alchimie<sup>314</sup>, dévoilant ainsi son aversion pour la philosophie politique de Rousseau.

La critique de Rousseau formulée par Fu Yan dans son *Manuel de science politique* est principalement fondée sur trois aspects. Tout d'abord, ayant observé la sociologie sous l'angle de l'évolution, il estime que depuis l'origine la société humaine a évolué d'une forme simple à une forme complexe. L'évolution, et non un contrat social, est la véritable origine de la société humaine. Il croit que la hiérarchie sociale, les groupes sociaux à grande échelle, la religion et le gouvernement ont tous changé à partir d'un groupe humain barbare et simple<sup>315</sup>.

De plus, il n'est pas d'accord avec la fiction de Rousseau sur les peuples pré-civilisés. Il estime que le cadre de vie des ancêtres humains était hostile, et que leur vie est très difficile et douloureuse. La fiction de l'état de nature de Rousseau est néfaste, car elle a entraîné des malentendus concernant le concept de « liberté »<sup>316</sup>.

Enfin, il considère que la monarchie est légitime à certains moments de l'histoire. Il reconnaît que dans l'histoire de l'Est et de l'Ouest, les monarques ont été très brutaux et nuisibles au peuple, mais cela se limite aux périodes critiques, telles que les guerres et les catastrophes. Ce n'est pas forcément le cas en temps de paix. L'autocratie n'apporte pas nécessairement la corruption et la violence. La vraie raison pour laquelle le monarque accède au pouvoir devrait être la moralité, la sagesse et le talent. Le roi n'est pas en mesure d'agir à sa guise, il doit assumer la responsabilité de protéger le peuple. Selon Fu Yan, Rousseau a surestimé la tendance du monarque à la

---

<sup>314</sup> Fu Yan, « Manuel en science politique » dans *Recueil de Yan Fu*, tome 5 [en chinois], Édition de Zhonghua, 1986, p. 1249.

<sup>315</sup> Fu Yan, « Manuel en science politique » dans *Recueil de Yan Fu*, tome 5 [en chinois], Édition de Zhonghua, 1986, p. 1267-1268.

<sup>316</sup> Fu Yan, « Manuel en science politique » dans *Recueil de Yan Fu*, tome 5 [en chinois], Édition de Zhonghua, 1986, p. 1288.

violence et sous-estimé sa vertu<sup>317</sup>.

Le *Commentaire sur la théorie du contrat social* réfute la thèse de Rousseau à l'aide de trois arguments. Premièrement, la conception de la liberté individuelle n'est pas adaptée à la réalité chinoise, car la priorité absolue de la Chine est l'indépendance nationale et la création d'un État moderne. À ce stade, les libertés individuelles et les droits démocratiques prônés par Rousseau sont secondaires. Puisque cette liberté a été inventée par Rousseau et n'existe pas dans l'histoire, il n'est pas nécessaire de la poursuivre aujourd'hui. Deuxièmement, Rousseau a préconisé l'abolition de la propriété privée par manque de réflexion. De telles politiques sont vouées à engendrer la violence. Enfin, le système de vote démocratique de Rousseau est très éloigné de la réalité. Une personne n'attendra jamais d'avoir obtenu l'accord de toute la société avant de faire ce qu'elle désire. La volonté générale est une chimère, quasiment impossible à réaliser<sup>318</sup>.

Fu Yan pensait que les révolutionnaires de l'époque avaient surestimé Rousseau. Il a toujours douté de l'avenir de la révolution, laquelle a conduit à la régression politique. Après le succès de la Révolution, il a soutenu la restauration du système impérial et est devenu l'un des principaux partisans de Shikai Yuan. Après la mort de Yuan, en 1917, il a montré sa sympathie pour la deuxième restauration de l'impérialisme par Xun Zhang. Dans le mouvement de la nouvelle culture de 1919, il s'est de nouveau opposé au mouvement étudiant et s'est opposé au courant révolutionnaire. L'histoire a prouvé à maintes reprises ses erreurs politiques. Il est finalement décédé d'asthme en 1921.

## **Gu Zhun critique de Rousseau**

À partir du Mouvement du 4 mai 1919, certains intellectuels, influencés par la philosophie britannique, considèrent que le fondement de la politique de stabilité est l'« expérience », et que les idées révolutionnaires radicales sont contre-productives. Selon eux, un changement brutal, à l'instar de la Révolution française, éloignerait en fait le pays de la démocratie et de la modernité. Cette thèse s'est répandue plus

---

<sup>317</sup> Fu Yan, « Manuel en science politique » dans *Recueil de Yan Fu*, tome 5 [en chinois], Éditions de Zhonghua, 1986, p. 1311.

<sup>318</sup> Fu Yan, « Commentaire sur la théorie du contrat social » dans *Recueil de Yan Fu*, tome 2 [en chinois], Éditions de Zhonghua, 1986, p. 337-340.

largement parmi les libéraux après l'ère Mao. Constatant les effets de la Révolution culturelle, les libéraux considèrent que la clé de la prospérité d'un pays ne repose pas sur des chefs exceptionnels et des révolutions populistes, mais sur un système juridique solide, un marché libre et un régime politique démocratique. En ce qui concerne la philosophie de Rousseau, ils lui reprochent d'être utopique et de peu d'utilité pratique. Selon eux, cette philosophie favorise les spéculations hasardeuses, voire le totalitarisme.

Zhun Gu est un exemple très atypique. Marxiste à ses débuts, il adhéra au Parti communiste chinois 20 ans avant le succès de la Révolution rouge. Mais après la fondation de la Chine nouvelle, il changea progressivement d'avis et a exprimé des doutes sur la révolution violente, la politique centralisée et l'économie planifiée.

Gu a rejoint le Parti communiste dans les années 1930. Au cours de la Seconde Guerre mondiale et de la révolution communiste, il s'est engagé dans les affaires économiques dans les régions libérées. Après 1949, Gu, qui possédait des compétences et une expérience très riche en finance et en économie, effectua des recherches sur les réformes économiques à la demande du gouvernement. Il suggéra l'idée d'une « économie de marché socialiste » pendant la période d'économie planifiée. Bien sûr, ses opinions n'ont pas été prises au sérieux à l'époque. En 1965, il a été identifié comme étant d'« extrême droite » par le mouvement anti-droitiste. Pendant la Révolution culturelle, il a été persécuté et sa vie a été difficile et douloureuse. Sa femme s'est même suicidée. Ses enfants l'ont abandonné et ont refusé tout contact avec lui. Ses travaux les plus importants et les plus militants ont été écrits durant cette période difficile.<sup>319</sup>

De 1973 à 1974, au cours des deux dernières années de sa vie, l'intellectuel défait, « l'ennemi de la Révolution », a commencé à réfléchir à la révolution sous l'angle de la théorie politique. Il a rédigé un ouvrage intitulé *De l'idéalisme à l'empirisme*. Son prétendu « idéalisme » fait référence au rationalisme cartésien et au réductionnisme, tandis que l'« empirisme » correspond à ce que nous appelons aujourd'hui le libéralisme conservateur. Le contenu principal de ce livre est une critique de « l'idéalisme » et une apologie de « l'empirisme ». Il croit que la volonté générale de Rousseau, ses idéaux politiques utopiques, son rationalisme et sa révolution radicale ont provoqué deux tragédies révolutionnaires, en 1793 et en 1917 : la terreur totalitaire

---

<sup>319</sup> Yuanhua Wang, Préface « De l'idéalisme à l'empirisme », Dans *Collection de Gu Zhun* (version mise à jour) [en chinois], éd. Minzhi Chen, Liang Gao, Yinsheng Luo, 2015.

et la révolution culturelle chinoise.

Ce livre n'est pas un ouvrage universitaire traitant de la pensée de Rousseau, mais d'une collection de lettres et de notes, compilée par Minzhi Chen. Selon Chen, les originaux de ces lettres ont été détruits par peur des risques politiques potentiels.<sup>320</sup>

Zhun Gu explore attentivement les avantages et les inconvénients de la démocratie directe dans le livre. Prenant comme exemple l'histoire de la Révolution française, du Mouvement pour l'indépendance américaine et de la Révolution soviétique ; il compare la démocratie directe de la Grèce antique, la dictature démocratique populaire de l'Union soviétique et le système bipartite des États-Unis. Il retient treize points qu'il articule autour de trois idées principales<sup>321</sup>.

Tout d'abord, la démocratie directe est très ancienne et ne convient que pour les pays de petite densité. La politique des partis est plus avancée que la démocratie directe. La mise en œuvre de la démocratie directe dans la société moderne est rétrograde. La pratique, par exemple la Commune de Paris, prouve également que ce système est impraticable.

Ensuite, l'existence d'un parti d'opposition est une garantie importante de l'esprit démocratique. Il se sert ici de l'exemple de la Russie soviétique pour expliquer comment un gouvernement sans parti d'opposition s'est progressivement transformé en un gouvernement autoritaire.

Enfin, la démocratie signifie que la majorité et la minorité ont le même droit de s'exprimer. Minorité signifie intérêts d'un petit groupe et non groupe opposé au gouvernement. Par contre, le système de parti unique ne peut garantir les intérêts de la minorité. Cela signifie que l'idéal de la démocratie ne peut être atteint dans un État à parti unique.

Il discute du troisième point en détail dans « Démocratie et finalité ultime ». Selon lui, les objectifs des idéaux démocratiques et du communisme sont difficilement compatibles. La démocratie signifie que différents groupes d'intérêts se font entendre. Si la cause révolutionnaire a un « but final », alors ce but peut facilement devenir une excuse pour le dirigeant révolutionnaire. Le dirigeant révolutionnaire sacrifiera les intérêts de la minorité au nom du but ultime. L'idéal de la démocratie est également

---

<sup>320</sup> Minzhi Chen, « Préface *De l'idéalisme à l'empirisme* », dans *Collection de Gu Zhun* (version mis à jour) [en chinois], éd. Minzhi Chen, Liang Gao, Yinsheng Luo, 2015.

<sup>321</sup> Zhun Gu, « Sur la démocratie directe et le système parlementaire » [en chinois], dans *Collection de Gu Zhun* [en chinois], Presses du Marché, 2007.

inaccessible.

Il croit que la défense d'un grand idéal collectif est toujours l'ennemi de la démocratie. Même si les dirigeants politiques n'ont pas d'ambitions privées, cet objectif ultime peut facilement évoluer vers une tyrannie dans laquelle la plupart des gens persécutent les minorités. Par exemple, il estime qu'après la Seconde Guerre mondiale, de nombreux pays d'Europe avaient progressivement mis en place un gouvernement de bien-être, tandis que l'Union soviétique investissait 40 % de son revenu national dans l'armée. De même, après les années 1970, les pays capitalistes occidentaux accordaient une plus grande attention aux intérêts de la population, tandis que l'Union soviétique se rapprochait de plus en plus de l'impérialisme. En somme, non seulement l'Union soviétique n'a pas atteint son « objectif final », mais elle a trahi l'idéal de la démocratie.<sup>322</sup>

Il a achevé le livre en 1974 et est décédé la même année. Ce n'est qu'en 1992, quand l'atmosphère politique s'est détendue, que le livre a été publié à Hong Kong. Ces dernières années, ses pensées ont été réévaluées. En 2007, son livre a finalement été publié en Chine continentale.<sup>323</sup> Ce livre contient l'étude, controversée à l'époque, *De l'idéalisme à l'empirisme*. En 2015, une nouvelle version du livre a été publiée à nouveau en Chine continentale. Après sa mort, ses pensées ont finalement été louées par des intellectuels libéraux. L'accent mis sur les intérêts des minorités, la comparaison des systèmes politiques et la critique de l'utopie collectiviste ont eu une grande influence sur certains chercheurs tels que Xueqin Zhu et Yuanhua Wang.

## **Zhu Xueqin et *La destruction de l'utopie morale***

Zhu Xueqin<sup>324</sup> est sans doute celui qui a formulé les critiques les plus virulentes à l'égard de la pensée de Rousseau. Il est né après la fondation de la République et a été traité injustement pendant dans le mouvement d'extrême gauche et la « révolution culturelle ». En raison de son expérience personnelle, il a élaboré une réflexion sur la tendance populaire d'extrême gauche de l'époque. Au cours de cette période délicate, il a rédigé sa thèse de doctorat sur la critique du courant de pensée

---

<sup>322</sup> Zhun Gu, *Démocratie et finalité ultime* [en chinois], Collection de Gu Zhun [en chinois], Pékin : Press du Marché, 2007.

<sup>323</sup> Zhun Gu, *Collection de Gu Zhun* [en chinois], Pékin : Press du Marché, 2007.

<sup>324</sup> Zhu Xueqin, titulaire d'un doctorat de l'Université Fudan en Chine, enseigne au département d'histoire de l'Université de Shanghai.

ultragauchiste et établit ainsi son influence sur les intellectuels chinois. Il est probablement l'intellectuel le plus important en ce qui concerne l'étude de Rousseau en Chine. Il développe une conception critique de la réforme pour deux raisons :

1. Lorsqu'il était jeune, il a osé prendre des risques politiques et proposer des idées originales. Pour son doctorat, il a commencé à étudier les pensées de Rousseau et a rédigé sa thèse sur Rousseau et la Révolution française. Son point de vue était très original et très différent de l'idéologie du gouvernement de l'époque, ce qui a suscité beaucoup de controverses lors de sa soutenance de thèse. Après la publication de celle-ci, cet ouvrage est devenu un classique pour les érudits chinois voulant étudier la pensée de Rousseau.
2. Ses idées originales lui ont permis de gagner une réputation publique. En tant que spécialiste dans l'histoire des pensées sociales chinoises, il a non seulement une influence dans les cercles académiques, mais il est également apparu fréquemment dans les médias. Il est considéré comme un représentant du « néolibéralisme » en Chine, et publie souvent ses idées dans les médias à orientation libérale. Ses points de vue divergent souvent beaucoup par rapport à l'opinion traditionnelle. Dans le même temps, il est toujours le protagoniste de nombreux débats. Nous pouvons donc le considérer comme le porte-parole d'autres personnes ayant des points de vue différents de ceux du gouvernement.

Son livre sur Rousseau et la Révolution française s'intitule, de façon emblématique, *La destruction l'utopie morale : de Rousseau à Robespierre*. Il résume les vues politiques de Rousseau en tant qu'« utopies morales ». Il rappelle que pour Rousseau, la légitimité de la politique ne peut venir que de la morale, alors que la morale provient de la nature humaine. Si une politique est plus conforme à l'intuition morale humaine, elle est meilleure que les autres systèmes. Ce système théorique d'établissement d'une politique sur l'éthique est appelé « l'utopie morale » par Zhu. Selon lui, la philosophie politique de Rousseau est « une combinaison de politique et de religion », ce qui le propre de la théocratie<sup>325</sup>.

Le livre de Zhu Xueqin englobe de nombreuses disciplines, notamment la

---

<sup>325</sup> Xueqin Zhu, *La destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre* [en chinois], Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003, p. 104.

philosophie, la politique, l'histoire, la psychologie, l'éducation, etc. Il a même critiqué le complexe d'Œdipe de Rousseau, son amitié et sa moralité.

Zhu pense que la philosophie de Rousseau a deux sources : le christianisme et le rationalisme transcendantal de Descartes. Rousseau se retrouve en grande partie chez les apôtres. Il a d'ailleurs trouvé dans les *Actes des Apôtres* certaines de ses idées : l'idée selon laquelle la civilisation a provoqué la dégénérescence, que les êtres humains ont connu un âge d'or, que la nature humaine est complaisante, que la raison humaine n'est pas fiable, que la sensibilité et les convictions sont fiables, et que la propriété est corruptrice. Pour démontrer son point de vue, Zhu compare en détail, le *Discours sur l'inégalité* et le *Discours sur les sciences et les arts*, avec *Le livre des apôtres* et montre qu'on y trouve six points communs. Il estime qu'il y a encore beaucoup d'autres similitudes et en conclut que le *Livre des apôtres* est la source de la philosophie de Rousseau.

Zhu pense aussi que, outre le christianisme, Descartes est le deuxième modèle de Rousseau, lequel a lu les œuvres de Locke et de Descartes et a opté choisi pour le rationalisme. Par la suite, il a favorisé ce dernier face à l'empirisme britannique. Zhu pense que la philosophie de Rousseau met l'accent sur les idéaux et considère la société réelle comme une sorte de dégénérescence. C'est ce que Rousseau aurait appris de la philosophie de Descartes.

Selon Zhu, la théorie de l'aliénation de Rousseau est aussi très intéressante. Il la rapproche de celles de Marx ou de Hegel pour montrer que les théories de l'aliénation ont un point commun : selon elles, le changement de société fait basculer les individus d'un état plus complet et heureux à une sorte d'inachèvement et de tristesse. Ce changement social peut être la naissance de la propriété privée, ou bien une industrialisation ou tout autre changement. Dans le *Discours sur l'inégalité*, Rousseau estime que les progrès technologiques vont inévitablement affaiblir les gens. Dans la « théorie du contrat social », il a tenté de renverser cette chute naturelle de manière artificielle. En ce sens, Rousseau est à l'origine du concept d'aliénation. Cependant, Zhu Xueqin estime que la théorie de l'aliénation de Rousseau est une théorie religieuse et non une théorie scientifique empirique. Parce que, d'un point de vue empirique, les personnes et tous les animaux sont des pages blanches, qui changent en fonction des modifications de l'environnement. Pour les personnes, aucun état parfait ne doit être atteint, il n'y a donc pas d'aliénation. En d'autres termes, l'adaptation au milieu environnant ne peut pas s'appeler aliénation, sinon tous les changements dans le monde

biologique sont des formes d'aliénation. Il s'agirait juste d'un jeu de mots.

Il n'y a absolument aucune théorie de l'aliénation dans l'empirisme. Les individus sont les produits de l'environnement extérieur. Les personnes n'ont pas un statut plus légal que leur réalité. Mais Rousseau pense que les individus évoluent dans un état différent de l'état de nature, dans lequel ils étaient plus libres. Il a développé une série de normes pour les « personnes parfaites » ou « la société idéale » et estime que toute situation ne respectant pas ces normes est un défaut des personnes modernes ou de la société moderne. Son idée est peut-être rapprochée de la théorie du monde *post-mortem* et de la théorie du ciel dans diverses religions. Selon Zhu, la philosophie consistant à traiter la réalité comme un enfer et à prendre des souhaits irréalistes pour objectifs est une religion.

S'agissant des différences entre la philosophie rousseauiste et l'empirisme (ou la philosophie des encyclopédistes), Zhu en retient trois :

1. Rousseau prônait la philosophie du transcendantalisme, tandis que les philosophes encyclopédiques prônaient l'empirisme ;
2. Rousseau a utilisé la suprématie éthique pour s'opposer à l'utilitarisme ;
3. Rousseau croit que la science et l'art sont la chute de l'humanité, et les philosophes estiment que c'est un progrès.

Les recherches de Zhu sur Rousseau sont axées sur la pensée politique. Il a rédigé une multitude d'articles dans ce domaine avec quelques contradictions dans les détails. Il dénonce principalement chez Rousseau son orientation théologique.

Zhu fait le même reproche à la pensée politique de Rousseau qui présuppose, selon lui, un point de départ et une perspective théologiques. Il reproche à Rousseau d'avoir tenté de substituer à l'ordre naturel une construction artificielle, parfaite. La mesure que Rousseau donne de cet ordre idéal est l'innocence morale et non la faisabilité politique. Zhu est convaincu que Rousseau souhaite établir une théorie politique basée sur l'intuition morale et l'humanité. Cette approche de « l'école de droit naturel » sert essentiellement de base pour trouver des règles en dehors de la pratique politique et de la réalité sociale. Zhu voit dans cette perspective une « utopie morale ».

Il reproche également à Rousseau d'avoir tenté d'établir une science politique religieuse, un régime théocratique à l'apparence républicaine, parce que son concept de « législateur » est incompatible avec l'esprit de la démocratie et même de la science



politique. Voyant qu'il est très difficile pour les gens de résoudre des conflits d'intérêts entre individus, et, d'une façon générale de parvenir à un consensus durable, il a imaginé la figure du « législateur ». En effet, selon Rousseau, si des règles politiques artificielles doivent être mises en œuvre pour réduire l'écart entre les forces naturelles, il doit exister une autorité qui transcende les individus et les groupes. Cette autorité est le « législateur », et la norme incontestable qu'il a fondée est « la religion citoyenne ».

Les critiques de Zhu à ce sujet portent principalement sur deux points : tout d'abord, selon lui, le « législateur » est une « autorité charismatique ». Ce pouvoir acquis par le charisme, l'autorité ou d'autres facteurs non constitutionnels sera finalement incontrôlable. Zhu reprend ici les définitions du sociologue allemand Marx Weber. Selon ce dernier, il existe trois types d'autorité : l'autorité traditionnelle, l'autorité charismatique, et l'autorité légale. Seule la troisième, l'« autorité légale », est conforme aux critères de l'état constitutionnel moderne. L'autorité charismatique est entièrement contraire à l'esprit constitutionnel. Zhu estime au passage que la tragédie de la Grande Révolution, découle du respect des révolutionnaires pour l'autorité charismatique de Rousseau.

La deuxième critique de Zhu est que la théorie politique de Rousseau a favorisé l'autoritarisme, et peut donc provoquer des troubles politiques. La « religion citoyenne » et les « législateurs » ont l'autorité suprême dans la société, et leur pouvoir échappera inévitablement à tout contrôle. Une fois que cette autorité sera maîtrisée par les ambitieux au nom de « révolution », la société échappera aux législateurs. Le dictateur utilisera le pouvoir public pour résoudre les contradictions privées, et toutes les opinions et tous les intérêts seront qualifiés de « crimes contre-révolutionnaires » ou « anti-peuple ». De plus, les erreurs de décision du dictateur seront amplifiées, car il n'y a pas de mécanisme de contrainte.

En conclusion, la recherche de Zhu s'inspire de la philosophie politique anglo-américaine. Confronté à la distinction entre le « modèle français » et le « modèle américain », il met l'accent sur les réformes progressives, les freins et contrepoids, le conservatisme et le libéralisme. Il loue le mouvement indépendantiste nord-américain et la constitution américaine, mais soutient que la Révolution française fut un désastre, et attribue les excès de Robespierre à l'influence néfaste de Rousseau.

Ayant étudié les « révolutions jumelles », il considère qu'il existe deux modes de modernisation politique : le modèle français et le modèle américain. Selon lui, de ces deux modèles, le dernier est le meilleur. En effet, le conservatisme américain gère

bien la contradiction entre tradition et modernité, assurant ainsi une stabilité politique à long terme. Par contre, le modèle français n'est qu'une « utopie morale » issue de la philosophie de Rousseau. À ses yeux, la Révolution française a été un échec : un groupe de lettrés et de spéculateurs s'est emparé du pouvoir et a procédé à une révolution radicale, fondée sur des projets irréalistes, ce qui a provoqué des désastres majeurs. La source de cette tragédie est la théorie de la « volonté générale » formulée dans *Du contrat social*. Cette théorie, reprise par divers penseurs politiques, a finalement eu pour effet de limiter la liberté individuelle, et le concept de « législateur » a même servi les ambitions dictatoriales de certains politiciens. Selon Zhu, la Révolution française a certes libéré la société du pouvoir religieux, mais elle a créé une nouvelle religion, qu'il nomme « l'idéologie française ». De même, la Révolution a détruit l'ancien sacerdoce, mais elle en a engendré un nouveau : celui des révolutionnaires professionnels, qui sont les prêtres de la société moderne. La Révolution française a donc été une révolution avortée, du fait du rôle joué par l'idéologie. En effet, un groupe d'intellectuels sans expérience politique s'est livré à des expériences dangereuses, incitant frénétiquement le peuple à renverser l'Ancien Régime et promettant des changements irréalisables.<sup>326</sup> L'idéologie est donc la religion de la société moderne.

## **Wang Yuanhua critique le concept de la volonté générale**

Wang Yuanhua est un autre critique de Rousseau. Il insiste pour sa part sur le concept de « volonté générale », qu'il juge contraire à la liberté individuelle. Sa critique de la pensée politique de Rousseau se résume en trois points :

Premièrement, le gouvernement se servira de la volonté générale pour élargir son pouvoir sans scrupules. La liberté et les intérêts des membres de la société seront inévitablement compromis. Dans *Discuter de la volonté générale avec des amis*,<sup>327</sup> il explique :

La volonté générale requiert l'autorité et la création d'un personnage charismatique politiquement et moralement intact. Malheureusement, ce genre de volonté générale qui comprend mieux leurs propres besoins que

---

<sup>326</sup> Voir Xueqin Zhu, *La Destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre* [en chinois], Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003.

<sup>327</sup> Yuanhua Wang, *Discuter de la volonté générale avec des amis* [en chinois], 1992. Consulté sur [https://book.douban.com/subject/1277981/discussion/46411804/ ] le 08/10/2019

les citoyens n'est qu'une illusion. L'essence de celle-ci est simplement de nier de manière abstraite l'individualité et la particularité. La machine d'État, qui apparaît sous le nom majestueux de la volonté générale, peut étendre arbitrairement son champ de compétences et faire des prédictions omniprésentes pour chaque membre de la société. Une fois que la société de chair et de sang et l'individualité des membres de la société ont disparu, chaque membre a dû payer cher pour sa propre liberté.

Non seulement il craint que les droits du gouvernement ne soient pas contrôlés, mais il redoute également que les gouvernants ne deviennent des dictateurs. Il souligne à plusieurs reprises qu'une fois qu'il y a une force (qu'il s'agisse d'une institution ou d'une personne), une fois qu'elle représente le peuple, celui qui la détient que se servir de son titre pour dominer le peuple. Très déçu par la théorie du « législateur », Wang n'y voit rien d'autre qu'un dictateur. Selon lui,

Parmi les différentes opinions, ce qui est opinion publique et ce qui ne l'est pas ne sont souvent pas compris par les souverains, et seuls les législateurs peuvent les identifier clairement. La grandeur des législateurs est exactement là. [...] Rousseau a également comparé le législateur à un berger supérieur à son troupeau dans le manuscrit de Genève. Dans ce cas, nous savons exactement combien de droits les législateurs ont encore.<sup>328</sup>

Autrement dit, le peuple, en tant que souverain, n'a en fait que très peu de droits. Le dictateur a complètement asservi le peuple, tout comme le berger a complètement asservi le troupeau. Les bergers ont le pouvoir de dominer leurs troupeaux et ils ont monopolisé la violence. Peuvent-ils donc tenir leurs promesses et respecter la volonté générale du troupeau ? On peut en douter. Wang cite l'exemple de la Révolution culturelle et estime que le mouvement se servait des idéaux communistes comme d'un prétexte permettant aux bureaucrates et aux spéculateurs politiques de nuire aux citoyens ordinaires.

Deuxièmement, la volonté générale ne peut garantir les intérêts de la minorité. Il souligne que les conclusions tirées du vote représentent les intérêts de la majorité. Selon lui, Rousseau avait tendance à surestimer le rôle de la volonté générale. Or, si la majorité a le pouvoir de diriger la minorité, cela signifie que « la minorité est toujours coupable ». Cela ne répond évidemment pas à l'intuition morale de la personne

---

<sup>328</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Éditions de l'éducation de Hubei, 2007, p. 92.

moyenne. Selon lui, :<sup>329</sup>

[...] Les pensées de Rousseau sont compliquées. Il est dommage que, bien qu'il ait également critiqué « la majorité a jugé qu'une minorité était gouvernée », il ait utilisé la volonté générale comme « *Deus ex machina* » utilisée par les Grecs dans le drame. Toutes les difficultés rencontrées seront résolues.

Troisièmement, la liberté est une affaire privée et la volonté générale n'aide pas les individus à obtenir la liberté, mais entrave au contraire la liberté individuelle, ce qui renvoie à ce passage de Rousseau :

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre.<sup>330</sup>

Cette coercition collective des individus ne va évidemment pas dans le sens de la conception générale de la « liberté<sup>331</sup> ».

Wang Yuanhua insiste sur le fait que, par rapport à la communauté, la liberté individuelle ou la particularité individuelle paraît négligeable. Mais aussi faible soit-elle, elle est extrêmement importante et ne doit pas être submergée par le collectif ou l'État, car elle contient la morale et l'humanité.<sup>332</sup> Lorsque le peu de liberté que possède un individu est jugé par une volonté générale, il est très probable qu'il soit stigmatisé, considéré comme « minoritaire ». Le collectif utilisera des moyens coercitifs pour transformer cette pensée dissidente.

Wang indique que la transformation de la nature humaine est un élément indispensable de la théorie politique de Rousseau, car celle-ci constitue un sujet central de son *Contrat social*. Dans sa construction théorique, le système social artificiel est supérieur au système social constitué par les générations précédentes. Ce n'est que par les conventions et les droits que nous pourrions aplanir les inégalités naturelles.

---

<sup>329</sup> Yuanhua Wang, *Discutez Du contrat social avec des amis* [en chinois], 1998, Consulté sur [<https://book.douban.com/subject/1277981/discussion/46411804/>] le 08/10/2019.

<sup>330</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 364.

<sup>331</sup> Yuanhua Wang, *Comment concilier le conflit entre volonté générale et volonté individuelle* [en chinois], 2004, consulté sur [<http://www.aisixiang.com/data/4522.html>] le 08/10/2019

<sup>332</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Éditions de l'éducation de Hubei, 2007, p. 91.

Cependant, dans le système qu'il a imaginé, il a ignoré le côté pervers de la nature humaine, et en même temps beaucoup exagéré la bonté, la convivialité, la coopération et l'obéissance des êtres humains. Or, la seule manière d'accéder aux bonnes potentialités de la nature humaine est de la transformer. Dans sa société idéale, Rousseau souhaitait remplacer l'écart entre les forces et les talents naturels par l'égalité morale. Wang cite le texte original de Rousseau pour le prouver :

Rousseau a dit dans son *Contrat social* (Volume II, Chapitre VII, paragraphes intitulé « Le Législateur ») :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple, doit se sentir en l'État de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ces forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite : en sorte que si chaque citoyen n'est rien, ne peut rien que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre.<sup>333</sup>

De l'avis de Wang, le concept de « réforme de l'humanité » de Rousseau est l'idée la plus terrifiante et la plus dangereuse qui soit. En effet, la diversité humaine est naturelle et les plans qui tentent d'unifier l'humanité mettent nécessairement en péril les droits individuels. Les gens ont des formations différentes et sont nés dans des environnements différents, et, de ce fait, leurs idées sont différentes. Mais Rousseau espère qu'il existe une autorité pour juger quelles idées sont bonnes, révolutionnaires et répondent aux exigences de la volonté générale, tandis que d'autres sont mauvaises, contre-révolutionnaires et obstruent la volonté générale, et cela va inévitablement provoquer la terreur politique. Rousseau espère même « réformer » les idées qui ne sont pas les mêmes que les voix autoritaires. *In fine*, cette « réforme » ne peut conduire qu'à la persécution des minorités.

---

<sup>333</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 381.

Wang considère en outre que la philosophie de Rousseau est au moins en partie responsable de la tragédie qu'a été la Révolution française. Il en donne un exemple. Pendant la dictature jacobine de la Révolution française, une réforme de l'éducation a été mise en œuvre. Robespierre prônait « la création d'un nouveau type de personne ». Cela découle du concept de Rousseau de « transformer la nature humaine ».<sup>334</sup> Lorsque cette approche est encouragée, les dirigeants autoritaires peuvent faire tout ce qu'ils veulent, sans contraintes. Ceux qui ont monopolisé la machine violente nuisent aux intérêts d'autrui au nom de la justice et ne peuvent bien entendu pas réaliser la liberté de la victime. Cependant, les traîtres à la liberté prétendent toujours être des défenseurs de la liberté.

Wang Yuanhua attribue également les crimes tragiques des révolutions des pays asiatiques au « Plan de réforme de la nature humaine » de Rousseau. Il explique ainsi,

Dans le Grand Bond en avant<sup>335</sup>, nous (les Chinois) avions des plans pour que la Commune du Peuple abolisse la famille et la propriété publique des enfants. Le savoir n'a pas été réalisé. Les Khmers rouges cambodgiens avaient également un plan de réforme sociale similaire. [...] Cette transformation de la nature humaine n'est qu'un vaste projet systématique, entrepris par les soi-disant législateurs de Rousseau, et les gens qui acceptent cette transformation de la nature humaine sont toujours le peuple, ou soi-disant le souverain<sup>336</sup>.

Comme nous le savons tous, le Grand Bond en avant de la Chine a été considéré par la suite comme irréaliste et utopique, préjudiciable au développement social. L'approche des Khmers rouges a même été considérée comme une forme de terrorisme. Wang Yuanhua estime que ces échecs sont dus à la philosophie fondamentalement erronée du collectivisme depuis Rousseau. Les régimes qui tentaient de transformer la nature humaine ne sont pas devenus parfaits, mais vulnérables ; ceux qui ont été transformés ne sont pas devenus plus heureux, mais ont beaucoup souffert.

---

<sup>334</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Éditions de l'éducation de Hubei, 2007, p. 103.

<sup>335</sup> Le Mouvement du Grand Bond en avant est un mouvement de production sociale en République populaire de Chine qui s'est produit entre 1958 et 1960. Il s'agissait d'une tentative visant à utiliser la main-d'œuvre locale abondante et l'enthousiasme des masses vigoureuses pour ignorer les lois du marché dans l'industrie et l'agriculture et augmenter la production (c'est-à-dire Grand Bond en avant). Mouvement de construction socialiste. Le mouvement est finalement devenu insoutenable. À partir de l'hiver 1960, cette entreprise irréaliste a finalement été abandonnée par les autorités.

<sup>336</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Éditions de l'éducation de Hubei, 2007, p. 103-104.

Sur la base de l'analyse précédente, nous pouvons constater que la réflexion de Wang sur la philosophie politique de Rousseau est axée sur le concept de volonté générale. Il l'a d'ailleurs lui-même souligné. Ainsi, dans « Revisitons la volonté générale », sa première phrase est : « Je pense que le concept de la volonté générale est au cœur de tout le livre *Du contrat social*<sup>337</sup> ». Il insiste sur une question clé : l'idéal de Rousseau peut-il être concrétisé ? Comme nous l'avons vu au deuxième chapitre de cette thèse, la pratique de la révolution politique ne suit pas toujours le plan d'un certain philosophe. Cependant, les pratiques politiques qui se servent d'un théoricien comme étendard révolutionnaire sont parfois grandement influencées par ses théories. Dans ses recherches, Wang compare à plusieurs reprises la Révolution française au mouvement indépendantiste nord-américain, tentant d'expliquer que les grands idéaux révolutionnaires ne sont pas toujours une bonne chose. Des concepts tels que la volonté générale, en raison de leurs défauts théoriques, peuvent avoir de graves conséquences pour la pratique politique ultérieure.

Wang prolonge les recherches de Zhun Gu, qui comparait déjà deux mouvements sociaux dans un contexte similaire. Gu se concentrait sur la comparaison entre les États-Unis et l'Union soviétique pendant la guerre froide, tandis que Wang se concentre sur les deux révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle. Wang Yuanhua est plus proche idéologiquement de la tradition libérale britannique et américaine. Par exemple, lorsqu'il a débattu de la définition des « Lumières », il l'a comprise comme « la substitution des droits de propriété au pouvoir théocratique et le triomphe de la rationalité sur la superstition ».<sup>338</sup> Il cite d'ailleurs le célèbre théoricien libéral Hayek, auteur de *The Road to Serfdom*, pour souligner que l'intérêt personnel est une exigence inévitable de la raison, et que la poursuite de ses propres intérêts est également la poursuite d'intérêts collectifs. Comparé à l'instinct et à la « morale naturelle » étroite, l'intérêt personnel est rationnel et conforme aux intérêts généraux de la société.<sup>339</sup>

Les deux chercheurs ont en commun d'avoir vécu le mouvement politique de gauche en Chine dans les années 1950 et 1960. Leurs recherches sont largement influencées par leurs propres expériences. En raison des pressions politiques, ils ne

---

<sup>337</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Édition de l'éducation de Hubei, 2007, p. 90.

<sup>338</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Édition de l'éducation de Hubei, 2007, p. 87-88.

<sup>339</sup> Yuanhua Wang, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua*, Tome V [en chinois], Wuhan : Édition de l'éducation de Hubei, 2007, p. 87.

pouvaient pas exprimer leurs points de vue sans danger. Mener des recherches historiques et des recherches en philosophie politique pour explorer ce qui s'est passé dans des pays étrangers permettait de travailler sans être inquiété.

Bien que la recherche de Wang ait une certaine influence, ses pairs ne l'ont pas unanimement reconnu. On lui reproche d'avoir mal compris la pensée de Rousseau, principalement sur trois points.

L'un de ses plus grands contresens consiste à dire est que le contrat social est un contrat entre des membres de la société et le gouvernement. En réalité, le contrat social de Rousseau est un contrat entre des membres de la société et eux-mêmes : les citoyens ont le double statut de souverains et de citoyens respectueux de la loi. Ce contresens explique en partie le mépris affiché par Wang à l'égard de l'ensemble de la philosophie politique de Rousseau. Selon lui, Rousseau aurait transformé la pratique de la science politique en un jeu spéculatif. Ce point de vue se retrouve chez Zhu Xueqin, qui a directement accusé la philosophie politique de Rousseau d'être un fantasme de lettré et une utopie de prêtre.<sup>340</sup> Comme le remarque Céline Wang, le contresens de Wang Yuanhua pourrait provenir d'un problème de traduction, et donc de la version de Yang Tingdong.<sup>341</sup>

Le deuxième malentendu réside dans l'interprétation du concept de volonté générale de Rousseau comme l'équivalent avant l'heure du collectivisme absolu de l'ère de Mao Zedong. En réalité, l'intention initiale de Rousseau est bien de dégager une volonté générale fondée sur le principe du vote démocratique et donc sur le respect de l'indépendance et de la liberté de pensée. Par conséquent, la volonté dérivée du processus démocratique est clairement différente du commandement direct du gouvernement Mao Zedong.<sup>342</sup> Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, ce malentendu est liée à une préoccupation de Wang : celle de savoir s'il existe une véritable liberté personnelle dans le projet politique idéal de Rousseau.

Troisièmement, Wang a surestimé le pouvoir du législateur. Il a répété à maintes reprises que les législateurs s'engageraient sur la voie de la dictature en raison du pouvoir absolu, mais dans le cadre théorique de Rousseau, le législateur n'a pas de

---

<sup>340</sup> Xueqin Zhu, *La Destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre* [en chinois], Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003.

<sup>341</sup> Céline Wang, Guangxin Fan, Gaoyan Xiao, et al., *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine* [en chinois], United Publishing Company, 2014, p. 46.

<sup>342</sup> Céline Wang, Guangxin Fan, Gaoyan Xiao, et al., *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine* [en chinois], United Publishing Company, 2014, p. 47.



pouvoir administratif. À l'inverse, son pouvoir consiste principalement à créer et à rédiger des lois nationales. Le pouvoir de décision est toujours entre les mains du souverain, c'est-à-dire du peuple.

L'interprétation de la pensée de Rousseau développée par Wang est liée à son expérience personnelle. Il a vécu à l'époque où le collectivisme de la Nouvelle-Chine imposait ses règles. Le collectivisme n'est sans doute pas nécessairement mauvais, mais lorsqu'il est combiné avec l'expansion de la lutte des classes et la révolution culturelle, il devient aliénant. En 1956, Khrouchtchev a rédigé son célèbre rapport secret au 20<sup>e</sup> Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique. Ce rapport critiquait le camarade Staline et ses opinions politiques, ce qui a été considéré comme une «tendance révisionniste» par les membres du bureau politique du Parti communiste chinois, qui, à l'époque, partageaient la position stalinienne. Parce que les prétentions de Lénine et de Staline ont toujours été considérées comme l'orthodoxe du marxisme, la trahison de Khrouchtchev a accru la vigilance du Parti communiste chinois. Alors que les relations entre la Chine et l'Union soviétique se détérioraient, le gouvernement chinois est devenu extrêmement sensible aux problèmes idéologiques, et a pourchassé à son tour cette tendance révisionniste. Vers 1957, ce gouvernement rouge naissant a mené plusieurs attaques contre les «possibles pensées de restauration bourgeoise», s'étendant du champ politique au champ culturel<sup>343</sup>. L'expansion de la lutte des classes dans les domaines culturel et scientifique, le mouvement anti-droite et la révolution culturelle qui a suivi ont causé de graves dommages à certains intellectuels. En recherchant les causes profondes de ces changements sociaux, Wang les a attribuées aux erreurs de l'extrême gauche du peuple chinois dans le domaine politique, et, par extension à leurs sources, en particulier le *Contrat social* de Rousseau.

Wang pense que la source de cette tendance d'ultra-gauche et de ce qui s'est passé en Chine de 1956 à 1976, n'est autre que le marxisme stalinien. Or, la tendance totalitaire de ce dernier, la privation de liberté individuelle et l'indifférence aux intérêts des minorités, viennent, selon lui, de Rousseau.

On le voit, les recherches de Wang sont faussées par ses souvenirs et ses émotions. En étudiant de Rousseau, il pense à la situation socio-politique chinoise de la guerre froide. Ou, pour le dire autrement, à travers Rousseau, ce sont les

---

<sup>343</sup> Plus d'un demi-million de personnes à travers le pays sont considérées comme des «droitiers». Après plusieurs mouvements de réadaptation, dans les années 1990, il n'y avait encore qu'environ 1 000 personnes considérées comme de droite.

totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle qu'il vise, et en parlant de lui il exprime sa désapprobation à l'égard de son propre gouvernement.

On appelle parfois ce sophisme, qui consiste à présenter la position de son adversaire de façon volontairement erronée, « l'argument de l'homme de paille ». Mais ce que fait Wang est légèrement différent. En général, utiliser l'argument de l'homme de paille consiste à formuler une thèse facilement réfutable, puis à l'attribuer à son opposant, mais Rousseau n'est pas plus contestable que la tendance d'extrême gauche du gouvernement chinois. Pour décrire sa stratégie, on peut se servir d'un ancien dicton chinois : « Maudire le sophora en pointant le mûrier ».

C'est l'interprétation qu'en donne Céline Wang. Selon elle, certains intellectuels chinois, dont Wang Yuanhua, ont subi l'influence d'interprétations occidentales qui faisaient de Rousseau penseur un totalitaire. Mais, en l'occurrence, cette approche permettait tout de même de critiquer la tendance d'extrême gauche chinoise de l'époque, et Rousseau remplissait la fonction d'homme de paille.<sup>344</sup>

---

<sup>344</sup> Céline Wang, Guangxin Fan, Gaoyan Xiao, et al., *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine* [en chinois], Taibei : United Publishing Company, 2014, p. 55.

## Chapitre 3 : Les « nouvelles gauches », interprètes de Rousseau

Contrairement à Gu, Wang et Zhu, les intellectuels de gauche ont manifesté un soutien presque uniforme à la pensée de Rousseau. La façon dont ils l'ont soutenue a pris différentes formes. Certains soulignent la simplicité et la vertu dont Rousseau fait l'éloge dans son *Discours sur les sciences et les arts*, tout en critiquant le consumérisme dans la société commerciale. D'autres réaffirment la valeur du républicanisme et de la volonté générale, en critiquant la lecture erronée de Rousseau par les libéraux. Quelques exemples nous permettront de mieux cerner ces tendances.

À l'instar de Rousseau, Xiaofeng Liu, est profondément préoccupé par l'affaiblissement de la vertu sous l'effet de la corruption matérielle. Selon lui, les Chinois ont été empoisonnés par les idées bourgeoises qui prônent la consommation et ne respectent plus la vertu. C'est une sorte de trouble causé par la propriété privée et la culture étrangère. Les idées de Rousseau, telles qu'elles sont formulées en particulier dans le *Discours sur les sciences et les arts*, constituent à ses yeux un bon remède pour traiter ce mal. Dans une publication intitulé « Hommage à Rousseau<sup>345</sup> », Liu estime que le gouvernement et la société ont connu maintes crises et que les Chinois se dirigent vers un délabrement moral et une consommation excessive, ce qu'en son temps Rousseau avait prédit. Autrement dit, si les Chinois continuent d'ignorer la sagesse du « citoyen de Genève », ils seront progressivement contaminés par la culture américaine et adopteront les valeurs de la société de consommation. C'est un bon exemple de l'emploi des réflexions de Rousseau pour alimenter une critique de la modernité. Liu s'intéresse également beaucoup à la pensée politique de Rousseau, à laquelle il a consacré un livre, intitulé *La Philosophie politique de Rousseau*, coécrit, avec Yang Gan, un autre homme de gauche.

Examinons maintenant le cas de Zhiyuan Cui. S'agissant de la réalisation de la vraie démocratie, il se range du côté de Rousseau. En tant qu'économiste ayant séjourné de nombreuses années à l'étranger, il s'oppose à la théorie de l'économie de marché qui domine en Chine. Selon lui, cette promotion de la libre concurrence et de l'efficacité

---

<sup>345</sup> Xiaofeng Liu, « Hommage à Rousseau », préface à *La conception de la république : Interprétation de « Sur l'intention de Rousseau » de Strauss* [en chinois], Pékin : Press Huaxia, 2013.

du marché est précisément la preuve de l'hégémonie des pays occidentaux. Sur le plan de la théorie politique, il accorde une grande importance au concept de « volonté générale ». Alors que depuis les années 1990, les libéraux ont formulé des critiques très sévères à l'égard des thèses de Rousseau – certains néolibéraux allant jusqu'à affirmer que la philosophie politique de Rousseau a créé une tragédie au XX<sup>e</sup> siècle –, Cui propose une interprétation rigoureuse du concept de « volonté générale » afin de mieux dénoncer les erreurs de ses détracteurs. Dans une recherche intitulée « Pourquoi les libéraux consciencieux doivent prêter attention à la théorie de la “volonté générale” de Rousseau<sup>346</sup> », il démontre que les idées de Rousseau ne sont pas l'origine du totalitarisme moderne, et plaide en faveur de leur actualisation dans le but de résoudre les problèmes sociaux contemporains et de réaliser la véritable démocratie.

En somme, pour certains intellectuels de gauche, la pensée de Rousseau n'est pas bourgeoise et elle peut être utile à la République prolétarienne : loin d'être dépassée, elle est toujours d'actualité et peut aider à résoudre les problèmes contemporains en Chine.

## **Les intellectuels de gauche contre Wang Yuanhua**

Wang Yuanhua a eu une influence relativement importante sur les intellectuels. Son point de vue était manifestement incompatible avec l'opinion traditionnelle à l'époque. Ses opinions ont alors été attaquées par des intellectuels de gauche. Par exemple, ses idées ont été critiquées par l'économiste de gauche Cui Zhiyuan, qui a étudié dans le « monde occidental » pendant 17 ans et est rentré en Chine pour devenir un économiste de gauche réputé. Le point de vue le plus célèbre de Cui est que l'économie traditionnelle, c'est-à-dire une économie qui met l'accent sur la théorie du marché libre, est un faux dogme et un hégémon académique fondé sur les intérêts des gouvernements bourgeois occidentaux.

De l'avis de Cui, la liberté personnelle préconisée par Wang n'est qu'un produit d'une idéologie occidentale particulière et du désir bourgeois de la libre circulation des travailleurs et des capitaux. Ses critiques mettaient en exergue le cœur de la contestation de Wang : la validité de la volonté générale. Cui a souligné que celle-ci existe

---

<sup>346</sup> He Yuan, et Huosheng Tan, Qi Ying, et al., *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p. 326.

réellement et que cette théorie est claire et aisée à comprendre. Wang a peut-être mal compris l'intention initiale de Rousseau et donc a rencontré beaucoup de doutes et d'insatisfaction à l'égard de la volonté générale. De plus, Cui souligne le fait que la méthode du vote démocratique peut conduire à une volonté générale précise. Ses critiques se concentrent principalement sur deux points :

Tout d'abord, il réinterprète le sens de la « volonté générale » de Rousseau : celle-ci n'est pas la revendication de la majorité, ni celle de quelques puissances, mais la revendication commune de tous. Par exemple, les trois groupes A, B et C ont quatre revendications W, X, Y et Z. La revendication de A est WX, celle de B est WY et celle de C, WZ, alors seul W déclare être conforme à la « volonté générale ». Par conséquent, lorsque les trois groupes de ABC obéissent à W., ils ne font qu'obéir à leurs propres opinions : ils ne sont pas opprimés par le totalitarisme et personne ne les oblige à accepter des revendications différentes. Pour cette raison, la volonté générale n'exclut pas la liberté individuelle.

En outre, le fait qu'il s'est servi du « théorème de Condorcet » (aussi appelé le théorème du jury) pour prouver que le vote à la Rousseau est justifié, il estime que le référendum peut effectivement exprimer la véritable volonté générale. En effet, les affirmations avec lesquelles la plupart des gens sont d'accord sont plus susceptibles d'être correctes que celles de quelques-uns. Nous supposons que le jugement de chaque jury est plus fort que le fait de jeter des pièces au hasard (sinon le jury est totalement dénué de sens), alors la probabilité de rendre un jugement correct est comprise entre 0,5 et 1. À mesure que le nombre de membres du jury augmente, la probabilité que la décision à la majorité soit la bonne est très proche de 1.

Le chercheur taïwanais Xiao Gaoyan a également répondu aux critiques formulées par Wang Yuanhua à l'encontre de Rousseau. Wang estime que le « législateur » domine les citoyens, parce qu'une minorité dirige la majorité, violant ainsi le principe de la démocratie. Xiao rappelle que l'ordre naturel est bon pour les forts et non pour les faibles, c'est pourquoi Rousseau espère employer un ensemble de « lois parfaites » pour changer l'injustice de l'ordre naturel. C'est grâce au contrat social que nous pourrions combler l'écart entre les forts et les faibles. Cependant, il y a trop de différences entre les citoyens et il est impossible de parvenir à un tel degré de consensus en s'appuyant directement sur eux. Par conséquent, les citoyens doivent obéir à une autorité supérieure au pouvoir de la communauté nationale, et qui sera le porte-parole de la volonté du public. Cette autorité est ce que Rousseau appelle le

« législateur ». Celle-ci est complètement désintéressée et moralement parfaite. Le législateur est considéré comme une incarnation de la volonté générale. Accepter la règle du législateur, c'est en réalité accepter la règle de la volonté générale. Il n'y a pas de dictature ici.

## Yuan He critique de Zhu Xueqin

Jetons un coup d'œil aux débats que la recherche de Zhu Xueqin a suscités dans le monde intellectuel. Comparée à Wang Yuanhua, la critique de Rousseau par Zhu Xueqin est plus intense et sa formulation plus sévère. Il a donc provoqué une réfutation plus directe.

Après avoir lu le livre de Zhu Xueqin intitulé « *La destruction de l'utopie morale* », Yuan He était assez choqué, il a donc rédigé une réfutation intitulée « *Avis personnel sur Rousseau* ». Il y accuse Zhu Xueqin de publier des recherches qui ne répondent pas aux critères scientifiques. Selon lui, l'idée que « Rousseau est à l'origine du totalitarisme » est erronée et dépassée. Or, Zhu ne tient pas compte des travaux récents. Yuan Du et Zhu s'opposent sur de nombreux points. Le second pense que pour Rousseau la « liberté » est un devoir des citoyens, et que les révolutionnaires et les législateurs ont la possibilité de fixer les contours de cette liberté. Zhu estime que c'est un contresens. Cette différence majeure provient d'un extrait du texte de Rousseau que les deux intellectuels interprètent de façons radicalement différentes. Rousseau écrit ceci :

Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre.<sup>347</sup>

Le mot « forcer » dans la célèbre phrase de Rousseau est expliqué juste après : « ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ». Zhu Xueqin en conclut que les dirigeants définiront la liberté. Yuan estime, pour sa part, que le mot « forcer » n'est pas péjoratif ici. Selon lui, ce que Rousseau veut faire entendre, c'est

---

<sup>347</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 364.

qu'il ne peut imaginer d'autres état que la liberté. Par contre Zhu interprète ce terme comme péjoratif. Selon lui, il correspond à l'action du révolutionnaire qui se sert de la violence pour défendre ses propres revendications..

On se souvient que Yuanhua Wang a aussi commenté ce passage. Selon lui, la liberté forcée n'est certainement pas la véritable liberté, et Rousseau a commis ici une erreur théorique. Ignorant la différence de détails, le point de vue de Wang est en réalité le point de vue de Zhu. Ce qui confirme que les libéraux adoptent la même approche pour définir la liberté. Il est curieux d'apprendre qu'aucun d'eux ne sait lire le français, alors qu'il s'opposent notamment sur l'interprétation d'un mot.

Céline Wang, qui a cite le point de vue de Yuan He, exprime des vues similaires. Selon elle, la critique de Zhu Xueqin a été influencée les recherches occidentales à la mode. De plus, elle estime aussi que les critiques de Zhu envers Rousseau sont abusives, comme chez ceux qui visent en réalité la tendance ultragauche de la politique chinoise en parlant de Rousseau<sup>348</sup>.

---

<sup>348</sup> He Yuan, et Huosheng Tan, Qi Ying, et al., *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Première version, Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p. 55-56.

## Chapitre 4 : La controverse sur « la volonté générale »

Le concept de volonté générale est au cœur des divergences entre divers intellectuels chinois, il est donc temps d'étudier sa réception en Chine de plus près, ce qui suppose de clarifier les problèmes suivants :

1. Quelle était la signification originale du concept de volonté générale chez Rousseau ?  
Quel rôle joue ce concept dans sa philosophie politique ?
2. En général, quelles sont les différences entre les intellectuels libéraux chinois et Rousseau ? Pourquoi n'apprécient-ils pas le concept de volonté générale ? Existe-t-il des raisons plus profondes à l'opposition des intellectuels libéraux à Rousseau ?

C'est dans l'article « Économie politique », composé à la fin de 1754, et paru dans le tome V de l'*Encyclopédie* en novembre 1755, que Rousseau mentionne pour la première fois l'expression « volonté générale<sup>349</sup> ». Dans ses travaux ultérieurs, Rousseau a employé ce concept à plusieurs reprises, et il s'est progressivement aperçu que ce concept serait le concept central de sa philosophie politique. Sa signification a finalement été fixée comme suit : une volonté de la souveraineté populaire qui dirige les forces de l'État selon la fin de son institution, à savoir « le bien commun<sup>350</sup> ».

Dans *Émile ou De l'éducation*, Rousseau propose une définition de la volonté générale qui met l'accent sur l'intégrité sociale. Il considère la société tout entière comme une entité, englobant tous les individus sans exception. La volonté générale est la volonté de cette société dans son intégralité :

À l'instant que le peuple considère en particulier un ou plusieurs de ses membres, le peuple se divise. Il se forme entre le tout et sa partie une relation qui en fait deux êtres séparés, dont la partie est l'un, et le tout moins cette partie est l'autre. Mais le tout moins une partie n'est pas le tout ; tant que ce rapport subsiste, il n'y a donc plus de tout, mais deux parties inégales. Au contraire quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère

---

<sup>349</sup> Hichem Ghorbel, « Le problème de la volonté générale chez Rousseau », *Dogma Revue de philosophie et de sciences humaines*, Colloque international de philosophie « Rousseau : éducation et politique » Hammamet les 18, 19 et 20 mars 2013,

[<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=10&ved=2ahUKEwj7wb7o-tDIAhUjy4UKHXi2AX4QFjAJegQIAhAC&url=http%3A%2F%2Fwww.dogma.lu%2Fpdf%2FHG-RousseauVolonte.pdf&usg=AOvVaw01BB7IWdZyiuZKC7MG93jh>] consulté le 04/11/2019

<sup>350</sup> *Idem*.



que lui-même, et s'il se forme un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors l'objet sur lequel on statue est général, et la volonté qui statue est aussi générale.<sup>351</sup>

Dans le *Contrat social*, il propose une autre approche de la volonté générale, qui donne la légitimité aux lois. Selon cette perspective, les lois des différents gouvernements diffèrent par leur légitimité. La seule source de légitimité pour le gouvernement et la loi est la volonté générale. Les forces de l'État peuvent seulement être dirigées par la volonté générale (l'accord des intérêts particuliers) pour tendre vers le bien commun. La souveraineté populaire peut être déléguée, en s'accordant provisoirement avec la volonté d'un homme, mais ne saurait se soumettre dans la durée à la volonté d'un seul homme.

Ces deux explications de la volonté générale chez Rousseau n'expriment pas la même idée. La première était une définition générale, tandis que la seconde est proprement politique et plus détaillée. À cet égard, la définition donnée par Mario Reale dans le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (« Volonté ») est éclairante.

Il faut en revenir à la pensée de Rousseau avant la théorie du contrat social, c'est-à-dire au *Premier discours*, pour réexaminer ce concept clé. En raison de la perfectibilité, nous sommes entrés dans l'ère de la propriété privée et de la division entre les riches et les pauvres, et avons depuis lors un caractère narcissique et vaniteux. Comme l'ordre naturel n'éliminera pas ces passions inquiétantes, nous devons placer nos espoirs sur des règles sociales artificielles. Le point clé est que le contrat social doit être accepté dans l'intérêt de tous les membres en même temps (et non dans l'intérêt d'un groupe). Rousseau estime que les volontés ont des objectifs différents, certains à cause de l'amour propre, d'autres à cause de l'amour de soi. Le premier est commun à tous les êtres vivants et est la base de la survie ; le second est lié aux talents des personnes socialisées. L'ordre naturel parfait n'apporte que l'amour propre, le désir de se sauver. La destruction de l'ordre naturel entraîne l'amour de soi, le désir de stocker des ressources et d'obtenir une position dominante dans la foule. L'amour de soi pousse les gens à chercher à prouver qu'ils sont supérieurs aux autres et que les membres de la société ne peuvent être tous gagnants. Par conséquent, la contradiction entre les volontés des particuliers devient irréconciliable. Tous les membres de la société

---

<sup>351</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre V, Pléiade, p. 842.

recherchent « honneur et considération », de sorte que bien-être public et bien-être privé sont toujours contraires.<sup>352</sup>

En raison de l'amour de soi, la société est appelée à devenir ce que Hobbes appelle l'« état de guerre de tous contre tous ». Chaque individu veut dépasser les autres et gagner un statut et une richesse plus élevés. Par conséquent, l'amour de soi de l'un est incompatible avec celui des autres. Seules quelques personnes sont destinées à se tenir au sommet de la pyramide sociale. Le « désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous<sup>353</sup> » amène les individus à la « Fureur de se distinguer ». Dans un si mauvais état, comment les gens devraient-ils pacifiquement former une valeur collective et personnelle ? Est-il possible pour les humains conscients de la gravité du problème de se débarrasser de cet état de guerre absurde et de créer un ordre social véritablement légal ? Selon Rousseau, c'est la fonction du contrat social.

*Du contrat social* s'ouvre sur les hommes « tels qu'ils sont » et les lois comme conciliation du « droit » et de l'« intérêt », ou de la « justice » et de l'« utilité<sup>354</sup> ». Ce n'est que par le biais d'un contrat que les individus peuvent se débarrasser de l'état de compétition sans fin et entrer dans l'état de la communauté où ils coexistent en harmonie. L'unité individuelle se trouve par-là transportée dans l'unité commune, le moi individuel dans ce « moi commun » qu'est le corps politique, l'homme dans le citoyen, c'est-à-dire le membre de ce corps, de ce « plus grand tout » : transformation, dénaturation de l'individu par le lien social pour son plus grand bien.<sup>355</sup> De cette façon, le problème qu'il a soulevé dans le *Discours sur l'inégalité* a été résolu : même si nous ne pouvons plus retourner à l'ère qui a précédé la technologie métallurgique et l'agriculture, les êtres humains peuvent trouver de nouvelles voies par la rationalité et la compassion. Les individus peuvent former un collectif par le biais d'un contrat social et se débarrasser de la concurrence. Rousseau a utilisé sa logique collectiviste pour compléter sa philosophie politique.

Ainsi, selon Rousseau, la volonté générale a au moins deux caractéristiques :

1) c'est toujours la justice, 2) elle exprime toujours l'intérêt de tous.

Dès l'article sur l'« Économie politique », Rousseau définissait la volonté

---

<sup>352</sup> Mario Reale, « Volonté », dans le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, Champion Classiques, Paris : 2006, p. 925-930.

<sup>353</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 189.

<sup>354</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 351.

<sup>355</sup> Jean-Jacques Chevallier, « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale », *Revue française de science politique*, 3ème année, no. 1, 1953, p. 5-30 ;

générale et faisait d'elle le « premier principe » du droit public, la « règle fondamentale » du gouvernement.<sup>356</sup> Il ne fait aucun doute que ce critère le plus élevé doit être juste et équitable, c'est même la définition d'une « bonne politique ». Contrairement à la volonté particulière, la volonté générale est naturellement juste. La vertu consiste dans la conformité de la volonté particulière à la volonté générale ; la volonté la plus générale est « aussi toujours la plus juste », ce qui permet de dire que la voix du peuple est la voix de Dieu.<sup>357</sup> L'opposition fondamentale du *Contrat social* nous dit que la volonté générale tend toujours « à l'égalité », tandis que la « volonté particulière tend par sa nature aux préférences<sup>358</sup> ».

Selon Rousseau, la volonté générale est « toujours droite [...] parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous<sup>359</sup> ». Il en va de même pour la liberté. Rousseau croit fermement que sur la base de la volonté générale, un système peut être établi dans lequel chacun peut vivre en harmonie sans préjudice de la liberté originelle de quiconque. Il dit dans le *Contrat social*, Chapitre VI, qu'il s'agit de « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. » Tel est le problème fondamental auquel le contrat social apporte la solution.

Ce collectivisme romantique exige que chacun abandonne complètement l'intérêt particulier et le fonde dans le collectif : « Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres. » Les contradictions des volontés particulières se fondent dans le tout, « les plus et les moins [...] s'entredétruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.<sup>360</sup> »

Avec ce concept Rousseau surmonte donc le problème central de la philosophie politique : la coexistence des intérêts individuels.

---

<sup>356</sup> Chevallier Jean-Jacques. « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale », *Revue française de science politique*, 3<sup>ème</sup> année, no. 1, 1953, p. 5-30 ;

<sup>357</sup> Chevallier Jean-Jacques. « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale », *Revue française de science politique*, 3<sup>ème</sup> année, no. 1, 1953, p. 5-30 ;

<sup>358</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 368.

<sup>359</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 373.

<sup>360</sup> Jean-Jacques Rousseau : *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964, p. 371.

## **Différences fondamentales entre la gauche et les libéraux : la controverse des deux paradigmes**

L'idée de contrat social de Rousseau peut être comprise comme établissant artificiellement un centre de pouvoir plus élevé que tous les membres de la société, atténuant ainsi les inégalités engendrées par la concurrence naturelle. Xiao Gaoyan soutient ce point de vue. Il pense que les citoyens ne peuvent pas atteindre un haut degré de consensus en raison de leurs propres intérêts ou de facteurs intellectuels. Il est donc difficile de réaliser une véritable « volonté générale ». Le consensus politique doit être garanti par une autorité qui transcende tous les membres. Ce pouvoir fait autorité par le législateur, qui est légitimé par la volonté générale.<sup>361</sup> Selon lui, les règles sociales formulées par le législateur sont un produit rationnel et artificiel, dont l'essence est la révision de l'ordre naturel.

Les libéraux ont des points de vue différents sur cette question. Ils estiment généralement que la construction d'un ordre artificiel n'est souvent pas aussi raisonnable que l'ordre naturel. Cet argument qui remonte à Mandeville, a été prolongé par d'Adam Smith, avant d'inspirer Hayek. Ce dernier avance la théorie de la force motrice pour la formation de l'ordre social : les règles sociales sont générées automatiquement par les individus en concurrence et en coopération.<sup>362</sup> Les libéraux chinois ont hérité de cette théorie. Ils ne pensent pas que le bien-être public nécessite une force centrale pour planifier le comportement de chaque individu. Le jeu des individus peut produire spontanément de l'ordre, et si nous attendons une force centrale forte pour planifier le comportement individuel, le processus électoral de cette force centrale sera très problématique (Zhun Gu). Les intérêts collectifs et les intérêts individuels peuvent ne pas être cohérents. Le pouvoir collectif peut supprimer la liberté individuelle (Yuanhua Wang). L'objectif social de la fabrication artificielle peut être imaginaire (Xueqin Zhu). Il pourrait éventuellement être utilisé pour réaliser les

---

<sup>361</sup> Gaoyan Xiao, « Du républicanisme à la démocratie radicale : la théorie de l'ordre politique de Rousseau » [en chinois], dans He Yuan, et Huosheng Tan, Qi Ying, et al., *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* [en chinois], Changchun : Jilin Publishing Group, 2009, p. 158.

<sup>362</sup> Jisen Xia, *Liberté, état de droit, ordre : La pensée de Hayek sur un ordre spontané auto-généré* [en chinois], Librairie des trois éditions de Shanghai, 2017.

ambitions de quelques-uns (Xueqin Zhu). En bref, la théorie de la volonté publique construit un pouvoir central basé sur un ensemble d'idéaux utopiques sans fondement légal, qui peut facilement supprimer la liberté individuelle. Dans ce cas, en termes de stabilité et de légitimité, un tel pouvoir central construit artificiellement n'est certainement pas comparable à l'ordre généré naturellement.

L'angle d'attaque principal de Wang Yuanhua contre Rousseau est que le dictateur peut justifier l'acte de coercition en se servant de la théorie de Rousseau. Sous l'action combinée de l'autoritarisme et de l'opinion publique, la volonté générale est devenue un concept qui existait de nom, mais pas dans la réalité. Nous pourrions aussi bien utiliser la perspective d'Isaïe Berlin pour réfuter cette thèse.

Après avoir lu les critiques de Rousseau par Yuanhua Wang et Xueqin Zhu, nous avons constaté qu'ils ne pouvaient pas parvenir à un accord avec Rousseau sur certaines questions fondamentales. Parmi elles, la différence la plus importante vient de la façon d'interpréter le concept clé de liberté. Wang et Zhu ont souligné à plusieurs reprises que le concept de « liberté » de Rousseau n'apporte pas la vraie liberté, mais plutôt l'esclavage. Sur cette question, bien que les termes spécifiques soient différents, leur compréhension est similaire à celle qu'Isaïe Berlin a de la liberté.

Isaiah Berlin a donné une importante conférence intitulée *Two Concepts of Liberty* en 1958. Il a distingué la liberté négative et la liberté positive. Selon lui, la liberté est la possibilité pour un individu de faire ce qu'il veut <sup>363</sup>:

Political liberty in this sense is simply the area within which a man can do what he wants.

Il estime que la simple liberté susmentionnée, fidèle au sens littéral, est politiquement digne d'être défendue et poursuivie. L'essence de la liberté est « exemptée de coercition ». Cette « coercition » ne vient que des autres humains. En d'autres termes, nous pouvons seulement dire que quelqu'un nous a asservi, mais nous ne pouvons pas dire que la pauvreté nous a asservi ou que la maladie nous a asservi. Il ajoute<sup>364</sup> :

You lack political liberty of freedom only if you are prevented from

---

<sup>363</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 7.

<sup>364</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 7.

attaining your goal by human beings.

Les gens, selon la définition des mots, ne peuvent être asservis que par des personnes, pas par des objets. En même temps, l'homme ne peut être asservi que par les autres, et non par sa propre incompetence ou inertie. C'est le consensus des libéraux, d'I. Berlin comme de certains intellectuels chinois. Ils refusent d'élargir la connotation du mot « esclavage » et refusent de comprendre le mot à la manière de la métaphore et de l'analogie<sup>365</sup> :

Coercion is not, however, a term that covers every form of inability. If I say that I am unable to jump more than 10 feet in the air, or cannot read because I am blind, or cannot understand the darker pages of Hegel, it would be eccentric to say that I am to that degree enslaved or coerced.

Selon Berlin, une personne qui veut atteindre un certain objectif de vie, mais qui n'a pas les ressources nécessaires pour atteindre cet objectif (qu'il s'agisse de capacités personnelles insuffisantes ou de conditions extérieures), ne peut pas être considérée comme ayant perdu sa liberté, car ce n'est pas un être humain qui l'empêche d'atteindre son objectif. En particulier, il a souligné que la pauvreté ne peut pas être considérée comme un manque de liberté, ou du moins un manque de liberté politique.<sup>366</sup>

The « positive » sense of the word « liberty » derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind.

Alors, quel genre de risque politique ce concept de « liberté positive » comporte-t-il ? Il existe différentes interprétations de la signification d'« être son propre maître ». En termes simples, si une personne est emprisonnée par une force extérieure (persécution politique, enlèvement par des gangsters), alors bien sûr, elle n'a aucun moyen d'être son propre maître. Mais si elle est aveuglée par son désir, sa stupidité et son égoïsme, ne perd-elle pas sa liberté ? Si le comportement spontané d'une personne peut être divisé en deux parties : « le libre arbitre de bon augure » et le « désir stupide », alors c'est le choix de cette distinction qui contrôle la liberté de la personne. Cependant, une fois que nous avons donné diverses significations

---

<sup>365</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 7.

<sup>366</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 7-8.

métaphoriques au concept de liberté, et ajouté divers critères d'évaluation moraux et idéologiques, entre « fausse liberté » et « liberté réelle », la signification la plus fondamentale du concept de liberté peut s'en trouver affaiblie.

Berlin déclare pour sa part, qu'une fois que nous acceptons le concept de « liberté positive », il est logiquement nécessaire de diviser le contenu de la nature humaine en parties hautes et basses, et les risques politiques mentionnés ci-dessus émergent <sup>367</sup> :

The self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run [...] contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my « lower » nature.

The real self may be conceived as something wider than the individual, [...] a tribe, a race, a church, a state [...]. The perils of using organic metaphors to justify the coercion of some men by others in order to raise them to a « higher » level of freedom have often been pointed out.

Berlin a défendu cette position peu de temps après le début de la guerre froide. Lorsque le Chinois Yuanhua Wang a réfléchi sur la politique de Mao Zedong, il a employé un langage similaire pour décrire ses préoccupations concernant le concept de liberté de Rousseau : un pays, un parti représentant les intérêts du pays, prendraient-ils des décisions au nom du peuple ? Quand ils prétendent protéger la liberté d'un citoyen, nuisent-ils réellement à la liberté de ce citoyen ? Nous devons examiner brièvement comment Berlin comprend le concept de contrat social. Selon lui, tout comme Rousseau, Hobbes et Locke avaient également leur théorie du contrat social, tous les trois savaient que tout le monde veut plus de liberté, c'est-à-dire le droit de faire ce qu'il veut faire et le droit de ne pas être forcé de faire ce qu'il ne veut pas faire. Mais la liberté d'une personne peut entraver la liberté d'une autre, nous avons donc besoin d'un certain type de contrat et de gouvernement pour restreindre et coordonner la liberté des personnes.

Hobbes a une vision pessimiste de la nature humaine. Il croit que les gens sont mauvais et agressifs, donc qu'un gouvernement fort est nécessaire. Locke est plus optimiste. Il considère que même dans une société civilisée, les gens peuvent conserver de nombreux droits primitifs, au lieu de laisser un gouvernement fort bafouer arbitrairement les droits individuels, comme l'a fait Hobbes. Mais les différences entre

---

<sup>367</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 17.

Hobbes et Locke ne sont pas grandes. Quelle devrait être la « recette » d'une société idéale ? Quelle liberté ? Quelle autorité ? Leur désaccord réside dans l'interrogation suivante : où se situe la frontière de la liberté ? Mais ils croient tous que la recette d'une société idéale devrait contenir à la fois la liberté et l'autorité. En cela leurs perspectives sont proches.

La théorie du contrat social, et les définitions de la « liberté » et de « l'autorité » de Rousseau sont complètement différentes de celles de Hobbes et de Locke. Il affirme que la liberté est une valeur absolue qui ne peut être compromise. Cette valeur absolue est l'attribut essentiel des êtres humains et la raison pour laquelle les humains sont différents des animaux ou des objets. Si un individu cède un peu de sa liberté, il « s'aliène » un peu, ou « meurt » un peu, et c'est donc absolument inacceptable. Il n'y a qu'une seule véritable liberté, c'est la liberté totale. Toute liberté imparfaite est inacceptable. Isaiah Berlin présente son interprétation de Rousseau de la façon suivante :

L'originalité de l'enseignement de Rousseau est que toute cette approche [celle de Hobbes et Locke] ne fonctionnera pas du tout. Sa notion de liberté et sa notion d'autorité sont très différentes de celles des penseurs précédents, et bien qu'il utilise les mêmes mots, il y met un contenu très différent. Ceci, en effet, peut être l'un des grands secrets de son éloquence et de son immense efficacité, à savoir que, alors qu'il semble dire des choses pas très différentes de ses prédécesseurs, en utilisant les mêmes types de phrases, et apparemment les mêmes concepts, pourtant, il modifie le sens des mots, il tord les concepts de telle manière qu'ils produisent un effet électrisant sur le lecteur, qui est insensiblement attiré par les expressions familières dans un pays totalement inconnu<sup>368</sup>.

Pour Rousseau, l'idée de compromettre la liberté est totalement inacceptable. Cette concession ferait perdre aux individus leur « intégrité ». Pour cette raison, les personnes ne peuvent pas faire de compromis sur la question de la liberté et il n'y a pas de place pour la concession<sup>369</sup>.

Berlin estime que le cœur de la théorie du contrat social de Rousseau est de résoudre la contradiction suivante : comment une personne peut-elle être à la fois sur la réserve et conserver pleinement sa liberté ? La réponse de Rousseau est qu'en se donnant à tous, on ne se donne à personne. Chez lui liberté et autorité sont donc deux

---

<sup>368</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*, Londres : Chatto & Windus, 2002, p. 31.

<sup>369</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*, Londres : Chatto & Windus, 2002, p. 31-35.



concepts identiques. « Les deux valeurs opposées ne sont pas du tout opposées, et ne forment qu'une. La liberté et l'autorité ne peuvent pas entrer en conflit, elles coïncident ; elles sont l'endroit et l'envers de la même médaille.<sup>370</sup> »

Berlin poursuit :

Si votre problème est de savoir comment un homme sera à la fois libre et pourtant enchaîné, dites-vous : et si les chaînes ne lui étaient pas imposées ? Et si les chaînes n'étaient pas liées par une force extérieure ? Et si les chaînes étaient choisies par l'homme lui-même parce qu'un tel choix est une expression de sa nature, quelque chose qu'il génère de lui comme un idéal intérieur ?<sup>371</sup>

Si les chaînes sont simplement des règles dont l'obéissance même est la plus libre, l'expression la plus forte et la plus spontanée de votre propre nature intérieure, alors les chaînes ne vous lient plus – puisque la maîtrise de soi n'est pas le contrôle. La maîtrise de soi est la liberté.

Le cœur de l'attaque de Berlin contre Rousseau consiste à réfuter l'idée de « forcer un homme à être libre » :

Selon Rousseau, forcer un homme à être libre, c'est le forcer à se comporter de manière rationnelle. Un homme libre est celui qui obtient ce qu'il veut ; et en même temps, ce qu'il veut vraiment, c'est une fin rationnelle. [...] s'il ne veut pas d'une fin rationnelle, ce qu'il veut, ce n'est pas la vraie liberté, mais la fausse liberté. Je le force à faire certaines choses qui le rendront heureux. Il m'en sera reconnaissant s'il découvre enfin ce qu'est son vrai soi. [...] il n'y a pas un dictateur en Occident qui, dans les années qui ont suivi Rousseau, n'a pas employé ce monstrueux paradoxe pour justifier son comportement. Les Jacobins, Robespierre, Hitler, Mussolini, les communistes utilisent tous cette même méthode d'argumentation, de dire que les hommes ne savent pas ce qu'ils veulent vraiment — et donc en le voulant pour eux, en le voulant en leur nom, nous leur donnons ce que, dans un certain sens occulte, sans le savoir eux-mêmes, ils veulent eux-mêmes « vraiment ». Quand j'exécute le criminel, quand je plie des êtres humains à ma volonté, même quand j'organise des inquisitions, quand je torture des hommes et les tue, je fais quelque chose non seulement bon pour eux-mêmes même si cela paraît assez douteux — mais je fais aussi ce qu'ils veulent vraiment, bien qu'ils puissent le nier mille fois. S'ils le nient, c'est parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils sont, ce qu'ils veulent, à quoi ressemble le monde. C'est pourquoi je parle pour eux, en leur nom. C'est la doctrine

---

<sup>370</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*, Londres : Chatto & Windus, 2002, p. 37.

<sup>371</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*, Londres : Chatto & Windus, 2002, p. 43.

centrale de Rousseau, et c'est une doctrine qui conduit à une véritable servitude, et par cette voie, à partir de cette définition de la notion de liberté absolue, nous atteignons progressivement la notion de despotisme absolu.<sup>372</sup>

Zhu Xueqin avait peut-être lu le livre d'Isaïe Berlin, car il cite l'argument de Berlin dans son raisonnement. Cela pourrait expliquer la similitude des vues de Zhu et de Berlin. Mais nous n'avons pas trouvé de preuves permettant d'affirmer que Gu Jun et Wang Yuanhua ont lu les œuvres d'Isaïe Berlin. Mais que les thèses de ces libéraux chinois proviennent ou non de penseurs libéraux occidentaux, nous ne pouvons ignorer les similitudes évidentes entre leurs pensées.

Aux yeux des libéraux, le concept de liberté de Rousseau semble étrange : pour eux, une fois le contrat social conclu, cette liberté est la même chose que l'esclavage. Et le contrat social ? C'est tout aussi incroyable : un groupe de personnes peut conclure un contrat avec lui-même, et le contenu du contrat ne peut être ni négocié ni rompu. La négociation est un comportement commun à tous les autres contrats, mais elle ne peut se produire dans les contrats sociaux, uniquement parce que Rousseau croit que la négociation sur la liberté est contraire à la nature humaine. Alors, que signifie la nature humaine aux yeux de Rousseau ? Sa théorie est toujours inconcevable, car il ignore la distinction évidente entre les humains et les non-humains, et se tourne vers des concepts moraux tels que la liberté et la responsabilité. Les thèses de Rousseau sur la nature humaine, la liberté et le contrat social sont intimement liées. Mais tout cet ensemble de chaînes de raisonnement est totalement incompatible avec les modes de pensée des libéraux. Pour résumer, les libéraux ne sont ni d'accord avec la définition de la nature humaine de Rousseau, ni avec sa compréhension de la liberté, sans parler de sa théorie du contrat social. Ce sont des différences fondamentales. Leur paradigme de pensée est complètement différent, ce qui exclut toute conciliation avec la pensée de Rousseau.

Les libéraux, en particulier Berlin, peuvent-ils accepter le concept de liberté de Rousseau ? Lorsque Rousseau dit « on le forcera d'être libre », prêchait-il un totalitarisme ? Existerait-il une autre approche pour interpréter de cette phrase ? Dans une étude intitulée « Rousseau et la tradition révolutionnaire française »<sup>373</sup>, Jean-Fabien Spitz démontre que la célèbre interprétation formulée par Berlin du « on le forcera d'être libre » est erronée :

---

<sup>372</sup> Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal* [en anglaise], Londres : Chatto & Windus, 2002, p. 47.

<sup>373</sup> Jean-Fabien Spitz, « Rousseau et la tradition révolutionnaire française : une énigme pour les républicains », *Les Études philosophiques*, avril 2007 n° 83, p. 445 – 461.

Le sens de la formule « on le forcera d'être libre » n'est donc pas qu'un individu peut être rendu libre par la force lorsqu'on le contraint à se conformer à une loi qui serait sa volonté réelle ou profonde. Cette lecture est la plus courante [...]

« Cette lecture » fait sans aucun doute référence à l'interprétation d'Isaïah Berlin dans *Two Concepts of Liberty*. L'auteur estime que, puisque la liberté de tous les citoyens est fondée sur le contrat social établi par chacun, celui qui rompt le consensus de chacun perdra sa liberté. Ce n'est qu'en punissant les contrevenants que d'autres personnes dans la société pourront rétablir le contrat social dans son intégralité et aider cette personne à retrouver sa liberté. Il ajoute :

La liberté est en effet une espèce de relation morale dans laquelle chaque citoyen reconnaît que certaines classes d'actions—définies de manière abstraite et quel qu'en soit l'auteur—ont pour propriété d'être compatibles avec l'égale liberté de tous, et que le respect est dû à toute personne qui n'outrepasse pas les limites de cette classe. Si je viole la loi, je sors des frontières du territoire où le respect est dû à ce que je fais et je deviens non libre dans la mesure où désormais, ce respect me fait défaut ; lorsque la force commune du corps politique me ramène dans les limites de la loi, elle restaure mon droit à être respecté et me rend ma liberté. Elle me force à être libre.

Ce point de vue vient de chercheurs occidentaux. Les universitaires chinois ont-ils étudié proposé des interprétations du « on le forcera d'être libre » ? En plus de Yuanhua Wang et Xueqin Zhu, d'autres chercheurs ont pris position dans ce débat, par exemple, Li Shi, dans *Le paradoxe de la liberté positive*<sup>374</sup>. Dans cet ouvrage, elle explore le point de vue de Berlin sur la liberté positive et revient sur sa mésinterprétation de la philosophie de Rousseau<sup>375</sup>.

Shi Li critique la pensée de Berlin en soulignant que dans sa lecture de la liberté positive, se trouvent deux hypothèses : la première serait que la théorie de la liberté positive ne sépare pas le « vrai soi » de l'individu et l'entité qui transcende l'individu (comme le pays, la classe, la nation), et les considère comme consubstantiels. Li appelle cette hypothèse A1. La seconde suppose également qu'une personne peut se tromper

---

<sup>374</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011.

<sup>375</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011, p. 144-155.

sur « ce qu'elle veut vraiment faire ». De plus, l'autorité collective s'octroie le privilège de corriger le comportement de cette personne et de la contraindre à effectuer ces « bonnes choses ». Li appelle cette hypothèse A2<sup>376</sup>.

Nous avons parcouru le livre de Berlin *Two Concepts of liberty* à maintes reprises pour chercher les traces de ces deux hypothèses. Dans le débat sur la liberté positive (qui débute à la page 16), Berlin met en pratique les deux hypothèses que Shi Li mentionne. Il désigne le « vrai moi » comme vrai, ou idéal, ou soi autonome (real, or idéal, or autonomous self), et le distingue de la « nature inférieure : l'impulsion irrationnelle, les désirs incontrôlés (lower nature : irrationnel impulse, uncontrolled desires) », pour finalement affirmer que seul ce que le vrai soi veut faire est important, l'impulsion irrationnelle primitive de bas niveau n'étant pas la liberté, mais l'esclavage. Berlin confond-il donc ce « vrai moi » avec l'entité qui transcende l'individu ? Estime-t-il que le collectif forcera les individus à effectuer (agir contre leur volonté) des choses qu'ils ne sont pas prêts à faire au nom d'un « soi supérieur » ? Il semblerait que oui, comme le confirme ce passage<sup>377</sup> :

Presently the two selves may be represented as divided by an even larger gap : the real self may be conceived as something wider than the individual (as the term is normally understood), as a social 'whole' of which the individual is an element or aspect : a tribe, a race, a church, a state, the great society of the living and the dead and the yet unborn. This entity is then identified as being the 'true' self which, by imposing its collective, or 'organic', single will upon its recalcitrant 'members', achieves its own, and, therefore, their, 'higher' freedom.

La citation ci-dessus montre clairement que l'interprétation de Li en ce qui concerne Berlin est correcte. Celui-ci a mis en pratique les deux hypothèses A1 et A2.

Li souligne que l'hypothèse A1 de Berlin n'est pas cohérente avec Rousseau et d'autres défenseurs de la liberté positive. Les adeptes de Rousseau soulignent simplement que les individus devraient faire ce que le soi supérieur leur demande, sans l'assimiler à des choses qui sont dans l'intérêt national ou collectif. Par conséquent, on peut supposer que A1 n'est que la propre invention de Berlin<sup>378</sup>.

Li a également réfuté fortement l'hypothèse A2. Dans le texte en question, elle

---

<sup>376</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011, p. 148.

<sup>377</sup> Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford : Clarendon Press, 1958, p. 17.

<sup>378</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011, p. 149.

donne même trois arguments différents : l'individu B ne saura jamais mieux ce que l'individu A veut vraiment faire que l'individu A lui-même ; et parce que « moi seul peux faire mon choix », B n'est pas habilité pour prétendre ce que A veut réellement choisir ; l'hypothèse A2 de Berlin est donc logiquement erronée<sup>379</sup>.

Il est intéressant de souligner que Li ne croyait pas que la critique de Berlin à l'égard de Rousseau était erronée après avoir admis que celui-ci avait mal compris la notion de liberté positive. Selon elle, l'hypothèse A1 proposée par Berlin est erronée, mais Rousseau en a fait de même. La pensée libérale de Rousseau soutient que seule l'entité qui transcende l'individu (c'est-à-dire la volonté générale) et non l'individu est le vrai soi. Elle reconnaît également que la philosophie de Rousseau a parfois été manipulée pour justifier le totalitarisme<sup>380</sup>.

À ce stade, Li a répondu à notre question précédente : bien que Berlin ait mal compris la notion de liberté positive, il a correctement saisi le concept de volonté générale de Rousseau. Bien que la liberté positive ne porte pas atteinte au libre arbitre ou aux intérêts des individus affaiblis, la volonté générale de Rousseau peut en effet nuire au libre arbitre et aux intérêts individuels. La raison est exactement celle avancée par Berlin : lorsque l'autorité interprète le « vrai soi » comme une entité qui transcende l'individu, la liberté de l'individu n'existe plus.

Après avoir saisi les différences concernant de la pensée globale de Rousseau, étudions celles qui concernent des points plus précis. En examinant les points de vue des intellectuels de gauche chinois et des libéraux, nous constatons que leurs principales divergences se concentrent sur trois questions. Tout d'abord, leur compréhension de la notion de liberté est autre. La gauche chinoise estime que la liberté est basée sur l'égalité. Elle considère que le collectivisme apporte l'égalité dans la richesse, les ressources publiques et les possibilités d'éducation, et a donc soutenu le gouvernement pour étendre son autorité. Elle attache plus d'importance à l'équité de réelle qu'à l'équité procédurale et estime que le gouvernement a l'obligation d'organiser une société capable de réaliser une liberté positive. Les libéraux se méfient de la notion de liberté positive. Leurs inquiétudes sont très similaires à celles de Berlin : cette notion a enfoui les dangers cachés du totalitarisme et a été facilement exploitée par des héros charismatiques. Face à l'autorité nationale au nom des « intérêts collectifs », les

---

<sup>379</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011, p. 149-150.

<sup>380</sup> Shi Li, *Le paradoxe de la liberté positive* [en chinois], Pékin : Éditions commerciales, 2011, p. 152.

collectifs minoritaires et les individus faibles peuvent facilement être victimes de la société dominante, voire des ambitions individuelles des dirigeants. Dans le même temps, la justice et la liberté effectives sont difficiles à réaliser. En comparaison, la justice procédurale et la liberté procédurale sont plus aisées à réaliser. Ils préconisent de limiter le pouvoir du gouvernement et de défendre l'individualisme et la théorie du libre marché.

Ces deux camps ont aussi des points de vue différents sur la notion de volonté générale. Les intellectuels de gauche, tels que Cui Zhiyuan, pensent que la volonté générale est la part d'une décision partagée par tous, et ne nuit donc aux intérêts des individus. Au contraire, les intellectuels libéraux entendent la notion de volonté générale comme Isaiah Berlin, c'est-à-dire, comme un moyen pour l'autorité d'utiliser le « vrai soi » comme excuse pour nuire à la liberté et aux intérêts des individus.

Enfin, leurs points de vue sur ce qui constitue une « bonne politique » sont également différents. La gauche pense que la société doit être construite comme un lieu où les citoyens peuvent coopérer entre eux, mais les libéraux considèrent que la société doit être un lieu où les individus libres peuvent rivaliser équitablement. La gauche estime que la loi du pays devrait être une garantie de bonheur pour tous et un ensemble de vertus civiques ; mais selon les libéraux, la loi devrait assurer l'équité procédurale et ne pas interférer avec les affaires privées. La gauche pense que l'État devrait offrir des chances égales aux individus ayant des talents différents afin de réaliser leurs propres aspirations ; mais les libéraux croient que cette égalité est difficile à réaliser, de sorte que le gouvernement n'a qu'à s'assurer que les personnes de statut et de richesse différents suivent le même ensemble de règles. Sur la question de la volonté générale et son rôle dans la société, les intellectuels de gauche estiment que la réalisation de la volonté générale est l'obligation la plus importante du gouvernement – la démocratie. Un gouvernement qui respecte la volonté générale sert le bonheur du peuple et les intérêts de la majorité. C'est donc une politique satisfaisante. Une politique dangereuse serait le résultat de l'oubli de la volonté générale et de la destruction de la démocratie. Mais les intellectuels libéraux considèrent que la volonté générale est la source de la tyrannie : un pouvoir sans contrainte conduira inévitablement à la corruption. Les spéculateurs politiques ambitieux s'en servent comme prétexte pour atteindre leurs objectifs dictatoriaux. Enfin, même si le dirigeant révolutionnaire n'est pas mauvais, ses erreurs sont amplifiées par un pouvoir surdimensionné, massif, colossal, aux

conséquences terribles.

## **La polémique est-elle un argument épouvantail ? Motivation de la réflexion et de la critique : le désir d'exprimer sous la pression politique ne peut être dissipé que par la recherche universitaire**

La critique de Rousseau par les intellectuels libéraux chinois peut être liée à leurs propres expériences et au climat politique de la Chine à cette époque. Au cours des deux dernières années de sa vie, Gu Zhun a étudié les racines philosophiques de la révolution culturelle en tant qu'« ennemi du peuple ». À l'âge de soixante-dix ans, Wang Yuanhua a repensé son propre chemin idéologique, renversé ses premières opinions et critiqué l'idéologie dominante de cette époque. De son côté, Zhu Xueqin a fait un pari sur son propre avenir et a défendu un point de vue très sensible dans sa thèse de doctorat. De telles aventures ne peuvent être expliquées simplement par la curiosité. Ces intellectuels avaient des points de vue différents par rapport au discours officiel, les empêchant de publier, et impliquant quelquefois des risques politiques.<sup>381</sup> Ce type de recherche qui défie l'autorité sur des questions sensibles requiert sans aucun doute du courage.

Le différend central entre les intellectuels des deux camps porte principalement sur le concept de volonté générale. Les libéraux posent la question de savoir si une théorie politique légitimant l'autorité absolue peut favoriser le totalitarisme. Mais on peut s'interroger, avec Céline Wang, sur la solidité de l'interprétation du *Contrat social* adoptée par les libéraux. Ont-ils vraiment compris le concept de volonté générale<sup>382</sup> ? He Yuan pense également que Xueqin Zhu avait une connaissance assez limitée de la philosophie politique du citoyen de Genève.<sup>383</sup> En d'autres termes, selon les recherches de ces deux spécialistes de Rousseau, les attaques des libéraux simplifient jusqu'à la caricature les thèses incriminées.

Zhongyi Xia estime que si les libéraux n'apprécient pas la théorie politique de

---

<sup>381</sup> La sensibilité du problème et les risques politiques possibles sont difficiles à mesurer par des critères objectifs. En particulier, l'appréciation du risque politique peut dépendre de la tendance politique du juge : une personne qui défend le gouvernement peut penser que la droite exagère le contrôle du gouvernement sur la liberté d'expression. Nous résumons ici les vues du professeur Zhongyi Xia. Il voue une profonde amitié au professeur Yuanhua Wang. Voir Zhongyi Xia, « L'écho de Rousseau dans la Chine contemporaine » [en chinois], dans la revue *Exploration et contention*, 2011, p. 8-12.

<sup>382</sup> Voir Céline Wang, « Le concept de volonté générale de Rousseau en Chine et son rôle historique » [en chinois], p. 2-66, Céline Wang, Guangxin Fan, Gaoyan Xiao et al., dans *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine*, Taïpei : United Publishing Company, 2014.

<sup>383</sup> He Yuan, « Commentaires sur les recherches de Rousseau par Zhu Xueqin » [en chinois], He Yuan, Huosheng Tan, et al., dans *Cent ans de recherches de Rousseau : Rousseau en Chine*, Changchun, Jilin Publishing Group, 2009. p. 214.



Rousseau, c'est à cause de l'orientation jugée trop à gauche du gouvernement. Il remarque que les critiques de Xueqin Zhu et d'autres se concentrent plutôt sur les aspects pouvant conduire à un totalitarisme.<sup>384</sup> Selon lui, cette critique de Rousseau par les libéraux a pour origine une réflexion sur la tendance d'extrême gauche des années 1950 et 1960. Cette exégèse de Rousseau peut être résumée de la façon suivante : à la fin de la Révolution culturelle, Zhun Gu écrivit l'ouvrage *De l'idéalisme à l'empirisme* et commença à réfléchir au rapport entre autoritarisme et rationalisme. Puis, Yuanhua Wang, et Xueqin Zhu transformèrent cette réflexion en une critique générale de la pensée de Rousseau. Comme l'observe également Zhongyi Xia, les critiques formulées par ces trois intellectuels avaient un objectif commun : attaquer indirectement le gouvernement sous couvert de travaux universitaires.

De fait, en raison de la censure, les libéraux ne pouvaient pas exprimer leurs opinions politiques sans risques. Certains adoptent donc des stratégies littéraires. Peut-on alors parler d'« écriture ésotérique ». Quelques exemples aideront à bien répondre à la question. La critique la plus sévère contre Rousseau est certainement celle formulée par Xueqin Zhu. Il écrit dans sa préface<sup>385</sup> :

1968 est un signe du réveil spirituel de notre génération. Cette année-là, ils [les jeunes instruits] ont réfléchi et écrit sur diverses questions sociales et politiques et ont participé au débat. Ces débats les ont ensuite amenés dans des fermes et des ménages collectifs. [...] Personnellement, une des nombreuses questions de 1968 qui a été au centre de mes réflexions jusqu'à ce que j'écrive ce livre est pourquoi la Révolution française et la Révolution culturelle étaient-elles si semblables. [...] Je ne critique pas Rousseau. Je construis un Rousseau dans mon cœur et chez mes pairs.

Il se réfère ici au « Mouvement d'envoi des zhiqing à la campagne ». De 1968 jusqu'à la fin des années 1970, près de 17 millions de jeunes Chinois sont autoritairement envoyés à la campagne. Zhu considère que lui-même et ses pairs étaient les « sacrifiés » de la République. À la fin de son texte passionnant, il avoue qu'il « ne critique pas Rousseau, mais construi[t] un Rousseau dans [s]on cœur et chez [s]es pairs ». Autrement dit, Zhu a réuni les reproches qu'il ne pouvait adresser au gouvernement et a construit une doctrine fictive, une sorte d'épouvantail sur lequel il a

---

<sup>384</sup> Zhongyi Xia, *L'écho de Rousseau dans la Chine contemporaine* [en chinois], revue *Exploration et controverse*, 2011, p. 8-12.

<sup>385</sup> Xueqin Zhu, *La destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre* [en chinois], Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai, 2003, p. 11-16.

peint le visage de Rousseau. Sa cible n'est donc pas tant la philosophie de Rousseau que le régime dont il a lui-même souffert.

Zhu n'est sans doute pas le seul intellectuel à recourir à une stratégie d'écriture pour exprimer ses opinions politiques. C'est probablement aussi le cas de Xiaofeng Liu, même s'il adopte le point de vue opposé et prend position en faveur de Rousseau. Ainsi, dans son article intitulé « Hommage à Rousseau », il critique le consumérisme chinois contemporain et met l'accent sur le fait que les vertus du peuple, fragilisées par le consumérisme, sont la pierre angulaire de la stabilité politique. Mais critique-t-il seulement un phénomène économique ou sous-entend-il autre chose ? Examinons son texte de plus près. On y lit notamment<sup>386</sup> :

Aux yeux des dirigeants d'aujourd'hui, la valeur d'une personne pour l'État est égale à sa consommation là-bas. Si le parti au pouvoir ne se soucie pas de la consommation du peuple, l'attente est la « révolution de velours » ou « l'occupation de Wall Street ». Si tel est le cas, comment la politique des États peut-elle rester stable pendant longtemps ?  
[...] Selon l'expérience des générations, Rousseau s'attend à ce que l'esprit de la classe dirigeante maintienne un certain degré de grandeur. Si la qualité de cette classe est collectivement corrompue, la règle peut-elle garder la « stabilité à long terme », Dieu seul le sait ...

Liu laisse entendre que les élites dirigeantes avaient peut-être été corrompues moralement et que la sécurité du pays était donc menacée. Selon lui, la source de ce risque réside dans le fait que les Chinois ont négligé l'expérience des générations antérieures, permettant aux produits de luxe de saper les vertus. Mais il ne dit pas clairement quelles sont les vertus atteintes. À quoi pense-t-il exactement en évoquant les vertus que la consommation aurait récemment corrompues ? Quelle énigme Liu va-t-il laissé deviner ? Grâce aux indices qui parsèment son texte, les lecteurs familiers de l'histoire contemporaine de la Chine reconnaissent aisément le mal qui le tourmente : l'économie de marché socialiste. C'est ce nouveau système, né dans les années 1980, qui a apporté au peuple chinois le luxe, la mondialisation et le consumérisme. On peut donc supposer que Liu exprime de manière indirecte ses opinions politiques en évoquant le *Discours sur les sciences et les arts* de Rousseau. Il en suggère, en effet, que les réformes de l'économie de marché ont détruit les vertus de l'économie

---

<sup>386</sup> Xiaofeng Liu, *Hommage à Rousseau*, dans *Conception du système républicain : Interprétation de « Sur l'intention de Rousseau » de Strauss*, Pékin : Éditions de Huaxia, 2013, p. 6.

collective. Cependant, Liu se garde bien de formuler explicitement ses critiques. Il n'a donc pas été sanctionné. D'un autre côté, cette attitude prudente, et l'absence de preuve concluante qu'il critique le gouvernement, obligent les commentateurs à s'en tenir à des hypothèses.

Nous avons compris le fait que les intellectuels victimes de mouvements politiques ont des motifs de critiquer le gouvernement. Dans le même temps, ils peuvent en effet pointer les critiques vers la pensée de gauche et Rousseau. Ensuite, nous poursuivrons notre étude pour savoir si les intellectuels libéraux ont mal perçu les pensées de Rousseau et ont présenté un argument épouvantail.

## Conclusion de la troisième partie

Après la fondation de la République populaire de Chine, la propagande du gouvernement chinois présente la pensée de Rousseau comme une idéologie petite-bourgeoise qui a certes joué un rôle positif dans l'histoire, mais est désormais dépassée. Depuis les années 1980, les intellectuels chinois ont engagé une réévaluation de la pensée de Rousseau. D'un côté, les « nouveaux intellectuels de gauche » font l'éloge des idées de Rousseau telles que la théorie de l'aliénation, formulée en particulier dans le *Discours sur les sciences et les arts*, et la volonté générale. À l'inverse, les « nouveaux libéraux », influencés par la philosophie anglo-américaine, s'opposent aux principes de la volonté générale, du législateur, de la religion civile, et de la démocratie directe. Bien que ces deux courants s'opposent sur ces thèses, l'enjeu véritable du débat n'est sans doute pas l'interprétation de la pensée politique de Rousseau. On peut en effet penser qu'en raison de la pression exercée par la censure, certains intellectuels se servent des idées de Rousseau comme d'un prétexte pour exprimer leur point de vue sur la politique. Dans cette hypothèse, leurs arguments doivent être replacés dans des stratégies d'écriture causées par un contexte politique très particulier.

Les opinions des intellectuels libéraux pendant cette période semblaient complètement opposées à celles des érudits confucéens antisystèmes de la fin de la dynastie Qing. Le premier a critiqué Rousseau pour avoir amené la dictature au peuple chinois et lui avoir retiré sa liberté, tandis que le second a cru que Rousseau apporterait la liberté et libérerait le peuple de la dictature. Cependant, leur stratégie est la même, c'est-à-dire exprimer leur mécontentement à l'égard de la politique intérieure en commentant la pensée de Rousseau, une pensée extérieure. Les confucéens de la dynastie Qing ont fait l'éloge de Rousseau afin de critiquer avec tact la dynastie autoritaire et décadente des Qing, tout en satirisant et en attaquant certains confucéens bureaucratiques qui avaient oublié l'esprit du confucianisme. Les intellectuels libéraux de la Nouvelle Chine ont critiqué Rousseau pour évacuer la douleur de la « période de 17 ans » et de la Révolution culturelle.

Les diplomates de la fin de la dynastie Qing, avec la mission de l'empereur, sont allés en Europe et aux États-Unis, mais ont loué l'Occident dans leurs écrits personnels : journaux, poèmes et lettres. Ils ont adopté une stratégie secrète et détournée en raison du contexte politique complexe et unique de l'époque. D'une part, ils étaient

inquiets pour leur sécurité politique et n'exprimaient pas directement leurs opinions sur la politique intérieure ; d'autre part, ils occupaient des postes officiels dans le gouvernement Qing et ne voulaient donc pas vraiment que la situation politique de la cour soit instable.

Les problèmes auxquels sont confrontés les intellectuels libéraux en Nouvelle Chine sont à peu près les mêmes que ceux des confucéens mentionnés ci-dessus. Afin de rester en sécurité sur le plan politique, ils ont dû s'autocensurer. En plus de n'avoir aucun mécontentement direct à l'égard du gouvernement et des dirigeants, il est bien sûr préférable de ne pas remettre en question la grande philosophie du marxisme. Ainsi, Rousseau, le « philosophe petit-bourgeois » est-il devenu un objet de critique commode. Critiquer Rousseau permet de n'attaquer en apparence ni la philosophie officielle, ni le système politique existant. Par conséquent, dans la discussion, le concept citoyen de Genève a secrètement changé de sens – le « législateur » est cette fois considéré comme un dictateur ; la volonté générale est considérée comme une fiction utilisée par le dictateur pour tromper le peuple, etc.

Dans leur argumentation, le pouvoir doit être contrôlé et équilibré, l'autorité des dirigeants ne doit pas être amplifiée, la suppression de la liberté individuelle au nom d'intérêts collectifs est dangereuse et les désirs humains objectivement existants doivent être tolérés plutôt que réformés.

# Conclusion

L'histoire de la réception de la philosophie politique de Rousseau en Chine est une histoire complexe, qui a débuté au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le nom de Rousseau est entré dans le monde intellectuel chinois. Cette étude, qui parcourt trois époques – la première réception de la pensée de Rousseau, la place de sa philosophie dans la Révolution chinoise, et l'attitude des intellectuels à son égard après la Révolution culturelle –, révèle un phénomène significatif : le groupe des intellectuels qui se sont intéressés à la philosophie de Rousseau correspond schématiquement à celui de ceux qui n'étaient pas satisfaits du gouvernement de l'époque. Autrement dit, Rousseau semble avoir été un intermédiaire et un point de convergence pour les intellectuels chinois en désaccord avec le système politique, que ce soit la cour Qing ou la pensée collectiviste dominante.

Les confucianistes anti-légistes de la fin de la dynastie Qing déclarèrent que la société idéale décrite par Confucius s'était réalisée en Europe et aux États-Unis, et critiquèrent indirectement le système autoritaire de la dynastie Qing en louant l'Occident. L'un des buts de cette stratégie était de montrer que les idéaux politiques du confucianisme n'étaient pas réalisés par la cour Qing, et même que, comparé au système politique de la dynastie Qing au XIX<sup>e</sup> siècle, le système démocratique parlementaire occidental était plus proche des idéaux politiques confucéens. Liu Shipai et d'autres ont même affirmé que les concepts modernes tels que la théorie du contrat social étaient longtemps restés enterrés dans les classiques confucéens. Ces réformateurs du système politique défendaient l'idée que réformer la monarchie ne contredisait en rien la tradition chinoise. Au contraire, selon eux, c'était une façon de retrouver la capacité d'adaptation comprise dans le confucianisme.

Au cours des années révolutionnaires, le nom de Rousseau a été associé à la propagande de la révolution violente jusqu'à en devenir la bannière. Dans le cadre de cette propagande, les thèses de Rousseau sont devenues des armes aussi puissantes que des fusils et des canons contre l'ancien système. Cependant, cette façon de lire Rousseau n'a pas duré qu'un temps. Après la guerre, les intellectuels de la Nouvelle Chine lisent Rousseau d'une manière complètement différente. Les discours critiquant le gouvernement étant interdits, à défaut, les intellectuels libéraux ont pris Rousseau, en

tant que porte-parole de la pensée de gauche, pour cible. Dans leurs écrits, ils s'en prennent en particulier au concept de volonté générale, qui leur apparaît comme la base théorique du collectivisme maoïste. Sous le couvert de recherches académique et de réfutations de la philosophie politique de Rousseau, ils s'en prennent en réalité au parti au pouvoir.

Le discours politique des années révolutionnaires était généralement direct, sincère et passionné. Le slogan « Rousseau plus nationalisme » de Zou Rong et Chen Tianhua en est une illustration. Durant les périodes de la fin du Qing et de la Nouvelle Chine, la critique du régime était implicite. L'éloge de la « belle politique » des pays occidentaux par les confucéens à la fin de la dynastie Qing cachait une critique du système autoritaire de la dynastie Qing. De même, les intellectuels libéraux des années 80 et 90 ont-ils exprimé leurs critiques de la révolution culturelle par l'intermédiaire de travaux universitaires sur d'autres sujets. En commentant les idées politiques de Rousseau, ils ont souligné les torts causés au peuple par le gouvernement en place, le collectivisme et l'ultra-gauche. Reste à déterminer dans quelle mesure les intellectuels chinois ont compris la philosophie de Rousseau et s'ils l'ont instrumentalisée.

Si tel est le cas, et si Rousseau a pu servir d'intermédiaire, il faut s'interroger sur les raisons de cette instrumentalisation. Pourquoi ces intellectuels ont-ils eu recours à un intermédiaire, et plus particulièrement à l'œuvre de ce penseur ? Qu'est-ce qui les empêchait de discuter des questions politiques directement et en toute franchise ? C'est évidemment parce qu'il était dangereux de s'exprimer ouvertement. Conformément aux principes de « l'art d'écrire » défini par Leo Strauss, ils ont eu recours à des formulations obliques. On peut cependant y voir aussi une sorte d'accord tacite entre le gouvernement et les intellectuels, puisque les critiques étaient tout de même assez manifestes : d'un côté les dirigeants ne voulaient pas entendre de critiques trop vives, de l'autre, les intellectuels ne voulaient pas prendre trop de risques. De cette façon, un philosophe étranger a permis de constituer une zone intermédiaire, un espace de discussion neutre.

Voyager à travers le temps et l'espace pour décrire le champ intellectuel chinois pendant la période agitée allant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> siècle est un exercice très éclairant. L'étude du rôle joué par le confucianisme amène à deux constats surprenants : d'une part, contrairement aux idées reçues, le confucianisme a contribué à la modernisation de la vie politique chinoise ; d'autre part, la thèse selon laquelle le confucianisme serait fondamentalement opposé à la modernisation repose sur une

pétition de principe. En outre, les partisans de cette thèse ignorent le plus souvent la fonction critique opérée historiquement par les intellectuels confucéens à l'égard du système impérial autocratique, tout comme ils oublient le rôle des références à Confucius et à Mencius dans la révolution du début du XX<sup>e</sup> siècle.

Cette erreur peut bien sûr provenir d'une forme de mémoire sélective chez les chercheurs et de l'oubli, qui remonte au moins à 1966, de l'importance d'une tradition culturelle profondément ancrée dans la société chinoise. De fait, pendant longtemps, qualifier le confucianisme de « rétrograde » ou de « contre-révolutionnaire », conformément au discours officiel, était l'attitude la plus prudente politiquement. Or, la réalité est beaucoup plus complexe.

En examinant les attitudes des confucéens de la fin de la dynastie Qing envers les idées étrangères on se retrouve face à une difficulté : les conservateurs et les réformistes affirment que leurs idées proviennent de la doctrine confucéenne la plus orthodoxe. Cela vient-il de la complexité du confucianisme lui-même ou des stratégies rhétoriques des confucéens des deux écoles ? Les deux. En effet, le confucianisme est suffisamment complexe pour que les conservateurs, les réformateurs radicaux et les révolutionnaires puissent y trouver des arguments pour étayer leurs vues.

Selon la méthode du « Cherry-Pick », les intellectuels confucéens appartenant à différents courants n'ont retenu du confucianisme que ce qui correspondait à leur propre thèse, à la façon d'un fermier qui récolte les cerises mûres en laissant celles qui sont encore vertes.

Le confucianisme, conception du monde complexe et très ancienne qui a suscité diverses écoles, laisse une grande marge d'interprétation. Cette philosophie a également subi de graves distorsions au cours de sa longue diffusion. Pendant la période des Royaumes combattants<sup>387</sup>, le confucianisme s'est divisé en 8 courants différents. Les successeurs de Confucius ont ouvert des écoles dans différents petits États diffusant les idées qu'ils prétendaient avoir héritées de Confucius. Par la suite, et pendant plus de 2000 ans cette philosophie a très largement circulé et évolué. Il n'est donc pas surprenant que les confucéens aient des interprétations différentes sur les classiques.

La dynastie Zhou, dans laquelle vivait Confucius, a vu la fin de la société esclavagiste. C'est aussi l'ère durant laquelle l'esprit rationnel et la reconnaissance de la

---

<sup>387</sup> La période des Royaumes combattants s'étend en Chine du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'unification des royaumes chinois par la dynastie Qin en 221 av. J.-C.



valeur des individus se sont développés, conformément à l'enseignement de Confucius, lequel conjoint le respect des dieux, la soumission à l'ordre social, ainsi que l'usage de la raison et l'affirmation de la liberté personnelle. Ces contenus, apparemment contradictoires, coexistent dans le confucianisme. Mais l'époque de Confucius bien loin de la nôtre, et il est difficile de retrouver sa véritable conception du monde. Cet éloignement et les ambiguïtés de son enseignement expliquent aussi la pluralité des interprétations et les nombreuses disputes qui ont jalonné l'histoire du confucianisme. En outre, le confucianisme comporte des indications concernant l'art de gouverner qui peuvent être interprétés de façon discutable par les dirigeants au pouvoir. Par exemple, il est tentant d'instrumentaliser ses idées sur la hiérarchie sociale et sur la loyauté envers les dirigeants. D'un autre côté, certains aspects du confucianisme sont proches de l'esprit des Lumières, comme ses réflexions sur la nature humaine, son apologie de la raison, sa sympathie pour les classes inférieures, voire sa conception de l'égalité et de la liberté.

L'intention originale de Confucius est difficile à définir, et le contrôle des interprétations du confucianisme est au cœur du contrôle idéologique en Chine sous toutes les dynasties. Les dirigeants et les confucéens qui ont coopéré avec les différents gouvernements ont cherché à utiliser le confucianisme comme un outil idéologique afin de renforcer la centralisation. Ces usages du confucianisme ont renforcé le conservatisme. L'« obéissance » est le principe de base du confucianisme officiel : les femmes doivent obéir à leurs maris, les fils doivent obéir à leurs pères, et les fonctionnaires, intellectuels, agriculteurs, artisans, hommes d'affaires, etc., doivent avant tout obéir à l'empereur. La structure pyramidale du pouvoir est évidemment avantageuse pour les gouvernants dans le cadre d'un système politique centralisé. Les personnes ayant un statut inférieur doivent respecter les nobles. Au sommet de la pyramide, l'empereur n'a aucune obligation. Cette conception réductrice du confucianisme explique aussi que les critiques que lui adressent les démocrates à l'époque moderne se concentrent sur la structure pyramidale du pouvoir décrite précédemment.

Cependant, tous les confucéens ne cherchent pas à transformer le confucianisme en un outil de gouvernance. Ainsi, les confucéens opposés au gouvernement central n'ont-ils aucune raison de renforcer cette structure pyramidale centralisée. Ce type d'opposition affecte même parfois la philosophie officielle sous la bannière du confucianisme. Le confucianisme sous la dynastie Song en est un bon exemple.

Durant la dynastie Song et la dynastie Ming, le confucianisme a connu à plusieurs reprises une tendance à la rébellion fondamentaliste. Il est intéressant d'observer que, bien que ces tendances rebelles prétendent toutes revenir aux idées de Confucius, elles ont en fait souvent absorbé d'autres idées en circulation à l'époque, y compris des idées venues de l'étranger. Pendant la dynastie Song, le confucianisme a fusionné avec le bouddhisme qui était populaire à l'époque, aboutissant au « néoconfucianisme ». Par ailleurs, dans les dernières années de la dynastie Ming, face à l'invasion militaire des Mandchous, le confucianisme a été interprété dans un sens nationaliste.

Les confucéens du XIX<sup>e</sup> siècle voulaient promouvoir la démocratie constitutionnelle à travers la révolution fondamentaliste confucéenne. Les confucéens réformistes, qui prétendaient renouer avec la véritable sagesse de Confucius, reprochaient précisément au confucianisme officiel d'être un outil de gouvernance, une instrumentalisation de cette sagesse, simplifiée et déformée pour les besoins du moment. Il existe même un terme chinois pour désigner cette stratégie : la « Réforme au nom des anciens ou 托古改制 ». La réforme des cent jours de Kang Youwei, en 1898, en est un exemple typique. Kang affirmait que la monarchie constitutionnelle dont il prônait la mise en place était conforme aux idées de Confucius. Il est même allé jusqu'à mener des recherches historiques et philologiques afin de démontrer que Confucius était un réformateur et que les classiques confucéens diffusés dans le monde étaient en fait des textes Apocryphes datant du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.<sup>388</sup>.

Il est vrai que le confucianisme contient des idées qui paraissent incompatibles avec le pouvoir dictatorial et la centralisation. La réaction de Kang n'est pas un cas isolé. Ces valeurs appartiennent à une sorte d'inconscient confucéen. Ainsi, les diplomates envoyés par la dynastie Qing<sup>389</sup> dans le monde occidental, tels que Guo, Xue et Xu partageaient certes de nombreux intérêts avec l'aristocratie de la dynastie, mais ils louaient la politique occidentale en privé, et même parfois en public, opposant cette « belle politique » à « la politique des trois dynasties ». Ces diplomates affirmaient que les rêves politiques de Confucius se réalisaient en Europe occidentale et en Amérique du Nord.

Pendant longtemps, le confucianisme, ou, pour être plus précis, le

---

<sup>388</sup> Kang Youwei, *Recherche sur Apocriphe* 新学伪经考 [en chinois], première version en 1891 à Guangzhou : Chaumière Wan Mu, dernière version en 2010, Pékin : Presses universitaires populaires.

<sup>389</sup> Sur ces diplomates voir notre première partie.

confucianisme-légiste, a été utilisé par les dirigeants comme un outil de contrôle pour réprimer la liberté de pensée. Cependant, les idées anti-légistes contenues dans les classiques confucéens ont également été conservées par les véritables confucéens.

### **L'instrumentalisation de Rousseau**

Lorsqu'on étudie l'histoire de la diffusion de la pensée de Rousseau en Chine, l'impression qui l'emporte est que Rousseau a été instrumentalisé. En effet, sa pensée a pénétré Chine au moment même où révolutionnaires et conservateurs se disputaient l'espace public, et la fonction utilitaire a rapidement dépassé la valeur philosophique. Les sources intellectuelles des révolutionnaires sont diverses. Ils ont non seulement absorbé les idées du confucianisme primitif, mais aussi les thèses nationalistes. La contribution des débats entourant la guerre d'indépendance en Amérique du Nord et la Révolution française ne peut pas non plus être ignorée. Lors que les révolutionnaires ont appris la théorie du contrat social, ils se sont immédiatement interrogés sur l'utilité que les thèses de Rousseau pouvaient avoir pour cause. Dans ce contexte, les recherches sur leur genèse et leur signification n'étaient ni importantes ni urgentes.

Les intellectuels ont développé deux interprétations complètement opposées de la philosophie de Rousseau. D'une part, les idées du citoyen de Genève ont été appréciées par certains érudits confucéens pour dénoncer à travers elles le système totalitaire en vigueur à la fin de la dynastie Qing ; de l'autre, depuis les années 1970, les libéraux, comme Wang et Zhu, ont critiqué ses idées comme source du totalitarisme. En d'autres termes, les révolutionnaires confucéens estimaient que le règne de la dynastie Qing était totalitaire, tandis que la philosophie politique de Rousseau mettait l'accent sur la liberté et l'humanisme. Les libéraux 80 et 90 ans plus tard ont reconnu Rousseau comme l'ennemi de la liberté et de l'humanisme et le porte-parole du totalitarisme. Comment deux camps complètement opposés peuvent-ils ainsi se réclamer d'un même penseur ? Non seulement les interprétations de Rousseau peuvent être diamétralement opposées, mais la valeur même des œuvres peut être diversement appréciée. Pendant la période révolutionnaire, les idées de Rousseau étaient présentées comme une panacée pour sauver la Chine, mais au moment de construire la République, Mao s'en est détourné. Les concepts d'égalité et de liberté individuelle ont ainsi été écartés.

Historiquement, la réputation de Rousseau est déconnectée des recherches sur Rousseau. Avant 1912, Rousseau provoquaient des discussions animées entre

intellectuels<sup>390</sup>. Ses idées étaient alors considérées comme un argument puissant en faveur des droits civils et de la révolution violente. Cela donnerait à penser que sa philosophie a joué un rôle important dans le mouvement révolutionnaire. Or, force est de constater que les études approfondies de son œuvre n'ont été réalisées que bien plus tard, alors que pour les acteurs politiques ses idées paraissaient déjà obsolètes. En effet, après la création de la Chine rouge, c'est la pensée de Karl Marx qui est devenue la philosophie officielle. Rousseau, désormais considéré comme le « théoricien politique petit-bourgeois », n'était plus le sauveur de la Chine... Au mieux apparaissait-il alors comme un auteur classique ayant inspiré certaines des thèses de Marx. Néanmoins, c'est à cette époque que certains intellectuels chinois, comme Wang, Zhu, et Liu, ont entrepris l'étude approfondie de la philosophie politique de Rousseau, notamment des concepts de « législateur » et de « volonté générale ».

Les deux propagandistes les plus importants de la Révolution, Zou et Chen, illustrent bien le contraste entre l'enthousiasme révolutionnaire pour une certaine image de Rousseau et la connaissance réelle de sa pensée. Ils admirent beaucoup Rousseau et chacun d'eux aspirent à devenir le "Rousseau de Chine". Ils rêvent de réveiller l'esprit révolutionnaire des Chinois comme Rousseau a réveillé celui des Français. Cependant, ils ne semblent pas avoir fait beaucoup d'efforts pour présenter la pensée de Rousseau à leurs contemporains. À la lecture de leurs pamphlets révolutionnaires, on pourrait penser, à tort, que les Chinois connaissaient déjà très bien la pensée de Rousseau, parce qu'ils répètent le nom de Rousseau à plusieurs reprises, sans rien expliquer de précis au sujet de sa philosophie. En outre, on sait que le fragment de traduction chinoise du *Contrat social* de Rousseau a été très peu lu avant 1910, l'année précédant la Grande Révolution, et que la première traduction chinoise plus fidèle au texte original ne sera publiée qu'en 1918.

Les révolutionnaires croyaient évidemment qu'il était plus important de propager certaines thèses attribuées à Rousseau que d'étudier son œuvre. C'est parce que l'utilité de Rousseau pour la Révolution ne consiste pas à fournir des mesures concrètes en vue d'établir une république, mais dans le fait de représenter symboliquement la Révolution française, et, dans une certaine mesure, de légitimer la Révolution chinoise. Les propagandistes espéraient bénéficier de son prestige, et lui

---

<sup>390</sup> Sur ce point, voir le chapitre 3 de la première partie, et le chapitre 2 de la deuxième partie de la présente étude.

faire jouer le rôle d'une chambre d'écho dans laquelle des mots tels que « Rousseau », « révolution », « violence », « droits civils » et « liberté » seraient répétés. L'exemple de la France donnait une crédibilité à leur projet. Pourquoi ce qui a réussi en France ne marcherait-il pas en Chine ?

### **Un mélange d'idées orientales et occidentales**

L'histoire mouvementée de la Chine a profondément marqué les intellectuels. L'expérience qu'ils en ont tirée est le fruit le plus précieux de cette douloureuse épreuve. Le destin familial du célèbre philosophe et éducateur chinois contemporain Lao Siguang a suivi les phases de la vie politique chinoise. Son arrière-grand-père, qui était un haut fonctionnaire de la dynastie Qing, a vécu les événements historiques du gouvernement Qing, en particulier la cession de Hong Kong à la Grande-Bretagne ; et son père a participé à la révolution de 1911. Lao lui-même a étudié à l'Université de Pékin. En raison de la défaite militaire du Kuomintang, il s'installe à Taiwan en 1949, avant de s'enfuir à Hong Kong à cause de la « terreur blanche » du gouvernement taïwanais.

Un poème de Lao résume bien la sagesse qu'il a acquise au fil du temps :

百家出入心无碍,一海东西理可知。

Ce n'est qu'après avoir étudié des centaines d'écoles différentes que nous pouvons gagner la liberté de l'âme, et ce n'est qu'après avoir compris les doctrines de l'est et de l'ouest de la mer que nous pouvons comprendre la vérité de l'univers.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la puissance militaire et les industries avancées des pays occidentaux leur ont permis de l'emporter face à la dynastie Qing. Naturellement, à cette époque, pour les Chinois il n'était pas facile de peser sereinement les avantages et les inconvénients des deux civilisations. Les faibles ont tendance à adorer les forts, les vaincus ont tendance à flatter les vainqueurs. Cette faiblesse de la nature humaine est particulièrement évidente dans le slogan apparu au début du XX<sup>e</sup> siècle : « l'occidentalisation totale ». Cependant, l'admiration aveugle de l'Occident est tout aussi néfaste que le conservatisme et le respect rigoureux des dogmes traditionnels. *A contrario*, le poème de Lao évoque sa volonté de chercher la vérité.

Comme nous l'avons montré dans la seconde partie de cette étude, le travail

théorique de Zou, Chen et Sun Yat-sen était orienté par leurs idéaux révolutionnaires. Rousseau a joué dans leurs ouvrages un rôle symbolique. En cela, il a été instrumentalisé. Cependant, leur reprocher de ne pas avoir suffisamment étudié Rousseau serait une sorte d'anachronisme.

La traduction chinoise du syntagme « Les Lumières » est « Qimeng ou 启蒙 », qui signifie que l'enseignement des connaissances les plus élémentaires que le professeur donne aux jeunes enfants. Cette traduction pourrait signifier que le monde occidental est plus intelligent que l'Orient, que les pays occidentaux sont plus sages, et qu'ils ont agi en tant qu'enseignants dans le processus de modernisation de la Chine. Le caractère « Meng », qui est le deuxième caractère du mot « Qimeng », signifie de très jeunes enfants. Ce signe met l'accent sur la stupidité et l'ignorance de l'enfant. L'étude de l'étymologie reflète le sens péjoratif du mot Qimeng.

Si nous acceptons la relation Est-Ouest impliquée dans le mot « Qimeng » (l'empire central est un enfant complètement ignorant, et les pays occidentaux sont un enseignant avisé), alors « l'occidentalisation totale » est le seul plan de modernisation raisonnable. Cependant, ce n'est pas ce qui ressort de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, il existe une interaction très complexe entre les idées étrangères et les idées locales. Le processus de diffusion de la pensée de Rousseau en Chine n'est pas un processus d'éducation par Rousseau, mais plutôt un processus d'appropriation et d'instrumentalisation de Rousseau. Cette pensée occidentale a joué au moins trois rôles distincts durant différentes périodes historiques. Les idées du « citoyen de Genève » ont parfois été utilisées comme des armes par le confucianisme fondamentaliste contre le confucianisme légiste. Elles furent ensuite la bannière de la violence révolutionnaire, puis le « bouc émissaire » du totalitarisme. Elles sont parfois la cible de l'idéologie politique de l'ultra-gauche sous la plume du libéralisme contemporain. Dans cette analogie élève-enseignant, les intellectuels chinois ne semblent pas être des élèves très obéissants.

Ces étudiants désobéissants ont surtout fait preuve de méfiance face à toutes les pensées étrangères. Même le stalinisme, « plus avancé et plus conforme aux besoins chinois<sup>391</sup> » que la philosophie de Rousseau, n'a pas été considéré comme un dogme qui ne pouvait être changé ni adapté. Après que Rousseau et la Révolution française

---

<sup>391</sup> Zhaowu He, « Préface du traducteur », dans Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (traduction chinoise), Pékin : Presse commerciale, 2003, p. 1-6. Voir notre analyse dans le chapitre 1 de la troisième partie de la présente étude.

aient été instrumentalisés, la Révolution rouge russe a également été instrumentalisée. Le Parti communiste chinois n'a pas complètement obéi au contrôle et à l'éducation de l'Internationale communiste, et il n'a jamais été une branche du parti bolchevik. À partir de 1957, le Parti communiste chinois considéra l'Union soviétique de Khrouchtchev comme un « révisionnisme ». Autrement dit, cet élève rebelle a non seulement refusé d'obéir à son professeur, mais, une fois adulte, il a fini par l'attaquer. Il faut donc admettre que les théories étrangères sont « sinifiées » par la culture chinoise. Ces pensées étrangères qui ont inspiré les intellectuels chinois et qui ont aidé la Chine à sortir de situations difficiles ont été adaptées, actualisées en fonction des critères et des priorités culturelles nationales.

Cependant, les efforts des intellectuels chinois pour actualiser les idées étrangères n'ont pas fait perdre leur valeur à ces idées. L'histoire de la sinisation progressive de Rousseau grâce aux efforts d'intellectuels chinois est un cas d'utilisation d'idées étrangères réussie, en l'occurrence pour résoudre des problèmes nationaux. Les intellectuels chinois ont réussi à s'inspirer d'une idée très éloignée de la culture chinoise, de sorte que la République de 1912 a mélangé la sagesse orientale et occidentale. On ne peut reprocher aux théoriciens de l'époque de ne pas avoir été fidèles aux théories occidentales, car dans le monde pratique, l'hybridation et l'actualisation en fonction des exigences nationales l'emportent.

### **Réconcilier les politiciens et les intellectuels**

Influencée par la tradition confucéenne, la Chine a un environnement intellectuel tout à fait unique. Les groupes de bureaucrates et les groupes d'intellectuels sont fortement imbriqués. Mais cela ne veut pas dire que le cercle intellectuel a une influence majeure sur la politique, car les politiciens contrôlent les intellectuels à une échelle beaucoup plus importante que dans d'autres pays.

Le rôle joué par la classe intellectuelle dans l'histoire de la Chine a été crucial au XX<sup>e</sup> siècle. On sait, par exemple, que la révolution de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle a été soutenue par des groupes d'étudiants chinois étudiant au Japon, en Europe et aux États-Unis. Plus généralement, la Révolution communiste a été presque entièrement entretenue par des intellectuels. Parmi eux, le corps des cadres principal du parti était constitué d'intellectuels. Les pères fondateurs de la République, à commencer par Mao Zedong, étaient aussi des intellectuels. Ensuite, l'attitude critique des

intellectuels et le pouvoir des révolutionnaires ont permis de détruire l'ancien système. Cependant, après le succès de la Révolution, cette fonction critique a presque disparu, et l'on peut se demander comment les politiciens et les intellectuels ont pu coexister. La source de la légitimité de ce nouveau régime étant la critique de l'ancien système, quel place le nouveau régime a-t-il accordé à la réflexion critique ? Les politiciens semblent avoir surtout cherché à contrôler les intellectuels. Leur rôle de conseiller ou de porte-parole de l'opinion publique a été nié. Cette politique autoritaire a notamment eu pour effet l'emploi d'un langage oblique par les intellectuels intéressés par les questions politiques<sup>392</sup>.

La situation des intellectuels ne s'est pas améliorée dans la Nouvelle Chine. Pendant longtemps, les politiciens n'ont pas semblé savoir si les intellectuels, notamment les écrivains et les professeurs d'université, étaient des alliés de ce nouveau régime. Dans les trente années qui ont suivi la fondation de la Nouvelle Chine, ils ont tantôt été rangés dans « la classe ouvrière », tantôt considérés comme les « ennemis de la classe ouvrière ».

Les conséquences de ce traitement ont été désastreuses. En effet, elle a induit la différenciation et la radicalisation des groupes d'intellectuels. Après des décennies de soumission, certains intellectuels ont fini par adhérer au fonctionnement bureaucratique et sont devenus les propagandistes zélés du gouvernement, renonçant complètement à leur pouvoir critique et créatif. D'autres ont développé une sorte d' « art d'écrire », au sens où l'entend Leo Strauss, et sont devenus de véritables opposants, attribuant indirectement la crise alimentaire et les autres dysfonctionnements au gouvernement et aux institutions. En définitive, ni les intellectuels proches du gouvernement, ni ceux qui luttent contre lui, n'ont pu pleinement jouer leur rôle social d'instance critique et de force de proposition.

La question n'a rien perdu de son actualité. Du fait de son système d'éducation, qui produit chaque année des millions de diplômés, la Chine est aujourd'hui le plus grand réservoir d'intellectuels du monde. En 2020, la Chine continentale compte 800 000 docteurs et 400 000 doctorants, et la « classe des intellectuels » se développe à un rythme sans précédent. Dans le même temps, l'espace laissé par la bureaucratie étatique aux intellectuels, c'est-à-dire la part des emplois gouvernementaux, n'a pas augmenté de manière significative. Cela a produit une concurrence féroce entre les

---

<sup>392</sup> Voir notamment le chapitre 2 de la troisième partie de notre étude.



intellectuels qui veulent entrer dans la bureaucratie. Ce blocage a fait naître un nouveau groupe, celui des « intellectuels indépendants », qui se développe très rapidement. Ils ont fait des études supérieures, détiennent les connaissances les plus avancées, et se tournent vers l'industrie. Ils ne sont pas financés par l'État, mais par des patrons industriels et même des capitalistes étrangers. Ces personnes, qui représentent sans aucun doute des ressources précieuses pour le pays, sont hors du contrôle des politiciens, mais ne semblent pas pour autant vouloir influencer sur l'évolution politique du pays. Réconcilier ces différents courants sera sans doute l'un des prochains défis de la société chinoise.

### **La Chine contemporaine a-t-elle besoin de Rousseau ?**

Contrairement à l'idée reçue selon laquelle la philosophie de Rousseau serait dépassée, on peut penser qu'elle pourrait encore jouer un rôle positif aujourd'hui, notamment en Chine, à une époque où les relations humaines traversent une véritable crise.

Matt Ridley, dans son œuvre *The Origins of Virtue : Human Instincts and the Evolution of Cooperation*<sup>393</sup>, pose une question naïve mais fondamentale : Comment l'espèce humaine a-t-elle survécu jusqu'à aujourd'hui ? Tout son livre répond à cette question. Selon lui, la grande force de l'humanité vient de la collaboration et de l'entraide, car les êtres humains sont à la fois égoïstes et altruistes. Cela, Rousseau peut nous aider à le comprendre. Il peut aussi nous aider à saisir le sens de la communauté.

Cependant, les étudiants chinois qui étudient à l'étranger aujourd'hui appartiennent à la première génération des nouveaux intellectuels. Le mode de vie moderne encourage les jeunes à quitter leur famille pour gagner leur vie et être indépendants. Il encourage également les femmes à travailler, y compris lorsqu'elles ont des enfants. Selon un sondage de la BBC réalisé en 2018 auprès de 55 000 personnes du monde entier, plus de 30 % des personnes de tous âges pensaient vivre seules. Parmi les 16-24 ans, près de 40 % se sentaient seuls<sup>394</sup>. Quant aux personnes, souvent elles vivent seules et leur mort passe inaperçue. Selon une estimation de Yomiuri Shimbun

---

<sup>393</sup> Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Londres : Penguin Books, 1998.

<sup>394</sup> Reportage de la BBC, *Je suis dans la foule mais tellement seule* [en chinois], [<https://www.bbc.com/zhongwen/simp/uk-45729511>], consulté le 08/07/2020

en 2018, le nombre de ces personnes âgées au Japon atteint 46 000<sup>395</sup>. Cela semble confirmer que la civilisation mondiale a tendance à oublier la nature humaine et la nécessité de vivre en société.

L'affirmation selon laquelle la modernité a détruit les relations interpersonnelles apparaît de plus en plus comme une évidence. Les Chinois d'aujourd'hui y sont extrêmement sensibles, car ils ont assisté à la désintégration des relations interpersonnelles affectueuses. Il y a à peine 30 ans, les enfants des ouvriers et les enfants des dirigeants étudiaient dans les mêmes écoles. Ils mangeaient ensemble, piochant parfois dans le bol des autres avec leurs baguettes. Aujourd'hui, ce pays, dont l'économie est l'une des plus puissantes, a un coefficient de Gini extrêmement élevé<sup>396</sup>.

La philosophie de Rousseau ne constitue pas à elle seule une solution au problème de l'atomisation dans la société moderne, mais elle peut nous aider à comprendre ce phénomène. Elle peut aussi être mobilisée par les chercheurs et les politiques afin de concevoir collectivement des réponses à ce problème majeur. Rousseau rappelle qu'outre la richesse et l'efficacité, il faut aussi rechercher à la vertu. C'est peut-être la raison pour laquelle certains savants chinois observent des similitudes entre la philosophie de Rousseau, la philosophie confucéenne, ou encore la philosophie taoïste ces dernières années. En remontant à ces différentes sources, ils espèrent trouver un remède au problème de la modernité.

---

<sup>395</sup> Yomiuri Shimbun, *Je suis toujours seul après la mort ... comment prévenir la mort solitaire ?* [en japonais], [<https://www.yomiuri.co.jp/fukayomi/20180123-OYT8T50069/>] consulté le 08/07/2020.

<sup>396</sup> Les statistiques chinoises des coefficients de Gini sont un sujet controversé. Il existe de grandes différences entre les résultats statistiques de différentes sources de données. L'opinion dominante estime que le coefficient de Gini de la Chine continentale n'a pas dépassé 0,5 en 2018. Mais certains, plus pessimistes, estiment qu'il a dépassé 0,7 dès 2014. Le Centre chinois de recherche en sciences sociales de l'Université de Pékin a publié un article en 2014, intitulé « Rapport sur le développement des moyens de subsistance du peuple chinois », dans lequel le professeur XIE Yu estime que le coefficient de Gini des actifs nets des ménages en Chine était de 0,73 en 2012.

# Bibliographie

## Œuvres de Rousseau

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : Flammarion, 2011.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome 3, Paris : Gallimard, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, tome 4, Paris : Gallimard, 1969.

## Traductions

- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social* 社会契约论 [version chinoise], trad. HE, Zhaowu 何兆武, Pékin : Presses commerciales, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat du peuple de Rousseau* 路索民约论 [version chinoise], trad. YANG, Tingdong, 杨廷栋, Shanghai : Édition de Kaiming, 1902.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, « Traduction et commentaire du *Contrat du peuple* 民约论译解 » [version chinoise], traduit et commenté par Nakae Tokusuke 中江笃介, *Journal du peuple* 民报, no. 26, 1910.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social* 社会契约论 [version chinoise], trad. SHI, Xinzhou, 施新洲, Pékin : Éditions de Pékin, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Traduction intégrale du Contrat du peuple de Rousseau* 足本卢骚民约论 [version chinoise], trad. MA, Junwu, 马君武, Shanghai : Éditions de Zhonghua, 1918.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes* 卢梭全集 Tome I-IX [version chinoise], trad. LI, Pingou, 李平沅, Pékin : Presses commerciales, 2012.

## Œuvres d'intellectuels chinois avant 1949

- CHEN, Tianhua, 陈天华, *Réveil brutal & Tocsin pour alerter notre époque* 猛回头&警世钟 [en chinois], Pékin : Éditions de Huaxia 华夏出版社, 2002.
- CHEN, Tianhua, 陈天华, *Lettre aux étudiants internationaux du Hunan* [en chinois], 致湖南留学生书, [<http://www.cnthinkers.com/thinkerweb/literature/22764>], consulté le 05/26/2020.
- CHEN, Tianhua, 陈天华, *Lettre d'adieu* 绝命书 [en chinois], [<https://zh.wikisource.org/wiki/%E7%BB%9D%E5%91%BD%E4%B9%A6>],

consulté le 26/05/2020.

- HU, Hanmin, et al. 胡汉民等主编, *Journal du peuple* 民报 (1905-1910) [en chinois],  
[[http://tao.wordpress.com/intro.aspx?database\\_id=20&content\\_id=7959&is\\_wp=1](http://tao.wordpress.com/intro.aspx?database_id=20&content_id=7959&is_wp=1)]  
consulté le 10/10/2020.
- HUANG Zunxian, 黄遵宪, *Œuvres complètes* 黄遵宪全集 [en chinois], Pékin :  
Éditions de Zhonghua, 中华书局, 2005.
- KANG, Youwei, 康有为, *Œuvres complètes de Kang Youwei* 康有为全集 [en chinois],  
Shanghai : Éditions des livres anciens 上海古籍出版社, 1987-1992.
- LAOZI, 老子, *L'Édition et l'annotation de Laozi* 老子道德经注校释 [en chinois], éds.  
WANG, Bi 王弼 et LOU, Yulie 楼宇烈, Pékin : Éditions de Zhonghua 中华书局,  
2008.
- LIANG, Qichao, 梁启超, *Sélection d'œuvres de Liang Qichao* 梁启超选集 [en  
chinois], Shanghai : Éditions populaires de Shanghai, 上海人民出版社, 1984.
- LIANG, Qichao, 梁启超, *Choix d'essais philosophiques de Liang Qichao*, 梁启超  
学论选 [en chinois], Pékin : Presses de l'Université de Pékin, 学  
出版社, 1984.
- LIANG, Qichao, 梁启超, *Collection des œuvres du Studio du Buveur de glace*  
集 [en chinois], Pékin : Éditions de Zhonghua, 中华书局, 1989.
- LICHUAN, Albert Chen, « Remarques sur les critiques chinoises du *Contrat social*,  
Transtext(e)s Transcultures », *Journal of Global Cultural Studies*, janvier 2007,  
p. 155-182.
- LIU, Hongxi, 刘洪锡, *Voyage privé au Royaume-Uni* [en chinois],  
[<https://zh.m.wikisource.org/zh/%E8%8B%B1%E8%BB%BA%E7%A7%81%E8%A8%98>], consulté le 06/09/2020.
- LIU, Shipei, 刘时沛, *La Quintessence du Contrat social chinois* 中民约精 [en  
chinois], dans *Œuvres de Liu Shipei* 刘时沛书, vol. 16, Édition Ningwu Nanshi  
武南出版, 1934,.
- SONG, Jiaoren, 宋教仁, *Recueil des œuvres de Song Jiaoren* 宋教仁集 [en chinois],  
Pékin : Éditions de Zhonghua, 1981.
- SUN, Yat-sen, 孙中山, *Œuvres complètes de Sun Yat-sen* 孙中山全集 [en chinois],  
Pékin : Zhonghua Book Company 中华书局, 1981.
- SUN, Yat-sen, 孙中山, *Œuvres de Sun Yat-sen* 孙中山选集 [en chinois], Pékin :  
People's Publishing House 人民出版社, 2011.
- SUN, Yat-sen, 孙中山, *Stratégie de fondation du pays* 方略 [en chinois],  
Shenyang : Éditions populaires de Liaoning 辽宁人民出版社, 1994.
- TAN, Sitong, 谭嗣同, *Étude sur le sens de l'humanité*, 仁学, Pékin : Éditions de  
Huaxia, 华夏出版社, 2002.
- WO, Ren, 伍仁, *Causes et conséquences des affaires étrangères : Prince Gong et son  
résumé des affaires des divers pays*, 《恭亲王等恭亲王等奏》，  
dans 廷 Tingfu Jiang, 《中外 上 中》，*Information  
sur l'histoire diplomatique chinoise moderne* Volume 1 - Volume 2, Pékin : Éditions  
de Dongfang 东方出版社, 2014.
- YAN, Fu, 颜福, *Commentaire sur la théorie du contrat social* 《民约》平 [en  
chinois], [<http://www.cnthinkers.com/thinkerweb/literature/22990>], consulté le  
20/05/2019.

- YAN, Fu, 颜福, *Recueil de Yan Fu* 颜福集 [en chinois], Pékin : Éditions de Zhonghua 中华书局, 1986.
- YE, Shi, 叶石, *Recueil de Ye Shi*, 《水滸集》 [en chinois], volume III, [https://zh.wikisource.org/wiki/水滸集\\_\(四全本\)/03](https://zh.wikisource.org/wiki/水滸集_(四全本)/03), consulté le 10/06/2020.
- ZHANG, Dan, WANG, Renzhi, 王之, 王之王, *Choix d'essais écrits durant la décennie précédant la Révolution de Xinhai* 王之王命论集 [en chinois], Pékin : Librairie des trois éditions de Shanghai 三联书店, 1978.
- ZHANG, Zhidong, 张之, *Œuvres choisies des poèmes et articles de Zhang Zhidong* [en chinois], 张之诗集, Shanghai : Éditions des livres anciens de Shanghai, 上海古籍出版社, 2015.
- ZHU, Xi, 徐希, *Analects of Four Confucian Classics* 四书 [en chinois], Pékin : Zhonghua Shuju 中华书局, 2012.
- ZHUAGNZI, 庄子 *Compilation et explication de Zhuangzi* 庄子集释 [en chinois], éd. qingfan Guo 郭庆藩 et Xiaoyu Wang 王鱼, Pékin : Éditions de Zhonghua 中华书局, 2012.
- ZOU, Rong, 邹容, *Armée révolutionnaire* 革命军 [en chinois], Pékin : Éditions de Huaxia 华夏出版社, 2002.

## Études en langue chinoise après 1949

- CAO, Guoyong, 曹永, *Nature et liberté : Rousseau et le dilemme de l'éducation à la modernité* 卢梭与：卢梭与性 [en chinois], Fuzhou : Presses éducatives du Fujian 福建教育出版社, 2013.
- CHANG, Xuemin, 常, *De la bonté naturelle au bonheur des citoyens : l'humanisme de Rousseau* 卢梭之民：卢梭人主 [en chinois], Pékin: Éditions populaires人民出版社, 2019.
- DENG, Xiaomang, 董小芒, « La méprise de Hegel sur la volonté générale de Rousseau 卢梭解 卢梭 » [en chinois], *Tongji University Journal Social Science Section* 同济大学学报社会科学版, avril 2018, vol. 29, no. 2, p. 77-88.
- DING, wenjiang, ZHAO, Fengtian, 丁江, 赵凤天, *Chronique longe de Liang Qichao* 《梁启超长编》, Shanghai : Éditions populaires de Shanghai, 1983.
- DONG, Zenggang, 董增刚, « Sur les différentes évaluations du contrat social par le peuple chinois avant et après la révolution de 1911 论卢梭命人《民约论》不同 » [en chinois], *Journal de l'Université capitale, édition des sciences sociales* 首都大学学报, 2003 (Numéro spécial des *Recherches sur l'histoire de la Chine moderne*), 2003 中, p. 76-82.
- GU, Zhun, 顾准, *Œuvres* 顾准集 [en chinois], éd. CHEN Minzhi 陈之 et GAO Liang 高粱 et LUO Yinsheng 罗因生, Pékin : Édition de la construction démocratique 民主与出版社, 2015.
- GU, Zhun, 顾准, *Œuvres de Gu Zhun* 顾准集 [en chinois], Pékin : Éditions du

- Marché中 [E0 14 E0 43 E0 44] 出版社, 2007.
- GUO, Moruo, [E0 53 E0 46 E0 46] *Le livre des dix critiques* [E0 48 E0 47 E0 48] 书 [en chinois], Pékin : Éditions populaires 人民出版社, 2012.
- GUO, Xiaofeng, [E0 53 E0 52 E0 44] « Interprétation du concept d 'état de nature' de Rousseau et de 'Petit pays petite population' de Laozi [E0 48] 卢梭 [E0 74 E0 58 E0 58 E0 48 E0 48 E0 48] 与老子 [E0 54] 小 [E0 14 E0 50] 民 [E0 46] [en chinois] », revue *Science de l'éducation* [E0 58 E0 47 E0 58 E0 46] (上 [E0 49 E0 48]), 2006 n° 4, p. 99-100.
- HU, Xingjian, 胡 [E0 41 E0 41], *Le Voyage du législateur : une étude de la philosophie politique de Rousseau* [E0 42] 法者 [E0 48] 远 [E0 43] ——卢梭 [E0 44 E0 45 E0 50] 学 [E0 48 E0 48] [en chinois], Pékin : Presses de l'Université chinoise de science politique et de droit中 [E0 14 E0 44] 法 [E0 46] 学出版社, 2012.
- HUANG, Kuanzhong, 黄 [E0 46 E0 41] « Examiner l'évolution de la société populaire dans la dynastie des Song à partir de l'interaction entre les gouvernements central et locaux, [E0 46] 中央与 [E0 48] 方 [E0 44 E0 44 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46] 社会 [E0 46] 变 », revue *Recherches historiques* 《 [E0 46 E0 44 E0 46 E0 46] 》, 2005, n° 4, p. 100-117.
- JIN, Wenchao, [E0 41 E0 49] 超, *Une recherche sur la pensée de la séparation des pouvoirs de Sun Yat-sen* [E0 46] 中 [E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46] [en chinois], mémoire de master, Huazhong University of Science and Technology 华中 [E0 46 E0 46 E0 46] 学, 2016.
- LI, Jingwei, 李 [E0 41 E0 48], *Remodeler deux mondes : recherche sur la philosophie politique de Rousseau* [E0 41 E0 44 E0 48 E0 41] 世 [E0 46] 卢梭 [E0 44 E0 45 E0 50] 学 [E0 41 E0 42 E0 48 E0 46] [en chinois], Pékin: Éditions Populaires 人民出版社, 2013.
- LI, Pingou, 李平沅, *Voyage éducatif comme une chanson* [E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46] [en chinois], Jinan: Éditions Populaires du Shandong [E0 46] 东人民出版社, 2008.
- LI, Shi, 李石 *Le paradoxe de la liberté positive* [E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46] 论 [en chinois], Pékin : Presses commerciales, 2011.
- LI, Yanyan, 李 [E0 42 E0 42], *Recherche sur la pensée esthétique de Rousseau* 卢梭 [E0 46] 学 [E0 41] [E0 46 E0 46 E0 46] [en chinois], Pékin: Éditions de sciences sociales 社会 [E0 46] 学 [E0 46 E0 44] 出版社 2015.
- LI, Zehou, 李泽 [E0 41], *Sur l'histoire de la pensée chinoise moderne* 中 [E0 14 E0 41 E0 41 E0 41 E0 41] 论 [en chinois], Pékin, Éditions populaires, 1978.
- LIANG, Biyin, 梁 [E0 46 E0 41], *Chen Lanbin et la diplomatie de la fin de la dynastie Qing* 陈 [E0 46 E0 46] 与 [E0 46] 清外 [E0 46] [en chinois], Guangzhou : Édition populaire de Guangdong, [E0 46] 东人民出版社, 2011.
- LIANG, Qingbiao, 梁 [E0 46 E0 46], *La poursuite moderne de soi : Les Confessions de Rousseau et l'autobiographie chinoise moderne (1919-1937)* [E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46 E0 46] 卢梭 [E0 46 E0 41 E0 42] 与中 [E0 14 E0 46 E0 46 E0 46] 传 (1919-1937) [en chinois], Pékin : Presses chinoises de sciences sociales, 2014.
- LIU, Xiaofeng, [E0 46] 小 [E0 43], *Le Socratisme chez Rousseau* 卢梭 [E0 46 E0 44 E0 46 E0 46] 主 [E0 46] [en chinois], Pékin: Éditions de Huaxia 华夏出版社, 2005.
- LIU, Xiaofeng, [E0 46] 小 [E0 43], *Le dessin de la République : Interprétation de « Sur l'intention de Rousseau » de Strauss* [E0 46 E0 46] 共和——施 [E0 46 E0 46] 斯 《论卢梭 [E0 46 E0 46 E0 46]》 [E0 46 E0 46] [en chinois], Pékin : Press Huaxia, 2013.
- LIU, Xiaofeng, [E0 46] 小 [E0 43], *Hommage à Rousseau* [E0 46] 卢梭, dans *Conception du système républicain : Interprétation de « Sur l'intention de Rousseau » de Strauss*, [E0 46 E0 46] 共和——施 [E0 46 E0 46] 斯 《论卢梭 [E0 46 E0 46 E0 46]》 [E0 46 E0 46] [en chinois], Pékin : Press Huaxia, 2013.

- LIU, Xiaofeng, 刘小和, *Confrontation d'Adam Smith et de Rousseau sur l'éducation* [en chinois], [https://www.douban.com/group/topic/49303703/], consulté le 14/12/2018.
- LIU, Xiaofeng, 刘小和, *Rousseau sur la civilisation commerciale et la moralité de l'artiste* 卢梭论商人与艺术家德性 [en chinois], [http://www.cafamuseum.org/exhibit/newsdetail/1319?activity=214], consulté le 14/12/2018.
- LIU, Ming, 刘明, « Commentaire sur les pensées techniques de Zhuangzi » [en chinois], revue *Communication dialectique de la nature*, 1995, p. 35- 41+80.
- QIN, Hui, 秦惠, « Les Confucéens de la fin de la dynastie Qing ont utilisé la pensée occidentale pour sauver le confucianisme » [en chinois], [http://www.aisixiang.com/data/54093.html], consulté le 4/10/2018.
- QIN, Hui, 秦惠, *Hors du système impérial : rétrospective de l'histoire de la fin de la dynastie Qing en République de Chine* [en chinois], Pékin : Éditions de Qunyan, 2015.
- QIAN, Gang, 钱钢, *Histoire des enfants étudiants aux États-Unis de la Dynastie Qing*, [en chinois], Pékin, Édition de la Chine contemporaine, 2010.
- QIAN, Hongdao, 钱道, *Ma défense pour Rousseau* 为卢梭 [en chinois], Pékin : Presses de l'Université de Pékin, 1999.
- REN, Suyue, 任苏悦, « La critique de la civilisation de Laozi et de Rousseau 老子与卢梭 » [en chinois], *Journal of Changjiang University Social Science section* 长江大学学报 (社会科学版), 2015 no. 12, p. 73-75.
- SHANG, Jie, 尚洁, *Shang Jie parle de Rousseau* 尚洁谈卢梭 [en chinois], Pékin: Presses de l'Université de Pékin, 2008.
- SHEN, Guowei, 沈国威, « Le japonais de Huang Zunxian et celui de Liang Qichao » [en chinois] 《 遵 梁 超 》, revue *Wakumon*, 2006, n° 11, p. 137-148.
- TENG, Dachun, 滕达春, *Un examen de la pensée éducative de Rousseau* 卢梭 [en chinois], Pékin : Éditions de l'éducation Populaire 人民教育出版社, 1984.
- WANG, Guoyong, 王永泳, « Du contrat du peuple et la doctrine de la souveraineté du peuple de Sun Yat-sen 《民约论》与《中 国 民 主 义 》 », [en chinois], *Journal of Zhejiang Wanli University* 浙江万里大学学报, Jan. 2008, Vol. 21 no 1, p. 27-31.
- WANG, Hui, 王海, *Les racines historiques du "nouveau libéralisme" chinois - Sur le statut idéologique et la modernité de la Chine continentale contemporaine* [en chinois] 中国新民主主义——论中国现代性与 [en chinois], [http://www.lishiyushehui.cn/modules/topic/detail.php?topic\_id=405], consulté le 06/05/2019.
- WANG, Jiaye, 王家骥, « Pensée libre et confucianisme de Chomin Nakae, 《中江兆民 和 儒学》 », revue *Histoire mondiale* 《 世 界 史 》, 1994, n° 1.
- WANG, Xiao, 王小, « Commentaire sur la doctrine d'égalité de Sun Yat-sen 论 中 国 人 民 主 义 的 平 等 观 念 », [en chinois], [http://www.lishiyushehui.cn/modules/topic/detail.php?topic\_id=405], consulté le 06/05/2019.

- 平等 [平 等] » [en chinois], *Journal of Zhejiang Normal University Social Science Section* [浙 江 学 报 (社 会 学 版)], n° 4, 1997.
- WANG, Xiaofeng, 王 晓 峰 « Comparaison entre les pensées de la nature de Rousseau et de Laozi 卢梭与老子 [卢梭与老子之] » [en chinois], revue *L'Apprentissage des théories* 学 论, 2009, p. 71-72.
- WANG, Yao, 王 瑶 « La propagande et la mobilisation de la pensée révolutionnaire par l'élite intellectuelle révolutionnaire à la fin de la dynastie Qing — Une discussion centrée sur la diffusion de la pensée de Rousseau [清 朝 命 派 知 识 精 英 与 命 运 传 播 —— 卢 梭 传 播 为 中 心 论] » [en chinois], *Journal de l'Université des sciences politiques de Nanjing* 南 京 学 报, 2017 vol. 33 no. 4, p. 83-91.
- WANG, Yuanhua, 王 元 华, *Œuvres recueillies de Wang Yuanhua* 王 元 华 集 [en chinois], Wuhan : Éditions de l'éducation de Hubei 湖 北 教 育 出 版 社, 2007.
- WU, Yaling, 吴 亚 玲 « La traduction chinoise du *Contrat social* de Rousseau et de son influence 卢梭《社会契约论》[法 文 译 本 及 其 影 响] » [en chinois], revue *Philosophie moderne* 现 代 哲 学, 2009 n° 3, p. 84-93.
- WU, Yaling, 吴 亚 玲 « Les événements importants de la pensée de Rousseau se sont répandus à l'Est 卢梭 [东 方 知 识 界 编] » [en chinois], revue *Philosophie moderne* 现 代 哲 学, 2005 n° 3, p. 39- 43+57.
- XIA, Zhongyi, 夏 中 义 « L'écho de Rousseau dans la Chine contemporaine 卢梭 [中 国 现 代 回 响] » [en chinois], revue *Exploration et controverse* 索 与 争 论, 2011, Janvier, p. 8-12.
- XIA, Jisen, 夏 季 森, *Liberté, État de droit, ordre : la pensée de Hayek sur un ordre spontané auto-généré* [法 制 与 生 活] [en chinois], Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai 三 书 局, 2017.
- XIAO, Gongqin, 肖 公 勤, *La Nouvelle gauche et la différenciation des intellectuels contemporains chinois* 新 左 派 与 中 国 知 识 子 辈 的 分 化 [en chinois], revue *Modern China Studies*, 2002 issue 1, [<http://www.modernchinastudies.org/cn/issues/past-issues/76-mcs-2002-issue-1/1219-2012-01-06-08-38-50.html>] consulté le 15/10/2020.
- XU, Fuguan, 徐 复 观, *L'histoire des Discours Chinois sur la Nature Humaine* 中 国 人 性 论 [en chinois], Shanghai : Librairie des trois édition de Shanghai 上 海 三 书 局, 2001.
- XU, Qianjin, 徐 千 金, *Rousseau en 1766 : Sur la relation entre système et la déformation humaine* — [卢梭] : 论 制 度 与 人 性 变 化 [en chinois], Pékin : Presses universitaires de Pékin 北 京 大 学 出 版 社, 2017.
- YAN, Deru, 颜 德 超, *La Pensée du contrat social de Liang Qichao, Yan Fu et Rousseau* 梁 启 超 与 卢 梭 社 会 契 约 [en chinois], Changchun : Éditions Populaires du Jilin 吉 林 人 民 出 版 社, 2003.
- YANG Yang, 杨 阳 « Totémisation du pouvoir royal : Césaropapisme et la société chinoise 方法与 [中 国 传 播 化] —— [论 皇 帝 与 中 国 传 播 化] [王 主 本 质] » [en chinois], revue *Qilu* 青 岛 学 报, 2000 n° 2, p. 74-81.
- YIN, Qiang, 尹 强, *Recherche sur la vision de Rousseau de la liberté* 卢梭 [夏 人 民 出 版 社] [en chinois], Yinchuan : Éditions Populaires de Ningxia 夏 人 民 出 版 社, 2016.



- YU, Fengwu, [卢梭], *Recherche sur la pensée Rousseau* 卢梭 [en chinois], Pékin : Presses universitaires de Pékin 学出版社, 2016.
- YU, Jingang, [卢梭], *Le Visage chinois de Rousseau* 卢梭 [en chinois], Thèse de doctorat, Université de Jilin 学, 2013.
- YUAN, He, [卢梭], *Citoyenneté et politique moderne : une enquête centrée sur Rousseau* 民与性: 卢梭为中 [en chinois], Pékin : Presse universitaire centrale des Minorités 中央民学出版社, 2013.
- YUAN, He, [卢梭], et TAN, Huosheng, [卢梭], [et al.], *Cent ans de recherches sur Rousseau : Rousseau en Chine* 卢梭: 卢梭中 [en chinois], Changchun : Éditions de Jilin 出版集, 2009.
- YUE, Bing, [卢梭], *La transmission du Contrat social en Chine* 社会契约论 [en chinois], thèse de doctorat, Université chinoise de science politique et de droit 中法 [en chinois], 2011.
- ZNEG, Yuhua, [卢梭], *Recherche sur la philosophie politique de Rousseau dans le contexte de la philosophie rationnelle moderne* 卢梭 [en chinois], Guilin : Guangxi Normal University Press Group Co., Ltd. 学出版社集有, 2015.
- ZENG, Yumin, [卢梭], *Entre philosophie et politique : études sur la philosophie politique de Rousseau* 学与之: 卢梭 [en chinois], Shanghai : Presses de l'Académie des sciences sociales de Shanghai 上海社会学出版社, 2012.
- ZENG, Shaomin, [卢梭], « L'origine de la pensée révolutionnaire de Zou Rong, [卢梭] » [en chinois], *Journal de l'Université normale du Sud-Ouest* [南学] 学报, 1983 n° 2, p. 67.
- ZHANG, Chengfu, Bai, Xiang, [卢梭], [卢梭] *Le « Mouvement du 4 mai » et la propagation du marxisme en Chine* 五四 [卢梭] 华 [卢梭] 马 [卢梭] 主 [卢梭] 中 [卢梭] 传 [卢梭] [en chinois], [http://www.qizhiwang.org.cn/n1/2019/0423/c422376-31045126.html] consulté le 13 mai 2019.
- ZHAO, Likun, [卢梭], *Recherche sur le romantisme de Rousseau* 卢梭 [卢梭] 主 [卢梭] [en chinois], Pékin : Presses chinoises des sciences sociales 中社会 [卢梭] 学出版社, 2008.
- ZHAO, Mengqi, [卢梭], *Recherche sur le système Xuli au début de la dynastie Qing*, 清 [卢梭] 制 [卢梭], thèse de doctorat, Université de Yanshan, 2018.
- ZHONG, Yinglunpa, 中 [卢梭] « Du charme taoïste chez Jean Jacques Rousseau 论 [卢梭] 卢梭 [卢梭] 中 [卢梭] 道家 [卢梭] » [en chinois], revue *Sciences sociales de Hunan* 湖南社会 [卢梭] 学, 2014 n° 4, p. 41-44.
- ZHONG, Yinglunpa, 中 [卢梭] « Randonnées: Le bonheur du taoïsme chez Jean-Jacques Rousseau [卢梭] — [卢梭] 卢梭 [卢梭] 中 [卢梭] 道家 [卢梭] » [en chinois], *Journal Hunan Social Science* 湖南社会 [卢梭] 学, 2012 n° 6, p. 202-204.
- ZHONG, Yinglunpa, 中 [卢梭] « Sur le paysage de la montagne et la pensée taoïste dans les œuvres de Rousseau 论卢梭 [卢梭] 中 [卢梭] 与道家 [卢梭] 养 » [en chinois], revue *Études françaises* 法 [卢梭] 学, 2010, n° 1, p. 97-100.
- ZHONG, Yinglunpa, 中 [卢梭] « Zen du cœur : rédemption de la conscience tragique de Rousseau [卢梭]: 卢梭 [卢梭] 卢梭 [卢梭] 卢梭 [卢梭] 卢梭 [卢梭] » [en chinois], revue *Étude française* 法 [卢梭] 学, 2014 no. 2, p. 81-85.

- ZHONG, Yinglunpa, 中 [E0][E0][E0][E0], *Paysage et Pensée Taoïste dans Les Rêveries du Promeneur Solitaire de Rousseau* [E0][E0][E0][E0], 卢梭 《[E0][E0][E0][E0]》中 [E0][E0]水与 [E0][E0]及其道家 [E0][E0][E0][E0][en chinois], thèse de doctorat, Wuhan University 武汉 [E0][E0]学, 2010.
- ZHOU, Juan, 周 [E0][E0], « Comparaison entre le concept d' 'état de nature' de Rousseau et celui de Laozi 卢梭与老子 [E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0] » [en chinois], *Journal Xindongfang* 新东方, 2012 n° 1, p. 52-55.
- ZHU, Xueqin, [E0][E0]学 [E0][E0], *La destruction de l'état moral idéal : de Rousseau à Robespierre* 道德 [E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0], 卢梭 [E0][E0][E0][E0]斯 [E0][E0][E0][E0] [en chinois], Shanghai : Librairie des trois éditions de Shanghai 上海三 [E0][E0]书 [E0][E0], 2003.
- ZHU, Yilu, [E0][E0][E0][E0], « Le problème de la « discrimination de Yixia ( la différence entre les Chinois et les étrangers) » et de « l'école tête » de la Chine moderne — Deuxième étude de la culture politique chinoise, [E0][E0]夏之 [E0][E0]与 [E0][E0][E0][E0]中 [E0][E0][E0][E0]顽固派 — 中 [E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0]化 [E0][E0][E0][E0]之 [E0][E0] », *Journal de l'Université de Tongji*, Éditions des sciences sociales 同 [E0][E0][E0]学学报(社会 [E0][E0]学版), 2001, no. 5, p. 36-41.
- ZHUANG, Zexi, [E0][E0]泽 [E0][E0], « La doctrine de *L'Étude de l'Humanité* de Tan Sitong et ses sources : le rousseauisme avant la traduction du *Contrat social* 《仁学》 [E0][E0]论及其 [E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0] — 民约东 [E0][E0]之 [E0][E0][E0][E0]卢梭 [E0][E0]论 [E0][E0] » [en chinois], revue *Histoire de pensée politique* [E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0][E0], 2016, p. 46- 71+199.

## Études en langues occidentales

- ARVON, Henri, « Georges Lukacs et la Littérature », *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature*, vol. 3 no. 1, 1969, p. 14-24.
- BERKMAN, Gisèle, DANDAN, Jiang et SÉVÉRAC, Pascal, *Entretien au Collège de France avec Anne Cheng autour du thème « Chine des Lumières, lumières chinoises »*, revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 90-96.
- BERLIN, Isaiah, *The Age of Enlightenment : the 18th philosophers*, New York : Meridian, 1984.
- BERLIN, Isaiah, *Freedom and its Betrayal* [en anglais], Londres : Chatto & Windus, 2002.
- BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- CASSIRER, Ernst, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Fayard, « Pluriel », 2012.
- CHAMAYOU, Anne, *Jean-Jacques Rousseau ou Le sujet de rire*, Arras : Artois Presses Université, 2009.
- CHENG, Anne, « Chine des Lumières et Lumières chinoises », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 4-10.
- CHENG, Anne, BAI, Hua, GAO, Xingjian et al., *La Remontée vers le jour : Nouvelles de Chine (1978-1998)*, Aix-en-Provence : Alinéa, 1988.
- CHEVALLIER, Jean-Jacques, « Jean-Jacques Rousseau ou l'absolutisme de la volonté générale », *Revue française de science politique*, 1953, n° 1, p. 5-30.
- CHINSKY, PAVEL, « *La littérature russe et soviétique dans les Lettres françaises : de janvier 1946 à mars 1953* », *Revue des études slaves*, vol. 72 , 2000, p. 81-95.
- CORDIER, Henri, « La Chine en France au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Comptes rendus des*

- séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 52 n° 9, 1908, p. 756-770.
- CROGIEZ, Michèle, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Champion, 1997, 725 p.
- CROGIEZ, Michèle, « Rousseau lecteur de Pascal ? » *La Lecture Littéraire*, 2000, p. 61-74.
- CROGIEZ, Michèle, « Voltaire, Rousseau et leurs notes, ou de leurs rapports avec leur lecteur », *SVEC*, 2003, n° 3, p. 74-83.
- DAWKINS, Richard, *The selfish gene*, New York : Oxford University Press, 2006.
- DEMULIER, Gaëtan, *Apprendre à philosopher avec Rousseau*, Paris : Ellipses Marketing, 2009.
- DETROE, Muriel, « Review of Montesquieu et La Chine », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, vol. 92 n° 1, 1992, p. 112-115.
- DUTRAIT, Liliane, DUTRAIT, Noël, DUTRAIT, Vincent, [et al.], *La Chine et les Chinois*, Toulouse : Éditions Milan, 2010.
- FAVRE, Pierre et FAVRE, Monique, *Les Marxismes après Marx*, Paris : Presses universitaires de France, 1975.
- GAO, Xingjian et DUTRAIT, Noël, *L'art d'un homme libre*, Paris : Le Seuil, 2017.
- GOUAUX, Mireille, *Recherches sur l'imaginaire : marxisme et psychanalyse. L'imaginaire colonial ; l'imaginaire de la science chez Jules Verne et Elsa Triolet ; un imaginaire romanesque*, thèse doctorale, Université Paris III, 1987.
- GUÉROULT, M., « Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 131 / 9/12, 1941, p. 379-397.  
[[https://www.jstor.org/stable/41084638?seq=19#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/41084638?seq=19#metadata_info_tab_contents)]  
consulté le 14/10/2020.
- HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus : A brief history of tomorrow*, New York : Random House, 2016.
- HAYEK, Friedrich August, *The Fatal Conceit : The Errors of Socialism*, Chicago : University of Chicago Press, 2011.
- HAYEK, Friedrich August, *The Road to Serfdom*, New York : Psychology Press, 2001.
- HOBBS, Thomas et PLAMENATZ, John Petrov, *Leviathan*, Londres : Collins, 1962.
- HOSTIOU, Jeanne-Marie, *Rousseau et les querelles de son temps*, [[/fr/ressources-en-ligne/comptes-rendus/rousseau-et-les-querelles-de-son-temps](#)], consulté le 15/05/2018.
- JIANG, Dandan, « Individu et Communauté : repenser quelques paradigmes des Lumières, à partir de la réception de Rousseau dans la Chine moderne », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 36-51.
- LACHAUD Jean-Marc, *Marxisme et philosophie de l'art*, Paris : Economica, 1999.
- LECERCLE, Jean-Louis, « L'abbé De Saint-Pierre, Rousseau Et L'Europe », revue *Dix-huitième Siècle*, vol. 25 n° 1, 1993, p. 23-39.
- LEFEBVRE, Henri, *Le marxisme*, Paris : Presses Universitaires de France, 2012.
- LEZRA, Jacques, *On the Nature of Marx's Things: Translation as Necrophilology*, Fordham University, 2018.
- LUKACS, György et LÖWY, Michael, *Littérature, philosophie, marxisme, 1922-1923*, Paris : Presses Universitaires de France, 1978.
- LUTFALLA, Michel, « La Chine vue par quelques économistes du XVIII<sup>e</sup> siècle », revue *Population*, vol. 17 n° 2, 1962, p. 289-296.
- MA Jun, « Liang Qichao et la notion de 'liberté' : sources chinoises, japonaises et européennes », revue *Global 18*, 2020.
- MA, Jun, « Republic or Monarchy ? Unitary State or Federal State ? – Liang Qichao

- and Republican Institutionalisation », in Jana S. Rošker et Nataša Vampelj Suhadolnik (éd.) *Modernisation of Chinese Culture: Continuity and Change*, Newcastle : Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 71-83.
- MA, Jun, « Liang Qichao et les institutions républicaines », revue *Études Chinoises*, n° 31, 2012, p. 109-123.
- MA, Jun, « Liang Qichao, un intellectuel entre réformisme et conservatisme », revue *SinoPolis*, juin 2010, [<http://sinopolis.hypotheses.org/158>] consulté le 15/10/2020.
- MA, Jun, « Chine, la longue marche vers le suffrage universel – Introduction à l’histoire des élections parlementaires », revue *Monde Chinois*, 19, automne 2009, p. 49-54.
- MARX, Jacques, « De la Chine à la chinoiserie. Échanges culturels entre la Chine, l’Europe et les Pays-Bas méridionaux (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Revue belge de philologie et d’histoire*, vol. 85, 2007, n° 3, p. 735-779.
- MATHIEU, Rémi, « La Lumière dans les ténèbres : le taoïsme originel dans la Chine antique », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 11-19.
- MATONTI, Frédérique, « Entre Moscou et Prague : les premières réceptions des formalistes russes par les intellectuels communistes français (1967-1971) », revue *Langages*, n° 182, 2011, p. 69-81.
- MEHLMAN, Jeffrey, *Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac*, California : University of California Press, 1977.
- MOSTEFAI, Ourida, *Jean-Jacques Rousseau écrivain Polémique : querelles, disputes et controverses au siècle des Lumières*, Leiden : Brill Rodopi, 2016.
- NARCY, Jean-Paul, *Dictionnaire Rousseau*, Neuilly-sur-Seine : Atlande, 2016.
- NIAN, Chen Ying et BEN, Zhang, « Diderot en Chine », revue *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, vol. 2 n° 1, 1987, p. 167-171.
- NYHAN, Brendan et REIFLER, Jason, « When Corrections Fail : The Persistence of Political Misperceptions », revue *Political Behavior*, vol. 32, n° 2, 2010, p. 303-330.
- PETREY, Sandy, « The Reality of Representation: Between Marx and Balzac », revue *Critical Inquiry*, vol. 14 n° 3, 1988, p. 448-468.
- PUJOL, Stéphane, « Rousseau et la parole publique », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84,, p. 110-127.
- ROBERTS, J. A. G., « L’image de la Chine dans l’Encyclopédie », revue *Recherches sur Diderot et sur l’Encyclopédie*, vol. 22 n° 1, 1997, p. 87-108.
- ROBISCO, Nathalie-Barbara, *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution française : une esthétique de la politique 1792-1799*, Paris : Champion, 1993.
- SALAÜN, Franck, *Les Lumières. Une introduction*, Paris : Presses universitaires de France, 2011.
- SALAÜN, Franck, *L’Autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l’Europe des Lumières*, Paris : Champion, 2010.
- SALAÜN, Franck, « L’objet “Lumières” : problèmes et perspectives », dans SALAÜN, F. et SCHANDELER, J.-P. (dir.), *Enquête sur la construction des Lumières*, Ferney-Volaire, Centre international d’étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2018, p. 9-23.
- SALAÜN, Franck, « Les larmes de Wolmar. Rousseau et le problème du matérialisme », dans A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris : Presses de la Sorbonne, 2004, p. 71-86.
- SCOTT, John T., « The Theodicy of the Second Discourse : The “Pure State of Nature” and Rousseau’s Political Thought », *The American Political Science Review*, vol. 86 n°3, 1992, p. 696-711.
- SERGE, Victor, *Littérature et révolution Littérature prolétarienne ? et Une littérature prolétarienne est-elle possible ?*, Paris : La découverte, 1976.
- SHAZER, Marie-Laure R. de, *Les Jean-Jacques Rousseau en Chine : Cai Yuan Pei et*

- John Dewey*, Californie : Create Space Independent Publishing Platform, 2012.
- SHI, Zhan, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII<sup>e</sup> siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, mars 2007, p. 93-111.
- STAROBINSKI, Jean, *Le Remède dans le mal*, Paris : Gallimard, 1989.
- STERNHELL, Zeev, *Les anti-Lumières : Une tradition du XVIII<sup>e</sup> siècle à la guerre froide*, Paris : Gallimard, « Folio », 2010.
- STRAFELLA, Giorgio, *Intellectual Discourse in Reform Era China: The Debate on the Spirit of the Humanities in the 1990s*, Londres: Routledge, 2016.
- TROUSSON, Raymond, EIGELDINGER, Frédéric-S. et collectif, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Honoré Champion, 2006.
- WANG, Céline, FAN, Guangxin, XIAO, Gaoyan, [et al.], *Histoire de la pensée 3 : Rousseau et la première République de Chine [en chinois]*, Taïpei : United Publishing Company, 2014.
- WANG, Céline, « Liu Shipei et son concept de contrat social chinois », revue *Études chinoises : bulletin de l'Association française d'études chinoises*, vol. 17 n° 1, 1998, p. 155-190.
- WANG, Céline, *Jean-Jacques Rousseau en Chine : de 1871 à nos jours*, Montmorency : Musée Jean-Jacques Rousseau, 2010.
- WANG, Céline, *L'Influence de la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau en Chine avant la révolution de 1911*, thèse de doctorat, Paris 7, 1995.
- WANG, Yao, *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*, thèse de doctorat, École normale supérieure de Cachan, 2014.
- WU, Genyou, « Application et développement du concept des 'Lumières occidentales' dans l'histoire de la philosophie chinoise moderne à partir des études de Hou Wailu et Xiao Shafu sur la philosophie des dynasties Ming et Qing », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 20-35.
- WU, Hongmiao et ZHANG, Lu, « La volonté générale et la volonté du peuple », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 52-64.
- WU, Yaling, *La métamorphose de la pensée rousseauiste en Chine, à travers les exemples du Contrat social et de l'Émile*, thèse de doctorat, Paris 3, 2007.
- ZHAO, Lin, « Réflexions sur le parcours des Lumières en Chine moderne », revue *Rue Descartes*, janvier 2015, no. 84, p. 65-75.

# Table des matières

ÉTAT DE LA QUESTION ..... 8

LES PROBLÉMATIQUES CENTRALES ..... 14

TRANSCRIPTIONS ET TRADUCTIONS DES TITRES ET DES NOMS ..... 15

INTRODUCTION : LE RÔLE DU CONFUCIANISME DANS L'HISTOIRE DE LA RÉCEPTION DE ROUSSEAU EN CHINE ..... 17

CHAPITRE 1 : LA FIN DE LA DYNASTIE QING ..... 24

CHAPITRE 2 : POINTS COMMUNS ENTRE LE CONFUCIANISME ET LA PHILOSOPHIE DE ROUSSEAU ..... 32

*Deux philosophies politiques basées sur la théorie du droit naturel* ..... 39

CHAPITRE 3 : DEUX CONFUCIANISMES ..... 69

*La doctrine Mencius, la doctrine Xun zi et la philosophie officielle* ..... 69

*Les conservateurs et leurs attitudes envers l'apprentissage occidental* ..... 74

*Les confucéens réformistes et leur acception de Rousseau en Chine* ..... 84

*Les points de vue des Gentry sur la pensée de Rousseau* ..... 99

CHAPITRE 4 : OCCIDENTALISATION, SALUT DE LA NATION OU SAUVETAGE DU CONFUCIANISME

ORTHODOXE ..... 105

*Pourquoi les confucéens préfèrent-ils Rousseau ?* ..... 106

*Intentions de l'occidentalisation : emprunter les savoirs occidentaux pour sauver le confucianisme* ..... 111

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE ..... 117

INTRODUCTION : INSPIRATION RÉVOLUTIONNAIRE OU INSTRUMENTALISATION ? ..... 122

CHAPITRE 1 : L'INFLUENCE GRANDISSANTE DE ROUSSEAU EN CHINE : LIANG QICHAO ..... 128

CHAPITRE 2 : LA CONTROVERSE SUR LA NÉCESSITÉ D'UNE RÉVOLUTION VIOLENTE ..... 142

*Les différents avis des réformateurs et des révolutionnaires sur Rousseau* ..... 142

*Étendard de la Révolution* ..... 145

*Rousseau sous la plume des révolutionnaires : Zou Rong et son Armée révolutionnaire* ..... 147

*L'ode de Chen Tianhua à Rousseau et son attitude prudente envers la liberté personnelle* ..... 153

*Doctrine de Sun Yat-sen et sa réalisation politique rousseauiste* ..... 156

CHAPITRE 3 : LE RÔLE DE LA PENSÉE DE ROUSSEAU DANS LA MODERNISATION POLITIQUE DE LA

CHINE .....	165
<i>Citoyenneté et modernisation politique de la Chine</i> .....	165
« <i>Roi philosophe</i> » <i>confucéen et la conscience de l'identité civile</i> .....	168
<i>Le débat entre réformistes et révolutionnaires a accru l'influence de Rousseau en Chine</i> .....	174
<i>Chambre d'écho des révolutionnaires</i> .....	175
<i>Les révolutionnaires chinois ont-ils mal compris Rousseau ?</i> .....	178
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE .....	181

.....

.....

.....

INTRODUCTION : LE CONTEXTE IDÉOLOGIQUE APRÈS LA FONDATION DE LA NOUVELLE CHINE .....	184
CHAPITRE 1 : LE POINT DE VUE OFFICIEL SUR LA PENSÉE DE ROUSSEAU .....	189
CHAPITRE 2 : LES LIBÉRAUX, LECTEURS DE ROUSSEAU .....	193
<i>Fu Yan contre Rousseau</i> .....	193
<i>Gu Zhun critique de la doctrine de Rousseau</i> .....	195
<i>Zhu Xueqin et La destruction de l'utopie morale</i> .....	198
<i>Wang Yuanhua et le concept de volonté générale</i> .....	203
CHAPITRE 3 : LES « NOUVELLES GAUCHES », INTERPRÈTES DE ROUSSEAU .....	212
<i>Les intellectuels de gauche contre Wang Yuanhua</i> .....	213
<i>Yuan He critique de Zhu Xueqin</i> .....	215
CHAPITRE 4 : LA CONTROVERSE SUR « LA VOLONTÉ GÉNÉRALE ».....	217
<i>Différences fondamentales entre la gauche et les libéraux : la controverse des deux paradigmes</i> .....	221
<i>La polémique est-elle un argument épouvantail ? Motivation de la réflexion et de la critique : le     désir d'exprimer sous la pression politique ne peut être dissipé que par la recherche universitaire</i> .....	233
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE .....	237

.....

.....

<i>Œuvres de Rousseau</i> .....	252
<i>Traductions</i> .....	252
<i>Œuvres d'intellectuels chinois avant 1949</i> .....	252
<i>Études en langue chinoise après 1949</i> .....	254
<i>Études en langues occidentales</i> .....	259

.....

**Titre :** Les intellectuels chinois face à la pensée de Rousseau

**Mots clés :** Chine, Science politique, traduction, intellectuel, Lumières.

**Résumé :**

À la fin de la dynastie Qing, la science politique occidentale a commencé à pénétrer en Chine et les élites chinoises se sont bientôt passionnées pour ces idées nouvelles à leurs yeux. L'objet de cette étude est d'examiner le rôle joué par l'œuvre de Rousseau dans cette découverte et son importance dans les débats qui ont occupé les intellectuels chinois jusqu'à aujourd'hui. Cette étude explore principalement l'influence de la pensée de Rousseau sur trois groupes intellectuels à différentes époques: les confucianistes et les révolutionnaires de la fin de la dynastie Qing, et les intellectuels libéraux après la fondation de la Nouvelle Chine. Dans des contextes historiques différents, ces trois groupes d'intellectuels ont des interprétations complètement différentes de Rousseau à partir de leurs propres revendications politiques. Rousseau a donc été instrumentalisé à des degrés divers.

**Title :** Chinese Intellectuals Facing Rousseau's Thoughts

**Key words :** Translation, Intellectual, China, Enlightenment, Political science.

**Résumé :**

At the end of the Qing Dynasty, the political science of the Occident began to spread into China. Chinese elites were fascinated by these brand-new thoughts immediately. The goal of this research is to try to find the role of Rousseau's works in this 'great discovery' and their importance which has influenced Chinese intellectuals until now. This study primarily explores the influence of Rousseau's thought on three intellectual groups at different times: the Confucians and revolutionaries of the late Qing dynasty, and liberal intellectuals after the founding of New China. In different historical contexts, the three intellectual groups have completely different interpretations of Rousseau based on their own political demands. Rousseau has been instrumentalized to varying degrees.