

Xu Zhen Zhou

Maître de conférences à l'Université de Pékin

(1995)

L'ART DE LA POLITIQUE CHEZ LES LÉGISTES CHINOIS

Préface de Jean-Louis Martres

Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Louis Martres.

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Xu Zhen Zhou

L'art de la politique chez les légistes chinois.

Préface de Jean-Louis Martres, professeur à l'Université de Bordeaux I. Travaux du Centre d'analyse politique comparée de Bordeaux dirigés par Michel Bergès. Paris : Economica, 1995, 324 pp.

Thèse de doctorat sous la direction de Jean-Louis Martres.

[Autorisation formelle accordée le 4 mai 2011 par l'auteur, son directeur de thèse, Jean-Louis Martres et le directeur de la collection "Pouvoirs comparés" chez L'Harmattan, Monsieur Michel Bergès, de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : Michel Bergès : michel.berges@free.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

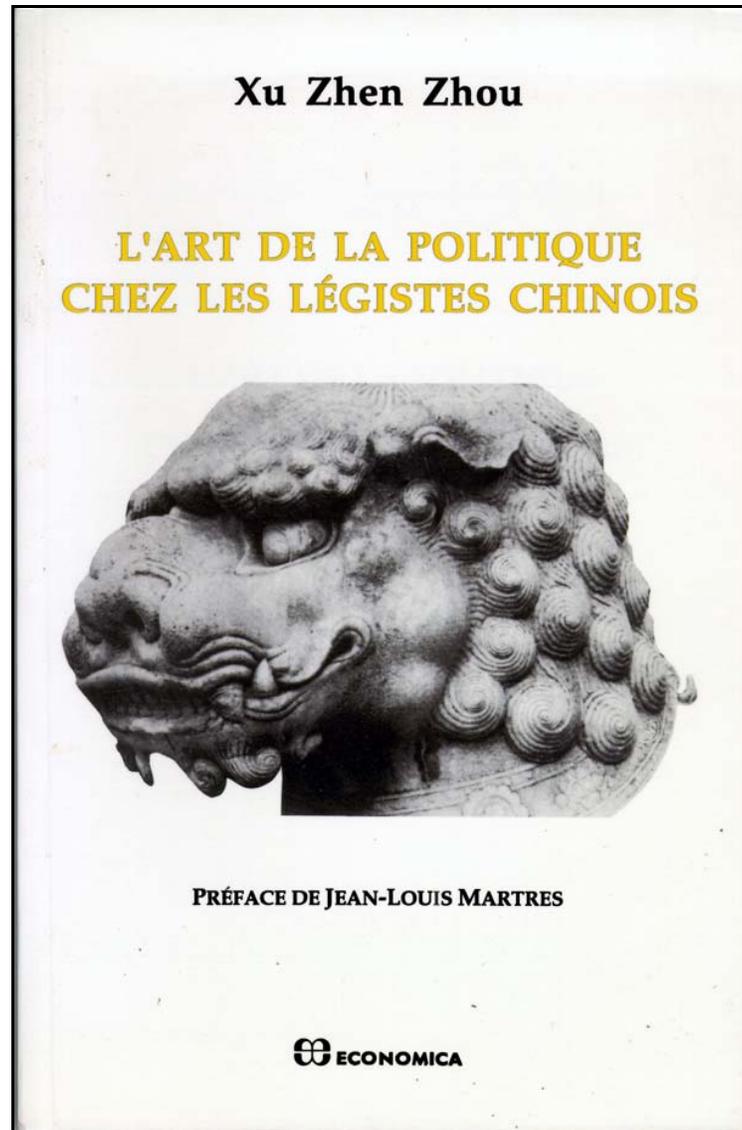
Édition numérique réalisée le 30 mars 2014 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec,.



Xu Zhen Zhou

Maître de conférences à l'Université de Pékin

**L'art de la politique
chez les légistes chinois**



Préface de Jean-Louis Martres, professeur à l'Université de Bordeaux I. Travaux du Centre d'analyse politique comparée de Bordeaux dirigés par Michel Bergès. Paris : Economica, 1995, 324 pp.

[323]

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Préface](#) [5]

- I. [Histoires](#) [5]
- II. [Les difficultés de la comparaison ou les problèmes des concepts dans la philosophie politique chinoise](#) [10]
- III. [Méthode](#) [25]
 1. [Le premier code](#) [30]
 2. [Le code no 2](#) [36]
 3. [Le code no 3](#) [42]
- IV. [Hypothèse](#) [46]
- V. [Structures et cultures](#) [60]

[Introduction](#) [69]

[Chapitre préliminaire. Biographies et typologie des légistes](#) [87]

- I. [Li Kui](#) [87]
- II. [Shen Dao](#) [89]
- III. [Shen Bu Hai](#) [91]
- IV. [Shang Yang](#) [93]
- V. [Han Fei](#) [95]

PREMIÈRE PARTIE.

LES DIFFÉRENTES ÉTAPES DE L'ÉTUDE DU LÉGISME. [103]

[Chapitre I.](#) Le légisme dans la société traditionnelle chinoise [105]

[Chapitre II.](#) Les recherches en Chine sur le légisme du début du siècle à 1949 [111]

- I. [Un essai pour sauver la réputation du légisme](#) [111]
- II. [Le sens de la loi et les sources du légisme](#) [115]
- III. [La première étude complète du légisme au sens moderne](#) [116]

Chapitre III. La mutation et la stabilité de la méthodologie - Les études du légisme en Chine de 1949 à 1966. [135]

Chapitre IV La politisation des recherches sur le légisme pendant la révolution culturelle [145]

- I. [La lutte entre le confucianisme et le légisme : le noyau de la rivalité des Cent Écoles](#) [147]
- II. [La lutte entre le confucianisme et le légisme : la lutte des classes](#) [148]
- III. [La continuation de la lutte entre le confucianisme et le légisme jusqu'à la société moderne](#) [150]

Chapitre V. Le progrès après la révolution culturelle [157]

Chapitre VI. Les recherches sur le légisme à Tai Wan et en Occident [175]

- I. [La continuité et l'ordinaire : deux caractères importants des études du Légisme à Tai Wan](#) [175]
- II. [Un bref examen des recherches sur le légisme en Occident](#) [185]

Conclusion de la première partie [199]

DEUXIÈME PARTIE.

LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES. - ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION [205]

Chapitre I. Le code de valeurs des légistes [209]

- I. [De l'évidence textuelle à la philosophie induite](#) [209]
- II. [Le pouvoir et l'État](#) [217]

Chapitre II. Le détenteur du pouvoir [227]

- I. [L'armée : Premier facteur de la puissance](#) [229]
- II. [L'économie : Deuxième facteur de puissance](#) [239]

Chapitre III. L'exercice du pouvoir [253]

Chapitre IV. La conservation du pouvoir [273]

Chapitre V. La perte du pouvoir [295]

[Conclusion générale](#) [301]

[Bibliographie](#) [317]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Le légisme, courant politique qui a existé en Chine du Ve au IIIe siècle avant J.C., a été éclipsé par le confucianisme, que le public identifie aujourd'hui à la pensée chinoise. Mais si le confucianisme, qui se fonde sur la morale, a imprégné tout le discours, le légisme, fondé sur la loi et la menace de la sanction, n'a jamais cessé d'inspirer secrètement la pratique des gouvernants. La redécouverte de ce courant méconnu n'est pas seulement importante pour la compréhension de la civilisation chinoise, qui apparaît encore plus subtile, plus complexe ; elle révèle une analyse réaliste de l'homme et de la société qui présente de frappantes analogies avec celle de Machiavel, même si elle ne se comprend pleinement que dans ses contours chinois. Cet essai, après avoir présenté toutes les interprétations du légisme, en propose une très neuve, fondée sur la notion de pouvoir, à partir des méthodes de la science politique moderne. C'est l'occasion de poser le problème décisif des grilles de la pensée politique, présenté par le professeur Jean-Louis Martres, dans son importante préface.

Xu Zhen Zhou est maître de conférences à l'Université de Pékin. Il a étudié plusieurs années en France, à l'Université de Bordeaux 1, où il a rédigé sa thèse.

[5]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

PRÉFACE

I - HISTOIRES

[Retour à la table des matières](#)

L'Empire était au Milieu, les Barbares étaient autour.

L'Occident était le centre du monde, conquérant, batailleur, sûr de sa foi et de ses armes, les sauvages en attendaient la Civilisation.

Les empereurs de Chine recevaient les Jésuites et s'intéressaient aux pendules. Ils gouvernaient l'Univers. Ils étaient les seuls civilisés.

Les Européens voulaient les ports de la Chine et des traités de commerce inégaux.

Au XVIIIe siècle, quelques traductions pour prouver que les Chinois connaissaient le catéchisme et que le Dao était Dieu, soucis honorables d'universalisme en guise de contrepoint à un royaume exotique, pourvoyeur de soie et de porcelaines, encore que d'une cruauté définitivement raffinée.

La conséquence fut le partage de l'Empire, sa ruine. La Chine, abreuvée d'opium, découvrait un nouveau monde.

Puis le XXe siècle : la Chine se convertit au plus radical des manichéismes, le marxisme. Elle inquiète, détient l'arme atomique, joue un jeu de balancier entre l'URSS *et les Occidentaux*. Elle fait peur, un

milliard d'habitants, elle a perdu ses couleurs. "Normalisée" par l'adhésion à une idéologie occidentale, seule la fourmilière maoïste pose problème. Elle laisse même un peu de s'entêter si longtemps à réprimer ses étudiants, à respecter ses hiérarques et gérontes démodés, quand le reste du monde pense joyeusement économie de marché, droits de l'homme, démocratie.

[6]

Des contacts, certes, multiples, mais touristiques et commerciaux : en fait des frôlements d'ailes.

L'Orient et l'Occident ne se rencontrent pas, même s'ils glissent irrésistiblement l'un vers l'autre, grâce au patient travail d'érudits, fines passerelles que le peuple ou le politique n'empruntent pas. Mais le tissage continue, et sans doute approche le moment de la reconnaissance. Tout est prêt pour la parade nuptiale, la dérive des continents termine sa course. L'Occident, malgré une étonnante évolution depuis deux siècles, ne le sait pas : quant à la Chine, elle ne semble plus apprécier l'extraordinaire modernité de sa pensée traditionnelle, prête à s'enthousiasmer pour le libéralisme économique.

Nous avons largué les amarres, et les tempêtes rencontrées par la démocratie devraient pourtant servir de signal et de jalons pour comprendre notre Histoire. L'idée même, malmenée et contestée en Europe, ne trouve sa victoire que par la défection de ses rivaux. La fin du marxisme soviétique, l'impossibilité pour les intellectuels de trouver ailleurs un modèle alternatif, incitent à une réflexion sur l'évolution des idées. De nombreuses interprétations de ce changement en Occident font référence à des "hasards successifs" qui en auraient perturbé le cours normal, sans voir pour autant la nécessité des dangers qui l'ont menacé.

Il suffit pourtant de reprendre les grands traits de cette évolution pour y trouver une logique.

Depuis le début de l'ère chrétienne la certitude essentielle résidait dans la nécessaire transformation de la société et de l'individu pour réaliser les objectifs de la Révélation Divine. Après avoir essayé successivement de construire la cité chrétienne par la théocratie, puis par la monarchie, l'idée même de l'organisation de la société en fonction d'une volonté transcendante s'essouffait. En même temps d'ailleurs,

l'unité des chrétiens éclatait et Dieu lui-même se voyait contesté par la montée de l'athéisme et des philosophies matérialistes.

Si le principe démocratique apparaissait comme l'ultime tentative, pour certains, de réaliser la volonté de Dieu à travers celle du peuple, pour beaucoup l'apport essentiel du nouveau régime se trouvait dans la possibilité pour chacun de pratiquer le culte de la Liberté et de la Raison, indépendamment de toute religion.

Mais, dans le contexte européen, la nostalgie de l'alliance du trône et de l'autel demeurait puissante, et l'idéal de la vertu chrétienne restait un fonds de référence. L'acceptation d'un régime, cherchant empiriquement un minimum de règles pour la vie sociale, s'arrêtant à la satisfaction de besoins matériels et de sécurité, [7] paraissait dérisoire à ceux qui n'en retenaient que l'image d'un monde désenchanté, fini, privé d'Espoir. La "médiocrité" démocratique semblait insoutenable par la confiance qu'elle plaçait dans un homme moyen, indigne de la tradition aristocratique, de la pompe monarchique et du triomphe de l'Église. Elle paraissait tout aussi invivable pour ceux qui considéraient que la liberté, réduite à des déclarations, ne pourrait qu'aboutir à l'exploitation de l'homme par l'homme et à la victoire des forts sur les faibles.

Aussi les réactions furent nombreuses pour remettre en question un système d'où avait disparu toute idée de réaliser un Bien idéal débarrassé de tout Mal.

Une fois constaté le décès de Dieu, le "dernier homme" de Nietzsche, ruminant dans son "pacage démocratique", ne pouvait qu'appeler la reconstruction d'un espoir, confié par lui à un surhomme. Ainsi naissait un courant de pensée trouvant dans le désespoir et dans la critique radicale des issues possibles à l'absurdité du monde. Tous les fondements même de la société libérale se voyaient condamnés, pour cause d'égalitarisme pour les uns, d'inégalité pour les autres, de matérialisme, ou d'aliénation technique. La consommation elle-même, qui avait été, après la disette des siècles précédents, un espoir incroyable, se voyait rejetée pour défaut de satisfaction spirituelle ou de frustration sexuelle. Ces idées n'ont pas disparu et s'y reconnaissent tous les contempteurs de la société actuelle, avec leur dernier avatar catastrophiste et romantique : les écologistes.

Cependant ce courant n'a jamais été dominant, même s'il a stimulé ceux qui cherchaient à reconstruire une fin optimiste de l'Histoire et à redonner un espoir au peuple avili ou embourgeoisé de la démocratie. Prenant d'ailleurs ses racines dans l'aristocratie ancienne, le nazisme reconstruisait un futur souhaitable grâce à la victoire d'une race mythique vouée à dominer le monde. Il le faisait aussi en puisant l'essentiel de sa technologie dans le marxisme qui, le premier, avait finalisé une construction idéologique sur le triomphe du prolétariat au nom des lois de l'Histoire. Le paradoxe de cette idéologie résidait dans le fait qu'elle avait été fabriquée pour réaliser à terme la parfaite égalité démocratique, mais qu'avant d'y parvenir, elle postulait la création d'une aristocratie quasi héréditaire constituée autour d'un parti unique. Il faut souligner combien la séduction des régimes qui s'en inspiraient était liée à la reprise, sous une forme nouvelle, de tous les éléments qui avaient fait le succès de l'Ancien Régime : autorité, hiérarchie, vertu, espoir, finalisme des sociétés. En reproduisant l'équation de pouvoir antérieure à la démocratie, elle prétendait mieux l'accomplir.

[8]

Pendant ce temps, les démocraties pluralistes ballottées par les vagues aristocratiques de droite ou de gauche cherchaient à survivre en se donnant comme ciment commun le nationalisme. Il fallait en effet ajouter un contenu émotionnel aux formules trop rationnelles du compromis démocratique. Cette charge affective lui permit finalement d'affronter, puis de vaincre, tous les poisons des systèmes hostiles.

Mais arrivé à ce point du voyage, l'Occident perplexe, privé d'ennemis idéologiques, en voie d'intégration, s'interroge sur la crise des valeurs. Il redoute une perte de substance, s'afflige d'idéologies trop douces, s'ennuie du consensus et se morfond de la perte de son frère ennemi, le marxisme. Inconsolable, il mythifie le régime démocratique en attribuant son extension à la qualité de ses vertus, en oubliant qu'il en bénéficie au titre des dépouilles opimes récupérées sur ses vaincus. En même temps, il perd ses repères géographiques et culturels par l'intégration rapide de l'économie, l'unification du marché, la naissance de régulations floues échappant à l'État. Il découvre progressivement que le relativisme culturel constitue naturellement la philosophie de référence du régime démocratique qui fait de la liberté et de l'égalité ses valeurs fondamentales. En même temps, il pleure sur l'idéalisme manichéen qu'il cherche à détruire depuis deux siècles,

sous sa forme religieuse ou idéologique ! Il ne voit pas dans l'explosion de la violence, dans la multiplication des sectes, dans la consommation de la drogue, dans la pesanteur bureaucratique, les fils conducteurs qui pourraient faire de ce régime le fruit triomphant de la Raison, imaginé par les philosophes du XVIII^e siècle.

D'autres, cependant, comme Francis Fukuyama, proclame la fin de l'Histoire et le triomphe de la démocratie, encore qu'ils restent perplexes sur l'évolution de l'Asie. L'apparition d'un néoconfucianisme lui paraît comme un frein, provisoire peut-être, à l'extension radicale et universelle du phénomène démocratique. Ainsi, se pose à nouveau le problème de l'exception asiatique, qui avait déjà perturbé le marxisme.

À partir de cette vue cavalière de l'Occident comment pourrait-on voir le moindre signe de proximité avec la Chine ? Tout, au contraire, semble les séparer. Immense pays sous-développé, attaché au marxisme depuis quarante ans, profondément ancré dans le continent Asiatique, il présente tous les aspects d'une antithèse irréductible. Bien plus, sa population privée de contacts paraît bénéficier d'une culture si étrange que nous ne saurions y voir le moindre point commun. Bien plus encore, les études sur la Chine, rares mais pénétrantes, avec Granet, Needham, Duyvendak, [9] Balazs, Lévy mettent en évidence la singularité de leur mode de pensée.

En quoi la philosophie chinoise qui date de vingt-cinq siècles nous concerne t'elle ? L'archéologie du savoir est-elle seule concernée par leurs discussions et leurs réflexions ? Les Chinois eux-mêmes n'y ont-ils pas renoncé en se ralliant délibérément à nos conceptions du pouvoir, jugées plus scientifiques et plus modernes ?

La question posée par la culture chinoise demeure passionnante car les réponses évidentes n'épuisent pas son mystère. Faut-il accepter en effet que le marxisme chinois ait complètement effacé le passé et produit une acculturation complète ? Ou au contraire le Maoïsme exprime-t-il une de ces métamorphoses du Dao dans la forme recommandée par les légistes (avec la volonté souvent manifestée par le Grand Timonier d'être le Refondateur de l'Empire sur le modèle de Chin Huang De, l'unificateur de l'Empire) ? Reste t'il encore une spécificité chinoise ? Et si oui, est-elle compatible avec les ambitions universalistes de l'Occident ou plus exactement y a-t-il un mode de compréh-

sion unique permettant de les rapprocher, ou tout au moins de les comparer ?

La Chine, en adoptant les règles de l'économie de marché et l'essentiel du système de développement technique de l'Occident, va-t-elle progressivement accéder à un système démocratique ? Mais de quel type ? Est-ce la formule japonaise, taïwanaise ou de Singapour qui, toutes, postulent un fondement confucianiste ? La question de la culture traditionnelle de l'Asie se repose alors, donne une actualité aux recherches effectuées dans ce domaine et justifie la curiosité portée à ses antiques fondements.

Faut-il au contraire se rallier aux théories universalistes et considérer que les débats du Ve siècle A.C. appartiennent définitivement au passé et que les particularismes culturels subsistant sont voués à une disparition progressive, malgré la vitalité des régimes néo-confucianistes.

Pour éclairer ce débat, nous devons préciser certaines difficultés qui portent tout d'abord sur les concepts choisis pour traduire les textes. Car la transcription des mémogrammes dans la langue française oblige à utiliser des mots nés dans un contexte différent et fausse très souvent le sens originaire.

Puis, à partir de là nous essaierons de dégager les particularismes culturels du Céleste Empire, avant de nous interroger sur l'éventualité de conclure à des singularités telles qu'il est impossible de trouver des points communs.

[10]

II - LES DIFFICULTÉS DE LA COMPARAISON OU LES PROBLÈMES DES CONCEPTS DANS LA PHILOSOPHIE POLITIQUE CHINOISE

[Retour à la table des matières](#)

Pour illustrer la difficulté de la comparaison de systèmes issus de cultures différentes, nous devons évoquer le problème de la traduction qui induit et révèle la façon de penser les problèmes. Il est particulièrement délicat en ce qui concerne la pensée chinoise. Déjà fortement souligné par Etienne dans sa préface donnée aux philosophes Daoïstes, il nécessite une extrême attention dès lors que l'on s'attache aux concepts concernant le pouvoir et les régimes politiques.

Le vocabulaire français est fortement marqué par notre propre manière de penser. Nous devons donc essayer de recourir à des métaphores qui, pour être plus proches du sens original, n'en alourdissent pas moins le propos et sans doute le trahissent. Le plus curieux, pour bien situer les cadres de l'analyse consiste d'abord à faire un inventaire des absences ou plus exactement des concepts inconnus.

Ainsi, fait défaut la typologie des régimes politiques : démocratie, monarchie, aristocratie, oligarchie, république sont inconnus, seul le Monarque existe ou plus exactement le Chef. Le débat se situe à ce niveau de la souveraineté (mot inexistant) pour savoir si l'Empereur agit ou n'agit pas du tout. Cette question est capitale puisque, pour certains, la société s'auto-régule grâce à l'éducation et gravite autour d'un trône vide mais efficace, détenteur du Mandat du Ciel. Pour d'autres, et c'est le cas des Légistes, la Voie passe par un Empereur omnipotent, maître de la Loi.

Mais le problème se complique dès lors que l'on envisage l'épistémologie, puisque philosophie, raison, analyse, déduction ou induction, et tous les mots en "isme" restent inusités pendant la période classique.

Pour appréhender le pouvoir lui-même et la politique, la notion stricte fait défaut. Plus précisément, la préoccupation des lettrés s'attache au caractère instrumental du concept : comment faire de la politique plutôt que de recourir à une abstraction générique. Cette démarche est d'ailleurs très significative du génie chinois qui recherche des solutions empiriques, qui collectionne des expériences avant d'exprimer l'ensemble dans un emblème souple et fuyant susceptible de couvrir toutes les acceptions ou les situations.

L'opération d'abstraction n'est pas refusée en tant que telle, mais elle paraît moins efficace dans la recherche d'une solution bien adaptée aux circonstances. Dès lors, l'essence même de la philosophie politique doit pouvoir être rattachée à un principe [11] initial constituant un radical primaire susceptible de convenir à tous les cas. Ainsi les concepts de Yin, de Yang et de Dao restent sans traduction ni même définition possible, puisque l'équivalent de ce mode de pensée n'existe pas en Occident. Lorsque Granet aborde le problème, il ne peut parvenir à une solution acceptable pour un esprit occidental que par une synthèse du mode de raisonnement chinois. On pourrait dire que la Chine ne refuse pas l'abstraction, en ce sens qu'elle ne l'oppose pas au concret. Elle préfère résumer en plusieurs symboles, donc abstraits, la racine explicative de tous les phénomènes analysables et perceptibles. Les emblèmes énoncés sont alors valables pour la médecine, les arts, la cuisine, le pouvoir et la philosophie. Par exemple, il y aurait un faux sens initial à vouloir rapprocher la théorie des sanctions formulées par les Légistes, du Droit au sens occidental. Affirmer dès lors qu'il n'y a pas de philosophie en Chine relève du sophisme, car les Chinois essaient de régler les problèmes du philosophe avant de nommer l'activité à laquelle ils se livrent. Aussi est-il tout à fait légitime de comparer les deux cultures au niveau des propositions faites pour la gestion des affaires publiques.

Plus gênant reste le problème des évaluations et des bilans. En l'absence des couples Bon/Méchant, Bien/Mal, Vice/Vertu, Progrès/Réaction, de classes sociales bien identifiées, l'appareil critique ne peut, sans forcer la réalité, l'enfermer dans les catégories idéologiques et religieuses que nous avons façonnées à travers les siècles. Privés de mots, comment pouvons-nous rendre compte d'une pensée, qui cependant se prononce sur tous les sujets qui nous intéressent ? C'est un difficile apprentissage, une ascèse avec des chutes et des repentirs, telle-

ment nos catégories sont pesantes et tellement nous avons la sensation d'épuiser une question dès que nous avons pu nommer et catégoriser. Être privé d'un vocabulaire habituel rend difficile la restitution de la conception chinoise du pouvoir.

Prenons le problème de la légitimité du Prince. Il n'exerce son pouvoir que parce qu'il détient le Mandat Céleste. La référence au Ciel évoque le Droit Divin et laisse supposer qu'il est investi par une Puissance Extérieure et Supérieure. En fait, le Ciel ne connaît pas de définition précise et Confucius ne se prononce pas sur sa nature. Les légistes répondent que la force seule fait le Souverain, mélange d'habileté et de ruse, qui lui permet de conquérir le pouvoir. La conception plus traditionnelle qui s'impose n'est pas fondamentalement différente. Le Ciel est en lui parce qu'il a les qualités lui permettant d'exercer le pouvoir. Sa légitimité provient de la possession de compétences qu'il se doit de démontrer en régnant et en se réformant moralement pour être digne de la [12] fonction exercée et susciter le consentement de ses sujets. L'absence de ces qualités conduit à la révolte du peuple.

Autrement dit, le critère est purement matériel et indépendant d'une Force Supérieure. Que ce soit la puissance ou le mérite, le trône appartient à celui qui a su s'en emparer, ou le mériter. Le Mandat Céleste se démontre, il ne se présume pas. La référence au Ciel fait davantage allusion aux pouvoirs cosmiques et écologiques de l'Empereur. La Société obéit à un ordre que le Souverain consacre en établissant la liaison ultime avec le Temps, la Nature, l'Espace. Les fonctions rituelles qui l'amènent à proclamer le calendrier, à garantir des moissons fécondes, à maintenir la prospérité de l'Empire, sont la preuve de la liaison qu'il assure avec toutes ces forces qui s'imposent à l'homme et que l'on ne peut régler par un simple comportement correct. Il est une sorte de garant de la bienveillance de la Nature à l'égard du Céleste Empire, et de la prospérité générale dépend sa légitimité. La part du mystère existant dans tout pouvoir est ainsi sauvegardée par cette mise en relation avec des forces qui dépassent l'homme.

Si son comportement est conforme, la preuve est apportée qu'il a le "Te" et il n'a le Mandat que parce qu'il a le "Te". Le Ciel n'est qu'une formulation emblématique des forces naturelles qui gouvernent le monde, mais en aucun cas une Divinité susceptible de s'exprimer par des choix. L'Empereur amène l'ordre en établissant symboliquement les liens avec ces forces. La fonction essentielle réside là, d'où le débat

pour savoir s'il doit le faire en vertu de sa seule Sagesse ou par le recours à des recettes politiques parfaitement calculées. Mais on peut également tirer une autre leçon de ce concept et l'interpréter dans un sens légèrement différent. Si l'Empereur détient le Mandat du Ciel, cela pourrait signifier que le pouvoir n'est pas un "objet de conquête", donc extérieur à l'Homme. Au contraire, il lui serait personnel et la société n'en percevrait que les effets concrets. Définition qui rejoint les concepts modernes d'attribut et de charisme. La tradition Confucéenne lorsqu'elle s'adresse au Prince, en lui demandant de cultiver la Sagesse et en lui proposant des modèles ne fait que renforcer cette idée. Les légistes semblent à l'inverse s'en éloigner en élaborant une technologie de conquête et d'exercice du pouvoir. Cette différence doit pourtant être relativisée car leur réalisme et leur connaissance de l'Histoire leur permet, d'affirmer que souvent les Rois sont médiocres et que dans cette hypothèse, le pouvoir est mieux protégé par des Lois. D'où le balancier subtil qu'ils établissent en faisant simultanément l'éloge du Droit et du stratagème princier et dont l'oscillation dépend finalement des qualités de Celui qui exerce le pouvoir.

[13]

Le système japonais, toujours vivant, reprend les mêmes conceptions avec les mêmes difficultés pour le classer dans les typologies occidentales. Le Tenno tire sa légitimité de sa fonction symbolique et suivant les périodes de l'histoire, peut être totalement absent du pouvoir, capturé par le Shogun, devenir Réformateur à l'époque Meiji, puis Chef de guerre, pour enfin se consacrer à l'étude de l'entomologie.

La politique n'a pas de contenu précis, abstrait, réductible à des contraintes constitutionnelles, mais se ramène à une question matérielle essentielle : comment gouverner au mieux les affaires communes, art de circonstances et d'occasion. Pour cela, il n'est pas souhaitable d'ouvrir un débat théorique et abstrait sur un concept incompatible avec la fluidité de l'action. Le pouvoir reste du domaine du concret.

Pour autant, l'abstraction, en tant que telle, n'est pas inconnue. Elle paraît simplement non souhaitable, car elle mutile par des définitions réductrices une réalité constamment changeante.

Quant à la Société, elle se trouve réglée harmonieusement par des pratiques individuelles, liées à la possession du Ren. C'est Confucius

qui s'est le plus attaché à cerner la notion parce qu'elle est le fondement même de sa conception de la Société, et par delà le socle réel de l'Empire. Source de ce conformisme dénoncé par les occidentaux, origine de l'ordre attaqué par ses adversaires Daoïstes ou Légistes, il mérite une définition précise. Car bien entendu, il ne recherche pas une définition symbolique, mais, à travers des exemples concrets, montre les comportements de celui qui a le "Ren". Il évoque les conditions nécessaires à l'apparition de la sociabilité, en cultivant chez l'individu des attitudes morales permettant la création d'un ordre social pacifié.

La paix publique ne découle donc pas d'une volonté impériale imposée par des lois ou règlements, mais d'une compréhension par chacun des règles nécessaires à la vie commune. En aucun cas, l'effort demandé ne correspond à une vertu, cultivée comme un idéal méritoire aux yeux de Dieu, mais comme un ensemble de devoirs, qui, s'ils sont respectés par tous, permet l'apparition du Dao, c'est-à-dire l'Harmonie.

Cela a pour conséquence la mise au point d'une pédagogie permettant de s'identifier à des modèles légendaires connus comme ayant assuré la prospérité générale. Il est déjà intéressant de comprendre que l'ordre social ne peut être que la résultante des efforts de tous les individus, pris séparément. Il est le fruit heureux de la réforme des mœurs des sujets de l'Empereur et non le résultat du commandement du Souverain, ce qui montre comment se fait la synthèse de l'individu et du social.

[14]

À cette fin, il est nécessaire de construire un code éthique des devoirs, inculqué par l'éducation pour régler les relations entre les hommes. Pour cela, Confucius évoque alors la difficulté d'enfermer le Ren dans une définition précise, fidèle en cela à la philosophie fondamentale du Dao.

Celui qui a le Ren :

*"apprécie les eaux (symbole du mouvement)
apprécie les montagnes (symbole de l'immobilité)
est toujours actif ; il reste calme et tranquille"*

Cet art des contraires évoque la célèbre définition du Gentleman anglais, celui qui sait qu'on ne joue pas au tennis avec des bretelles, celui qui peut porter des bretelles en jouant au tennis. D'où le rapprochement avec l'éthique du gentleman pour tenter de traduire le Ren. Et la comparaison n'est pas dénuée de sens puisqu'il s'agit bien de l'apprentissage d'un comportement, de la recherche d'une attitude sociale, permettant immédiatement à l'homme de trouver l'attitude correcte dès lors qu'il connaît les règles de la bienséance. Lorsqu'il veut illustrer ce difficile propos, il décompose la société en éléments relationnels qui unissent l'individu aux autres. Celui-ci n'est jamais considéré comme séparé de l'ensemble, et se retrouve ici l'idée Aristotélicienne de l'homme "Zoon Politikon". Il est uni à ses parents, ses frères, ses amis, sa femme, son souverain. L'ensemble constituant les "autres". Pour régler son comportement, il suffit de se porter à leur rencontre unissant ainsi morale sociale et comportement civique.

"Un jeune obéissant à ses parents, s'entendant bien avec ses frères, modeste, crédible, ayant le sens de la fraternité s'approche du Ren".

"Le Ren signifie aimer les autres".

"Respecter les autres, être honnête et sérieux c'est le Ren".

"Celui qui peut appliquer les cinq principes suivants dans le monde réaliserait le Ren : le respect général, la tolérance, la confiance réciproque, la subtilité et la générosité".

Tout l'édifice repose donc sur l'éducation, l'apprentissage de comportements corrects mais qui, peu à peu, en façonnant l'individu règlent le problème de l'harmonie sociale. Les irréductibles seront sanctionnés et tomberont dans la sphère du droit pénal, le châtement ayant pour mission d'écarter les indésirables, de les dissuader de récidiver et de prévenir l'erreur chez les autres par l'exemple. Intervient alors l'idée de modèles mythiques de Sagesse, existant à une époque où s'accordaient le Prince et les sujets dans la [15] paix sociale, afin de trouver un fondement historique à la solution proposée par les Confucianistes.

"Perfectionner les qualités personnelles des gens et retrouver l'ancien ordre, voilà le Ren".

Ainsi, pour chaque situation et chaque homme il existe un comportement correct (De) lié à la pratique définie précédemment (Ren) et indiquant que chacun détient en lui-même la compréhension de ce qu'il doit faire en toutes circonstances (Yi).

Ce qui n'exclut pas la séparation fonctionnelle gouvernants-gouvernés, puisque le Roi lui aussi est tenu à son niveau par les règles du comportement correct (Mandat Céleste) se manifestant par l'exemple, et à l'aide d'instruments qui lui sont propres. Le pouvoir (Shi) et l'édition de règles utiles au maintien de la stabilité de l'ordre (Li) et surtout, ce qui est l'essence même du pouvoir, l'art du Ren, celui de trouver la solution correcte pour chaque situation (Shu).

Propos certes théoriques, mais aussi espoir optimiste en la possibilité de créer une société stable soumise à des principes raisonnables. Maître Kong n'en mésestime pas la difficulté, surtout quand ses conseils s'adressent au Prince, soumis à toutes les tentations du pouvoir. Malgré tout, ce discours deviendra la base idéologique du régime impérial et dans les meilleures périodes de l'Empire, les leçons ne seront pas oubliées. Il suffit, pour s'en persuader, de considérer l'ordre architectural. A l'entrée du Palais Impérial, deux colonnes de marbre surmontées de Dragons sont érigées. Le premier Dragon, tourné vers l'extérieur, dit à l'Empereur : "Sors et écoute ton peuple" ; le second, tourné vers l'intérieur, lui dit "Rentre et gouverne". La voie de marbre qui conduit au pavillon de l'Harmonie Suprême, est réservée à l'Empereur mais elle est très étroite. Est-ce donc le régime de la Vertu ? On comprend la fascination des Jésuites découvrant des conseils si proches des leurs et se prêtant aussi bien à un syncrétisme apparent.

Le propos nous semble bien différent, mais il traduit ici surtout l'équivoque de la translation d'une pensée dans une langue qu'elle n'a pas façonnée.

Le problème se complique, dans la mesure où les concepts occidentaux ont pénétré la Chine dès la période Républicaine, sous leur forme libérale puis marxiste.

Objets d'une traduction laborieuse au départ, puisqu'ils faisaient allusion à des phénomènes inconnus, ils sont désormais utilisés couramment. Mais il est à supposer que l'ambiguïté subsiste : ainsi, le mot démocratie est bien rendu par peuple qui décide ; en revanche le Président devient le Grand Chef ou Commandant.

[16]

Ces concepts nouveaux ont-ils modifiés définitivement et la langue et la pensée, se sont-ils coulés dans d'anciennes catégories qui ajoutent encore à la confusion, le problème est intact.

Mais cette première approche permet de jeter un regard plus précis sur le problème des concepts et sur celui du rôle de l'individu.

Tout d'abord, des concepts occidentaux sont faits pour nommer et séparer les phénomènes les uns des autres. Ils consistent essentiellement à bâtir des frontières, organiser le monde en entités séparées. La conséquence immédiate, fiée à la fluidité sociale, concerne la faible adéquation entre les mots et les choses, avec l'effet pervers d'obliger à redéfinir le concept pour qu'il puisse s'adapter à des réalités nouvelles. Bien plus, chacun des philosophes s'emploie à donner une définition personnelle d'un outil censé représenter scientifiquement les faits. Et lorsque la querelle se développe, du fait des définitions multiples, il suffit de constater qu'il existe autant de définitions que d'auteurs pour comprendre les limites de la méthode.

Si on évoque le concept d'impérialisme, aucune définition ne coïncide vraiment dès lors que l'on cherche à préciser ses causes, ses techniques ou ses moyens d'application. Entre Marx, Lénine, Schumpeter ou Galtung, le plus petit commun dénominateur est si faible que le mot a perdu son sens et peut se ramener uniquement à la constatation de la domination du faible par le fort.

De la même façon, l'effet induit de cette "atomisation" consiste obligatoirement à générer des concepts opposés, dès lors que l'on constate leur incapacité à rendre compte de tous les phénomènes sociaux qu'ils prétendent expliquer. Ils suscitent logiquement leurs propres antithèses pour former des couples infernaux générateurs d'écoles de pensée, distinctes et irréductibles. L'Histoire de l'Occident bruit constamment de ces affrontements, fonds de commerce indispensables au bon fonctionnement du marché intellectuel. Que ce soit le nomina-

lisme et le réalisme, le subjectivisme et l'objectivisme, il n'est pas un seul mouvement de notre Histoire qui n'ait connu ce processus. Et le fait est assez connu pour ne pas s'y attarder.

En revanche, la pensée chinoise ne peut, en raison de sa philosophie générale, de son mode d'écriture, connaître ce type de querelles. Cherchant avant tout à rendre compte du changement, de la fluidité, de l'écologie des phénomènes, elle répugne à séparer, trancher enfermer, et cherche les résonances, les échos, plus sensible à la continuité des sons, des couleurs, des odeurs, elle quête les correspondances pour finalement remonter à un emblème réducteur susceptible de rendre compte du Tout.

[17]

Nous sommes persuadés que pour être "scientifiques", les concepts se doivent d'être parfaitement définis et clos, sur le modèle des définitions données par les sciences exactes. Les Chinois, sensibles au fait que dans ce domaine, les définitions trop précises mutilent le réel et n'en rendent pas compte, utilisent des "concepts fluides" dont les sens multiples peuvent mieux s'adapter à leur objet. D'où l'impression d'imprécision, d'équivoque, d'ambiguïté que nous ressentons alors qu'elle est précisément recherchée. Les querelles de frontières, de typologies qui nous sont familières, leur échappent ou plus exactement ils les trouvent vaines.

En second lieu, cette manière de pensée réagit sur toutes les catégories que nous jugeons fondamentales. Ainsi, l'individu qui nous paraît la base atomistique de la société, dont on se doit d'exalter la liberté et les droits. Le fait que les Chinois ignorent cette problématique nous conduit naturellement à la suspicion et à la méfiance, dérivant généralement vers une appréciation péjorative de la société, comparée à une fourmilière anonyme où l'un peut se substituer à l'autre.

Si l'on prend l'approche chinoise, l'individu n'existe socialement que par ses relations avec les autres et cela seul importe concrètement : "Je-Nous" se substitue à "Je". L'intérêt de l'ordre social, comme le montre la pensée confucéenne, consiste à ordonner, rationaliser les relations. Cela ne signifie pas pour autant que l'individu, au sens occidental du terme, est condamné à un total conformisme. En fait les libertés se trouvent pour chacun définies en creux comme la contrepar-

tie de leurs devoirs. Il leur appartient de faire ce qu'ils veulent sous réserve des obligations impératives dictées par l'éthique ou l'étiquette.

Prenons l'exemple du mariage. Tout homme est obligé d'assurer la lignée vis-à-vis des parents et des Ancêtres. Là réside son obligation. Ce qu'il advient après ce devoir accompli lui laisse la liberté de ses mœurs à la condition bien sûr que l'autre se voit reconnu les Droits auxquels son statut lui permet de prétendre. Il ne peut pas être mis en situation d'humiliation, perdre la face, sans qu'un manquement soit constaté. On en arrive ainsi à une codification coutumière des statuts dans lequel chacun trouve, grâce aux obligations de tous, sa propre dignité et l'exercice de prérogatives, qui se trouvent ainsi confirmées dans l'obligation de respecter les rites.

Pratique non ignorée dans nos sociétés mais réduite à la portion congrue dans la politesse, car nous préférons régler ces pratiques par le Droit, sans plus nous soucier des devoirs, qui nous paraissent contraires à l'éthique de liberté individuelle. D'où [18] l'inflation du droit dans les sociétés occidentales, alors que la Chine le réserve aux cas extrêmes, et ne connaît, en apparence, son existence que sous une forme pénale.

Si l'on veut comparer les deux sociétés, il faut bien prendre conscience que le couple rite-droit pénal est un continuum spécifique servant à réguler la société chinoise. A l'inverse, nous ne nous attachons à définir le gouvernement de la société que par le recours essentiel à la loi. D'où l'intérêt de la pensée des légistes qui avaient parfaitement vu le problème et dont la solution se rapprochait sensiblement de la nôtre.

En fait ces différences sémantiques ne sont que le résultat de la façon de concevoir le pouvoir dans les deux sociétés.

La pensée occidentale, fortement marquée par le christianisme, à une vision pyramidale de la société, dont le Prince est la clé de voûte qu'il soit Pape, Empereur, Roi ou Peuple. C'est de lui que descendra l'ordre, régulant la société. Même dans le schéma démocratique où le pouvoir est censé partir du bas pour s'imposer aux gouvernants, les mécanismes représentatifs, les normes constitutionnelles, la méfiance à l'égard de l'opinion, réservent toujours une sphère de liberté pour les gouvernants. Le mythe de la Représentation de la Nation, entité floue et sans voix, dont les gouvernants peuvent invoquer les directives

pour s'opposer au peuple réel, sert à masquer et à conforter ce domaine réservé du pouvoir.

Dans la Chine traditionnelle, l'omnipotence de l'Empereur paraît reconduire la même image et il est vrai que les despotes ou les tyrans n'ont pas manqué dans leur Histoire. Mais en même temps, symboliquement, ce monarque doit toujours s'inspirer de la règle si mystérieuse "ne rien faire pour tout faire". L'image du moyeu vide qui assure pourtant l'existence même de la roue, ou celle du vase qui n'est qu'une forme, efficace, pour enfermer du vide, reste la référence de base. Et il est vrai que si la société se règle par des rapports interpersonnels à la base, si les corps constitués appliquent correctement les règles et administrent la justice, le pouvoir central se vide de tout contenu précis, même s'il reste une pièce indispensable à l'ensemble, dont l'efficacité ne se mesure pas à des interventions visibles ou continues.

La pratique postule donc une organisation administrative lourde de pouvoirs déconcentrés mais où le prince est toujours susceptible d'intervenir pour rappeler les règles, châtier l'incompétent, punir le déviant, mobiliser l'enthousiasme.

La gêne pour trouver des correspondances avec la pratique occidentale est immense dès lors que l'on trouve des ressemblances [19] dans l'existence d'une bureaucratie et de ministres, d'un droit pénal brutal, dans l'organisation des pouvoirs publics. Mais, l'identité s'arrête là, car le moteur des sociétés n'est pas le même, le pouvoir étant finalement diffus, multiple, se déplaçant selon les circonstances. La conception chinoise est constamment renouvelée par l'idée de changement qui se doit d'être intégrée.

Si l'on tente de reprendre tous les éléments de la définition, on découvre que le pouvoir est partout puisqu'il repose dans le comportement de tous les hommes réglés par un code éthique, mais qu'il peut remonter immédiatement dans les mains du prince dès lors que les circonstances changent ou qu'une dysfonction apparaît. Le pouvoir du Souverain varie et passe de l'inactivité totale à celui d'un réformateur, d'un chef de guerre, ou un despote. D'où la difficulté de figer son rôle dans une définition juridique précise, de l'enfermer dans des limites trop strictes. Ce qui permet à certains de dire, à juste titre, que l'Empereur est tout puissant, et à d'autres - avec autant de raison - que le trône est vide. Là où l'Occident cherche des définitions, invente des

Constitutions, rationalise constamment le phénomène, la Chine répu-
gne à s'engager dans une voie qu'elle trouve inutile ou inadaptée. Là
où nous cherchons une science, l'Asie reconnaît un art et l'apprécie au
même titre que la calligraphie, d'après ses seuls résultats. Là où nous
légiférons a priori, le Sage chinois ne trouve que de bons ou de mau-
vais exemples a posteriori.

Pour autant, la gêne ne disparaît pas, car une telle pratique politi-
que suggère immédiatement pour nous le danger d'arbitraire devant un
système aussi flou et déconcertant. Précisément, ce danger est connu,
bien que nommé de façon différente, puisqu'il est identifié au compor-
tement incorrect du Souverain impliquant la perte du pouvoir pour lui
et sa dynastie. Mais l'erreur au sommet est évidemment la plus diffici-
le à réprimer, parce que l'Empereur dispose a priori de tous les
moyens de satisfaire ses caprices. En va-t-il forcément différemment
en Occident ? Et avons-nous jamais évité ce genre d'accident ? Le
XXe siècle, malgré les prudences démocratiques, les contre-pouvoirs,
les corps constitués, a-t-il pu empêcher l'accession régulière au pou-
voir de Hitler, et combien de temps a-t-il fallu pour réparer l'erreur ?

Lorsque la controverse apparaît au Ve siècle A.C., dans une pério-
de troublée, elle va fixer les termes du débat jusqu'à la fin de l'Empire
et peut-être même au-delà. Elle semble porter exclusivement sur les
meilleurs moyens de réaliser l'Harmonie, le Dao dans le domaine poli-
tique. Mais jamais n'apparaissent les typologies des régimes comme
nous les retrouvons, avec une égale perfection, chez Aristote et Pla-
ton. Déjà, nous y distinguons les [20] formes élémentaires opposant
monarchie, aristocratie, démocratie reposant sur des principes ou
maximes différents. Ce qui va poser les termes de la controverse pour
le monde occidental qui se référera à ces catégories comme fonda-
mentales et exclusives. Toutefois, notons dès ce moment que Platon
fait de ces régimes des antithèses dégradées d'une Cité idéale qu'il se
propose de construire. Et nous trouvons le même souci chez Aristote,
même si son objectif est bien différent. Cette préoccupation se pour-
suit dans l'Antiquité romaine avec la recherche d'un régime mixte.
Comme si tous les théoriciens du pouvoir, sentaient la nécessité de
réunir les avantages de chacune des formes pures pour en conjurer les
défauts.

L'ère chrétienne n'ignorera pas le débat, mais il restera académique
tant la légitimité religieuse rendra secondaire le problème du régime

terrestre au regard de la recherche de l'idéal de la Cité Chrétienne, toute orientée vers la pratique de la Vertu dans l'attente d'un Paradis, seul susceptible de combler les aspirations de l'homme. Autrement dit, le régime était de peu d'importance au regard d'un statut idéal qui ne pourrait apparaître qu'au-delà de la Mort. Cela n'a pas empêché la théologie de bâtir une politique chrétienne, mais toujours dans la perspective d'un rachat de la faute originare. La Cité Terrestre accumule les mérites nécessaires pour préparer le Chrétien à jouir de la Cité Céleste.

Lorsque la démocratie conquiert peu à peu ses droits comme seul régime légitime, elle rejette toutes les autres formes, comme des systèmes datés, archaïques ou imparfaits et n'accepte plus d'alternative à sa propre perfection. En confiant la Souveraineté au Peuple, et en refusant toute valeur extérieure provenant de Dieu, de la Nature ou de la Science, qui pourrait s'imposer à elle, elle adopte comme fondement éthique le seul jugement du peuple, dont on présume qu'il est le seul raisonnable ou du moins le seul acceptable comme principe de légitimité.

De ce point de vue, et dès lors que l'on envisage le problème du régime dans la Chine traditionnelle, le malaise survient. Comment se fait-il qu'après avoir si bien débattu du relativisme, la conclusion logique n'ait pas conduit à l'instauration d'un régime démocratique ? Bien au contraire, la formule impériale choisie traîne avec elle toutes les condamnations, les critiques et les arguments que la démocratie a utilisés pour se débarrasser du régime monarchique. La tradition politique chinoise correspond, par un glissement nécessaire d'ordre sémantique, du seul fait de sa forme, à ce que nous appelons féodalité, despotisme, tyrannie dénoncée aussi bien par les libéraux que par les marxistes.

[21]

Mais n'y a-t-il pas abus de langage, au sens propre du terme, dans la comparaison ainsi établie et qui implique un jugement de valeur avant même de s'être penché sur la nature réelle du régime impérial ? Le procès n'est-il pas lié aux mots employés, eux-mêmes provenant d'une traduction dans le vocabulaire français des termes chinois ? En d'autres termes, l'Empire Chinois correspond-il, trait pour trait à ce que nous appelons une monarchie ?

Il serait sans doute nécessaire, avant d'en décider, d'étudier profondément ce régime et de lui redonner toute sa substance.

Sans doute, au sens d'Aristote, le Fils du Dragon a bien le pouvoir du dernier mot, et on peut supposer que, dans les meilleurs cas, il exerce son pouvoir dans l'intérêt de tous, critères qui sont nécessaires à l'existence d'une monarchie. Sans doute également, dans certaines périodes le régime, comme celui de Cixi, correspond-il à l'image occidentale d'un système tyrannique ou arbitraire.

Mais est-ce toujours le cas, Tsien Long correspond-il parfaitement au modèle du souverain, au sens occidental du terme ? Les meilleurs moments des Ming et des Tsing, sans parler des Rois légendaires, n'ont-ils pas des aspects inconnus chez nous ? N'oublions pas en effet que l'Empereur ne règne qu'en fonction des bienfaits qu'il apporte au peuple. C'est celui qui invente le feu, l'habitat solide, qui se voit reconnu l'autorité, au sens romain du terme. Et toute la dialectique des théoriciens vise à réduire la "Potestas" liée au statut pour exalter l'"Auctoritas" due au mérite. Cela, certes, ne contrevient en rien, apparemment, à l'identification de l'Empereur à un monarque occidental. Ce n'est pas suffisant non plus et maints indicateurs le démontrent. Ainsi, le Ministère de l'Opinion du Peuple est le plus important dans la Cité Interdite. Les messagers secrets et tout puissants qui parcourent l'Empire rendent immédiatement compte au Souverain de l'état de l'opinion. Lui-même se doit de s'enfermer seul dans son Palais pour décider, mais d'être toujours dehors à l'écoute du peuple, d'où la voie si étroite qui amène l'Empereur au seuil du Palais de l'Harmonie Suprême. Par ailleurs, les chroniqueurs signalent les moyens dont les sujets pouvaient se faire entendre des autorités. Que ce soit par l'affichage de leurs doléances sur les colonnes de bronze, devant les palais du pouvoir, par leur insistance à réclamer justice devant le préfet.

Que dire encore des libertés publiques réelles tant qu'elles n'auront pas été mesurées concrètement sous le régime impérial ? Quid de la liberté de se déplacer, de commercer, d'écrire dans un pays dont on juge le conformisme paralysant ? Comment expliquer alors son prodigieux essor économique, son raffinement culturel [22] sans supposer l'initiative, fruit elle-même d'une liberté reconnue et pratiquée ?

Il faudrait, à cette fin, passer le stade des interrogations et étudier de façon toute politique le fonctionnement réel de l'Empire dans ses

meilleures périodes pour en juger définitivement et savoir si l'Empereur est réductible à l'une des formes monarchiques décrites en Occident. Pourra-t-on alors conclure que, faute d'imagination ou de compétences, ses lettrés ne s'étant jamais posé les bonnes questions n'ont pu découvrir l'évidence des mérites du gouvernement du peuple par le peuple ?

La thèse de Monsieur Xu, ici présentée, appelle bien sûr une continuation dans ce sens et une exploration systématique que la propagande et l'ignorance ont refoulée dans les ténèbres.

Mais à l'inverse, et pour pouvoir continuer la comparaison, il faudrait également s'interroger sur ce que nous nommons démocratie. La chose n'est pas exempte d'ambiguïté. Les Grecs n'ignoraient rien des défauts qu'elle engendre et manifestaient du mépris pour les élections comme ils redoutaient les penchants démagogiques de ses dirigeants. Ils en savaient la faiblesse et l'irrésolution. Et pour ces raisons, ils avaient une vue cyclique de l'histoire qu'ils déduisaient naturellement de l'abus, des défauts de chacun des régimes pris séparément.

Et comme nous l'avons déjà souligné, ils recherchaient de façon empirique, un type de régime qui puisse pallier les défauts des formes pures. Sans négliger le fait que la démocratie - dont ils reconnaissaient le caractère égalitaire comme principe absolu - ne pouvait fonctionner que par l'esclavage, assurant le bon fonctionnement de l'économie. De plus, si on prend comme critères d'appréciation du régime démocratique ceux invoqués par Aristote, il n'est pas évident qu'ils soient proches de ceux de Montesquieu, il n'est pas non plus prouvé que les régimes actuels qui s'en réclament puissent s'y conformer. Les analyses critiques qui sont faites de nos jours soulignent toutes que nous sommes loin du modèle et que l'égalité numérique, liée à la souveraineté du Peuple ne constitue pas le ressort essentiel des formes modernes de la démocratie. Remarques généralement faites pour les régimes Européens ou Nord Américains, a fortiori pour le Japon ou les nations de l'ancienne URSS. Est-ce à dire que la démocratie n'existe pas ou qu'elle est dépassée ? La réponse n'est pas à chercher dans ce sens. Le mythe et les symboles de la démocratie constituent une idéologie dominante auxquels tous font référence, même s'ils déplorent ses imperfections ou ses particularismes culturels. Même la Révolution communiste s'est faite en son nom.

[23]

Cependant, le mode de fonctionnement concret rapproche les formes les plus évoluées, de celles que l'Antiquité grecque aurait probablement considérées comme un régime mixte. La légitimité monarchique survit dans l'exécutif, la légitimité aristocratique s'exprime à travers la haute fonction publique et le monde économique, ce qui n'empêche en rien le peuple d'y jouer un rôle décisif à travers les élections, l'opinion ou les médias.

Il faut donc savoir ce que l'on compare.

La théorie chinoise du pouvoir n'a jamais envisagé les formes pures, séparatives et autonomes pour les ériger en modèles alternatifs. Non seulement elle y répugne, mais elle ne peut le faire, tellement elle est sensible à la continuité et au changement. Cherchant les complémentarités, l'écologie des comportements et des choses, elle ne désire pas séparer mais réunir.

Dès lors la problématique occidentale lui est totalement étrangère et le problème des typologies des régimes ne peut se poser. Tout au plus peut elle envisager une échelle dont les bornes extrêmes seraient l'anarchie ou la tyrannie despotique. Car elle envisage très bien les antithèses primaires, mais pour immédiatement les joindre et rechercher un équilibre harmonieux dans ce continuum. L'Empire lui apparaît comme une forme ultime, indispensable, universelle, en ce sens que le système peut répondre à toutes les aspirations et faire face à tous les défis. Le Prince n'existe qu'à raison de la fonction bénéfique qu'il exerce au profit du peuple tout entier, lien avec les forces cosmiques qui règlent la Nature, pivot de la Société, neutre, agissant, ou silencieux, selon les moments. Mais, il n'a pas plus d'importance que tout le reste dans la mesure où il n'est qu'un rouage indispensable au bon fonctionnement de l'ensemble. Vision mécaniste ou plutôt organique de la société où s'expriment les pulsions aristocratiques canalisées par le mérite et le mandarinat, formalisées par les examens impériaux ouverts à tous. Cette culture accessible au peuple forme ainsi le ciment commun qui assure l'existence même de l'Empire. Le peuple y occupe ainsi une place centrale dans la mesure où son pouvoir d'expression lui permet d'assurer les micro-régulations nécessaires au fonctionnement global. Mais il est vrai que tout cela peut conduire

l'Empereur à rêver d'automates, ce qui est plus qu'un symbole de l'image du bon fonctionnement de la société.

Sans doute, est-ce là une vision idéale de la période impériale qui n'a peut-être jamais correspondu à l'état réel de la société. Mais elle décrit l'idéologie du régime. Or, si nous poursuivons dans le temps cette analyse, pour en chercher les applications actuelles, dans le néo-confucianisme à Formose, au Japon, à Singapour, on saisit mieux comment elle peut permettre de comprendre les [24] régulations de régime dont certains pourtant se réclament avec force de la démocratie. Mais toujours avec la même idée de ce primat du collectif et de l'organicisme social, avec la persistance de la Sagesse comme justification des pouvoirs des oligarchies dirigeantes, avec ce même Empereur du Japon, impuissant et indispensable. Tous ces phénomènes rendant inopérants les mécanismes mis en place en Occident pour régler les conflits chez nous. La démocratie a cherché à instituer une procédure pacifique pour régler les conflits que nous suscitons pour pouvoir évoluer. L'Asie cherche à détruire l'idée même de conflit dans les mentalités pour qu'il n'apparaisse pas au sein de l'entreprise, ou entre les gouvernants et les gouvernés.

Or, si l'on fait l'économie de l'idée de conflit, si la société est pacifiée, à quoi servent les procédures de règlement ? À ce moment-là, l'Asie peut épouser la forme démocratique, cela ne dérangera en rien ses habitudes et ses comportements. Le décor est le même, mais la pièce est différente. Les vrais arbitrages se font au sommet, brutalement peut-être, mais dans une discussion telle que le vacarme des querelles ne passe jamais la porte des Palais. Cette société sans bruit sans violence apparente, car le crime lui-même est organisé, selon des règles acceptées, étonne et dérange dans l'univers mental de l'Occidental où la dispute est la règle, véritable spectacle, essentiel dans sa ritualisation, même si les spectateurs ne sont pas dupes de la réalité des querelles complaisamment révélées par les médias. Nous vivons pour et par la bataille, les stratèges chinois ont toujours considéré qu'elle était un signe de faiblesse, même pour le général vainqueur. Faut-il en conclure pour autant à un aspect irréductible des deux cultures ? Refuser tout universalisme qui permettrait de rechercher des correspondances. La spécificité culturelle ne fait pas obstacle à l'universalité de la pensée. C'est le tort de la pensée occidentale de les opposer. Mais il ne suffit pas pour cela d'invoquer l'apprentissage progressif par les Chi-

nois des catégories occidentales, leurs transcriptions de mots étrangers dans leur langue, l'accommodation du japon à la démocratie ou la conversion de la Chine au marxisme pour le démontrer. Ces faits relèvent du mimétisme, de l'obligation faite par des vainqueurs ou de la nécessité d'assimiler des techniques plus efficaces, sans pour autant préjuger d'une assimilation totale. Rien n'exclut d'ailleurs que celle-ci ne soit possible. Elle n'est pas nécessaire. Le fait le plus important reste la capacité de l'Occident à comprendre cette divergence culturelle à un moment précis où lui-même renonce sans le savoir aux façons de penser qui ont fait son histoire.

[25]

Pour mieux le saisir, il est nécessaire maintenant de faire appel à une méthode permettant de rendre compte à la fois de la diversité et de l'unité de l'esprit humain, de comprendre comment s'affrontent ou se relie les plaques tectoniques des cultures.

III - MÉTHODE

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire des idées politiques s'est longtemps confondue avec celle des doctrines ou plus largement des philosophies qui ont traité du pouvoir. Cette longue théorie d'auteurs, plus ou moins célèbres, constitue une galerie d'ancêtres dont se réclame la culture occidentale. Il était certes nécessaire d'établir les textes, de poser les chronologies, de situer les œuvres dans leur contexte pour éviter des contresens liés au changement de circonstances. Il en résulte de véritables dictionnaires de la pensée politique où les auteurs classés par ordre alphabétique attendent sagement d'être consultés. Ils se prêtent aussi à des constructions plus ambitieuses, d'ordre chronologique, avec la volonté de faire apparaître les filiations et querelles de familles qui ont agité l'histoire. Mais que ce soit la conception botanique de classement ou la méthode naturaliste des courants, la pensée politique ainsi répertoriée s'est heurtée à des obstacles philosophiques. Dans la mesure où le marxisme et, en général, les conceptions matérialistes refusaient le primat des idées, l'intérêt s'est porté sur les conditions de production du discours. Privées de l'autonomie et du rôle moteur traditionnellement re-

connu, les idées politiques, devenues accessoires, constituaient au mieux des aiguilles sur le cadran d'une montre. En raison de cette vision, leur rôle subordonné les condamnait désormais à une place secondaire à l'intérieur des disciplines, loin derrière celles qui étaient capables d'analyser la structure des normes ou le jeu des forces sociales.

Mais insensiblement ce paradigme s'affaiblit, non qu'il soit à rejeter par principe, mais parce qu'il a livré ses fruits en donnant une autre dimension à l'histoire des sociétés. Il faut d'ailleurs noter que l'abandon progressif des hypothèses matérialistes n'enlève rien à l'intérêt qu'elles ont eu pour rapprocher les idées de l'économie et souligner le rôle des contraintes dans leur constitution.

Pour autant le sujet ne s'épuise pas, ne serait-ce que parce que d'autres méthodes apparaissent, susceptibles de faire briller des facettes différentes du Phénomène inépuisable du pouvoir. Cependant, l'inconvénient de l'usage de certains concepts pour traiter à nouveau de ce sujet réside dans le piège de la connotation théorique ou même idéologique qu'ils recèlent. L'emploi des mots [26] n'est pas neutre, et l'usage d'une méthode a toujours le défaut de programmer le résultat. En prendre conscience permet de relativiser les propos en sachant qu'ils sont provisoires et soumis à l'évolution générale de la connaissance. Mais il est impossible de s'y soustraire, dans la mesure où ils peuvent apporter un élément heuristique complémentaire des conceptions précédentes.

Or, une tendance actuelle des sciences sociales consiste à explorer les relations entre les phénomènes, après avoir épuisé les vertiges de la séparation analytique et des constructions universelles. Si on a pu croire pendant longtemps que la perfection d'une analyse atomistique déboucherait un jour sur les secrets de la pensée, comme l'avaient rêvé les sciences exactes au XIXe siècle, l'idée n'est plus de saison. La frontière ouverte est celle du transversal, et chacun s'évertue à inventer de nouveaux concepts pour en faciliter la pénétration. Que ce soit l'environnement, le système, l'écologie, la structure, tous cherchent à rendre le même phénomène de complexité en même temps que la logique de l'ensemble.

Fascinées par l'invention constante et l'adaptation de la nature, les sciences sociales fuient les déterminismes trop mécaniques donc pré-

visibles, pour tenter de réintroduire les aléas du changement. Cependant, la prudence incite à ne pas détruire l'objet dans une incertitude qui le rendrait indescriptible. S'il est nécessaire de prendre la mesure du casuel, il reste néanmoins impératif de choisir les points de repère reproductibles qui, par leur fixité même, témoignent de l'universalité de l'homme. Dans cette perspective, il est possible d'approcher la pensée politique pour essayer de rendre compte de deux aspects contradictoires. Tout d'abord sa permanence, quels que soient l'époque, la culture, le milieu, qui suggère la nécessité de penser le politique et de lui donner une forme sociale. Ce qui conduit tout naturellement à rechercher une classification réductrice à des modèles, des structures, qui affirment partout la même nécessité de la saisine du phénomène du pouvoir.

En second lieu, comment ne pas être sensible à l'extraordinaire diversité de la pensée, de ses supports, qui illustrent parfaitement la capacité d'invention et d'imagination qui peut sembler infinie ? Les structuralistes d'ailleurs renoncent à faire des typologies pour les quatre ou cinq mille sociétés primitives qu'ils trouvent irréductibles à quelques modèles.

Mais comment ne pas s'étonner aussi de pensées qui, sans se connaître, semblent obéir à la même programmation ? Comment ne pas rechercher, dans l'esprit même de l'homme, une matrice unique qui enferme dans ses grilles l'imaginaire et limite à un nombre [27] déterminé le rôle et les fonctions du pouvoir ? En même temps, il est impossible de reconnaître ces mêmes identités remarquables, dès lors que l'on ne s'intéresse qu'aux variantes concrètes des solutions mises en place et à l'extraordinaire diversité des supports. Car la religion, les mythes, les traditions, les doctrines, la poésie même, sont susceptibles de révéler l'essentiel de la pensée politique à un moment donné.

Que dire encore de la limitation de nos connaissances dès lors qu'il s'agit d'évoquer les sociétés sans écriture qui pour autant n'ont pas renoncé à organiser la vie sociale autour d'une conception précise du pouvoir et malgré les progrès de l'anthropologie politique, des décryptages de Claude Lévi-Strauss, beaucoup reste à faire pour identifier les indicateurs significatifs.

Il est bien vrai que la cuisine, le vêtement, les codes juridiques, reflètent une conception du pouvoir et aident à comprendre ses assises.

Plusieurs attitudes sont possibles devant les découvertes de ressemblances évidentes entre des idées qu'aucune filiation logique ne peut réunir.

Ou bien essayer de démontrer que les Égyptiens ont enseigné l'art des pyramides aux Aztèques et fréter d'improbables radeaux pour le démontrer. Ou bien faire l'hypothèse d'invariants de la pensée qui rétablit l'universalité de l'homme par delà la diversité des cultures.

Nous avons choisi cette dernière voie. De façon empirique, nous avons essayé de comparer des idées issues de cultures et d'époques différentes. Au delà du chaos et du désordre que la mode actuelle nous obligerait à respecter comme une donnée fondamentale, nous avons découvert une grande simplicité de structures élémentaires sous les costumes chamarrés des cultures.

Retrouverait-on l'ordre dans le désordre ? Essaierions-nous de rétablir un anthropocentrisme bâti sur la logique rationalisante si souvent privilégiée par les Occidentaux ?

La réponse n'est pas aussi simple. L'identité des structures primaires ne contredit pas l'extravagant désordre de la diversité. Seule la tradition occidentale du raisonnement veut que les contraires soient irréductibles, antithétiques, et exclusifs, même s'ils postulent à une synthèse.

La philosophie chinoise démontre constamment que les contraires ne s'excluent pas, mais vivent en harmonieuse complémentarité. L'essence même du relativisme se trouve dans cette affirmation, sans pour autant mériter les diatribes de ceux qui y voient une menace pour les valeurs que l'Occident considère comme universelles. La querelle vient davantage de la façon dont nous [28] posons le problème que d'une contradiction réelle. Le relativisme ne saurait exclure les valeurs qu'une époque se donne pour fondamentales et éternelles. Tout au plus, pourrait-on remarquer qu'elles engendrent leurs propres limites et qu'elles sont donc soumises à un changement.

Si cette hypothèse peut vivre dans le domaine du politique, c'est précisément parce que le pouvoir est toujours sous-tendu par une idée d'ordre. Aménager le chaos correspond à la volonté constante de l'homme, ce qui n'exclut jamais la périodique explosion du désordre.

Les Daoïstes n'enseignent rien d'autre, si ce n'est que toutes les tentatives d'ordre sont vouées à l'échec et perturbent l'harmonie naturelle sous prétexte de la créer. Toujours est-il qu'historiquement les tentatives d'ordre ont été multiples même si la violence, la peur, la révolte ou le sentiment de l'injustice finissent par les abattre. Rien ne l'illustre mieux que la chute des empires. Il n'empêche néanmoins que les empires ont existé et que l'on ne peut, sous prétexte de leur mort inévitable, faire du moment précis de l'effondrement le nouveau pivot du sens de l'histoire. Que les Cassandre aient toujours raison de prédire la catastrophe n'empêchera jamais l'homme de chercher un principe d'ordre social. Et si les théoriciens du chaos ont raison d'explorer ce bain primordial, cette matrice géante des civilisations, rien n'empêche de considérer que le chaos finit toujours par accoucher d'un ordre plus ou moins durable. La fonction de la violence révolutionnaire est d'ordre essentiellement maïeutique.

Rien n'interdit donc de considérer que l'homme ne dispose finalement que de très peu de formes pour concevoir le politique. Ce n'est pas nuire à la diversité des actes humains que de reconnaître que nous n'avons que dix doigts pour les accomplir. En d'autres termes, la querelle entre le subjectivisme et le structuralisme nous paraît assez stérile, encore qu'illustrant parfaitement bien la constante résurgence des affrontements binaires de la pensée occidentale. Opposer deux méthodes, sous le prétexte que la structure rend l'homme objet d'une contrainte lui ôtant toute initiative à la conception d'un homme agissant librement en tant que sujet, fausse complètement les perspectives d'analyse.

La première peut invoquer la régularité des comportements au profit de ses thèses, la seconde peut faire valoir l'indéterminisme constant de l'histoire dont seule l'autonomie du sujet peut rendre compte.

La volonté de dépasser cette opposition, dans les intentions de P. Bourdieu, n'évite pourtant pas des oscillations qui le font pencher [29] finalement vers un déterminisme où l'homme agit sous l'impulsion d'un habitus fruit d'une intériorisation des contraintes sociales.

Pour répondre au même désir de dépassement, nous faisons l'hypothèse que la structure est interne, propre à l'esprit de l'homme, instrumentale, et qu'elle concerne les moyens dont il dispose pour concevoir le pouvoir. Autrement dit, les identités proviennent des limites du mo-

de de pensée individuel et non d'une contrainte extérieure d'ordre social.

Pour reprendre la comparaison avec la main, celle-ci limite les possibilités d'action en tant que structure intransgressible, mais en même temps elle libère pour chaque individu un nombre indéterminé de combinaisons. Dès lors la découverte des régulations sociales témoigne simplement de l'identité structurelle des acteurs, de l'universalité de chacun, sans que l'on puisse opposer l'individu à la société, le subjectif à l'objectif, le déterminisme à la liberté. Au contraire, la continuité devient évidente, même si elle est difficile à concevoir dans le langage occidental, tellement la séparation des rythmes binaires est prégnante. Par exemple, si nous distinguons l'interne de l'externe, l'homme de la nature, la dichotomie ainsi posée suscite mécaniquement toutes les oppositions théoriques qui agitent la communauté scientifique.

On pourrait sans grand effort, retrouver une systématique logique des querelles doctrinales depuis le Moyen Age et saisir la structure historique de la Dispute théorique.

En supposant dès lors que la structure obéit d'abord à un déterminisme biologique lié à l'espèce, nous pouvons dans le cas précis de la pensée politique, autrement dit en appliquant l'hypothèse à cet objet précis, trouver trois structures de pensée, qui obéissent à des règles communes de composition.

Plus précisément, il faut affirmer la constitution d'un Bien et d'un Mal, sans que cela ait la moindre connotation morale ou métaphysique. Il s'agit du sentiment, de l'intuition d'un Ordre qui propose et exclut certains comportements, mais qui va constituer un véritable code programmatoire.

À partir de là s'établit une liaison essentielle avec la conception du pouvoir qui trouvera sa légitimité et sa fonction dans la réalisation du Bien et l'exclusion du Mal. Il y puise sa substance et attire de ce fait l'adhésion des gouvernes qui lui donnent la possibilité de se réaliser.

Mais précisément, ce radical initial, cette phase primordiale n'est pas susceptible d'une seule lecture, d'une seule compréhension. Au contraire, elle donne naissance à trois embranchements possibles. Il faut essayer d'en esquisser sommairement les formes possibles.

[30]

1 - Le premier code

[Retour à la table des matières](#)

Essayons de lui donner un nom, encore que le désir de nommer se heurte à un vocabulaire usagé fortement connoté.

Néanmoins, retenons le titre de "manichéisme inégalitaire", pour ce qui reste fondamentalement et de façon plus neutre la structure n° 1.

L'idée éventuelle, et elle paraît évidente pour une mentalité occidentale qui a fondé sa culture sur elle depuis des siècles, réside dans l'opposition radicale du Bien et du Mal, comme substances antithétiques, opposées, naturelles. Tout le vocabulaire, tous les concepts sont fondés sur cette opposition binaire, le langage des ordinateurs constituant l'ultime métamorphose du système religieux puis idéologique qui a animé la pensée occidentale.

Dès lors que cette opposition est acquise, la construction de la pensée politique obéit à une logique rigoureuse. Seul le Détenteur de l'Idée de Bien peut revendiquer le Pouvoir, et il doit le faire, nécessairement, dans le but d'exclure le Mal. Sa mission est de l'ordre de la nécessité dès lors qu'il est convaincu de la Vérité du Message qu'il porte. Le pouvoir est le seul moyen offert pour le réaliser, ou tout au moins le plus évident et finalement le plus accessible.

À partir de ce moment, l'exercice sera forcément totalitaire et fondamentalement "innocent". La réunion des deux termes paraîtra scandaleuse à tout esprit libéral ou démocrate. Ce qui pourtant explique la terrifiante efficacité du totalitarisme repose sur la certitude d'agir au nom d'un Bien transcendant et nécessaire, sûr de ne couper que "les chairs putrides", comme le disait Saint Jérôme, assuré d'en tirer le maximum de bénéfiques pour la collectivité. Ce qui le rend possible reste la croyance partagée, à des degrés divers sans doute, de l'évidence du Bien incarné par les gouvernants. La certitude, la conviction sont les terribles mamelles qui nourrissent la torture, la répression, la mort.

Faudrait-il, là encore, s'expliquer sur le mot totalitaire. Il tire sa connotation péjorative pour avoir été utilisé pour qualifier les pires horreurs du XXe siècle à travers le nazisme et le stalinisme. Nous l'entendons ici dans une acception différente liée précisément à la conception manichéenne en lui redonnant son sens étymologique. Il s'agit de faire tout ce qui est possible par tous les moyens disponibles pour réaliser l'idée de Bien, ce qui permet d'expliquer pourquoi les formes du totalitarisme ne sont jamais identiques ni réductibles l'une à l'autre. Raison d'ailleurs pour laquelle certains auteurs nient la pertinence du concept.

[31]

La force dévastatrice ou rédemptrice sera fiée au contenu du code, au degré de conviction des porteurs du Message, les variations d'amplitude ne changeant rien à la nature du phénomène. De toute façon, le caractère "totalitaire" est lié au code n° 1, mais le contenu et les formes varient selon la programmation du code et peuvent s'inscrire dès lors dans des degrés de répression extrêmement variables que l'histoire peut décrire en fonction du moment et des circonstances, de la même façon que l'on décrit les échelles d'intensité d'un tremblement de terre. Plus cependant le Bien paraît évident à tous, moins le degré de "totalitarisme" est perceptible. Seule la distance historique permet de l'apprécier, dès lors que la période demeure un objet refroidi et ne brûle plus des cris et des douleurs des victimes.

Si la structure concerne le code originaire immuable dans lequel le Mal est la symétrie inverse du Bien décrit, la programmation et le contenu du code sont soumis à des changements incessants, lui donnant une multiplicité de formes à travers l'espace et le temps. Et il est tout à fait exact d'affirmer que ces formes sont spécifiques, non réductibles les unes aux autres, générées dans des conditions non susceptibles de reproduction, même si nous affirmons simultanément l'unicité de la structure. Les deux propositions ne sont pas contradictoires. L'Historien a raison d'insister sur l'unicité de la période qu'il jardine et de dire que les événements sont "relatifs" à un seul moment. Il n'en reste pas moins qu'à un niveau "macro-politique" les phénomènes sont identiques et témoignent de "l'universalité" de l'homme.

Pour pénétrer davantage dans le détail, la constitution des codes n'est pas simplement livrée au hasard d'une Révélation ou à l'arbitraire

du "Génie". Les contraintes sociales jouent le rôle d'une maïeutique certaine et prédéterminent le contenu efficient du code. Mais le plus intéressant réside dans la mécanique sociale des métamorphoses. Et ici nous ne sommes plus très loin d'Hegel et de Marx. En réalité seul le "Mal" est une donnée sociologique observable : que ce soit la condition ouvrière au XIXe siècle, les humiliations allemandes après la Première Guerre mondiale, les désastres de la nature dans la société industrielle, tous postulent un remède, une correction de trajectoire, un mode différent de gouvernement.

S'installe alors un mécanisme particulièrement caractéristique de la structure n° 1 : l'effet "dyadique", par lequel la construction du Bien se trouve être définie comme le symétrique inverse du Mal perçu et observable. Le "Bien" est alors d'une nature totalement différente du "Mal", en ceci qu'il est abstrait et théorique, alors que le Mal est de l'ordre du positif et du concret. Surtout l'effet [32] dyadique joue le rôle déterminant de sélecteur puisqu'il ne laisse aucune autre alternative, aucun autre mode de passage vers la réalisation non d'un Bien, mais d'un "mieux". Le code étant programmatoire, sa réalisation reste confiée aux aléas temporels de la réalisation, avec une double contradiction incluse dès le départ. Tout d'abord, le Bien absolu, tel qu'il est défini, et en raison même de son origine théorique, est inaccessible, et par ailleurs il postule ainsi une frustration exigeant ajustements, remise en question des dirigeants, voire changement de la finalité, dès lors que celle-ci apparaît absurde ou dépassée. Autrement dit, le code engendre l'action, en visant la stabilité, en même temps qu'il postule sa propre disparition. Il est donc porteur d'un changement constant. On pourrait ainsi réconcilier les tenants d'un sens de l'histoire et ceux qui s'y opposent par l'affirmation même de la particularité occidentale agissant en vertu de programmations successives qui peuvent donner l'illusion que celles-ci sont inscrites dans l'Histoire, la Nature ou la Volonté de Dieu.

Par exemple et pour résumer notre propos, il est tout à fait logique que l'Homme, en raison de l'universalité de sa pensée, soit conduit à comprendre que l'ordre social est toujours bâti sur un code de valeurs. Il s'empressera donc de le réaliser selon les circonstances, le lieu, le niveau de développement. Il aura donc un caractère spécifique, irréductible, historique. Ce qui n'empêche en rien de constater que la démarche est universelle. En d'autres termes, le structuralisme fait appa-

raître les codes et peut même espérer les classer, il ne pourra jamais, sans recourir à l'imagination subjective, à l'individualisme, ou à l'histoire, rendre compte de leurs contenus.

Dans cette optique, la controverse sur le sens de l'Histoire est totalement dépourvue de signification. Il est exact de dire que chaque code programme une logique de l'Histoire, sans que pour cela on puisse en déduire un sens universel à l'Histoire. Dès lors que s'installe le Code Chrétien, dans la civilisation occidentale, il est normal que le Détenteur de la Vérité revendique le Pouvoir et l'on assiste à l'irrésistible couronnement impérial du Souverain Pontife qui perd son pouvoir dès qu'il s'installe car il ne peut accomplir sa promesse et réaliser le Bien, le Monarque de Droit Divin lui succédera pour aboutir au même résultat, et en revenir finalement à la victoire du Peuple. Il y a bien logique de l'Histoire Occidentale, mais pas sens de l'Histoire dans l'acception de Marx ou Fukuyama. La victoire de la démocratie ne signifie pas l'avènement d'une Histoire Universelle, mais le point de chute d'un code programmé il y a deux mille ans. Pour les mêmes raisons, le débat philosophique [33] chinois détermine l'Histoire Impériale et l'immobilise pour de nouveau s'ouvrir lors du contact avec les civilisations occidentales.

Donc l'Histoire a une logique profondément ancrée dans son code de valeurs originaire qui vaut programmation, elle n'en a pas pour autant un sens général, mais cela ne contredit en rien l'Universalité de l'Homme. Bien au contraire, cela démontre l'extraordinaire unité de sa démarche, tout en soulignant sa liberté.

Effet de miroir, mirage, qui pousse à reconduire le code manichéen, à le renouveler sur la base même de ce qui est sa particularité, mais qui n'est guère qu'un possible dans la gestion des sociétés, Le sens de l'Histoire, tel qu'il est défini par Marx, n'est pas une prophétie utopique, mais l'intuition profonde du mode de fonctionnement historique de la Société occidentale. C'est à lui d'ailleurs que reviendra la tâche de reprogrammer le code manichéen pour plus d'un siècle.

Il est de même tout à fait "logique" que le but des lois de l'Histoire soit inaccessible et provoque donc l'échec et la ruine du système.

C'est sans doute aussi le paradoxe de Platon qui involontairement en voulant "jeter l'ancre dans le temps", fabrique la meilleure machine de changement social. Non que nous voulions dire avec Popper qu'il y

ait des ennemis de la société ouverte, aisément identifiables et responsables, mais qu'au contraire les auteurs qu'ils condamnent sont les porteurs, les révélateurs pleins de talent d'une structure, progressivement devenue culturellement dominante en Occident. Et si Platon, fort isolé dans sa société, l'incarne aussi bien c'est grâce à son génie qui lui permet de donner une forme parfaitement logique donc intemporelle à la structure n° 1. Et il le fait, n'en déplaise à K. Popper, uniquement pour défendre une conception du Vrai, du Juste et du Beau.

L'adoption d'ailleurs de cette interprétation, au demeurant terriblement logique et rationnelle, conduit à accepter des effets induits des liaisons dérivées influant considérablement sur les comportements sociaux.

La réalisation d'un Bien transcendant donne son sens au pouvoir, définit son objet et ses moyens, mais exclut a priori le bonheur des individus comme finalité acceptable. La Vertu, la Victoire d'une Classe ou d'une Race apparaisse comme des enjeux autrement importants et d'une nature différente méritant tous les sacrifices des citoyens. Inutile alors d'opposer les droits individuels face à une Société qui détient seule la finalité globale devant laquelle tout doit s'incliner.

Ce qui pose bien sûr le problème des libertés. La structure n° 1 entretient avec ce sujet des relations intéressantes voire coupables [34] qui reposent sur une contradiction initiale. Si l'ordre de la Vérité est aussi évident, comment se fait-il qu'il ait été transgressé et que sa réalisation ait subi tant de retard ? Seul un attribut spécifique à l'homme peut l'expliquer : sa liberté. Autrement dit le manichéisme postule la liberté comme fondement induit de sa pensée. Mais en même temps, aussitôt révélée, celle-ci devient l'ennemi à combattre car elle est la perturbatrice de l'ordre unique, le ver dans la pomme de la Vérité. Il faudra donc la combattre par tous les moyens, le quadrillage policier et totalitaire trouve ici leurs origines philosophiques. Mais ceci se fait en toute "bonne foi", avec la tranquille assurance ou la certitude morale de ne faucher que l'ivraie. Tel était d'ailleurs l'argument des Pères de l'Église pour extirper l'hérésie, comme il l'était pour justifier les procès de Moscou ou de Prague.

Mais l'inquiétude, le vague sentiment que le crime, même bien orienté, oblige à conforter le raisonnement pour qu'il fasse du Déten-
teur de la Vérité, l'exécuteur d'une volonté qui le dépasse. En d'autres

termes, il faut un responsable suprême qui endosse la responsabilité en même temps qu'il soit l'auteur de la vérité. D'où la nécessité de construire le schéma n° 1 en fonction d'une volonté qui soit supérieure et extérieure à l'homme. Dieu fait parfaitement l'affaire. L'attitude de Platon est tout à fait intéressante à cet égard. Car il se trouve confronté à un Olympe de dieux dissipés, dépravés, livrés à toutes les passions humaines qu'ils satisfont dans une allégresse libertine. Que faire ? sinon vider l'Empyrée de cette cohorte insouciant pour la remplacer par une divinité unique, cause de tout et imposant l'ordre révélé par Platon, devenu simple porte-parole. Les religions monothéistes et, en particulier, le Christianisme y prendront des arguments pour montrer à quel point Dieu était évident pour qu'un païen puisse en avoir l'intuition sans le secours de la Révélation.

Précisément, la nécessité logique d'une cause transcendante est tellement capitale pour la légitimité de la construction qu'elle ne peut supporter aucun doute, aucune atteinte à sa véracité.

Ainsi, dès que les premières lézardes apparaissent dans la statue de Dieu, la machine se remet en marche pour lui trouver un ou des substituts incontournables. La Nature, puis la Science peuvent remplir ce rôle qui justifiera de la création d'idéologies construites pour succéder aux religions mais édifiées selon les mêmes règles.

Et dans cette histoire du changement, s'inscrivent toutes les péripéties de la société occidentale depuis l'avènement du Christianisme, mais concerne aussi tous ceux qui adhèrent à l'Islam. La proximité structurale est immense entre les deux religions, dont on [35] peut dire qu'elles sont à peu près identiques à l'exception de leurs règles sexuelles. Et c'est précisément cette identité remarquable qui les rend incompatibles et inévitablement ennemies, puisque prétendant toutes deux, par nécessité, à l'exclusivité de la Vérité.

Il ne serait pas impossible à partir de ces quelques éléments primaires de pousser plus loin l'analyse et de trouver dans le changement lui-même un code transformateur logique, résultat induit du choix essentiel de l'adoption d'un code manichéen inégalitaire.

Elle postulerait une étude détaillée de la légitimité comme mode d'adhésion au code. Cela permettrait de distinguer les changements fiés à la remise en cause de la compétence du Détenteur de la Vérité et de sa capacité à la réaliser.

Remise en cause d'ailleurs inévitable puisque, comme nous l'avons déjà souligné, la séparation absolue du Bien et du Mal est socialement inaccessible et donc l'ambition de la réaliser totalement frustrante.

Si on prend comme exemple l'évolution du Christianisme, la tendance logique de la structure n° 1 poussera progressivement les Pontifes Romains à demander d'être considérés comme les détenteurs du pouvoir réel, d'où la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, jusqu'au couronnement du Pape comme Empereur, dans une formule parfaitement cohérente pour le détenteur d'une vérité exclusive.

L'impossibilité de faire régner la Vertu n'implique pas pour autant la remise en cause de la cité Chrétienne, mais le transfert du pouvoir au monarque de Droit divin.

Seul le doute portant sur la volonté de Dieu à travers le développement de l'athéisme, considérant la religion comme l'obstacle à un pouvoir temporel libéré de la tutelle morale peut conduire à une métamorphose du code mais non à sa disparition. Le marxisme peut alors se substituer à lui pour amener le Paradis sur Terre, en fondant sa promesse sur le déterminisme de l'Histoire, trouvant une cause incontestable dans la Science. Pour autant le changement bien que total n'affecte pas le code, seule la programmation a été modifiée et refondée.

La comparaison entre la religion et l'idéologie devient alors intéressante. Car l'opium du peuple ne disparaît pas nécessairement par l'effet de la magie scientifique et les deux rentrent naturellement en concurrence.

Mais autant l'idéologie supporte mal la remise en cause de ses postulats, autant la religion peut affirmer que, fidèle en cela à son Créateur, l'ennemi qu'elle doit combattre est purement intérieur. Elle n'a plus besoin de s'attaquer aux hérésies ou aux infidèles, [36] l'ennemi intérieur, le Mal à l'œuvre en chacun de nous suffit à son combat, et lui permet de trouver ainsi une autre source de longévité.

De la même façon, le puritanisme, voire l'ascèse de chacun, trouve sa récompense dans un paradis ultime, mais posthume, que l'idéologie ne peut promettre que sur la Terre. Or l'attente devient vite insupportable, dès lors que l'échéance est plus rapprochée, ce qui explique alors sa faillite finalement rapide.

Si nous avons souligné l'extraordinaire identification entre la structure n° 1 et la culture occidentale, cela ne signifie pas pour autant que des traces voire des manifestations de plus en plus fortes d'une autre façon de penser ne se soient pas fait jour en son sein. Nous les trouvons avant, pendant et après, de façon constante, que ce soit dans la philosophie politique du monde antique, sous les formes de l'athéisme dès le XVIe siècle ou dans la pensée de Machiavel, dans la période contemporaine avec l'éclosion prévisible, et excessive du relativisme culturel. À vrai dire, toute pensée jugée subversive portait en elle-même des signes avant coureurs du changement. C'est le sens profond du "Scandale".

Dans l'opposition entre le déterminisme reproductif et le subjectivisme stratégique, il y a une confusion sur la notion même du Temps. La sociologie peut vérifier "scientifiquement" dans les faits la mécanique reproductrice des classes sociales, tout en constatant l'exception de trajectoires individuelles ne remettant pas en cause pour elle, les lois déterministes. Ces "lois", pour autant, ne confortent pas la thèse philosophique sous-jacente d'un déterminisme social irréductible. Elles décrivent tout au mieux, les constantes conformistes des périodes intermédiaires d'une Histoire qui agit dans d'autres délais et à d'autres échéances.

Rien n'empêche de constater, avec la même objectivité, la logique du changement dans la course de l'Occident, ce que d'ailleurs recherchait Marx. Et il n'est nul besoin pour cela d'invoquer la cause unique du jeu des infrastructures économiques et sociales, forces indispensables, mais pas exclusives, accélérateurs ou révélateurs de l'évolution tout aussi nécessaire d'un processus programmé sur la réalisation d'un Bien Idéal depuis l'émergence du code Manichéen en Occident.

2 - Le code n° 2

[Retour à la table des matières](#)

Plus délicate est l'exposition d'un système de pensée qui organise la relation Bien/Mal selon d'autres modalités. Ou plus [37] exactement qui renonce à conceptualiser les valeurs sous cette forme.

En effet, le vocabulaire, les idées, les concepts de l'Occident se sont forgés en fonction du système n° 1 et les remettre en question pose des problèmes de vocabulaire avant même d'apparaître scandaleux voire impossible. Néanmoins, il est parfaitement possible d'estimer soit que le Bien et le Mal n'existent pas en dehors de l'Homme qui en définit le contenu, soit que ces notions sont en continuité et ne représentent que des pôles extrêmes de comportement, soit même que ce sont des notions complémentaires et inséparables (Toute société, dès lors, qui se bâtirait sur leur séparation, serait vouée à l'échec).

La philosophie chinoise paraît la mieux à même d'exprimer cette conception, bien que cette préoccupation ne soit pas absente de la pensée Occidentale.

Une cause d'étonnement des premiers observateurs Européens résida précisément dans l'absence de Dieu, démontrant ainsi l'inutilité d'une cause transcendante pour expliquer le statut de l'homme et son avenir. Dès lors, le vocabulaire employé pour qualifier la philosophie politique chinoise s'emploie à le réduire à un matérialisme, à un conformisme autoritaire, au mieux à un réalisme empirique dénué de scrupules. Et ce n'est pas l'étude des philosophes légistes qui est faite pour démentir ce propos.

Toutefois, cette perception à la fois admirative et un peu méprisante de la part des "idéalistes" occidentaux est déjà un indicateur précieux de notre perception. L'approche chinoise dérouta les occidentaux à tel point que certains préfèrent l'ignorer ou lui nier tout caractère philosophique. Cela devient de moins en moins vrai à une époque où les contacts avec l'Asie sont nombreux et rendus nécessaires par les systèmes de communication. Et il n'est pas étonnant que les U.S.A., compte tenu de leurs minorités Asiatiques, de leur proximité et de leurs relations, multiplient les études sur ce sujet. Surtout, l'évolution même de la pensée occidentale rend enfin intelligible pour nous toutes les controverses chinoises et leur système politique. C'est sans doute là qu'est la véritable raison, souvent inconsciente, car liée à l'évolution d'un Temps long de notre culture - donc peu perceptible - qui explique notre curiosité. Pourtant subsiste toujours la même image, à de rares exceptions savantes. Le pouvoir paraît immuable dans sa forme impériale et suffisamment catégorisé en Occident pour le ranger dans une féodalité archaïque finalement renversée par la découverte successive des charmes d'une République impuissante ou d'un marxisme banal.

Par ailleurs, cette représentation est confortée par le sous-développement qui serait le fruit nécessaire [38] de ces formes archaïques ou néfastes de pouvoir. Or, l'étrangeté, si souvent soulignée à travers les siècles, nous paraît provenir du socle culturel sur lequel elle a bâti sa civilisation. Et comme l'Occident peut s'identifier à la structure n° 1, la Chine semble constituer le résultat d'une autre structure politique reposant sur ce que l'on pourrait nommer le relativisme ou la structure n° 2. Si on essayait de résumer les préoccupations chinoises on ferait apparaître une philosophie dont les fondements sont totalement différents des nôtres. Comme nous l'avons déjà souligné, autant nous sommes structurés sur un rythme binaire d'opposition, constamment représenté par l'affrontement allégorique de couples, autant la Chine appréhende la réalité à travers un rythme ternaire, conceptualisé sous la forme des emblèmes du Yin et du Yang, toujours considérés comme complémentaires et alternants. En d'autres termes, la pensée chinoise peut simultanément saisir en une seule fois l'opposition des contraires, leur complémentarité et leur changement. La pensée occidentale, elle, sépare, analyse et n'arrive que tardivement à formaliser l'ensemble. Or cette vision globale des chinois donne naissance à un concept d'Harmonie, le Dao, symbolisant la Voie, pour réguler le tout.

Tous les problèmes ne sont pas cependant réglés et si tous les courants philosophiques chinois se rallient à cette structure fondamentale, la Dispute n'en a pas été moins vive sur l'interprétation du Dao. Et dans les périodes de grandes crises, très précisément au moment de l'unification de l'Empire, des luttes idéologiques violentes ont vu le jour pour donner des interprétations différentes de ce concept essentiel. Il s'agissait d'ailleurs moins de critiquer le but que de discuter des moyens de le réaliser.

Pour l'école dominante, celle du confucianisme, l'harmonie sociale apparaît lorsque chacun dans la société respecte les obligations qui résultent à un moment donné de sa situation sociale. En effet, l'organisation est définie comme un ensemble de relations qui unissent chaque individu au tout. Il suffit dès lors d'inculquer l'éducation adéquate pour que chacun trouve immédiatement le comportement approprié à chaque circonstance. Ainsi, l'ordre se manifeste et l'ensemble est bien réglé. S'il y a des récalcitrants, il restera à l'État de les châtier par des peines sévères. Le Droit se substitue alors à l'Éducation pour réprimer les catégories sociales incapables de comprendre ou de respecter le

Dao. Ce système est d'autant plus intéressant qu'il fut vainqueur des controverses et deviendra l'armature idéologique du régime impérial.

Cela n'a pas empêché le succès, provisoire certes, des Légistes qui ont donné à la dynastie des Kin la puissance d'unifier la Chine. Ceux-ci ne croyaient pas à l'efficacité, du moins en période de crise, [39] de la seule réforme morale du Souverain et du peuple. Ils recommandaient le recours à la loi comme mode de gouvernement général et égalitaire. Cette conception très volontariste et autoritaire de l'ordre faisait de l'Empereur la source même du Dao. Les bénéfices que le Souverain pouvait en attendre se manifestaient par la montée en puissance, grâce à la force des armes et à la richesse économique.

À l'inverse des orientations précédentes, les Daoïstes manifestaient une ironie cinglante à l'égard de toutes les tentatives humaines pour imposer un ordre à la nature. Leur conception du Dao les amenaient à considérer la relativité du tout, condamnant l'homme à n'être qu'un grain de sable dans l'univers ou au mieux un spectateur amusé devant le théâtre du changement. Méprisant la folie qui amène à perturber la scène par l'introduction de l'autorité, le sage adopte une position critique pour juger des ambitions dérisoires de l'homme et n'en retenir que les créations artistiques. L'empreinte de cette philosophie sur la pensée chinoise fut considérable car sa subtilité l'empêchait de tomber dans un nihilisme stérile. "Ne rien faire pour tout faire" illustre bien le caractère dualiste de la réflexion qu'il porte sur le néant susceptible de créer la forme et l'Essence. Cela montre bien la complémentarité des contraires et leur alternance. D'ailleurs, le Dao To King est une admirable tentative pour approcher la définition de ce radical contradictoire insaisissable, si difficile à percevoir pour un esprit occidental.

En d'autres termes, si le code chinois connaît un "Bien" et un "Mal", il ne le formule jamais dans ces termes, préférant l'opposition correct-incorrect. En second lieu, il n'oublie jamais que l'un peut engendrer l'autre, indéfiniment, puisque l'alternance des contraires fait partie du rythme du Temps, concept d'ailleurs qu'ils ignorent dans son abstraction occidentale.

Toutefois l'équivoque subsiste quand on évoque le Confucianisme qui parut aux jésuites si proche de leur catéchisme. Il leur suffisait en effet de traduire Dao par Dieu et Té par vertu pour retomber dans le système occidental de pensée. Si les analyses se sont affinées, ce gen-

re de comportement persiste, en ce sens que la pensée de Maître Kong est assimilée à une morale dictant les comportements des uns et des autres au nom du "Bien" et du "Mal". De là à assimiler la régulation sociale effectuée par le Confucianisme à celle du Christianisme, il n'y eut qu'un pas, vite franchi. Cela permettait de sauver une vision rationaliste de l'universalité qui proclamait en même temps la supériorité de l'Occident.

[40]

Mais le Confucianisme ne vise rien d'autre que d'élaborer une technologie sociale pour maintenir la paix et la sécurité des sujets. Il ne puise pas ses recettes dans la Volonté d'un Dieu dont Confucius serait le prophète. Les conseils sont liés à une observation empirique l'amenant à conclure que finalement cette harmonie sociale est "meilleure" que l'anarchie et la violence. Celles-ci ne sont pas un "Mal", mais apparemment l'indice du mauvais fonctionnement d'une société ne correspondant plus aux aspirations de tous. Simple constat empirique d'une préférence sociale et collective qui amène à rechercher des méthodes pour parvenir à un état de plénitude. Nous sommes ici très proches de la quête de ce qui est "naturel" à l'Homme chez Aristote.

Cependant, si cette vision "positive" d'un ordre préférable s'est imposée, cela n'empêche pas sa contestation radicale. Elle paraît tout à fait artificielle aux Daoistes, représente pour eux un "construit" imposé à la Nature. Et sans doute expriment-ils ainsi au plus haut niveau philosophique le relativisme, qui reste la clé de voûte de tout le système. Simplement cela n'est pas accessible à tous et de toute façon, incapable de fonder une société organisée.

Quant à la controverse qui oppose les Légistes et les Confucianistes, elle ne porte finalement que sur les moyens de construire l'Ordre Social. La Dispute porte sur l'efficacité des rites opposés à celle de la loi. Si les premiers ont triomphé dans le discours officiel, c'est essentiellement en raison de la compréhension par les Empereurs que le discours légiste est insuffisant pour organiser un ordre durable. En dévoilant les ressorts du pouvoir, il appartient à la sphère privée du Prince et ne peut faire l'objet d'une divulgation constante sans nuire profondément au Souverain. Situation parallèle à celle que joue Machiavel en Occident.

Il ne faut pas se laisser piéger par une lecture exclusivement confucéenne du régime Impérial. Seul, le dévoilement des controverses entre écoles chinoises peut montrer la richesse et la subtilité de ses ressorts.

D'une façon plus générale, quelles leçons pourrions-nous tirer de ce mode de raisonnement, pour la compréhension du pouvoir ?

Dans le modèle n° 2, le pouvoir est un attribut et une relation d'influence. Comme tel, il obéit à une double logique, il peut à la fois être conquis et mérité pour bénéficier de l'essentiel, c'est-à-dire la légitimité. Il ne s'exerce, fonctionnellement, que pour maintenir un certain ordre, et dispose pour cela de plusieurs instruments, l'éducation éthique, le monopole de la force organisée, la régulation économique. Contrairement à la structure n° 1, il n'est pas guidé par une finalité exclusive, celle de réaliser un Bien idéal, mais au contraire a pour but de s'adapter de façon plastique, aux [41] désirs changeants des peuples. Perdant toute transcendance, il ne trouve que dans l'acceptation par tous de son utilité les ressorts profonds de son existence.

Il apprend alors - et c'est tout l'objet de la controverse doctrinale - les ressources dont il dispose et il en pèsera les avantages et les inconvénients. Le choix d'un outil sera uniquement dicté par des considérations d'efficacité, qui elles-mêmes, varieront selon les circonstances. Usant aussi bien de la force que du rite, il cherchera avant tout la stabilité, ce qui précisément donne cette impression d'immobilité. Rejetant les Jésuites comme les Bouddhistes, susceptibles de modifier en profondeur ses valeurs, la Chine ne renonça finalement que devant le poids des armes de l'Occident.

Cette problématique correspond assez bien à celle que découvre progressivement l'Occident à travers la sociologie et la science politique. Le pouvoir, séparé de la morale, devient objet d'études, qui font apparaître progressivement tous ses ressorts. Depuis la légitimité consensuelle jusqu'à la tyrannie violente, toutes les formes sont passées en revue, mais surtout on découvre finalement que la perte par le pouvoir d'une finalité transcendante aboutit à lui donner une fonction régulatrice de la société, compatible avec les mœurs et l'évolution de l'opinion.

Démystifié ou démythifié, le pouvoir ne peut attendre que de son efficacité le rôle que lui donnait spontanément le mystère du Détenteur de la Vérité.

Cela ne signifie pas que les controverses disparaissent, mais elles changent de sens. Nous trouvons en Occident tous les indicateurs souhaitables depuis l'anarchisme et le nihilisme, en passant par l'opposition entre le libéralisme et le marxisme, sans compter la controverse sur le sens même de la démocratie, pour témoigner de cette efflorescence doctrinale, symbole des années de crise avant que ne se dégage un modèle stable.

Mais la véritable particularité de ce code est ailleurs.

Dès lors que le pouvoir est mis à nu, découplé d'une finalité transcendante qui le protège et assure sa survie, il donne naissance à une problématique double. D'une part, le Prince sait qu'il ne doit son pouvoir qu'à son habileté, sa ruse et que son but est de se maintenir. Persuadé qu'il ne peut apporter aucun bien sans entraîner un mal, il doit porter un masque pour continuer à faire croire au Peuple qu'il lui fera connaître un progrès. Philosophie désespérée, elle est aussi celle de l'action. Il n'est donc pas étonnant que la pensée stratégique s'épanouisse dans ce cadre et trouve son incarnation dans les doctrines de Machiavel, de Sun-Tzu, de Han Fei, de Clausewitz ou de Morgenthau.

[42]

D'autre part, le Peuple sait aussi que le pouvoir, parce qu'il est désirable, peut tomber dans des mains dangereuses et qu'il doit se prémunir. Toute la théorie libérale y puise ses ressorts et ses fondements, que viennent systématiser le régime démocratique et les droits de l'homme, bâtis comme autant de barrières entre l'individu et le pouvoir. Ainsi apparaît l'affrontement moderne d'un pouvoir en quête d'une technologie efficace pour s'assurer de la durée, dans le plus pur esprit de Machiavel, et celui de l'idée libérale ou démocratique pour établir des cercles de liberté infranchissables. La bataille n'est pas close et explique l'essor des recherches dans les deux directions.

À un niveau différent, la reconnaissance de ces droits individuels se retrouve dans la dispute sur la culture et les civilisations, qui sont le haut lieu de la controverse académique. S'il existe un véritable relativisme du Bien et du Mal, liés à des cultures datées, comment et au

nom de quoi pourrait-on prononcer des jugements de valeur ? Existe-t-il encore un critère du Bien Social qui puisse avoir une portée universelle. Nous verrons que ce point de vue entraîne avec lui une reconnaissance de la spécificité poussée à un tel point qu'elle semble interdire même toute comparaison entre les sociétés.

III - Le code n° 3

[Retour à la table des matières](#)

Les deux précédents modèles possèdent un trait commun, celui d'obéir à une logique très stricte. C'est d'ailleurs le propre de l'explication structuraliste qui lui a attiré bien des critiques. La raison implicite agissant sur des agents inconscients, accomplissant les fonctions utiles à la persistance d'un système, a souvent été comprise comme le choix d'un déterminisme absolu négligeant la liberté stratégique des acteurs.

Là encore, il est nécessaire de souligner les lacunes d'une critique qui caricature son objet. Ou tout au moins notre problématique ne s'inscrit pas dans ce sens, même si cette mécanique implacable a pu séduire quelques adeptes du structuralisme.

Tout est un problème de durée. La programmation d'un code, ses péripéties et son effritement peuvent s'inscrire dans un temps pluriséculaire, justifiant ainsi par un effet de miroir l'illusion d'une machine autorégulée dépossédant les individus de leur pouvoir d'initiative et les privant de marge stratégique.

Pour cette raison, l'opposition entre objectivisme et subjectivisme, structuralisme déterministe et individualisme aléatoire peut être dépassée.

[43]

Il est vrai que dans certaines périodes de l'Histoire, le Temps semble figé, immobile, incapable de générer des tempêtes qui assurent le changement. Mais de la même façon que la perfection des cristaux dissimule la course errante des particules d'atomes qui les constituent, le silence et le conformisme d'une époque recèlent déjà ses propres agents transformateurs. Ce sommeil justifie les études sociologiques qui découvrent au niveau des groupes et des individus des comporte-

ments reproductifs. De là à en déduire que ce conformisme est la preuve évidente d'une loi d'intériorisation des contraintes sociales qui priverait définitivement l'individu de son autonomie, il y a une marge à ne pas franchir.

En d'autres termes, il n'y a aucune contradiction entre l'affirmation simultanée d'un déterminisme structural et du choix de l'individu comme acteur stratégique. Bien au contraire, tout, depuis l'élaboration du code régulateur de la société jusqu'à son effondrement en passant par les changements intermédiaires, vient précisément du choix de l'homme, de ses repentirs, de son enthousiasme, de sa violence. C'est l'homme qui porte le Code même s'il ne peut éviter d'en créer un dès lors qu'il se considère comme un élément du groupe et recherche une régulation viable de l'ensemble. Autrement dit, en pensant le politique il n'a qu'un choix limité de solutions globales mais une infinité de stratégies pour assurer son émergence, sa survie ou lui porter un coup fatal. Ce qui renforce la conception instrumentale de la stratégie elle-même et lui évite les critiques, quelquefois formulées, de l'inexistence de stratégies purement rationnelles.

On peut en effet envisager un radical élémentaire qui ne serait pas soumis aux logiques précédentes, mais reposerait sur des propositions contradictoires. Nous serions alors plus à même de rendre compte de certaines doctrines, de systèmes de pensée individuel ou collectif, voire, en y glissant un soupçon de machiavélisme, une technique de manipulation.

Pour des raisons d'opportunités cette structure pourrait se réclamer du syncrétisme. Ainsi il serait possible de déduire l'existence de ce type de structure d'indicateurs divers.

L'interrogation surréaliste : combien faut-il vendre un couteau sans lame qui aurait perdu son manche ? nous paraît témoigner dans ce sens. Certaines peintures de Dali, de Magritte, de Delvaux confirment cette intuition.

En d'autres termes, le discours ou l'art peuvent "créer" des objets dont l'existence est physiquement impossible. Pourquoi la pensée politique ne pourrait-elle engendrer des phénomènes de ce type ? Pourquoi l'individu socialement identifié serait-il obligé d'avoir des idées ou des comportements strictement cohérents ? [44] Tout milite en sens

inverse, mais il est possible ainsi qu'en s'approchant aussi près du réel, la difficulté de conceptualiser un modèle général s'accroisse.

Toutefois, certaines doctrines politiques semblent s'y prêter. Et parmi elles, brille tout particulièrement Rousseau. Il ne faudrait pas non plus négliger l'œuvre de Thomas d'Aquin qui serait passible d'une analyse identique en raison de sa volonté de concilier l'apport antique et la Religion Chrétienne.

Pour reprendre la pensée de Rousseau, seule l'hypothèse d'un radical contradictoire peut rendre compte de la diversité des interprétations dont il a été l'objet. Tantôt exaltant la liberté de l'individu et l'affaiblissement de l'État, tantôt affirmant l'infaillibilité de la Volonté Générale, il a été considéré simultanément comme le père du Libéralisme et du Totalitarisme. Ce qui est tout de même curieux ou accablant quand on voit les preuves accumulées dans les deux sens. En fait, la contradiction initiale de vouloir rendre complémentaire la liberté individuelle et l'égalité, le conduit à des propositions insusceptibles de réalisation. Seul, un choix sélectif des propositions contenues dans l'œuvre peut lui redonner logique et raison.

L'essentiel de cette structure d'ailleurs concerne l'impossibilité de faire l'objet d'une réalisation concrète dans tous ses aspects et de ne pouvoir fonder un projet de société. Il semble que ce soit un objet de discours comme il est déjà un effet de l'art. Ce serait une sorte de transposition d'un phénomène optique au niveau de la conception du politique. Il est donc inutile de rechercher la programmation d'un type de détenteur du pouvoir ou d'un mode d'exercice.

À vrai dire, ce modèle n'est pas aussi stérile et permet d'autres applications. S'il ne peut engendrer une forme de société, il a des capacités technologiques importantes, car le pouvoir procède lui aussi d'un art de gouverner, non réductible aux structures logiques précédentes. Ainsi la possibilité de marier verbalement des contraires au niveau du discours, suscite l'espoir des gouvernés et permet leur manipulation. Toute la subtilité de la diplomatie, tout l'art du discours électoral, puissent des ressources importantes dans la structure n° 3.

Lorsque le Quai d'Orsay affirme que sa position sur le Québec est parfaitement claire et procède d'un principe de non-ingérence dans la non-indifférence, il ouvre ainsi les frontières les plus larges à une ac-

tion qui peut toujours se réclamer de l'une ou l'autre des alternatives énoncées.

De la même façon lorsque Edgard Faure définit l'attitude de la France vis-à-vis du Maroc comme respectueuse de l'indépendance dans l'interdépendance, des lectures multiples peuvent en découler.

[45]

En d'autres termes, faute de fonder un ordre social, la structure n° 3 recèle de multiples possibilités de manipulation et de propagande que saisissent bien les hommes politiques.

Il est peut-être possible de pousser plus loin l'analyse et de former une autre hypothèse qui, sans totalement détruire la stérilité supposée du modèle, l'atténue considérablement. Le régime démocratique pourrait être à cet égard considéré comme une tentative de réalisation concrète, qui institue le mariage des contraires comme technique de base de résolution de conflits.

Dans le cas où deux partis ou deux coalitions s'affrontent, chacune prétend réaliser un Progrès, un changement radical et se présente comme détenteur de la Vérité, au sens exact du schéma n° 1. Mais la Vérité ne fait pas disparaître l'opposition, capable d'apporter une alternative théoriquement contraire. L'alternance repose alors sur l'espoir suscité par la réalisation du Bien suscitant la mobilisation des électeurs, qui une fois déçus peuvent reporter leurs ardeurs sur l'adversaire.

En d'autres termes, la Démocratie bâtie sur le compromis réel est insusceptible de réaliser la Société Idéale, mais puise son efficacité dans la structure n° 1 toujours présente, elle en domestique les forces, les rationalise et accélère l'Histoire par un changement pacifique d'équipes gouvernementales. Elle se présente alors comme une sorte de Moulin du bonheur, ses ailes ne tournant que grâce au vent manichéen, tout en domestiquant ses forces pour moudre le grain quotidien.

Toutefois, cette hypothèse ne se réalise pleinement que lorsque les équipes en compétition s'inspirent d'idéologies radicalement opposées, comme ce pourrait être le cas lors de la présence de forces marxistes s'opposant à des forces libérales.

Résumons rapidement les propos précédents ; cette tentative de clarification des discours sur la politique a un but purement pédagogique. Aucune culture réelle ne coïncide parfaitement - sauf à de rares moments - avec les modèles proposés. Car elle n'arrive jamais à exclure les autres formes ou conceptions du pouvoir. Simplement un modèle est dominant, cherche continuellement à exclure les autres, et tend à se perpétuer et se renouveler.

Ainsi, l'étude d'un fragment de discours, d'un élément de la controverse permet d'identifier immédiatement la culture de référence. Et comme il existe un enchaînement logique, une liaison irrésistible entre le code de valeurs, le détenteur du pouvoir, l'exercice et les fins du pouvoir, la découverte d'un seul élément permet de déduire pratiquement tous les autres. Le travail [46] méthodologique consiste alors à porter toute son attention sur le code de valeurs, car c'est de lui que dépendra toute la chaîne.

Ainsi, la thèse de Monsieur Xu Zhen Zhou, en étudiant de façon systématique la pensée des Légistes et les différentes interprétations dont elle a fait l'objet, apporte une contribution importante à la compréhension du système culturel chinois et se situe dans cette problématique d'une meilleure compréhension entre des civilisations apparemment si éloignées.

IV - HYPOTHÈSE

[Retour à la table des matières](#)

Là où le culturalisme insiste sur les différences et la spécificité, nous tenons à des positions universalistes et déterministes, qui permettent de rendre compte de l'unicité des formes de pouvoir engendrées par l'esprit humain.

Mais en même temps lorsque l'universalisme débouche sur l'uniformité, nous restons attachés à des particularismes irréductibles et défendons le relativisme.

Apparemment, les propositions sont contradictoires et postuleraient un choix clair avec tous les avantages de se fortifier dans un

camp pour bénéficier de soutiens disposés à défendre âprement leurs positions.

Or, nous faisons l'hypothèse que la culture chinoise traditionnelle reposait sur un socle fondamentalement différent de celui de l'Occident. Cette "manière de penser" a produit une civilisation extrêmement brillante, dominante dans son aire géographique au point de se considérer comme le Centre du Monde Civilisé.

Mais l'évolution, rapidement brossée précédemment, montre que le terme de l'évolution actuelle de l'Occident le conduit à reconnaître pour légitime le régime démocratique. Celui-ci lui permet de comprendre progressivement que les grandes religions ou les idéologies qui ont guidé ses combats, ne résistent pas à la machine en marche. Celle-ci agit comme un formidable broyeur, comme un séparateur irrésistible de la paille idéologique des problèmes concrets d'une société. Certains alors déplorent la "soft ideology" qui s'installe, pleurent sur le consensus mou et regrettent les grands enthousiasmes des Croisades ou des "Lendemain Radieux".

Peut être la conversion est-elle provisoire, et la vieille structure manichéenne finira-t-elle par l'emporter sur le régime qui la détruit. Mais, dans le cas inverse où la démocratie continuerait à affirmer sa légitimité exclusive, il est nécessaire de se pencher sur le système idéologique sur lequel elle débouche forcément. Or celui-ci, [47] en érigeant la liberté comme valeur ultime, suppose un relativisme des valeurs, seul moyen de les faire coexister. Aucune ne peut plus prétendre à l'exclusivité et à la Vérité absolue. La Liberté est naturellement l'ennemi de la Vérité. Plus exactement, elle lui enlève toute transcendance extérieure, puisque la norme est le fruit d'une délibération majoritaire et non l'application d'une volonté immanente.

Si l'on admet ce raisonnement, il faut constater le décès du système traditionnel de la pensée Occidentale, du moins à partir de l'ère Chrétienne.

En revanche, la Chine a inscrit, dès les origines de son système politique, une vision très relativiste des phénomènes sociaux et politiques et lorsque le grand débat du Ve siècle a heu, il pose définitivement les limites et les modes de réponse aux problèmes philosophiques d'une société, et ceci jusqu'aux premiers contacts avec la civilisation occidentale.

Nous nous trouvons donc devant un étrange paradoxe temporel : la Chine semble renoncer à tout son univers mental et politique au moment où l'Occident découvre une autre façon de raisonner. Nous voyageons en direction des lumières d'une civilisation que nous avons peut-être détruite, au moment où la Chine se laisse séduire par les paillettes du monde technicien de l'Occident. Cela signifie-t-il vraiment qu'elle a renoncé à tout son passé ou bien serait-il capable encore de générer des formes originales de pouvoir ? En tout état de cause, notre propre évolution rend enfin possible la compréhension de ses débats anciens et peut sans doute rendre compte de son évolution actuelle.

Mais si notre hypothèse est fondée, l'intérêt de la comparaison entre la pensée chinoise traditionnelle et nos problèmes actuels paraît évident. En effet, d'une part, les controverses qui nous paraissaient ésotériques acquièrent un sens concret, d'autre part, il peut être envisagé de nouvelles perspectives pour l'évolution des régimes actuels dans l'aire culturelle de la Chine.

Mais, il reste un dernier obstacle, qui est lié à la controverse sur le relativisme, qui impliquerait a priori une impossibilité de comparaison, compte tenu du caractère spécifique et irréductible de chaque culture. Or, nous pensons que le relativisme est très précisément le point de contact entre les deux civilisations. Mais, l'Occident est en train de le découvrir, alors que la Chine feint de l'avoir oublié.

Le relativisme, tel qu'il est actuellement défini, paraît s'inscrire dans une antithèse insoluble avec l'Universalisme, la Rationalité, l'Humanisme même. La querelle parcourt toutes les disciplines et [48] suscite des polémiques universitaires aussi vigoureuses qu'étranges.

Ainsi, par exemple, Allan Bloom y voit le poison Européen, fils de Nietzsche et de Max Weber, coupable de détruire les fondements de la société américaine, amenant avec lui le nihilisme, l'homosexualité le rock and roll et le pouvoir noir. Il en fait le virus destructeur de l'équation libérale, décrite une fois pour toutes par les Pères Fondateurs de la Constitution Américaine, et reprise de celle de Locke.

À sa suite, Francis Fukuyama, plus nuancé cependant, dénonce également les méfaits du relativisme, mais produit une analyse plus subtile méritant quelques remarques. En effet, la thèse soutenue est

beaucoup moins déterministe que ne le laissent supposer certaines critiques.

S'il s'agit incontestablement d'une ode à la démocratie, réalisant en même temps les aspirations du désir, de la Raison et du Thymos, Fukuyama prend bien garde de souligner que si cette forme de régime est rationnellement insurpassable et donc la fin de l'Histoire, elle n'est pas pour autant de l'ordre de la nécessité historique, qui reste soumise à la persistance des passions, des ambitions, de religions ou d'idéologies allant en sens contraire. La Victoire de la Démocratie serait de l'ordre de l'Histoire rationnelle mais pas nécessairement de l'Histoire de l'Humanité.

En effet, le déterminisme apparent de sa thèse est sans cesse contrebattu par l'absence de nécessité des facteurs jugés indispensables à l'éclosion de la démocratie libérale. Que ce soit l'économie, la culture, le désir de connaissance, aucun de ces facteurs n'est jugé suffisant, voire nécessaire pour l'apparition du régime démocratique.

Cependant, Fukuyama persiste à considérer le relativisme comme l'ennemi naturel de la démocratie. Mais il le définit d'une façon très restrictive comme le fruit du complexe de culpabilité des Européens face au phénomène de la colonisation dont ils se sont rendus coupables.

Toutefois, son hésitation est manifeste dès lors qu'il aborde le problème des régimes du Sud-Est asiatique, parce que ceux-ci résistent à la conception occidentale de la démocratie au nom du néo-confucianisme. Certains même comme Lee Kouan Yew vantent la supériorité de leur système comme ayant su intégrer le collectif alors que les sociétés occidentales glissent vers un individualisme destructeur.

En fait, le problème qui est au centre des débats et qui pousse à condamner le relativisme culturel est celui des valeurs. Pour ces auteurs, il existerait des valeurs fixes inséparables de la réalisation [49] du modèle démocratique comme le primat de l'individu sur le collectif, de la liberté sur l'autorité, de la Raison sur l'irrationnel inconscient. Dès lors, le relativisme leur paraît mettre tout sur le même plan, sans repère ni référence stable, condamnant ainsi toute possibilité d'élaborer un ordre libéral.

On peut encore citer dans le même sens la controverse qui oppose les sociologues sur la Science, dont certains contestent l'objectivité et la rationalité, pour la mettre sur le même plan que les mythes. Le "programme fort" tend ainsi à donner la primauté à la sociologie sur toutes les autres activités liées à la connaissance et abolit le statut officiel et intouchable de la divinité scientifique.

Face à ce scepticisme radical, Raymond Boudon s'insurge, avec bon sens et perspicacité, pour dénoncer la confusion entre le processus d'élaboration de la science et le résultat, qui seul importe, et peut ainsi bénéficier du statut d'objectivité qui lui est d'ordinaire reconnu.

Or tout cela est attribué au relativisme considéré une fois encore comme le vecteur d'une philosophie subversive, incapacitante et finalement destructrice.

Si nous avons cité ces différents exemples, c'est pour souligner deux caractères. D'une part la généralisation du phénomène qui atteint tous les domaines de la connaissance et qui apparaît comme une contestation radicale de toutes les certitudes de l'Occident, provoquant par là-même la réaction de tous ceux qui, à juste titre, n'entendent pas céder à un extrémisme, dont ils soulignent l'absurdité et les faiblesses. Pour ces raisons, le relativisme se trouve diabolisé en ce qu'il paraît susceptible de détruire la démocratie, la connaissance, la Science et l'ensemble des valeurs occidentales. La croisade peut alors repartir, les clans se constituer, il existe enfin un terrain de combat pour les intellectuels avides de retrouver les vieilles joutes dont la fin du marxisme les avait frustrés.

D'autre part, cette querelle - en tant que telle - nous paraît parfaitement typique du mode de pensée occidental, qui depuis le début de l'ère chrétienne, aime fabriquer ce genre d'antithèses qui ne disparaissent que lorsqu'une autre a été inventée pour permettre le renouveau de la guerre, sans pour autant jamais trancher sur le fond. Sans doute parce que celui-ci est de peu d'importance, ou que plus exactement tout le monde est d'accord depuis longtemps sur un juste milieu inavouable.

Ainsi, dans la problématique qui nous occupe, nous supposons que loin d'être un élément destructeur de la démocratie occidentale, le relativisme en est le fruit et le moteur : pour autant, cela ne doit en rien

perturber les valeurs sur lesquelles elle se fonde mais au [50] contraire aider à les réaliser. Faut-il encore s'entendre sur le concept lui-même.

Lorsque Raymond Aron pose le dilemme devant lequel l'Occident hésite, il l'enferme dans un syllogisme infranchissable. Pour résumer son propos : ou bien le relativisme se considère comme supérieur et il condamne ipso facto toutes les autres cultures à l'infériorité et ainsi il se détruit lui-même.

Ou bien le relativisme conduit à considérer que toutes les cultures sont égales et dans ce cas la possibilité d'un jugement de valeur disparaît.

Pour être admirable d'efficacité, ce syllogisme provient d'un mode de raisonnement binaire qui n'intègre pas toutes les potentialités d'un code relativiste. Ainsi, lorsque l'UNESCO reproduit le texte de Lévi-Strauss en 1962, c'est bien dans le but de condamner, donc de juger le racisme, tout en affirmant l'égalité des cultures indépendamment des problèmes de race ou de religions. Le relativisme culturel peut donc servir à écarter un comportement jugé inadmissible. Il en va ainsi d'ailleurs pour toutes les manifestations du fascisme ou de nazisme considérées comme intolérables. Cela n'implique pas pourtant des prises de position incompatibles avec les principes du relativisme, puisque le but essentiel reste l'acceptation de l'Autre. Bien plus, il en est la condition de validité et d'efficacité. Dans ce mode de pensée, le critère d'appréciation change : l'opinion d'autrui n'est pas mesurée en fonction d'un "Bien" ou d'un "Mal" Extérieur, elle est simplement appréciée au regard des conditions d'une vie sociale acceptable par tous.

Il faut cependant convenir que les marges d'appréciation sont étroites et que ce raisonnement peut pousser à la contradiction. Aux États-Unis le relativisme culturel a conduit au "Politically Correct" qui réintroduit l'intolérance manichéenne sous le prétexte de la défense des droits des minorités.

L'Occident ne renonce pas si facilement à ses traditions de pensée et la résurgence du vieux code est rapide chaque fois que l'occasion lui en est donnée. Aussi, devrait-on poser le problème en d'autres termes afin d'accepter en tout premier lieu le caractère provisoire des jugements de valeur. En effet dans les hypothèses précédemment citées il s'agit d'une lecture manichéenne du code relativiste. En d'autres termes, la façon dont est posé le problème du relativisme culturel montre

très nettement que son assimilation n'est pas encore totale dans l'esprit occidental et qu'il le pense toujours selon les catégories de son ancien système de valeur. Pour essayer de faire apparaître ce point il est nécessaire de reprendre les controverses théoriques qu'il a suscité.

[51]

L'alternative proposée par Raymond Aron interdirait tout jugement de valeur dès lors que l'on accepte le principe du relativisme culturel. Conséquence unimaginable pour un Occidental ou pire encore pour un Français, habitués à juger de tout avec un complexe de supériorité. Savoir où est le Bien et le Mal nous semble aussi indispensable pour vivre que de respirer.

Si l'on pousse le raisonnement relativiste jusqu'au bout, tout effectivement est égal, et rien ne vaut mieux que rien. C'est sans doute l'acceptation philosophique la plus achevée du raisonnement, mais ce n'est cependant qu'une possibilité.

La position est tenable et nous la retrouvons dans les deux civilisations. Les Daoïstes critiquent très précisément les Confucianistes de vouloir créer un ordre qui, par sa conception même, génère le désordre. Chouang Tseu rit quand sa femme meurt. Même distance désinvolte envers les honneurs, la gloire, l'action, tous les hochets futiles que poursuivent les hommes que nous retrouvons chez les ascètes ou les esthètes occidentaux. Cela peut même conduire au sentiment de l'absurde chez Kafka comme aussi bien générer la philosophie libertine, stoïcienne ou hédoniste.

Remarquons toutefois que cette position extrême est tenue par des philosophes et qu'elle conduit à un retrait, une prise de distance vis-à-vis des activités du monde. Cette attitude permet de relativiser l'ordre social, d'en souligner les défauts, mais aussi de participer à son élaboration. L'attitude n'est pas purement esthétique ou intellectuelle, même si elle conduit à un développement des arts, seules valeurs refuges. Elle témoigne aussi de la grandeur d'une civilisation, capable de porter sur elle-même un regard critique. Elle n'échappe donc pas à une fonctionnalité sociale en stimulant l'efflorescence intellectuelle et artistique. En ce sens le refus critique du philosophe de participer aux valeurs de l'ordre social rappelle constamment la vanité des entreprises humaines, leur côté provisoire qui doit amener l'homme à réfléchir sur son propre sort. La vie, la mort, l'éphémère doivent faire prendre

conscience à l'homme qu'il "chevauche le vent" au moment même où il croit bâtir pour l'éternité. C'est donc cette même lecture philosophique la plus élevée du relativisme que l'on trouve avec la même perfection dans le Dao To King et dans les Pensées de Marc Aurèle.

Mais cette position n'est pas la seule. Une fois considérées l'illusion de la durée, l'imperfection de la nature humaine, sa fragilité, le sort commun ne peut, sans détruire l'espèce, se rallier à un nihilisme. Reste alors la nécessité empirique de construire un ordre social. Et le relativisme joue encore son rôle en permettant de l'édifier. Précisons cependant que celui-ci n'a pas le même sens [52] selon le point de vue de chacun. Il ne reste en effet pour le fonder que l'intérêt individuel parti à la recherche d'un intérêt commun. Ainsi l'ordre changera de forme selon que l'on accepte le point de vue des gouvernants ou des gouvernés. Pour les premiers, le pouvoir est un bien à conquérir, puis à gérer dans la stabilité, et c'est effectivement la préoccupation de Machiavel et des Légistes. Pour les seconds, le seul but est d'obtenir la prospérité et la sécurité sous le contrôle minimal de l'État. C'est le sens de la proposition libérale exposée par Locke et qui fonde le régime démocratique. Tous les théoriciens comprennent bien que le système ne peut fonctionner que si son principe essentiel est respecté, c'est-à-dire le principe de liberté ou plus exactement la possibilité du libre arbitre individuel en ce qui concerne son style de vie et ses valeurs. Il est nécessaire d'insister sur le sens très particulier du concept de liberté. C'est en fait le contraire d'une valeur, au sens traditionnel du terme, puisqu'elle refuse a priori la transcendance d'un Bien objectif qui s'imposerait à chacun. Elle est l'inverse de la vertu proposée pendant des siècles comme objet de réalisation sociale imposée par Dieu. On pourrait même dire, dans ce sens, qu'elle est une "non-valeur", du moins dans l'acception manichéenne du terme.

Théoriquement, elle n'a pas d'autre contenu précis que de laisser à chacun la possibilité de déterminer ses propres valeurs à condition que celles-ci soient compatibles avec les exigences de la vie en commun et celles-ci en principe ne doivent être déterminées que par le recours à la décision majoritaire, donc à la loi. Tel est le sens de la souveraineté du Peuple qui se voit reconnaître la responsabilité de choisir expérimentalement ses propres valeurs. Cela explique l'importance que prend le phénomène juridique qui fixe le contenu et les modalités d'application des normes. Le Droit prend ainsi une signification spéci-

fique. Son développement même, dans des domaines qui, dans l'ancien système, relevaient de la morale, montre bien à quel point il se substitue progressivement, d'une façon incrémentaliste, à un code transcendant et définitif dicté directement de l'Extérieur par la Divinité. Et c'est ce qui explique, par exemple, le rappel par le Pape, dans le Catéchisme ou les encycliques, d'une morale précise dictée par Dieu, insusceptible d'être modifiée ou rendue compatible avec la volonté de l'opinion.

Ce n'est donc pas un hasard si les Légistes en Chine insistent sur cette méthode juridique pour réguler la société en désignant le Roi comme source essentielle de la norme tout en soulignant bien que celle-ci doit suivre l'opinion.

Le phénomène de l'hypertrophie du Droit dans les sociétés occidentales ne serait donc pas lié à un mauvais fonctionnement de [53] l'appareil politique et démocratique mais relèverait d'une impérieuse nécessité structurale. Plus on s'éloigne d'une société régulée par des comportements dictés à chacun par sa "conscience" c'est-à-dire par la possession d'une vérité révélée individualisée, plus il serait nécessaire à la machine sociale de fabriquer des règles pour définir et canaliser tous les comportements. Le danger n'est pas nul cependant de voir grandir constamment l'écart entre le Droit et son application réelle, du fait que son respect n'est plus lié qu'à une contrainte externe. L'appareil répressif ne peut grandir indéfiniment pour obliger chacun à accomplir ses obligations s'il ne possède pas en lui-même des raisons suffisantes pour s'imposer l'obéissance. La violence risque alors d'apparaître pour les catégories marginales ou les moins bien éduquées, et de paraître pour elles le seul recours utile pour améliorer leur statut. Dilemme tragique auquel l'Occident est confronté quotidiennement.

C'est ce qu'avaient parfaitement saisi les Confucianistes et qui soulève sans doute le plus de difficultés d'interprétation en Occident comme nous l'avons déjà vu.

Du fait des obligations de tous, chacun possède des droits statutaires que l'étiquette et les rites vont régler minutieusement mais qui ne sont pas liés à l'individu en tant que tel. Cela ressemble étrangement à un contrat social où l'individu ne peut se libérer qu'en accédant à un statut social et en respectant autrui. Si les parents reçoivent les devoirs des enfants, le pouvoir l'allégeance des sujets, les amis le respect, cha-

cun trouve une place que la courtoisie ne saurait lui refuser et que la bienveillance générale recommande. D'où cette insistance sans doute pour ce que nous appelons la "politesse" et qui n'est pas autre chose que la reconnaissance des droits d'autrui à nos propres devoirs.

Cela rappelle cette religion civile que Rousseau souhaitait mais ne savait pas définir sans se contredire. Cela surtout évoque la morale sociale de Max Weber.

Bien entendu le particularisme de la société chinoise, les violences et les vicissitudes de son histoire peuvent s'inscrire en faux contre cette conception et on peut ne trouver qu'humiliation, privation de liberté, sous le masque d'un extrême raffinement. Serait-ce très différent de la critique des libertés formelles adressée par les marxistes à la société libérale ? Mais eux-mêmes ne s'illusionnent-ils pas complètement sur la possibilité réelle de créer une société qui ne connaîtrait aucun mal ? Confucius savait très bien que, dans certaines circonstances et pour certaines catégories sociales, le droit pénal restait l'ultime solution pour faire régner l'ordre social.

[54]

Pour résumer ce propos et établir la relation entre le relativisme et la possibilité de former un jugement, il faut se placer selon deux points de vue différents.

Le paradoxe s'éclaire dès lors que l'on distingue le relativisme culturel au niveau philosophique du relativisme culturel au niveau social.

Ou si l'on préfère, il faut séparer un raisonnement absolu qui, effectivement interdit tout jugement de valeur, et qui concerne des positions individuelles d'un système ayant pour but de réguler l'ensemble de la communauté.

Dans le premier cas, se trouve définie une philosophie individualiste, marquée par l'ironie, la distance et un certain mépris aristocratique pour l'agitation absurde des hommes, livrés à leur passion. Cette position hautaine n'exclut pas une morale nécessitée par l'obligation de participer (ou non) à la vie sociale, de répondre aussi à toutes les interrogations sur le sens de la vie et de la mort. La réponse varie suivant les individus et les époques et peut trouver une expression dans le stoïcisme, l'esthétisme, ou l'hédonisme. L'intérêt de ces positions rési-

de surtout dans le fait que, bâties sur un relativisme absolu, elles débouchent néanmoins sur des codes de valeurs, souvent sévères voire puritains, côtoyant l'absurde et l'angoisse, mais dans l'ensemble n'y succombant pas. La compassion ou le mépris pour l'autre sont deux caractéristiques emblématiques résultant de la considération sur la Vanité de Toute Chose. Nous restons ici bien sûr dans le cadre des réflexions rationnelles qui ne débouchent pas sur un appel à la transcendance pour répondre à ces questions existentielles.

Dans le deuxième cas, qui n'est pas fondamentalement éloigné du premier, l'homme constate que si tout est possible, il faut néanmoins organiser la société pour la rendre acceptable et supportable à chacun. La prise en considération du Tout donne une physionomie différente à la réflexion. Tout d'abord la nécessité d'un ordre s'impose, mais il n'est plus le résultat d'une Volonté extérieure. Il reste donc à construire à l'aide d'interdits pour tout ce qui pourrait nuire à la constitution de la Société. Cela pourrait très bien convenir à la démarche de Confucius. À partir de ce moment, surgit la question du Bien et du Mal, ou plus exactement du Correct ou de l'Incorrect, car le seul critère c'est la réalisation ou non de l'ordre social. Celui qui y contrevient ne commet pas un "péché" mais simplement porte atteinte à une règle obligatoire qui appelle une sanction.

Quel est alors le fondement de l'obéissance civile ? En dehors de l'acceptation de la norme par chacun sous forme de l'intériorisation individuelle d'un code de conduite sociale, appris et [55] enseigné, seule la sanction résultant de la puissance de l'État peut obliger, grâce à la violence légitime du droit. La règle n'a plus d'autre origine que la Volonté du peuple ou du Prince. Dès lors, il faut considérer que tout ce qui ne nuit pas à autrui, doit être laissé au libre choix de chacun. Contrairement à ce qu'affirme Allan Bloom, l'équation libérale implique que chacun puisse réaliser ses aspirations jusqu'au moment où elles peuvent devenir dangereuses pour autrui, sans que l'on puisse a priori accepter ou interdire telle ou telle catégorie de comportements, ou en exclure certains groupes ou individus. On définit ainsi un système évolutif où les normes changent en fonction de l'état de l'opinion et du résultat des luttes sociales.

On peut objecter que le résultat n'est pas loin de celui des sociétés précédentes, réglées par le code manichéen. Au niveau des apparences peut être, mais le fonctionnement est radicalement différent puisque a

priori rien n'est interdit, du moins personne n'a les moyens de l'imposer par la seule invocation d'une Volonté extérieure.

Il faut se souvenir que les premiers Chrétiens s'étonnaient que les Païens ne connaissant pas Dieu, respectaient des règles qui leur paraissaient ne pouvoir être inspirées que par Lui. Ils y trouvaient une preuve supplémentaire de l'existence de Dieu et de la passerelle unissant la création au Créateur, sous forme de la raison.

On peut très bien inverser l'argument et trouver dans les codes religieux de nombreuses règles indispensables à la vie sociale et reprises par les fondateurs de Religion : ne tuez point, ne volez point... les Tables de la Loi peuvent aussi découler de la raison sociale et démontrer la parfaite connaissance des exigences sociales par Dieu ou les fondateurs de religion...

Dès lors que l'on accepte cette première distinction entre philosophie relativiste et ordre social relativiste, il est plus facile de régler le problème du jugement de valeur.

Le code numéro 2 érige donc la liberté des comportements en critère individuel et social. Cela délivre un pouvoir d'appréciation permettant de classer les sociétés en fonction du respect de ce principe. Mais il s'agit d'un geste de reconnaissance ou d'identification qui sur le plan philosophique n'implique pas autre chose que la possibilité d'établir des typologies objectives.

Cela n'empêche pas naturellement, dès lors que l'on passe au niveau social, de considérer comme "meilleur" pour l'homme le régime politique où il peut exprimer ses avis, ses goûts, ses valeurs.

Aristote ne procède pas autrement lorsqu'il établit sa typologie des régimes politiques, esquissant la problématique sociologique de [56] la Science Politique actuelle. Cela ne l'empêche pas, simultanément de rechercher une cité qui soit la mieux à même de répondre aux aspirations de tous.

Le récent et extraordinaire développement de la Science Politique contemporaine procède finalement des mêmes aspirations. Elle cherche à déterminer le fonctionnement des sociétés dans une perspective compréhensive. Cela n'interdit pas à l'observateur d'avoir ses préférences qui restent de l'ordre du subjectif. Il n'est donc pas étonnant qu'une fois établie la liberté comme caractère fondamental de l'hom-

me, sur laquelle on peut bâtir une société, une préférence se manifeste pour les régimes qui en acceptent l'idée.

On peut alors mieux pénétrer la nature des jugements de valeur qui sont portés dans le cadre du relativisme culturel. Tout d'abord, ils ne concernent pas la forme philosophique du code qui sait parfaitement s'en libérer. Il n'appartient qu'à la construction sociale qui procède du relativisme. Dans ce cas, et en second lieu, des préférences marquées ne recherchent que ce qui paraît un mieux pour l'homme et lui permettent de vivre pacifiquement et en sécurité avec les autres. En aucun cas il ne peut s'agir de la réalisation d'un Bien unidimensionnel que le pouvoir aurait pour fonction d'imposer à tous. Pour cette raison, le système majoritaire en usage dans les démocraties paraît le mieux adapté parce qu'il codifie l'état de l'opinion à un moment donné, sans pour autant bannir la minorité. C'est du moins la théorie, car en pratique rien n'exclut qu'un parti vainqueur des élections, empreint d'une idéologie manichéenne, cherche à imposer ses conceptions. Ce fut le problème du Nazisme dans l'Allemagne de Weimar, c'est celui de l'Algérie face aux fondamentalistes. Cela permet d'aborder le deuxième débat ouvert par l'apparition du relativisme qui voit se dresser contre lui les tenants de l'universalisme des valeurs.

Celui-ci paraît singulièrement faussé et passablement obscur.

En termes plus concrets, les tenants de l'universalisme des valeurs ne constituent pas une catégorie homogène. Pour certains, il s'agit de défendre la liberté et les droits de l'homme et la Démocratie comme meilleur moyen de les sauvegarder. Le caractère universel de ces valeurs, s'opposant naturellement à tout relativisme, permettant de les contester. D'autres, comme Allan Bloom, considèrent que l'équation libérale définie par Locke avait une valeur absolue et a été pervertie par le nihilisme Européen devenu relativisme. Ces propos sont d'autant plus curieux que très précisément la démocratie est le régime qui, dans son énoncé et son fonctionnement, convient le mieux au relativisme culturel.

[57]

Il semble dès lors que des confusions se produisent au niveau des concepts, ou tout au moins que l'acception des termes varie suivant les utilisateurs. Il est vrai aussi que la polémique sert des intérêts politiques ou idéologiques, ce qui n'éclaircit pas le débat. Ainsi, de nom-

breux pays du Tiers-Monde, incertains sur le respect des droits de l'homme, invoquent à leur profit la thèse du relativisme culturel pour justifier leurs pratiques. À force de ne pas définir les termes du Débat, l'incertitude s'étend et le ralliement à l'une ou l'autre thèse va dépendre d'une affectivité partisane, ajoutant ainsi un clivage idéologique à la Dispute. Elle paraît dès lors plus relever de la passion que de la discussion académique.

Reprenons donc la formulation de R. Aron : pour lui, le relativisme courrait le risque de s'ériger en mode supérieur et donc de se détruire. En aspirant à l'universel, il inférioriserait tous les autres systèmes.

Quelques remarques s'imposent sur les termes mêmes de cette anti-thèse. Tout d'abord, le relativisme culturel est un système de pensée cohérent et global et qui, comme tel, aspire à l'universel et donc à se substituer à toutes les autres structures de pensée. En tant que tel, il se conçoit comme un "progrès" vis-à-vis des conceptions manichéennes et ne peut éviter d'obéir à la loi d'universalité. C'est précisément parce qu'il tend à devenir universel qu'il cherche à éliminer les concurrents.

D'où l'exclusion par les Grecs des Barbares, malgré leur curiosité pour leurs régimes politiques, d'où le mépris des Chinois pour les autres cultures. Le relativiste attend des autres qu'ils lui ressemblent sur l'essentiel pour les respecter dans ses différences culturelles.

En deuxième lieu, le système de valeurs professé l'est dans un univers concret où la puissance des États joue un rôle clé. Les Américains défendent la liberté, la démocratie, les droits de l'homme, l'Europe fait de même, mais cela s'adresse à ceux qui les négligent, pour bien manifester la force de l'Occident réuni autour de valeurs fondamentales. Dès lors, il est inévitable que les systèmes de valeurs obéissent d'une certaine façon à la hiérarchie des puissances.

Enfin, le relativisme est proféré au nom de la liberté des individus et des groupes. Rien d'étonnant alors qu'il manifeste son opposition vis-à-vis de tous ceux qui ne la pratiquent pas. Le relativisme culturel est un système de valeurs et comme tel obéit aux mêmes règles que les autres. Dans la mesure où toutes les valeurs sont potentiellement universelles, il est logique que celui-ci tende à l'universalité. Quant à l'infériorité des autres qui, une fois constatée oublierait le paradigme de base, il est clair. En d'autres [58] termes, le problème pourrait se ramener à "Pas de liberté pour les ennemis de la liberté".

Si le totalitarisme pointe derrière la formule, c'est bien qu'en effet dans un univers de logique pure, le véritable sens de la relativité passe par l'acceptation universelle de l'autre et plus précisément du Détenteur de la Vérité, aussi exaspérant soit-il pour le tenant de la liberté.

Mais encore une fois, il s'agit de systèmes de valeurs historiquement datées qui ne peuvent faire l'économie ni de leur puissance ni non plus d'une certaine forme de messianisme ; il suffit d'évoquer les discours du Président Clinton demandant plus de démocratie et de liberté pour les Chinois, pour s'en convaincre.

Cette gêne provient d'une mauvaise définition de la démocratie qui ne peut se réduire au seul processus électoral et à la règle du suffrage universel. Ces éléments ne sont que des procédures correctes et logiques issues du système des valeurs démocratiques, postulant l'égalité de tous. Mais elles deviennent relativement secondaires dès lors que leurs usages conduiraient à la destruction de la liberté de tous les citoyens. On doit alors recourir à un critère "essentiel" pour trancher le débat et reconnaître que la démocratie peut être menacée par des élections régulières. Le caractère sacré de la procédure électorale, trop vite assimilée au fondement du régime démocratique - ce qui fut vrai dans l'Europe du XIX et XXe siècle - conduit à des contresens majeurs.

C'est d'ailleurs grâce à la référence Américaine que l'on comprend mieux la résistance d'Allan Bloom au relativisme culturel, et qui s'inscrit parfaitement dans la première alternative offerte par Raymond Aron.

En d'autres termes, si l'on identifie universalité des valeurs à la liberté sous toutes ses formes, le débat n'a pas de sens, car c'est l'essence même du relativisme culturel, et personne ne peut se prévaloir de lui, pour défendre un système de type manichéen, qui est incapable de la moindre réciprocité dès lors qu'il parle au nom de la Vérité.

Si l'on donne à l'universalité des valeurs un contenu fixe, décrit une fois pour toutes à une époque donnée - tel que le fait Allan Bloom - sous prétexte d'un ordre libéral, on revient de fait à un ordre manichéen qui s'oppose au relativisme culturel parce que l'on a donné un contenu précis au code libéral qui par nature même est évolutif. Concrètement, la capacité des USA à faire progresser l'intégration des minorités, à leur donner un statut social, à les accepter dans la com-

munauté, est tout à fait conforme à l'idée de liberté, conçue comme universelle.

[59]

Reste une autre hypothèse logique qui inverse le syllogisme, et dans laquelle on comprend mieux l'affrontement contemporain. En donnant à l'universalité des valeurs un contenu lié à une Révélation de type religieux ou au respect d'une idéologie, le conflit existe réellement avec les manifestations du relativisme culturel et est insupportable. Le marxisme dans sa période conquérante, l'intégrisme religieux en sont de claires illustrations. L'embarras des démocraties est manifeste dans ces hypothèses. Comment contester le pouvoir de ceux qui ont été régulièrement élus, même s'ils n'ont d'autre but que d'écraser la liberté ?

Il était indispensable d'évoquer ce débat car il a des incidences sur notre propos et tout particulièrement sur la possibilité de comparer des idées, des régimes ou des systèmes de pensée différents. En ce servant du paradigme philosophique, interprétant le relativisme comme une impossibilité de juger, en reconnaissant à chaque régime et système une spécificité absolue, toute possibilité de comparaison disparaît, puisqu'il n'existe plus aucun critère pour servir d'étalon. En réalité, il s'agit d'un sophisme et d'une technique très précise de désinformation. En recherchant des modalités alternatives au pouvoir occidental, on va chercher à ériger en modèle original, des formes parfaitement classiques et connues, telles que les dictatures manichéennes religieuses et donc les réhabiliter au nom du relativisme culturel. Nous retombons alors dans les débats précédents, dénués d'intérêt scientifique.

La comparaison reste donc possible, compte tenu des possibilités limitées de construire un ordre social. Le principe méthodologique consiste simplement à identifier les structures par delà les formes. Ce déterminisme macro-politique donnera aux différentes cultures des architectures identiques sans préjuger des formes différentes qu'elles prendront suivant les époques.

En effet, en dehors de la logique de système qui apparaît dès lors que le relativisme culturel s'incarne dans une société et cesse d'être une conception philosophique, il cède aux lois de la Puissance des États, ou il se plie aux impératifs stratégiques qui vont en déterminer le contenu concret. C'est d'ailleurs, pour cette raison que ses "formes"

dans l'histoire varient et que ses contenus spécifiques sont datés historiquement et non superposables avec les autres manifestations. Ce point nous intéresse particulièrement car il trace les contours, les possibilités et les limites des études comparatives. Essayer de comparer le débat philosophique qui prépare la venue de l'ère impériale en Chine avec l'évolution actuelle de l'Occident ne peut se situer qu'au niveau de la réflexion philosophique pour en faire apparaître les identités remarquables. Mais le contexte historique, l'influence de l'économie, les nationalismes [60] revivifiés ne permettent pas d'en tirer des conclusions sur l'avènement d'une société mondiale unifiée sur la base de ce principe.

Il faut remarquer d'ailleurs que très souvent, les tenants du relativisme culturel se sont arrêtés à cette multiplicité de formes pour s'interdire toute comparaison.

C'est une manifestation supplémentaire de l'impossibilité pour un esprit occidental de concilier les antithèses, en ne voyant que le niveau où elles s'excluent. Car le fait de constater l'irréductible spécificité des formes historiques ne contredit en rien l'affirmation de l'unité de l'esprit humain. Tout l'intérêt précisément consiste à les réconcilier en affirmant l'universalité de la pensée sur le pouvoir qui peut s'incarner de façon radicalement différente en fonction de l'imagination et de la liberté des acteurs humains.

V - STRUCTURES ET CULTURES

[Retour à la table des matières](#)

La typologie précédente recèle cependant une certaine ambiguïté dans la mesure où les structures élémentaires ont été illustrées par des exemples pris dans des cultures datées.

Cela pourrait faire croire en l'identité de simples modèles classificatoires avec la réalité historique. Tel n'est pas le propos. Tout au plus, peut-on s'en servir pour tenter une typologie générale des cultures afin d'expliquer des ressemblances que la proximité ou l'influence ne justifieraient pas. Il n'en reste pas moins que la pulpe même des civilisations reste l'objet d'études privilégiées des historiens, des sociologues ou des spécialistes plus à même de rendre compte de la spé-

cificité de chacune. En notant toutefois que les démarches ne sont pas antithétiques mais complémentaires... Chacune s'inscrit dans des séquences différentes. Il est parfaitement clair que la ressemblance remarquable entre la pensée de Machiavel et les Légistes trouve son explication dans l'identité du code initial mais n'implique pas un contexte culturel similaire. Cependant, il est à remarquer que les deux recherches procèdent d'un contexte de crise.

Par ailleurs, l'identification des modèles et de l'Histoire ne peut se faire qu'à des moments de fusion, rares et violents, qui paraîtront exceptionnels à l'historien, à qui il reviendra d'en déterminer les causes précises. Pour ne citer que quelques exemples de ces paroxysmes, la Théocratie Pontificale, l'Inquisition, le Nazisme, l'Islam de Khomeny paraissent répondre aux critères définis dans la structure n° 1 et s'y identifier.

[61]

Bien évidemment, le vocabulaire utilisé pour désigner ces périodes n'ajoute pas à la clarté de l'étude. Il suffit d'évoquer les Disputes sur le concept de Totalitarisme ou de fascisme pour s'en persuader. Mais les querelles elles-mêmes sont marquées par un déterminisme idéologique qui leur fait perdre une grande partie de leur pertinence scientifique.

Existe-t-il finalement une structure si prégnante dans l'esprit humain, que dès qu'un conflit s'achève, nous soyons déjà en quête d'un nouvel adversaire ? Ou bien est-ce une propriété particulière de la civilisation occidentale qui, tellement sûre de posséder la vérité universelle, s'emploie à réduire tout ce qui lui paraît dévier de son modèle ?

Le marxisme n'a pas encore disparu complètement que des prophètes annoncent les futures guerres entre civilisations, provoquant de belles disputes académiques ¹.

Comme la connexion entre l'Islam et le Confucianisme est déjà dénoncée, cela entre parfaitement dans le cadre de cette préface, dans la mesure où nous essayons de rechercher les proximités possibles plutôt que de prévoir les conflits. Il est vrai que la proximité n'exclut pas la violence. On peut même dire d'une certaine façon qu'elle l'engendre.

¹ Cf. *Commentaire*, été 1994, autour de l'article de S.P. Huntington.

Sans doute, l'Islam et le Christianisme obéissent à des règles structurales trop semblables pour ne pas se disputer la première place au nom de l'universalité de leur message ; il n'y a de pires violences qu'entre orthodoxes et hérétiques.

En ce qui concerne la civilisation Confucéenne, si tant est que ce terme ait un sens pour la Chine, nous ne pouvons pas plus admettre le pessimisme de Huntington que l'optimisme de Fukuyama, quelle que soit la séduction de leurs arguments.

Il semble que le débat se situe à des niveaux différents. Lorsque nous évoquons la découverte par l'Occident du relativisme grâce au régime démocratique, nous supposons que cela conduit à une révolution fondamentale de son système de pensée et que loin de conforter ses structures millénaires, il est en train d'en changer. Sans pour cela supposer un quelconque caractère irréversible à cette transformation, car l'approfondissement des valeurs démocratiques peut s'arrêter à un certain stade afin de créer un ordre stable, sans tomber dans une confusion totale des valeurs sous l'influence de l'individualisme. C'est bien ce qui est arrivé déjà sous l'influence de Locke qui a stabilisé les régimes autour de ces points forts que regrettent très précisément Allan Bloom et F. Fukuyama. Mais dès lors que l'on accepte que chacun ait le droit de faire ce qu'il [62] lui plaît et de vivre conformément à ses aspirations, sous la seule réserve de ne pas nuire à l'autre, il est bien évident qu'il faut prévoir des états successifs d'équilibre entre les forces sociales, différents selon les époques.

Oser à ce moment-là une comparaison avec le régime traditionnel chinois, dont la caractéristique essentielle apparaît à certains l'immobilité, constitue une véritable provocation. Et que cette fixité paralysante conduisant depuis le règne de la dynastie Mandchoue finalement à la corruption du système puis à son effondrement, pour terminer dans les épousailles sanglantes avec le Marxisme, ne témoigne pas en faveur d'une comparaison avec la souplesse et la plasticité des régimes démocratiques occidentaux. Bien au contraire, tous les critères retenus par S.P. Huntington pour définir la civilisation occidentale, à savoir l'individualisme, le libéralisme, les droits de l'homme, l'égalité, la liberté, le règne de la loi, la démocratie, le libre marché, la séparation de l'Église et de l'État paraissent totalement absents de la Chine Impériale ou Marxiste.

Courbés par les rites et la loi pénale, brisés par une organisation bureaucratique pesante, les Chinois paraissent soumis à l'arbitraire d'un despote omnipotent. Y-a-t-il meilleure antithèse de toutes les valeurs nouvelles de l'Occident ?

Quelques remarques s'imposent pour tenter de justifier la prise de position contenue dans cet ouvrage.

Tout d'abord, l'image de la Chine dans la pensée occidentale n'a pas toujours été perçue comme aussi négative. Encensée par les Lumières, la Chine n'a dû sa défaveur postérieure qu'au refus de son ouverture à l'Occident, à la découverte miraculeuse des observateurs de sa faiblesse technique et militaire, qui en faisaient une proie toute désignée au moment des grands partages coloniaux. Il est tout aussi vrai que la pratique réelle du régime politique ne ressemblait en rien à la perfection décrite par les philosophes. Mais peut-être, déjà, le filtre de la compréhension du système impérial était brisé dans la mesure où il n'était pas un modèle pour l'avenir de l'Occident, ayant sombré dans une machine routinière et dépassée. Il ne faudrait pas que de nouveau, la civilisation chinoise soit victime de stéréotypes occidentaux, interdisant la prise de conscience de son immense génie. Et il est intéressant de remarquer à cet égard que le régime est souvent jugé à travers ses dysfonctions. Souligner que les concours impériaux étaient confisqués par des castes, que les marchands appartenaient à des catégories sociales méprisées, ou que la bureaucratie paralysait l'administration revient à dévaluer les principes mêmes du système impérial.

[63]

Cette même démarche conduirait naturellement à condamner la démocratie dès lors que la corruption y prospère ou que le scrutin permet à Hitler de conquérir le pouvoir.

Une réévaluation du système impérial doit être faite en tenant compte à la fois de ses fondements et des péripéties historiques qui ont pu en changer le cours et le sens. La situation sous le règne des Mandchous n'est sans doute pas comparable politiquement avec celle de la dynastie Ming.

De toutes façons, la civilisation ne se confond pas avec le régime politique. L'aire géographique du Confucianisme ne se limite pas à la seule Chine Continentale. Et des régimes très différents peuvent s'en

réclamer depuis celui de la Corée du Sud, de Singapour ou de Taiwan, et sans doute le Japon malgré ses nombreuses particularités. Ce qui témoigne qu'une même civilisation peut voir émerger et produire de multiples formes politiques, comme ce fut d'ailleurs le cas en Occident.

De la même façon, il ne doit pas y avoir de confusion entre civilisation et intérêts stratégiques des États, ou opposition entre nationalismes virulents. Reconnaître que l'Occident s'est épuisé dans des guerres civiles aboutit exactement à ce résultat. Et les rivalités à l'intérieur de la "civilisation Confucéenne" ont été et sont encore très dures. Le concept ne doit pas effacer ce potentiel explosif lié à l'existence d'États rivaux, se réclamant pourtant des mêmes racines. En outre, en ce qui concerne la Chine, sa situation est tout à fait particulière, elle a cultivé pendant très longtemps l'idée qu'elle était le Monde et que ses princes régissaient l'Univers. Il n'y avait donc pas d' "extérieur", mais des entités vassales plus ou moins lointaines. La découverte de civilisations parallèles n'est pas encore véritablement assimilée. A cet égard, la conversion marxiste de Mao est pleine d'ambiguïtés. Car s'il tenait un discours occidentalisé, il ne quittait pas des yeux les Légistes et essayait de refonder l'Empire sur la base des recettes de Kin Shuang Di.

Certes, le concept de civilisation semble s'imposer. Définie par Huntington comme "la forme la plus élevée de regroupement par la culture et le facteur d'identité culturelle le plus large qui caractérisent le genre humain, indépendamment de ce qui le distingue des autres espèces", cela rejoint bien le sentiment commun qu'il existe des différences majeures, évidentes entre des groupes de populations et des facteurs identitaires irrécusables. La montée de l'Islam intégriste, les difficultés des relations avec les asiatiques, semblent confirmer ces intuitions en mettant au premier plan le facteur culturel.

Mais est-ce suffisant ? N'y-a-t-il pas réification d'un objet historique réel, d'une sorte de catégorie d'habitude enfermant [64] l'exotisme dans une définition ? Tout ce qui serait différent, donc incompréhensible, relèverait d'une civilisation particulière. Et voilà pourquoi votre fille est muette...

Nous ne nions pas que ces différences existent et qu'elles nécessitent un apprentissage pour établir le contact entre populations sépa-

rées. Mais, précisément cette séparation existe-t-elle encore ? Et le particularisme des civilisations n'est-il pas en train de s'effondrer par le contact et la communication et non par la réalisation d'un village planétaire, illusoire et uniforme ?

Qualifier l'aire Asiatique de civilisation Confucéenne nous paraît à la fois juste et trompeur. Juste parce qu'il existe incontestablement des points communs qui méritent d'être élucidés, trompeur parce qu'elle a une faible valeur programmatrice des comportements politiques. Où plutôt, il faudrait en souligner l'extraordinaire plasticité qui lui permet de digérer les formes marxistes ou libérales de la démocratie, tout en les canalisant dans un despotisme capable de rendre efficace le conformisme et l'esclavage de ses sujets.

Et c'est précisément cela qui nous intéresse dans l'étude de la pensée chinoise. Essayer d'y déceler les raisons pour lesquelles ce type de culture est capable d'assimiler l'autre sans perdre sa spécificité. C'est du moins l'hypothèse qu'il faut accepter pour croire en la continuité de la civilisation Confucéenne, ou plus exactement Chinoise car elle a été la matrice de tous les systèmes culturels d'Asie. Mais rien n'est moins sûr et beaucoup témoignent déjà en faveur d'une perte d'identité au profit des valeurs occidentales réputées universelles.

Nous pensons cependant que cette spécificité existe et qu'elle est liée à un mode de pensée original, susceptible de s'adapter à tout ce qui lui paraît efficace dans le monde moderne sans pour autant perdre ses caractères fondamentaux.

Bien entendu, une civilisation existe à travers ses produits historiques, monuments, costumes, littérature, objets d'art, écriture, cuisine. Et la Cité Interdite, à elle seule, peut incarner la splendeur de la Chine et lui assurer une place à part dans le patrimoine de l'Humanité.

Mais, à voir le sort réservé aux trésors du passé, quelle qu'en soit la forme, et la construction d'un pays s'alignant sur les créations occidentales, quelquefois les moins favorables, on peut douter de la persistance. Ce pourrait être confirmé aussi par le peu de cas attribué à l'enseignement de la philosophie traditionnelle dans les universités, sans compter l'inculcation des dogmes marxistes pendant les générations précédentes.

Toutefois, ce n'est pas suffisant pour compter la civilisation chinoise parmi celles qui furent englouties ou détruites. Quelque chose subsiste qui a conduit à la désigner sous le terme vague et ambigu de Confucéen.

Aussi, est-ce dans cette direction qu'il nous paraît utile de chercher l'identité culturelle, dans ce débat ouvert il y a 2 500 ans entre les Cent Écoles, qui a posé toutes les bornes et les jalons de la pensée.

Notre problématique s'inscrit donc en faux contre la prophétie de S.P. Huntington en recherchant en premier lieu la typologie des cultures aux fins de les identifier. Ce n'est qu'en second lieu que l'on pourrait évaluer les dangers éventuels de leurs rencontres. Or, s'il est possible que le renouveau Islamique laisse prévoir des explosions et des perturbations, c'est précisément parce que l'Islam obéit aux règles de structure qui ont fondé l'Occident Chrétien. La concurrence joue à plein pour le monopole de la vérité, comme en témoigne les luttes fratricides entre Catholiques et Protestants. Encore que, à notre époque, l'adoption du régime démocratique, en laïcisant la société, conduit l'Occident vers d'autres rivages, eux-mêmes très proches de la civilisation chinoise. Et ne n'est pas l'argument historique des régimes politiques antérieurs ou la critique du système actuel qui pourra éviter cette rencontre. Il ne faut pas mésestimer la possibilité de compréhension mutuelle qui pourrait en naître. La géopolitique à ses lois que le nationalisme et l'intérêt étatique confortent, et plutôt que des chocs de civilisation, ce sont des affrontements entre zones régionales coalisées qui se préparent pour la suprématie mondiale. La civilisation n'y peut rien, comme le montre très bien les affrontements intra-Européens des siècles précédents. Il faut sans doute garder l'ironie Daoïste et ne voir dans les Tempêtes qu'une des manifestations habituelles de la Nature et de l'Homme.

La thèse de M. Xu Zhen Zhou s'inscrit dans cette démarche. Son travail porte sur l'art de la politique chez les légistes. Son but est de montrer, bien sûr, les débats et les clefs de l'interprétation de cette pensée, mais aussi de restituer la richesse et l'originalité de toute la pensée chinoise. La logique utilisée pour appréhender les phénomènes du politique échappe à nos catégories familières, dans la mesure où toute l'architecture de l'œuvre obéit à une règle fondamentale, la recherche de la compatibilité des contraires. Comment concilier l'universalité de la loi, son esprit d'égalité avec la singularité machiavé-

lienne du Prince. Comment le Souverain est tenu pour maintenir l'ordre social, de ne rien faire pour trouver les secrets de l'efficacité. Comment il doit être invisible pour devenir omniprésent. Comment la sanction la plus dure et la plus terrible [66] est le meilleur moyen de pacifier la société et de l'humaniser. Comment la réglementation minutieuse de chacun est la meilleure garantie de l'Harmonie Sociale. Comment la recherche de la Puissance pour gagner la guerre doit conduire à la paix universelle de l'Empire.

Quelquefois, les solutions apportées par les légistes nous semblent proches des préoccupations de certains théoriciens occidentaux et retrouvent des chemins familiers, comme si Machiavel n'était jamais très loin. Illusion de perspective, les légistes "sont Machiavel, mais aussi son contraire en inventant le règne de la loi égalitaire qui contraint le Prince.

Mais en même temps, les légistes, anticonfucéens, refusent les principes mêmes de la recherche d'une éthique des relations fondée sur les comportements corrects, et ne font confiance qu'à la loi contre les rites, qu'à la force contre la "Vertu".

Avec en même temps, cette admirable ductilité du raisonnement, cette souplesse qui permet d'épouser l'Histoire pour mieux la conduire, ce regard constamment fixé sur l'Homme sans recours à une Volonté Transcendante pour guider leur conduite.

Il n'est pas étonnant, à partir de cela, que la pensée chinoise puisse récupérer dans le patrimoine technique et manichéen de l'Occident *ce* qui peut contribuer à son *renouveau*, sans renoncer à son raisonnement fondamental.

Car, à travers le combat des légistes, théoriciens et praticiens de la politique, apparaît en filigrane tout le débat chinois et l'objet essentiel de leur controverse. Vaut-il mieux réguler la société par les rites, c'est-à-dire en faisant de chaque individu le dépositaire d'un code intransigeant ou bien faut-il confier la tâche au Prince de le faire par ses lois, ses décrets et sa bureaucratie. Question que l'Occident se pose actuellement tout en préférant, pour le moment, rechercher la solution dans la règle émanant du pouvoir pour fixer le comportement des individus, faute sans doute d'une éthique commune qui puisse assurer le fonctionnement harmonieux de la Société.

L'Empire s'inspira sans cesse de ces sources fécondes, mais le légisme disparut du discours officiel, car ses doctrines trop claires et réalistes ne pouvaient parler que du Prince. Pour autant il ne s'effaça jamais comme l'illustre son extravagant renouveau sous Mao, dans le but bien précis de confier toutes les responsabilités au nouvel Empereur.

La thèse de Monsieur Xu Zhen Zhou va sans doute au-delà d'un travail universitaire, dont les mérites sont grands, en continuant de tisser ces passerelles fragiles qui permettent aux cultures de communiquer, de se comprendre et qui sont les seuls [67] moyens pour aller au-delà des conflits que justifient les intérêts des États. Elles permettent de démontrer l'universalité de l'Homme à travers ces brillants miroirs que les civilisations construisent pour affirmer leurs singularités et leur originalité.

Face à une civilisation occidentale qui recherche une "science" expérimentale de la politique, les Chinois rappellent constamment que le gouvernement est un art fragile et délicat. On peut enseigner la technique de la peinture à un enfant, cela ne garantit pas qu'il deviendra Rembrandt ou Van Gogh. Là s'arrêtent aussi les enseignements des Légistes, devant ce phénomène mystérieux et singulier qui est précisément l'art du Roi. Et seule la Loi peut pallier, pour un certain temps, la médiocrité des Princes.

[68]

[69]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

L'objet de ce livre consiste à donner une nouvelle interprétation du légisme - courant politique existant en Chine du Ve au IIIe siècle av. J.-C. - en le recentrant et en l'unifiant autour du concept de pouvoir, le pouvoir absolu du roi, en espérant que ce concept permette de mieux exprimer le sens profond du légisme. Cette interprétation dépendra, sans doute, d'une compréhension de l'essence du politique, d'une conscience des caractéristiques de la culture chinoise dans ses différences avec la culture occidentale, et d'un examen rétrospectif des publications nombreuses sur ce sujet.

Ce travail est certainement délicat. La documentation est difficile d'accès et les résultats acquis par les chercheurs chinois et les sinologues se succèdent durant des périodes longues et dans des pays différents. Nous n'avons pu trouver tous les ouvrages y afférent. En effet, le travail bibliographique de ce livre a été effectué en Chine et en France. L'examen des recherches sur ce sujet, qui constituera la première partie de cet écrit ne peut ainsi être que partiel puisque à peu près toute la bibliographie en langue anglaise est absente, bien que presque tous les livres et les articles représentatifs en chinois dans ce domaine aient été analysés et que presque tous les livres concernés en

français ou en anglais que nous avons pu trouver ici aient été saisis. Difficile parce qu'en apparence, les idées des légistes sont souvent considérées comme divisées, incohérentes ou même contradictoires, que les chercheurs précédents n'ont presque jamais essayé de trouver une idée centrale ou de faire une synthèse du légisme, de sorte que la découverte du concept essentiel du légisme, s'il existe, devient une tâche ardue et sans référence. Difficile parce que les concepts chinois se différencient [70] complètement des français. Il nous manque tellement de mots. Lors de la rédaction de ce livre, nous avons sans cesse ressenti un certain embarras pour expliquer ou transcrire un terme chinois en français. La difficulté à ce propos est d'autant plus grande que les œuvres des légistes sont écrites en chinois classique, plus ambigu et plus riche de sens que le chinois moderne. Difficile finalement parce que la culture chinoise ne ressemble pas à la culture occidentale. Cette différence se manifeste non seulement dans le domaine des idées, des mots ou des concepts, mais surtout à propos de la façon de raisonner. Elles appartiennent à deux systèmes éloignés. Dans le cadre de nos études, une partie importante des concepts des légistes semble irréductible aux concepts occidentaux. Nous allons essayer de trouver et d'employer, pour des raisons pratiques, des concepts correspondants occidentaux dont le sens est le plus proche possible de l'original mais non équivalent. Nous utiliserons des paraphrases si besoin est.

Cela étant, ce travail a présenté pour nous un intérêt certain. D'une part, les livres et les articles consacrés à la recherche sur le légisme sont multiples. Il est donc temps d'étudier ces résultats afin de percevoir comment nos prédécesseurs ont envisagé ce courant pour en faire une analyse critique. Or, l'état des travaux, malgré son importance, n'a pas encore été effectué à ce jour. D'autre part, en dépit de nombreuses publications s'attachant à la présentation détaillée du légisme, il reste encore à tenter de saisir son vrai sens grâce à une compréhension profonde de la culture chinoise et de le traiter comme pensée politique systématique, organique et cohérente dans l'acception moderne, en se référant à la conception de "pouvoir".

Mais avant de développer ce thème, il nous faut examiner brièvement le terme de "légisme" ainsi que l'époque où il est apparu.

Selon les textes, l'histoire chinoise aurait commencé vers 4000 ans av. J.-C. avec une succession de rois sages légendaires qui auraient découvert les éléments fondamentaux de la civilisation et fixé les rè-

gles rituelles de la vie quotidienne et politique. Plus tard, trois dynasties archaïques se sont successivement établies, parmi lesquelles la Dynastie des Xia (environ XXI^e siècle av. J.-C. au XVI^e av. J.-C.), celle des Shang (environ XVI^e siècle av. J.-C. au XI^e av. J.-C.) et celle des Zhou (environ XI^e siècle av. J.-C. à 256 ans av. J.-C.), qui concerne plus précisément notre sujet.

L'histoire de la dynastie des Zhou est divisée en deux périodes : les Zhou de l'Ouest (environ 1050-772 av. J.-C.) et les Zhou de l'Est [71] (771-256 av. J.-C.). On peut qualifier la première d' "Age d'Or" des Zhou. De façon générale, le pouvoir royal devint plus puissant à cette époque. L'autorité du roi, "fils du Ciel", entouré d'une cour mieux organisée, était respectée, du moins en apparence, par tous les chefs de tribus et par les princes des petits royaumes. Théoriquement, le roi était reconnu comme le seul souverain dans le pays. Il établit une hiérarchie, renforcée par les rites, au sein de la classe dirigeante et donna des titres aux notables féodaux. Ces derniers ont ainsi certains devoirs à accomplir envers lui. Mais, en réalité, ces notables féodaux possédaient un pouvoir autonome dans leurs propres domaines. Cette situation dura jusqu'à l'année 772 av. J.-C. où les Zhou de l'Ouest furent renversés par la révolte de certains féodaux. Les Zhou de l'Est allaient prendre sa suite en déménageant la capitale à l'Est du pays.

Sous le règne des Zhou de l'Est, le pouvoir central était faible. Les seigneurs ne respectaient plus l'autorité du roi. Les anciens domaines féodaux étaient devenus de véritables États indépendants. Si le roi restait toujours sur son trône, c'est parce qu'aucun de ces États n'était alors assez fort pour annexer tous les autres. Il valait donc mieux conserver le roi comme symbole. Cette conjoncture resta inchangée pendant toute cette période.

L'histoire des Zhou de l'Est est divisée également en deux parties : la période du Printemps-Automne (770 av. J.-C. - 476 av. J.-C.) et celle des Royaumes Combattants (475 av. J.-C. - 221 av. J.-C.). La première a reçu ce nom d'après un ouvrage de Confucius, intitulé *Annales du Printemps-Automne*, une chronique de l'histoire de sa patrie, l'État de Lou. Le nom de la deuxième décrit bien le phénomène caractéristique de son ère : les combats incessants entre les royaumes. La dynastie des Zhou de l'Est fut une époque bouleversée où tous les anciens ordres, règles et autorités se trouvèrent brisés, où le seul arbitre resta la force, notamment militaire. Et c'est à cette période, celle du Prin-

temps-Automne, mais surtout à l'époque des Royaumes Combattants que naquit le légisme, avec les autres courants.

L'épanouissement des idées, politiques, philosophiques, stratégiques, économiques, éthiques, etc. en Chine à cette période n'est pas un phénomène dû au hasard. Ces idées constituent, plus ou moins, des réponses ou des tentatives de solutions à des questions posées par cette époque où tous les États étaient menacés par les autres, où les rois avaient tous besoin de trouver les meilleurs moyens de gouverner afin de se renforcer et de triompher dans le combat pour l'unification de la Chine et d'établir le nouvel ordre [72] dans la société, où le peuple, y compris les intellectuels, tentait également de trouver une solution pour se débarrasser des malheurs de la guerre et de la vie. Et comme le pays n'était pas unifié et qu'il n'y avait pas de doctrine officielle et dominante, un courant découragé ou interdit dans un État pouvait trouver un accueil enthousiaste dans un autre. Ainsi, les courants d'idées se multipliaient à cette période. On parle souvent d'une coexistence de cent Écoles dont les plus importantes sont les quatre suivantes : le Confucianisme, le Daoïsme (appelé autrefois le Taoïsme), le Moïsme et le Légisme.

Il est difficile de présenter ces courants en quelques pages. Néanmoins, nous pouvons essayer de résumer brièvement leurs thèmes centraux pour en brosser un tableau général.

Le Confucianisme est un courant politique, philosophique ainsi qu'éthique. Le noyau de ses idées réside dans le concept de "Ren". Difficile à caractériser car Confucius lui a donné une dizaine de définitions, il a été traduit par "humanité", "fraternité", "bonté" ou "indulgence". Plus précisément, le Ren veut dire aimer les autres. "Ne fais pas à un autre ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait", maxime fixée dans l'article 6 de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de la Constitution française du 24 juin 1793, qui nous étonne par sa coïncidence avec une phrase de Confucius, et qui exprime assez bien le sens du Ren. Pour les Confucianistes, le Ren nous oriente vers la perfection idéale de l'homme et doit être le principe suprême tant dans la politique que dans la morale. Quand les gouvernants perfectionnent leurs qualités personnelles selon le Ren et appliquent une politique indulgente, quand les gouvernés perfectionnent également les leurs et règlent leurs comportements selon le Ren, le pays est, sans nul doute, bien dirigé. Mais en général, le Ren pose d'abord une exigence, voire

des contraintes, envers les gouvernants. En exerçant le pouvoir, ils ne doivent ni prendre des mesures inutilement sévères ou inhumaines, ni mépriser les besoins minimums des gouvernés. Aux yeux des Confucianistes, le Ren compte beaucoup plus que la loi en tant que facteur fonctionnel pour maintenir l'ordre et pour gouverner le pays, car son application peut assurer un comportement correct de tous les membres de la société, régler les disputes ou les conflits entre eux, amortir le mécontentement des gouvernés et créer ainsi une ambiance harmonieuse dans le pays.

Le Daoïsme reste principalement un courant philosophique, une philosophie de la vie qui cherche une harmonie dans la société et dans l'univers. Son thème central est le "Dao" qui constitue la [73] source et la règle suprême de l'univers, et qui le domine. Pour les Daoïstes, le Dao est une conception impossible à définir précisément. Comme l'affirme la première phrase du Lao Z~ l'une des œuvres classiques les plus importantes du Daoïsme, "le Dao dont on peut disserter avec précision n'est plus le Dao original". Il est toujours ambigu, brumeux mais omniprésent. La compréhension du Dao dépend de notre intuition, de notre inspiration et de notre imagination. Or, en tant qu'âme de l'univers, le Dao est par excellence quelque chose de naturel. Par conséquent, tous les efforts humains et les créations artificielles vont à l'encontre du sens du Dao : c'est la raison pour laquelle on ne doit rien faire, célèbre idée Daoïste. Selon le Daoïsme, la meilleure solution pour tous les problèmes de l'être humain, tant dans la vie quotidienne que dans la sphère politique, consiste à comprendre et à saisir le sens du Dao et à ajuster son comportement d'après l'esprit du Dao. Quand l'homme y parvient, il atteint l'harmonie avec la nature et l'univers. C'est son meilleur destin.

Les Moïstes insistent eux sur la fraternité. Tous les problèmes que l'homme connaît viennent de son égoïsme. Il faut ainsi l'éduquer par la fraternité et la recherche de l'intérêt mutuel. Ils préconisent également le pacifisme et l'unification de la volonté du peuple.

Maintenant, examinons plus précisément le légisme. Que signifie le terme ? Il est la traduction du mot chinois, Fa Jia, qui désigne un groupe de penseurs existant autour de la période du Printemps-Automne, et plus particulièrement lors des Royaumes Combattants.

Différent du Confucianisme, et encore plus du Moïsme, le légisme n'est issu d'aucune école organisée. La filiation des auteurs n'est pas évidente. Il n'y a pas de fondateur ou de maître reconnu. En effet, même le nom de "légisme" n'existait pas à cette époque : il apparut officiellement la première fois dans l'œuvre de Si Ma Tan intitulée *Sur les idées principales des six écoles*, datant des premières années de la Dynastie des Han de l'Ouest (206 av. J.-C. - 8 de notre ère). Dans ce livre, l'auteur divisait les penseurs de l'époque du Printemps-Automne et des Royaumes Combattants en six écoles principales, dont le légisme, et examinait en bref leurs caractères fondamentaux. Nous pouvons ainsi lire que "les légistes sont sévères et sans aménité : cependant, dans la distinction stricte qu'ils instituent entre le roi et ses sujets, entre les supérieurs et les [74] inférieurs, il n'y a rien à critiquer"². Son fils, Si Ma Qian, auteur de la première histoire générale de la Chine, reprendra et développera les visions de son père dans ses *Annales historiques*. En ce qui concerne le légisme, Si Ma Qian estime que "le légisme ne fait pas de distinction entre les proches et les étrangers ; il ne fait pas de différence entre les nobles et le vulgaire, en les soumettant tous à la loi, de telle sorte que l'aménité avec laquelle on aime ses proches et que l'on vénère ceux qu'on doit respecter à la différence des autres, est abolie. C'est un calcul qu'on peut mettre en pratique à un moment donné, mais pas pour longtemps. C'est ce que je voulais dire par "sévéres et sans aménité". Cependant, les légistes sont excellents en élaborant le principe de séparation nette, Sans débordement réciproque, entre l'éminence du souverain et la soumission de ses sujets"³. Plus tard, Ban Gu, historien officiel des Han de l'Est (25-220 ap. J.-C.), reclassait dans la section X du chapitre de philosophie et de littérature de son *Histoire des Han*, les anciens penseurs en dix écoles, dont le légisme faisait partie, avec commentaires et énumération des titres de leurs œuvres. Pour lui, "les légistes sont issus des anciens magistrats". Leur mérite consiste à établir l'autorité et la crédibilité de la récompense et de la sanction (à savoir la loi) afin de compléter l'ordre des rites. Mais quand les "durs" de ce courant appliquent cette doctrine, l'éducation morale du peuple, l'humanité et la bonté sont méprisées. Ils insistent trop sur la sanction dans leurs recet-

² Si Ma Qian, *Annales historiques*, chapitre 130, p.3288. Pékin, Librairie de Chine, 1977.

³ *Ibid.*, p. 3291.

tes du gouvernement du pays, même les plus proches peuvent être châtiés. L'aménité et l'indulgence se voient ainsi mises en cause ⁴. Ces premiers classements et analyses confirment donc l'existence du légisme et tant que courant autonome de la philosophie politique de cette époque.

Les définitions du légisme de Si Ma Tan, Si Ma Qian et Ban Gu sont certainement fondées : la caractéristique la plus évidente des légistes réside dans leur insistance sans réserve sur la nécessité de gouverner le pays et de régler toutes les relations sociales par une loi écrite, publique, rigide, universelle et sévère, et sur l'autorité irrévocable de cette loi. C'est la raison pour laquelle les légistes ont reçu cette appellation ("légisme" traduit le mot chinois "Fa Jia", [75] Fa voulant dire la loi) et que les chercheurs les classent dans cette même école.

Dans *l'Histoire des Han*, Ban Gu cite dix grands légistes ainsi que leurs œuvres respectives dont le chiffre total atteint deux cent dix-sept chapitres. En dehors de cette énumération, nous avons encore certains penseurs, généralement considérés comme légistes, mais classés dans d'autres écoles par Ban Gu comme par exemple Shen Bu Hai et Guan Zhong.

L'époque pendant laquelle le légisme a vécu dans l'histoire de la Chine constitue un sujet suscitant toujours des débats. Déjà on trouve dans la liste donnée par Ban Gu les légistes pendant la Dynastie des Han. Au cours du mouvement de "Revaloriser le Légisme et Critiquer le Confucianisme" en 1974-1975 à l'époque de la Révolution Culturelle, on prétendit même que la lutte entre les légistes et les confucianistes traverse toute l'histoire de Chine jusqu'à la fin de la Dynastie des Qing (1644-1911). Cette hypothèse est évidemment exagérée.

Nous limitons, dans le présent ouvrage, nos études du légisme uniquement à la période allant du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, à savoir la période "pré Qin", du fait que c'est l'époque où le légisme, comme école, connut son plein développement. Pendant la Dynastie des Qin (221 av. J.-C. - 207 av. J.-C.), le légisme atteignit sa place la plus élevée dans l'histoire et devint l'idéologie officielle. Mais à cause de la durée extrêmement courte de cette dynastie,

⁴ Ban Gu, *Histoire des Han*, tome 6, Chapitre de Philosophie et de littérature, Pékin, Librairie de Chine, p. 1736.

il n'a pas connu de progrès théorique important. Li Si, Premier ministre des Qin et ancien condisciple de Han Fei, légiste le plus éminent, est considéré cependant comme un grand légiste. Il n'a cependant rien écrit en dehors de la modification de la loi pénale des Qin. Plus tard, au cours des premières années de la Dynastie des Han, nous pouvons découvrir encore deux légistes célèbres, Chao Cuo et Sang Hong Yang, dont les idées essentielles sont connues par "*Sur la politique du sel et du fer*". Mais ils ne paraissent pas aussi originaux que leurs prédécesseurs. Ensuite, très rapidement, l'Empereur de Wu des Han de l'Ouest, sous le conseil d'un célèbre confucianiste, Dong Zhong Shu, décida d'appliquer la politique de "réprimer les cent écoles pour que le Confucianisme soit la doctrine dominante". Dès lors, le Confucianisme devient le discours officiel de toutes les dynasties suivantes en Chine, notamment à partir de la dynastie des Song. Si les études des autres écoles ne se voient pas vraiment interdites, elles ne sont pas encouragées non plus, à l'exception, à certains niveaux, de l'étude de Daoïsme. Les intellectuels qui [76] redoutent le Confucianisme sont immédiatement considérés comme hérétiques. La conséquence est grave : ils n'ont plus d'espoir de réussir les concours organisés par l'État ou même d'enseigner aux étudiants, cette alternative représentant les deux choix possibles offerts aux intellectuels chinois. La doctrine du Confucianisme, qui a beaucoup évolué après Confucius, s'impose dans l'éducation à tous les niveaux et se transforme en règles de comportement pour l'ensemble de la population. Elle s'enracine profondément dans la culture et les mœurs chinoises. Cette place prépondérante du Confucianisme s'effectue au détriment du légisme, son principal adversaire. Ainsi, après la Dynastie des Han (de l'Ouest), il n'y a plus de légistes. Restent certainement quelques fonctionnaires et intellectuels, dotés d'un esprit réaliste, qui apprécient certaines idées du légisme ou qui ont pris certaines mesures pro-légistes dans le cadre de leurs fonctions.

Malgré tout, le fondement de leurs idées réside dans le confucianisme. Pour cette raison, nous ne traiterons pas ici les légistes de la période postérieure aux Royaumes Combattants.

Il est difficile de déterminer exactement le nombre des légistes. D'ailleurs, une partie importante de leurs œuvres mentionnées dans *l'Histoire des Han* reste perdue. Prenons par exemple, l'œuvre de Li Kui, intitulée le *Li Zi*, qui doit totaliser 32 chapitres. Nous savons qu'il

est l'un des fondateurs du légisme et qu'il a établi une loi pénale complète dans le royaume de Wei. Mais nous ne pouvons plus appréhender ses idées dans leur ensemble, bien que certaines de ses phrases soient citées dans les livres d'auteurs postérieurs. Ou encore l'exemple d'un de ses prédécesseurs, Zi Chan, Premier ministre du royaume de Zheng au Printemps-Automne, qui doit sans aucun doute être considéré comme précurseur du légisme, car pour la première fois dans l'histoire de la Chine, il a élaboré une loi pénale écrite et publique en la faisant graver sur un trépied en bronze. Mais c'est tout ce que nous savons de lui. Pour cette raison, nous n'étudierons que les légistes dont les œuvres se sont conservées jusqu'à notre époque. Ce sont les suivants : Guan Zhong, Shen Dao, Shen Bu Hai, Shang Yang et Han Fei. Parmi eux, il faut noter que l'œuvre de Shen Bu Hai est également dispersée. Mais nous pouvons trouver l'essentiel de ses idées dans les œuvres des autres penseurs de son époque. En dehors de ces légistes "types, nous dirons également quelques mots des idées de Yin Wen, classé dans l'école du Nom, mais très proche des légistes selon nos critères.

[77]

Apparemment, les thèmes auxquels les légistes s'intéressent sont au nombre de trois : la loi, le pouvoir et "l'art du roi". Aussi, on classe souvent les légistes en trois groupes selon que leurs préférences vont à tel ou tel de ces thèmes. Mais cette division n'a pas un caractère absolu, car aucun légiste n'est spécialisé dans l'un de ces trois sujets. Chacun a son terrain de prédilection, mais ne refuse pas d'examiner les autres thèmes.

Conformément à leur nom, le sujet de la "loi" intéresse tous les légistes. Mais Shang Yang, Premier ministre du royaume de Qin, y a consacré un soin particulièrement significatif.

Précisons bien que la loi des légistes n'est qu'une loi pénale. Elle contient deux parties : la sanction et la récompense. Tous les actes qui violent la loi doivent être sanctionnés. Tous les actes qui se conforment à la loi recevront une récompense. Bien que les textes de loi établis par les légistes soient tous perdus, on peut quand même présenter leurs caractères grâce à certains livres d'histoire.

- fixée par le roi, elle représente sa volonté. En revanche, le roi doit, à son tour, respecter les tendances de l'histoire, les circonstances et la nature humaine qui sont les principes du "Dao"
- appliquée par les fonctionnaires, elle régleme strictement les comportements de l'administration étatique et du peuple.
- dotée d'une autorité absolue et suprême dans le pays, personne, y compris le roi ne doit lui porter atteinte.
- égale pour tous, elle ne reconnaît ni privilèges ni exceptions.
- écrite et fixe, elle n'exclut pas les modifications en fonction de changements de circonstances.
- publiée et connue de tous, elle nécessite une information générale du peuple.
- sévère et impitoyable, la sanction l'emporte absolument sur la récompense.

Une telle conception de la loi constitue l'antithèse de l'ancien ordre et des rites hiérarchiques, appliqués pendant la Dynastie des Zhou de l'Ouest, hérités puis développés par les confucianistes. Pour eux, la société idéale doit être régie par ces ordres et ces rites hiérarchisés traditionnels. Elle constitue alors une société harmonieuse parce que tout le monde se contente de son statut et que l'humanité, la bonté, l'indulgence et la piété filiale deviennent les mœurs de ses membres. Car la nature de l'homme est bonne, et quand on lui apprend ce que signifient l'honneur et la honte, il agira certes correctement, non pas par crainte de la sanction sévère, mais par attachement à la morale et à la gloire. Dans cette société, la [78] punition se voit rarement employée, et surtout pas pour les notables.

Par rapport aux rites traditionnels, la loi des légistes comporte des avantages évidents, basés sur une observation objective et réaliste des comportements humains démontrant que la contrainte morale ne suffit pas à s'assurer la correction des mœurs. Les effets dissuasifs de la sanction, préviennent toutes les déviations potentielles. Elle est fixe, publique et universelle. Par conséquent, l'administration étant unifiée, les fonctionnaires voient leurs tâches réglées sans arbitraire possible et

sans favoritisme, car tous sont égaux devant la loi. Voici donc les mérites de la loi. En revanche, sa sévérité poussée à l'extrême se transforme en cruauté dès lors que son application tombe dans de mauvaises mains.

Le deuxième thème qui intéresse les légistes concerne le pouvoir, le "Shi", traduit parfois comme le statut de quelqu'un ou la tendance générale de l'histoire. Ce thème fut d'abord traité par Shen Dao, puis développé par Han Fei.

Pour les légistes, le facteur déterminant dans la politique décidant de la démarcation entre gouvernants et gouvernés réside dans le pouvoir, notamment de la force et de l'habileté et non de la morale ou d'autres qualités. Sans ces conditions primordiales, la politique est impossible. Le pouvoir est le fondement du trône. Si le roi le perd, il devient un homme banal, dominé par les autres.

Les légistes sont presque tous des hauts fonctionnaires des différents royaumes et leurs idées, par nature, servent aux rois de recettes de gouvernement. Pour eux, le pouvoir politique dans un pays, défini comme le pouvoir de sanction et de récompense, doit être détenu exclusivement par le roi. Il doit être le seul souverain. Et son pouvoir indivisible. Un roi compétent sera celui qui sait maintenir soigneusement son pouvoir absolu sans laisser personne l'en priver ou le convoiter. Cette vision réaliste nous enseigne, malgré tout, les secrets de la politique.

Le troisième thème sur lequel les légistes insistent concerne "l'art du roi". Envisagé d'abord par Shen Bu Hai, il fut affiné ensuite par Han Fei.

L'art du roi est la traduction du mot chinois "Shu", qui désigne "techniques habiles". Quand les légistes emploient ce terme, ils lui donnent une signification purement politique. Pour eux, cela concerne l'ensemble des techniques que détient le roi, lui permettant de conserver son pouvoir, de prévenir les complots contre lui, de diriger ses fonctionnaires et de bien gouverner son pays. Il est donc [79] traduit également par "recettes" ou méthodes de gouvernement. Loin d'être rigides ou fixes, elles nécessitent de l'intelligence, du talent, de la compréhension, de l'imagination et de l'expérience pour les maîtriser. Elles constituent la partie flexible et délicate du légisme. C'est pour cela que nous les dénommons "l'art du roi".

Cet art du roi peut être divisé en deux éléments. Au sens strict, il concerne les techniques permettant de conserver le pouvoir et de prévenir les tentatives d'usurpation. Pour les légistes, le pouvoir absolu, séparant les dominants des dominés, apporte tout. Il est tellement précieux que personne ne peut échapper à sa convoitise. Ainsi, le roi se trouve au centre de toutes les intrigues et en danger permanent, risquant non seulement la perte de son pouvoir, mais aussi sa vie. En effet, il est entièrement solitaire. Personne n'est digne de sa confiance. Le danger provient de ses fonctionnaires, notamment des hauts fonctionnaires, de ses parents et des gens autour de lui, voire de ses épouses et de ses fils, car grâce à leurs positions, ils ont la possibilité, la force et les moyens d'ourdir des conspirations et de les réaliser. Cette partie de l'art du roi est consacrée aux techniques destinées à garder le secret, à créer une image mystérieuse, dissimuler ses intentions et ses faiblesses devant les fonctionnaires, à tester leur loyauté, à découvrir les usurpateurs ainsi que leurs complots, à les menacer, contrôler et punir.

Dans une acception plus générale, dont on parle moins, l'art du roi comprend également les techniques permettant au roi d'administrer les fonctionnaires dans le gouvernement du pays, de les choisir et de les nommer, d'examiner leur travail en comparant leurs paroles avec leurs actes, de mobiliser leur enthousiasme, de les récompenser ou de les sanctionner.

Défini par sa nature, cet art du roi comporte des caractères bien différents de ceux de la loi :

- si la loi est publique, l'art du roi est toujours secret et occulte,
- si la loi est détenue et appliquée par le roi et ses fonctionnaires, l'art du roi est de sa compétence exclusive,
- si le but de la loi vise à gouverner tous les sujets du roi, l'art du roi vise à diriger les fonctionnaires et à contrôler la Cour,
- si la loi est fixe, l'art du roi varie selon les circonstances.

L'apport de l'art du roi à la pensée politique chinoise semble indéniable : il exploite en effet systématiquement, et ce, pour la première

fois, les mesures visant à conserver le pouvoir absolu et à [80] administrer l'État. Il met également en lumière la nature de la relation entre le roi et ses fonctionnaires, relation politique qui se base sur un calcul des intérêts. Pour ces raisons, ces méthodes pratiques, rusées et astucieuses sont critiquées sévèrement par les intellectuels postérieurs, pour leur incompatibilité avec les valeurs traditionnelles des Chinois, qui recherchent sincérité, honnêteté, manière franche et droite, confiance réciproques et loyauté.

Ainsi, pour la plupart des chercheurs, la loi, le pouvoir et l'art du roi constituent les idées essentielles du légisme.

Les recherches sur le légisme en Chine, au sens "moderne", commencent très tard, bien qu'il y ait eu des discussions dès la Dynastie des Han pour tenter d'élucider les causes de la chute rapide des Qin et d'explorer une voie plus réaliste et efficace pour le gouvernement du pays ; ces discussions ont concerné plus ou moins le légisme. Les raisons de ce phénomène semblent assez complexes. D'une part la doctrine du légisme ne fut jamais préconisée, comme nous le savons, par les gouvernants depuis la Dynastie des Han. Le concours national pour la sélection des fonctionnaires, statut qui constitue la meilleure garantie pour l'avenir des intellectuels, fut toujours organisé selon la doctrine de Confucius, en tant qu'idéologie officielle. Aussi, l'étude du légisme n'était pas très gratifiante. D'autre part, aspect plus important, la recherche traditionnelle en Chine sur le légisme, comme sur les autres courants, se consacre principalement à l'étude des éditions des œuvres des légistes à leur annotation, à leur explication, et à l'exploration brève de leurs mérites et défauts. À partir du début de notre siècle, notamment après la chute de la Dynastie des Qing en 1911, des études "modernes" analysant précisément les divers éléments du légisme et leur relations réciproques, les circonstances historiques et sociales de ce courant et son sens, commencèrent à se développer, lorsque l'esprit et les méthodes occidentaux furent graduellement introduits en Chine.

Le légisme constitue également un sujet d'étude en Occident, en particulier chez les sinologues. Nous pouvons ainsi avoir accès à la traduction des œuvres principales des légistes en langues occidentales. Quant aux ouvrages concernant ce sujet, ils sont moins nombreux qu'en Chine, mais dotés d'un mérite non négligeable.

Pour en terminer avec cette brève présentation, nous pouvons dire que les résultats de recherches sur le légisme à ce jour nous semblent à la fois considérables et insuffisants. Considérables parce que, grâce au travail de nos prédécesseurs, les œuvres des légistes sont rassemblées et annotées, et deviennent donc compréhensibles ; [81] la vie des légistes, les circonstances historiques et les caractéristiques de leur époque sont éclaircies ; les relations entre le légisme et les autres courants, qui comprennent la filiation, l'inspiration et l'influence réciproque, se voient nettement démontrées ; les composantes du légisme, en particulier son système tripartite ; la loi, le pouvoir et l'art du roi, sont étudiés en détail ; les mérites et les défauts du légisme, le rôle qu'il joue dans l'histoire et son influence sont évalués avec précision. Ainsi, la somme de ces travaux constitue un point de départ solide et une source de référence assurée pour les études suivantes. Insuffisants parce que ces résultats nous semblent avoir, si l'on peut dire, deux lacunes. Premièrement, il n'existe pas encore de rétrospective, même incomplète, de ces résultats abondants, de sorte que nous manquons d'une image ou d'une vision globales de l'histoire de cette recherche, de sa largeur et profondeur, de ses mérites et faiblesses, ainsi que d'une direction claire pour approfondir et compléter cette recherche.

Deuxièmement, aspect le plus important, il paraît nécessaire de saisir l'idée essentielle du légisme afin de le comprendre comme un système intégral, problème qui n'a pas encore été résolu de façon satisfaisante. En général, les chercheurs divisent les légistes en trois groupes selon leur préférence pour la loi, le pouvoir ou l'art du roi, et estiment que le légisme se compose de ces trois parties. Or, cela comporte des inconvénients. D'une part, ces trois parties ne semblent pas cohérentes, en particulier entre la loi et l'art du roi. Si on les étudie séparément, ces deux aspects apparaîtront comme des conceptions incompatibles : l'une est fixe, ouverte et légitime ; l'autre est variable, secrète et immorale. L'application de l'une ne signifie-t-elle pas la négation de l'autre ? C'est pour cette raison que certains chercheurs distinguent les légistes qui insistent sur l'importance de la loi, comme Shang Yang, des hommes du stratagème qui préfèrent l'art du roi, comme Shen Bu Hai et Han Fei, ou bien séparent les légistes primitifs des légistes tardifs selon le même critère, qualifiant l'art du roi d' "ennemi" de la loi. Or, on est en droit de se demander si cette contradiction peut être résolue. Si oui, quel facteur pourrait "rassembler" les

légistes ? D'autre part, le "vrai" légisme peut-il être réduit à ces trois parties ? En effet, les légistes traitent également dans leurs œuvres de la politique agronomique, économique et militaire : problèmes que les chercheurs étudient d'ordinaire séparément : la question est de savoir si ces politiques constituent une part organique du légisme, et quelles sont leurs relations avec la loi, le pouvoir et l'art du roi.

[82]

La solution de ces deux problèmes dépend d'une compréhension profonde de l'esprit de la culture chinoise, d'une conscience de la différence entre elle et la culture occidentale et d'une classification typologique des pensées politiques dans l'histoire de l'être humain. En fait, les études actuelles du légisme sont influencées par la culture occidentale. Et elles génèrent des difficultés pour saisir l'essence du légisme, malgré tous leurs mérites. Répétons que la culture occidentale et celle de Chine appartiennent en principe à deux systèmes différents. La première, souvent binaire, préfère un raisonnement analytique, voire séparateur du monde, notamment entre le Bien et le Mal. On s'habitue à la métaphysique, aux jugements de valeur, aux concepts abstraits et au discours logique. Quant à la culture chinoise, elle s'intéresse essentiellement à l'harmonie et à la relation entre les choses plutôt qu'à une classification, à une cosmologie générale qu'à une métaphysique, aux poésies ou métaphores plutôt qu'aux idées abstraites, à une sagesse qu'à un dogme. Les Chinois possèdent une vision dialectique qui n'aime pas séparer ou opposer les choses. Pour eux, les composants du monde, y compris le Bien et le Mal, sont interdépendants, complémentaires et alternatifs. L'importance ne consiste donc pas uniquement à posséder des connaissances précises sur divers éléments, mais également à découvrir leurs relations et interactions. Les concepts Yin et Yang expliquent bien cette mentalité relativiste des chinois. Le Yin et le Yang sont différents et en contradiction. Mais ils ne s'opposent pas car en même temps, ils dépendent l'un de l'autre, alternent et se transforment. L'harmonie suprême est composée par ces deux aspects réunis. La négation de l'un entraînera la disparition de l'autre. À cause de cette différence fondamentale, une étude menée selon la méthodologie occidentale parviendra difficilement à une présentation et à une compréhension satisfaisante de l'essence du légisme.

Il vaut cependant mieux parler de différence entre deux structures des idées politiques qu'entre la culture occidentale et celle de Chine,

afin d'éclairer ce problème. Pour ce faire, Monsieur Jean-Louis Martres, Professeur de science politique à l'Université de Bordeaux 1, a effectué une analyse originale et profonde des idées politiques dans son cours. Pour lui, une grande partie des idées politiques dans l'histoire de l'être humain, si nombreuses qu'elles soient, peuvent être réduites à trois structures ou trois modèles principaux. (le schéma n° 3, la pensée syncrétique, n'entre pas dans le cadre de notre sujet). La structure n° 1 reste au fond une pensée [83] dyadique dont le code de valeurs est bâti sur l'opposition plus ou moins directe entre le Bien et le Mal, sur une supériorité présumée du premier sur le second et sur une affirmation du triomphe du Bien. Dans ce schéma, le pouvoir ne peut appartenir qu'au détenteur de l'idée du Bien. Le détenteur du pouvoir doit exercer le pouvoir en différentes manières pour favoriser le Bien et supprimer le Mal. Le but du pouvoir consiste à garantir la victoire du Bien et à rendre les gens meilleurs. Dans l'histoire, il y a certainement une évolution de la pensée du schéma n° 1. Le Bien peut être interprété comme la vertu, la raison, la vérité, la démocratie, le progrès ou même la science. Cependant, la structure fondamentale de cette structure reste inchangée. La pensée dyadique jouit d'une place très importante, voire dominante dans la culture occidentale. Platon, le christianisme et le marxisme représentent cette structure aux différentes époques.

Existe en même temps la culture du schéma n° 2, qui s'attache aux moyens plus qu'aux fins. Son code de valeurs ne se base plus sur l'opposition du Bien et du Mal ou sur le jugement de valeur, mais sur une vision relativiste d'après laquelle le Bien et le Mal ne peuvent pas être séparés d'une façon volontariste, Puisqu'ils se complètent et alternent. Si le Bien existe, il n'est qu'un facteur fonctionnel dans la société. Il n'y a donc pas un Bien transcendant en soi. Le point de départ des analyses de cette structure se trouve dans une observation réaliste ou sociologique de l'être humain et des relations sociales. Le gouvernant n'est pas forcément celui qui représente le Bien ou la vérité. Aucun régime en soi n'est idéal. Il faut étudier les différentes formes du détenteur du pouvoir : comment il conquiert le pouvoir, par quels moyens il l'exerce, etc. Les fins du pouvoir n'ont pas une priorité dans cette structure. La recherche des moyens efficaces qui pourraient donner les meilleurs résultats est plus importante. De ce point de vue,

dans la structure n° 1, au-delà des discours, les hommes défendent toujours leurs intérêts personnels.

Dans l'histoire de l'Occident, la pensée du schéma n° 2 n'est pas un phénomène marginal ou hérétique. Elle a un rôle non négligeable. Du fait que la structure n° 1 reste longtemps dominante, il y a occultation ou absence du discours politique n° 2. Mais cette domination de culture n° 1 n'interdit pas le développement d'une pratique de type n° 2. La conscience de cette réalité nous permet de mieux comprendre la politique.

Bien que les indicateurs de cette structure n° 2 dans la pensée occidentale ne soient pas parfaits (sauf peut-être Machiavel), on [84] peut quand même en citer quelques uns : Aristote, Montesquieu, et surtout Machiavel. Par contre, la pensée chinoise, en particulier le légisme, illustre, avec ses caractéristiques mentionnées précédemment, illustre excellemment ce schéma. Dotés d'un esprit purement réaliste et d'une méthodologie sociologique et empirique, les légistes ont effectué, il y a deux mille ans, une étude brillante du phénomène essentiel de la politique : le pouvoir. Dans ce sens, ils peuvent être considérés comme les fondateurs d'une "science politique".

La compréhension de la différence entre la culture de type n° 1 et celle de type n° 2 pourrait être cruciale pour l'analyse du légisme. Cependant, jusqu'à nos jours, la plupart des chercheurs de cette école, notamment les chercheurs chinois, influencés d'abord par un confucianisme développé et la culture chrétienne, et ensuite par le marxisme, ont interprété le légisme dans le cadre du schéma n° 1. Ce quiproquo a suscité de nombreux problèmes non résolus.

Vu cette nécessité, nous allons nous efforcer, dans cet ouvrage, de tenter de nouvelles démarches.

En premier lieu, nous effectuerons un examen aussi précis que possible des résultats de recherche sur le légisme en Chine et à l'étranger. Nous allons sélectionner les auteurs, les livres ou les articles importants, originaux et représentatifs, énumérer leurs points principaux, analyser leurs interprétations du légisme et apprécier leurs place et influence dans cette recherche. Pour ce travail, presque toutes les publications dans ce domaine en Chine, les œuvres les plus importantes à Taiwan et en France, et certaines en Angleterre ont été accumulées.

Nous allons ensuite essayer de mener une étude du légisme selon le schéma n° 2, de déterminer un thème central qui puisse réunir toutes les composantes de ce courant, d'expliquer les contradictions apparentes et d'apprécier le légisme dans son ensemble. Ce thème central concerne celui du "pouvoir", concept fondamental en politique. Pour nous, le légisme se présente comme une pensée politique cohérente, homogène et organique qui n'a aucune liaison avec la pensée dyadique. La conception essentielle qui le définit le mieux est celle du pouvoir, à savoir le pouvoir absolu du roi. Les autres éléments s'organisent et se complètent autour de ce thème central. Chacun de ces éléments reflète de façon indissociable un aspect de cette conception : la politique économique et militaire permet de renforcer le fondement du pouvoir. La loi propose le moyen d'exercer le pouvoir. Enfin, l'art du roi vise à conserver ce pouvoir. Dans ce sens, l'incohérence entre la loi et l'art [85] du roi, cas qui revient le plus souvent dans les débats, n'existe pas effectivement. Leurs caractères différents sont déterminés par leurs fonctions respectives. Pour exercer le pouvoir, la loi doit être fixe, ouverte et fiable afin que les sujets puissent ajuster leur comportement en fonction d'elle. En tant que mesures pour conserver le pouvoir, il est nécessaire que l'art du roi soit secret, variable ou même parfois immoral. Donc, ces méthodes apparemment non identiques concourent au même but : renforcer le pouvoir absolu du roi. Ainsi, l'art du roi et la loi représentent deux aspects différents d'un même phénomène : le pouvoir. Ils sont liés étroitement et se complètent l'un et l'autre. Pour cette raison, nous estimons le légisme comme un système uni, homogène et organique. Il n'y a pas de contradiction fondamentale parmi ses composantes.

Cet argument n'est certes pas artificiel. Un simple fait peut le prouver : nous serions bien en peine de trouver un seul légiste qui ne s'intéresse qu'à l'un de ces éléments, bien que chacun ait un thème de prédilection. Par exemple, Shen Dao est connu pour son concept de pouvoir. Or, cela n'empêche pas qu'il envisage également la loi et certains aspects de l'art du roi. De même, Shen Bu Hai est l'archétype de "l'homme du stratagème". Mais ses analyses de la loi nous semblent également fermes. Quant à Han Fei, il combine les trois composantes différentes pour établir son système théorique.

Le présent ouvrage est composé d'un pré-chapitre, où nous présentons une brève biographie des principaux légistes, ainsi que de deux

parties principales. La première se consacre à l'examen des résultats des recherches sur le légisme en Chine et à l'étranger. Dans la deuxième partie, nous regroupons les idées des légistes, non par auteur mais par idées, autour du concept de pouvoir dans le cadre de la structure n° 2.

Cette introduction touche à sa fin, il nous reste encore à aborder le problème de l'authenticité des œuvres des légistes qui sont parvenues jusqu'à nous. Il faut prendre conscience qu'elles n'ont certainement pas été conservées dans leur état originel, du fait de leur dispersion au cours des guerres, des défauts de conservation et des erreurs dans le processus de copie. Certains chapitres de l'œuvre de tel ou tel légiste ont même été rédigés à des époques postérieures, mais toujours en leur nom. Depuis la Dynastie des Qing, un énorme travail d'identification a été effectué dans ce domaine. Néanmoins, l'authenticité de ces œuvres reste encore sujette à caution. Pour certains, tel que Hu Shi, un nombre considérable de chapitres que nous pouvons lire aujourd'hui n'ont [86] pas été rédigés par leurs auteurs supposés : c'est probablement le cas en ce qui concerne le *Guan Zi* (l'œuvre de Guan Zhong), le *Shen Zi* (de Shen Dao), le *Shen Zi* (de Shen Bu Hai), le *Livre du Seigneur Shang* (de Shang Yang) et le *Han Fei Zi* (de Han Fei). Nous sommes en particulier presque sûrs que le *Guan Zi* a été composé par des légistes inconnus de la fin des Royaumes Combattants.

Nous n'avons cependant pas l'intention d'étudier ce problème ici : il sera le sujet d'un autre travail. Pour nous, l'essentiel est de savoir que ces œuvres représentent les idées des légistes antérieurs à la Dynastie des Qin. À notre avis, l'authenticité du *Shen Zi*, du *Livre du Seigneur Shang* et de l'essentiel du *Han Fei Zi* n'est pas à mettre en cause. Ces œuvres peuvent être considérées comme enseignant les véritables idées de leurs auteurs. Quant au *Guan Zi*, bien qu'il n'ait pas été écrit par Guan Zhong lui-même, il doit refléter une partie de ses idées. Il est surtout important de noter que presque toutes les œuvres des légistes dont on remet en cause l'authenticité sont des travaux de légistes inconnus de la fin des Royaumes Combattants. Cela rentre ainsi tout à fait dans le cadre de notre étude, à savoir les idées des légistes avant la Dynastie des Qin. Par conséquent, le problème de l'authenticité des œuvres des légistes ne présente pas un obstacle majeur à notre étude, dans la mesure où nous mettrons moins l'accent sur les noms des auteurs.

Tous les paragraphes et les phrases des œuvres des légistes dans ce livre sont traduites d'après la collection des Œuvres complètes des Zis, publiées par la Librairie de Chine en 1957.

[105]

Chapitre préliminaire

BIOGRAPHIES ET TYPOLOGIE DES LÉGISTES

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'entreprendre une étude du légisme, il convient de considérer les personnalités inscrites dans ce courant. Cet essai biographique ne pourra cependant pas être exhaustif dans la mesure où nous ne pouvons choisir que les légistes dont les idées, se sont manifestées clairement soit dans leurs propres œuvres, soit dans d'autres ouvrages authentiques. Nous laisserons donc de côté ceux dont les idées ne sont pas systématiquement connues pour l'instant. C'est, par exemple, le cas de Zi Chan, et notamment de Guan Zhong, bien que le livre *Guan Zi* porte son nom. Le principal intérêt de ce chapitre consiste à faire apparaître les lacunes de la connaissance sur ce thème mais aussi de montrer, le rôle joué par les auteurs retenus dans la vie politique. Le but étant de présenter des critères de typologie qui ne soient pas exclusivement chronologiques.

I - LI KUI

Les dates exactes de la naissance et de la mort de Li Kui restent invérifiables. Légiste important des premières années des Royaumes Combattants, d'abord haut fonctionnaire, puis Premier ministre du

Prince Wen du Royaume Wei, qui régna de 445 à 397 av. J.-C., il est également connu sous le nom de Li Ke par la plupart des historiens.

Li Kui se trouve en tête des légistes que l'on trouve dans *l'Histoire des Han*. D'après cet ouvrage, son œuvre comporte trente-deux chapitres. Dans le même tome de *l'Histoire des Han*, il apparaît également dans la liste des confucianistes, en tant qu'auteur d'une œuvre totalisant sept autres chapitres. Ce [88] classement indéterminé reflète probablement le fait qu'à cette époque, le légisme était en formation et qu'ainsi, les caractères des légistes ne paraissaient pas suffisamment "typiques". De toute manière, l'œuvre de Li Kui reste très dispersée. Nous ne pouvons trouver ses idées principales que dans d'autres livres, plus tardifs.

L'événement le plus important qui décida de la place de Li Kui parmi les légistes fut la rédaction et l'application dans le royaume de Wei d'un Code pénal, *Fa Jing*, s'inspirant de différentes lois en vigueur dans les royaumes de son époque. Ce code pénal écrit et complet, l'un des premiers en Chine, comprend six chapitres qui visent principalement à prévenir et à sanctionner les crimes, et à protéger la propriété privée. Il examine respectivement les principes et les techniques permettant de punir les révoltes, et les viols de propriété aux fins de maintenir la sécurité publique ; puis il organise le jugement des crimes, la poursuite des coupables et la sanction des délinquants. Bien qu'elle soit sévère, cette loi écrite, précise, publique, constitue un progrès considérable par rapport aux jugements subjectifs et aléatoires du roi ou des magistrats judiciaires. L'application de ce code renforça, d'après les textes historiques, le régime du prince Wen de Wei et assura son influence sur les autres royaumes de l'époque. Après la mort de Li Kui, Shang Yang apporta ce code au royaume de Qin pour l'y appliquer avec certaines modifications. La loi de Qin prit ainsi la suite de la loi de Wei. La découverte de la loi de Qin dans les années soixante-dix de notre siècle montra qu'elle reprenait effectivement plusieurs éléments du Code pénal de Li Kui. Son influence fut également directe et visible sur les lois de la Dynastie des Qin et sur celle des Han. Selon *l'Histoire des Jin*, les lois de ces deux dynasties proviendraient en réalité de Li Kui. Pour ces raisons, il est considéré comme l'un des fondateurs du légisme.

Li Kui insista également sur le développement de l'agriculture. Pour lui, ce facteur était décisif pour le progrès économique, qui dé-

termine à son tour la stabilité politique. Afin de mobiliser l'enthousiasme des paysans, essentiel au développement de l'agriculture, il effectua une distribution de terres dans le royaume de Wei. Selon *l'Histoire des Han* et *Le Printemps-Automne de Lu*, cette politique permit à chaque famille de Wei d'obtenir cent Mu de terre (environ 6 hectares). Cette mesure favorisa certainement la production. Dans le même temps, Li Kui proposa que l'État joue un rôle de "régulateur" dans le commerce des produits agricoles : quand la récolte était bonne, l'État achetait la surproduction à un prix moyen et la faisait stocker, de façon à ce que les paysans ne soient pas trop victimes du jeu de la concurrence. Quand la récolte était mauvaise, l'État vendait le stock également à un prix moyen, [89] afin que les masses ne soient pas exploitées par les spéculateurs. Ce projet, réalisé ou non, n'a pas cessé d'inspirer les Chinois, notamment les légistes. La persévérance dans le développement de l'agriculture, en tant que fondement de la puissance du pays, est ainsi devenue un thème essentiel du légisme.

II - SHEN DAO

[Retour à la table des matières](#)

La vie de Shen Dao, les dates de sa naissance et de sa mort sont mal connues. Au chapitre 46 des *Annales historiques, Shi Ji*, nous pouvons trouver les renseignements suivants : "Le roi Xuan (de Qi) appréciait les intellectuels qui voyageaient pour propager leurs théories. Il les accueillait chaleureusement, les dotait de titres et fournissait le logement à des gens tels que Zou Yuan, Chun Yu Kun, Tian Pian, Jie Yu, Shen Dao, Huan Yuan jusqu'au nombre de 76, mais sans les laisser intervenir dans les affaires de l'État. C'est ainsi que les lettrés de Ji Xia (siège de cette académie) se multiplièrent et furent bientôt des milles et des cents ⁵. "Plus loin, nous lisons que "Shen Dao était de Zhao (un royaume dans le nord du pays), Tian Pian et Jie Zi de Qi, Huan Yuan de Zhu. Ils se consacrèrent tous aux études de la Voie (Dao, la nature et la loi de l'univers) et du comportement correct (De) de Huang et de Lao (deux fondateurs du Daoïsme) ; pour en dévelop-

⁵ *Annales historiques, op. cit.*, ch. 46, p. 1895.

per, élucider, organiser les idées, Shen Dao composa 12 diatribes" ⁶ Ainsi, Shen Dao est un savant originaire de Zhao, qui fit un séjour à l'académie de Ji Xia de Qi. D'après *l'Histoire des Han*, Shen Dao précédait Shen Bu Hai et Han Fei, puisque ces deux derniers mentionnèrent Shen Dao dans leurs œuvres. Sachant que Shen Bu Hai était le Premier ministre du Prince Zhao de Han et que ce dernier mourut vers 337 av. J.-C, on peut donc considérer que Shen Dao appartient à la génération de savants de la première moitié des Royaumes Combattants, tels que Xun Zi ou Mencius.

Shen Dao était certainement un personnage influent à l'époque des Royaumes Combattants. Il a été cité à plusieurs reprises dans les œuvres de cette période, comme par exemple le *Xun Zi*, le *Zhuang Zi*, le *Han Fei Zi* et le *Printemps-Automne de Lu*. Mais dans ces œuvres comme dans les *Annales historiques*, *Shi Ji*, et dans *l'Histoire des Han*, son classement reste toujours indéfini : en général, dans le *Zhuang Zi*, il est considéré comme un Daoïste ayant le caractère d'un légiste ; dans le *Han Fei Zi*, le *Printemps-Automne de Lu* et *l'Histoire des Han* comme un légiste ; ou enfin [90] dans le *Xun Zi* entre les deux. Cette incertitude prouve bien la filiation entre le Daoïsme et le légisme alors en formation.

On peut distinguer deux dominantes dans la pensée de Shen Dao : sa pensée philosophique et sa pensée politique. Philosophiquement, il reste proche de la doctrine Daoïste. Politiquement, il est déjà un grand légiste. En réalité on pourrait dire qu'il développe sa pensée politique de légiste dans le cadre de la philosophie Daoïste.

Shen Dao a beaucoup écrit. D'après *Shi Ji*, il a composé 12 "diatribes". Dans la liste des légistes donnée dans *l'Histoire des Han*, son œuvre totalise 42 chapitres. Cependant, l'essentiel de son œuvre est perdue. Nous ne disposons aujourd'hui que de sept chapitres complets et de certaines phrases retrouvées, qui constituent le point de départ, avec quelques paragraphes ou phrases citées dans d'autres livres, des études de sa pensée.

En tant que légiste, Shen Dao étudie tout particulièrement le pouvoir absolu. A ses yeux, le pouvoir constitue l'élément essentiel de la politique supérieur à tous les autres facteurs, tels que la loi, les rites ou

⁶ *Ibid.*, ch. 74, p. 2347.

la vertu. La possession d'un pouvoir quelconque représente les prémisses d'un engagement politique, domaine où celui qui détient le pouvoir, plutôt que la vertu ou l'intelligence, domine les autres. L'importance du pouvoir est ainsi incontestable pour lui. Shen Dao insiste sur le fait que le roi doit détenir seul le pouvoir dans son pays. Il lui faut éviter soigneusement toute fragmentation du pouvoir ou la formation d'un contre-pouvoir. Il est seul souverain.

En même temps, Shen Dao préconise de gouverner le pays par la loi plutôt que de recourir aux jugements subjectifs. Il souligne en effet deux types d'inconvénients à ce type de gouvernement : d'une part, il ne respecte pas les règles de l'universalité. L'administration du pays ne peut être, par conséquent, ni unifiée ni cohérente. D'autre part, les connaissances et les capacités d'un seul homme seront toujours largement insuffisantes pour traiter toutes les affaires d'un pays. Dans ces deux cas, la loi présente une nette supériorité sur la volonté personnelle du roi.

Pour Shen Dao, les principes de la loi doivent se conformer à la fois à la volonté du Ciel et à la nature de l'homme. Ainsi, la loi doit être égale pour tous parce qu'aux yeux du Ciel, tout le monde et toutes les espèces sont égaux. Elle doit respecter le désir des hommes de satisfaire leurs propres intérêts parce que cela ressortit à la nature humaine. La loi constitue en effet la règle commune à tous dans cette quête permettant de résoudre d'éventuels conflits. Ces principes de législation seront repris par tous les légistes ultérieurs.

[91]

Shen Dao envisage également l'art du roi. Chez lui, cet art est typiquement daoïste. Conformément au thème "ne rien faire pour tout faire", il propose au roi de ne pas s'occuper personnellement des affaires quotidiennes de l'État et de les confier à ses fonctionnaires. Le roi les recrute, les motive et contrôle leur travail. En conséquence, il n'est jamais surchargé et l'Administration du pays se déroule normalement.

Nous nous apercevons ainsi que Shen Dao a touché à presque tous les grands thèmes du légisme, en particulier celui du pouvoir. Homme plutôt modéré, favorable à l'autorité absolue du roi, le pouvoir cependant ne doit pas, selon lui, affecter les intérêts du peuple. Il valorise la loi, mais elle ne doit pas forcément être sévère. Il analyse l'art du roi, dont la ruse n'est pas le ressort essentiel. Ainsi, pour certains cher-

cheurs, cette attitude modérée le différencie des autres légistes, tels que Shen Bu Hai ou Han Fei.

III - SHEN BU HAI

[Retour à la table des matières](#)

Il est difficile de reconstituer la biographie de Shen Bu Hai, non seulement parce que son œuvre a presque entièrement disparu, mais également parce que les renseignements dont nous disposons sont rares. Dans le Chapitre 63 du *Shi Ji*, nous trouvons les lignes suivantes : "Originaire de Jing, Shen Bu Hai avait été un petit fonctionnaire de Zheng. Passionné par l'art du roi, il offrit ses services au marquis Zhao de Han, lequel le nomma Premier ministre. En politique intérieure, il réforma l'administration et l'éducation du peuple ; en politique extérieure, il négocia avec les autres princes. Pendant les 15 années de son ministère, jusqu'à son décès, le pays fut bien gouverné et l'armée puissante ; Han ne subit aucune invasion ⁷". La biographie de Shen Dao est ainsi mise en rapport avec le règne du marquis Zhao. Selon *Shi Ji*, ce dernier gouverna le Han de 358 à 333 av. J.-C. Quant à Shen Bu Hai, la *généalogie de Han* du *Shi Ji* indique que sa nomination comme Premier ministre est fixée à la 8e année du règne du marquis Zhao, donc 351, et sa mort, à la 22e année, donc 337. (Sur la durée de règne du marquis Zhao ainsi que sur les dates de l'entrée dans l'administration et de la mort de Shen Bu Hai, les opinions des historiens restent très partagées. Mais cette question dépasse déjà le cadre de cette étude. Nous citons ici simplement la version de Si Ma Qian dans le *Shi Ji*.)

[92]

La pensée de Shen Bu Hai s'est largement répandue à l'époque des Royaumes Combattants. On trouve des citations et des commentaires de son œuvre dans les ouvrages de ses contemporains, tels que le *Han Fei Zi* et le *Printemps-Automne de Lu*. Selon *Shi Ji*, son œuvre, intitulée le *Shen Zi*, était composée de deux chapitres. D'après *l'Histoire des Han*, le nombre de ces chapitres s'élevait à 6. Mais tous sont perdus,

⁷ *Ibid.*, ch. 63, p. 2146.

hormis celui qui avait été insère dans le *Qun Shu Zhi Yao*, collection assez complète des œuvres anciennes. Nous pouvons ainsi connaître ses idées principales par le biais de ce chapitre et à travers les citations et les commentaires de son œuvre dans d'autres ouvrages.

Shen Bu Hai occupe certainement une place importante dans l'histoire de la pensée politique chinoise, et notamment dans le courant légiste. Il est souvent mentionné, avec Shang Yang, comme l'un des représentants de ce courant. L'art du roi qu'il préconise, la loi chez Shang Yang et la conception de pouvoir chez Shen Dao sont considérés en général comme les trois fondements du légisme.

Cela étant, nous ne trouvons pas, dans les fragments de son œuvre dont nous disposons aujourd'hui, de définition précise de son concept de l'art du roi. D'après les règles qu'il évoque, cette définition doit être très proche de celle de Han Fei, selon laquelle l'art du roi consiste en une série de mesures prises aux fins d'administrer et de prévenir les complots. Cet art secret et opportuniste lui appartient exclusivement.

En effet, l'art du roi de Shen Bu Hai comporte deux aspects. Il s'agit d'une part de la façon dont le roi traite des affaires de l'État. À cet égard, le roi doit suivre le principe "ne rien faire pour tout faire" : ne pas intervenir dans les affaires quotidiennes, ne dévoiler ni son opinion ni ses intentions. Il lui suffit de fixer certains principes et règles, de laisser les fonctionnaires travailler, puis de contrôler le bon accomplissement de leur tâche. Lorsque les intentions et les préférences du roi sont indiscernables, les fonctionnaires ne peuvent le tromper. Ils n'ont pas d'autre choix que de travailler consciencieusement selon les règles. L'administration du pays est ainsi assurée. D'autre part, l'art du roi inclut également les techniques que le roi emploie pour tester la loyauté de ses fonctionnaires, débusquer les carriéristes et se protéger contre ceux qui voudraient l'induire en erreur.

Il est cependant regrettable que, faute de documentation suffisante, les idées de Shen Bu Hai ne puissent être étudiées de façon plus complète et systématique.

[93]

IV - SHANG YANG

[Retour à la table des matières](#)

En comparaison avec Shen Dao et Shen Bu Hai, la biographie de Shang Yang est bien connue. Dans le *Shi Ji*, un chapitre, le Chapitre 68, lui est entièrement consacré.

La date de sa naissance reste cependant indéterminée. Originaire de Wei, ayant pour nom de famille Gong Sun et pour nom personnel, Yang, il appartenait à la même famille que le duc de Wei. Il était ainsi également appelé Wei Yang. Son pays natal, Wei, situé au milieu de la Chine, petite et faible à cette époque, était sous la domination de Wei (autre pays plus grand, homophone par rapport à sa patrie. Dorénavant, quand nous mentionnerons Wei, il s'agira de ce dernier).

Yang commença sa carrière dans le royaume de Wei en tant qu'employé personnel de Gongshu Zuo, Premier ministre. A cette époque, Wei était fortement influencé par les activités de deux légistes renommés : Li Kui et Wu Qi. Comme nous le savons, Li Kui y avait mené la réforme législative et agraire, tandis que Wu Qi, légiste-stratégiste, avait militairement renforcé Wei avec succès et conduit le royaume à la victoire dans la guerre. Yang jouissait donc d'un environnement favorable pour devenir légiste.

Les qualités de Yang furent rapidement appréciées par Gongshu Zuo. Ce dernier, proche de sa fin, proposa même au roi de choisir Yang comme son successeur. Pour lui, soit on utilisait son talent, soit on le faisait exécuter, afin d'éviter le risque qu'il soit employé par des ennemis. Mais ces conseils furent négligés.

Après le décès de Congshu Zuo, Yang partit pour le Qin, royaume moins développé à cette époque, situé dans l'Ouest de la Chine, pour mettre en œuvre ses idées. Là-bas, il gagna la confiance du duc Xiao en lui proposant une politique hégémonique. D'abord nommé ministre, il devint, plus tard, Premier ministre.

Le but de Yang tendait à réformer les lois de Qin pour organiser le peuple, enrichir le pays en privilégiant l'agriculture, renforcer l'armée

pour finalement permettre au royaume de Qin de réussir l'unification de la Chine par la force.

Cette réforme légiste rencontra une forte opposition. A la Cour, des débats orageux avaient lieu entre les conservateurs et Yang. Finalement, le duc Xiao apporta à Yang son appui et l'édit de réforme fut proclamé. En 395 et 350 av. J.-C., Yang décrétait par deux fois des mesures de réforme. Elles sont en principe les suivantes :

Distribution de terres aux paysans sous forme de lots et institution d'un impôt égal pour tous, perçu directement par l'État. [94] Les paysans ont obtenu ainsi un peu de liberté et commencé à se débarrasser du travail forcé et du contrôle des féodaux.

- Les titres nobiliaires ne sont plus héréditaires mais attribués en fonction des exploits militaires pour encourager les soldats.
- L'affaiblissement du pouvoir des féodaux et la tentative d'établir un pouvoir d'État centralisé. Le territoire du royaume est divisé en 31 districts, administrés par les fonctionnaires nommés par le duc. Les familles organisées par 5 et par 10, se contrôlaient mutuellement.
- Application d'une politique visant à animer l'agriculture et à décourager le commerce.
- Interdiction faite au peuple de se grouper par grande famille : chaque homme adulte doit s'installer séparément de ses parents, pour que les ressources financières et humaines de l'État soient élargies.
- L'autorité de la loi se voit accentuée en interdisant la propagande de diverses écoles et en brûlant les œuvres des confucianistes.
- Les poids et mesures sont standardisés.

Ces réformes durèrent vingt-et-un ans et les résultats furent patents : autorité du pouvoir central renforcée, peuple obéissant et discipliné, laborieux dans les champs et courageux à la guerre, pays enrichi et armée renforcée. Qin devint rapidement un pays important dans la politique chinoise. Ces Progrès furent remarquables et appréciés par plu-

sieurs penseurs de l'époque. Grâce à ce succès, Yang reçut le titre de seigneur Shang, titre doté d'un domaine. Désormais appelé Shang Yang, sa réussite brillante n'empêcha pas sa chute. La contestation et le mécontentement contre lui se manifestèrent dès la promulgation de sa législation, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de Qin. Même le prince héritier lui était hostile. Car ses deux éducateurs avaient été sévèrement sanctionnés par Yang pour avoir incité ce prince à une transgression de la loi au début de la réforme. Quand le prince Hui Wen succéda à son père décédé, le duc Xiao, le destin de Yang fut scellé. Accusé de rébellion, il fut exécuté d'une façon impitoyable. Pourtant, la plupart des résultats de ses réformes furent préservés. Le Qin resta un pays fort et puissant, toujours guidé par l'inspiration du légisme. Plus de cent ans après, le roi de Qin unifia la Chine en demeurant fidèle à cette même doctrine.

D'après la liste des légistes donnée dans *l'Histoire des Han, Le livre du Seigneur Shang* totalise 29 chapitres, dont 24 sont arrivés jusqu'à nous. Dans le répertoire des stratégestes, il est fait référence à une œuvre comportant 27 chapitres, intitulée *Gong Suen Yang*, et [95] dans la liste de l'École d'Agriculture, 20 sont encore attribués à Shang Yang. Ces œuvres sont cependant perdues. L'étude des idées de Shang Yang se limite ainsi au *Livre du Seigneur Shang* et aux mesures de réformes qu'il avait menées.

On saisit cependant l'inspiration des idées de Shang Yang à travers l'énumération donnée ci-dessus des dispositions de sa réforme. Le noyau de sa pensée réside dans la force, la puissance et l'hégémonie. Les deux lignes directrices en sont la prédominance accordée à l'agriculture et à la guerre, et le gouvernement du pays par la loi. Pour lui, la force constitue un facteur décisif dans un monde où les pays ne cessent de se battre. Ceux qui seront les plus forts vaincront inéluctablement les faibles. C'est le résultat logique de l'évolution de l'histoire. Or, d'où vient la force d'un pays, si ce n'est de l'agriculture et de la guerre ? Il faut donc diriger le peuple dans cette direction. Si tous les citoyens s'y engagent le pays deviendra sans aucun doute riche et puissant. Mais cela n'est guère aisé à réaliser, dans la mesure où ces métiers sont respectivement pénibles et dangereux. Il faut donc concevoir des mesures attractives, ou bien contraignantes. Par exemple, si les paysans et les soldats bénéficient d'un statut relativement privilégié et saisissent des avantages financiers par rapport aux autres

catégories de la société, la peine et le risque de ces métiers deviendront supportables. De même, si des mesures en sanctionnent l'abandon, les gens y resteront.

Selon Shang Yang, le pays doit être gouverné par la loi. Celle-ci précise les statuts des gens, fixe leurs droits et devoirs respectifs, et détermine ainsi les règles de comportement de chacun. Elle est égale pour tous ; personne ne doit lui porter atteinte ou tenter d'y substituer sa volonté personnelle ; elle est publiée pour qu'on la connaisse et la comprenne. Cette loi encourage les paysans et les soldats et limite le nombre de ceux qui travaillent dans le secteur terminal de l'économie. Elle sera sévère et impitoyable afin que personne n'ose en violer les termes ; les délinquants menacés par de lourdes sanctions ne s'aventureront plus à récidiver... Toutes ces idées font de Shang Yang un légiste caractéristique.

V - HAN FEI

[Retour à la table des matières](#)

La vie de Han Fei fait l'objet de la deuxième partie du chapitre 63 du *Shi Ji*. En outre, le chapitre 5 des *Annales de Qin*, ainsi que le chapitre 45 de la *Généalogie de Han*, nous dessinent, eux aussi, le portrait de Han Fei. Certaines informations se trouvent dans des textes plus tardifs, dont les auteurs auront pu fréquenter des [96] documents aujourd'hui disparus, comme par exemple les *Annales générales pour un bon gouvernement*, par Si Ma Guang, de la Dynastie des Song (XIe siècle). Mais, cette abondance relative d'informations n'empêche pas l'incertitude. D'une part, ces renseignements sont parfois divergents, voire contradictoires. D'autre part, ils sont essentiellement consacrés à la deuxième partie de la vie de Han Fei, ignorant la première. En effet, nous n'avons aucune indication directe sur la date de naissance de Han Fei. Mais grâce à un calcul ingénieux de M. Qian Mu dans ses *Annales de divers Zis avant la Dynastie des Qin*, qui tente de fixer la date de naissance de Han Fei à partir des recherches faites sur celle de son condisciple Li Si, (sur lequel les informations sont plus nombreuses), nous sommes presque certains que la naissance de Han Fei se situe au plus tard en 280 av.J.-C. (Ici, on postule que Han Fei doit être

contemporain de Li Si, son condisciple). Quant à la date de sa mort, elle peut se situer en 233 av. J.-C.

De toute manière, la source la plus importante de la vie de Han Fei reste le *Shi Ji*. Dans le chapitre 63, nous lisons : "Han Fei était un descendant direct des ducs de Han. Il avait une prédilection pour l'étude des noms et des formes, de la loi, de l'art du roi ; mais la source ultime de sa pensée se trouve chez Huang et Lao.

Fei était bègue, il préférait donc écrire. Il eut pour maître Xun Qing, chez lui il eut pour condisciple Li Si, lequel se jugeait lui-même inférieur à Fei.

Voyant que le pays de Han s'affaiblissait, il adressa de nombreuses suppliques et remontrances au roi de Han, mais ce dernier fut incapable d'en tirer parti. Alors Han Fei s'aigrit car, à ses yeux, le pays était gouverné sans souci de corriger et de clarifier les lois et les institutions, de conserver l'autorité souveraine d'enrichir l'État et de fortifier l'armée, de recruter le personnel sur le critère de la valeur (les promotions étant accordées à des "vermines lubriques", et non à ceux qui avaient effectivement rendu de bons services). Il constata que les confucianistes se servaient des textes classiques pour mettre le désordre dans les lois, que les bretteurs s'appuyaient sur la force de leurs armes pour enfreindre les règlements. En temps de prospérité, les faveurs allaient aux gens de réputation "claironnée" ; en temps de crise, les emplois aux hommes d'armes. Dans cette situation, les prébendes étaient pour les parasites, tandis que les personnes utiles restaient sans emplois rémunérateurs. Déplorant que les gens droits et intègres fussent victimes de l'obstruction de ministres "torves et dépravés", observant les réussites et les échecs dans le cours des événements passés, il composa *les Déplorations solitaires, les Vermines des cinq espèces, les recueils (de l'intérieur et de l'extérieur), le Bosquet de [97] récits, les Apories sur la rhétorique*, une œuvre de plus de 100 000 mots" ⁸.

Ce passage nous informe sur la vie de Han Fei avant qu'il ne parte pour Qin, sur l'inspiration de ses idées, ses préoccupations principales ainsi que sur son caractère. En effet, il était déjà relativement connu à ce moment grâce à l'étendue de son œuvre écrite. Même le roi Ying

⁸ *Ibid.*, pp. 2146-2147. La traduction de ce paragraphe du *Shi Ji* est citée dans *La formation du légisme* de Léon Vandermeersch, Paris, 1965.

Zheng de Qin, qui devint plus tard le fameux Premier Empereur de la Dynastie des Qin, et qui était influencé par la tradition légiste de son pays depuis Shang Yang, avait été profondément touché par l'œuvre de Han Fei. Nous lisons dans le chapitre 63 du *Shi Ji* : "Transmis par certaines personnes, ces écrits parvinrent à Qin. Le roi de Qin lut les *Déplorations solitaires, les 5 espèces de Vermines*, et dit : "Ah ! si je pouvais connaître cet homme et le fréquenter, je ne regretterais pas de mourir !" Li Si lui dit que c'était Han Fei qui était l'auteur de ces textes, c'est pourquoi Qin eut hâte d'attaquer Han ⁹. Han Fei fut ainsi envoyé à Qin. En effet, cela lui donnait une occasion de commencer une carrière en tant que conseiller d'État et de mettre en œuvre ses idées. Or, son séjour à Qin ne fut pas encourageant et se termina par une mort tragique. D'après ce que nous raconte le *Shi Ji*, le roi de Han, qui, depuis le début, n'avait pas employé Fei, la crise venue, l'envoya à Qin. Il plut au roi de Qin, lequel ne lui avait pas encore donné un emploi de confiance que Li Si et Yao Jia, voulant lui nuire, le diffamèrent en ces termes : "Han Fei est un descendant des ducs de Han. Votre Majesté a maintenant l'intention d'en annexer tous les fiefs ; or, il est bien dans la nature des hommes que Fei, en fin de compte, soit pour Han et non pour Qin. Cependant, si Votre Majesté le gardait longtemps sans l'utiliser, puis le renvoyait, elle préparerait elle-même son propre malheur. Mieux vaut le faire exécuter pour quelque crime". Le roi de Qin acquiesça, et délégua des commissaires pour juger Fei. Li Si envoya quelqu'un lui porter du poison et le provoquer au suicide. Han Fei voulut exposer lui-même ses desseins : il ne put obtenir d'audience. Mais le roi de Qin, pris de remords, dépêcha quelqu'un avec sa grâce : Fei était alors déjà mort ¹⁰. Pourtant, la mort de Han Fei n'affaiblit point le statut du légisme au royaume de Qin en tant que doctrine officielle.

Selon *l'Histoire des Han*, l'œuvre de Han Fei, le *Han Fei Zi*, comporte 55 chapitres. Ce chiffre correspond parfaitement au nombre de chapitres auquel nous avons accès aujourd'hui. Bien que [98] certains chercheurs doutent de l'authenticité de certains d'entre eux, on est cependant en droit de penser que la plus grande partie du *Han Fei Zi* fut rédigée par lui.

⁹ *Ibid.*, p. 2155.3. Traduction dans *La formation du légisme, op. cit.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 2155. Voir *La formation du légisme, op. cit.*

L'apport de Han Fei au légisme consiste principalement dans le fait qu'il a unifié les trois principaux éléments de ce courant et en a poussé le développement jusqu'à son paroxysme. Ses idées s'organisent harmonieusement et se complètent autour d'un thème central : comment renforcer le pouvoir absolu du roi. Comme tous les légistes, Han Fei est un réaliste incondtionnel. Il ne déplorera jamais, au contraire des confucianistes, le changement de l'ordre politique, des institutions et de la mentalité du peuple : il le considère comme résultat normal du développement de l'histoire. Pour lui, son époque se caractérise par le fait que la force devient le facteur décisif dans la vie politique ainsi que dans les relations entre les pays. Il faut sans cesse tenter d'être le plus fort et le plus puissant.

L'accent n'est pas mis chez Han Fei sur la transformation de la nature humaine. Il révèle en effet que ce qui régit les comportements de l'homme, c'est la recherche de son intérêt. Le bon gouvernant est celui qui sait utiliser cette nature humaine pour atteindre son but : ainsi, plus l'homme s'engagera dans la recherche de son intérêt, plus il contribuera à la cause du gouvernant. Ceux qui restent indifférents aux tentations sont des gens inutiles pour le roi.

Sur le plan politique, Han Fei considère le pouvoir, la loi et l'art du roi comme indivisibles et interdépendants. Ils constituent tous des moyens que le roi tient à sa disposition pour renforcer son autorité absolue. C'est pour cette raison qu'il critique ses prédécesseurs dépourvus, selon lui, d'une vision globale : Shang Yang ne s'intéressait qu'à la loi et refusait d'explorer l'art du roi ; Shen Bu Hai quant à lui, se consacrait à l'art du roi en oubliant la loi. Par conséquent, ni l'un ni l'autre n'arrivaient à développer parfaitement leurs thèmes spécifiques ; car on ne peut connaître d'une façon satisfaisante un phénomène isolément, sans examiner ses liens organiques avec d'autres éléments. Ainsi, le développement du légisme par Han Fei se manifeste d'abord par un examen de ces trois thèmes pris dans leur ensemble. Si, jusqu'ici, nous avons essayé de dégager les caractéristiques du pouvoir chez Shen Dao, de l'art du roi chez Shen Bu Hai et de la loi chez Shang Yang souvent d'après leurs idées plutôt que d'après leurs écrits, grâce à Han Fei nous nous trouvons en présence de définitions plus précises et claires de ces trois notions. Pour lui, le pouvoir est l'arme la plus importante que le roi ait en sa possession pour convaincre les autres. Il lui appartient personnellement. La loi, écrite, fixe et publi-

que, détenue par le roi ainsi que par ses fonctionnaires, [99] constitue la règle unique existant dans le pays, visant en particulier le gouvernement du peuple. Quant à l'art du roi, il n'a pour but que de diriger les fonctionnaires, notamment les hauts fonctionnaires, et de prévenir leurs tentatives d'usurpation du pouvoir. Il est donc secret, variable et détenu exclusivement par le roi.

Han Fei accorde une grande importance au pouvoir, car il constitue le soutien du trône et les prémisses d'exercice pour la loi et de l'art du roi. La nouveauté de Han Fei à ce propos réside dans sa division du concept "pouvoir" en "pouvoir donné" et "pouvoir inventé". Proche du concept de Shen Dao et plus ou moins daoïste, le "pouvoir donné" signifie un statut prédéterminé ou une tendance irrésistible. Quand un homme est né fils de roi, ce titre lui suffit pour posséder naturellement le pouvoir donné. Quand un pays approche de sa fin fatale, le roi sage ne peut le sauver : cela correspond également au pouvoir donné. Mais ce type de pouvoir ne constitue pas le sujet de discussion favori de Han Fei, car il laisse très peu de place à l'initiative. Ce qui l'intéresse est le "pouvoir inventé", un concept positif et typiquement légiste. Il s'agit cette fois-ci de la création d'une nouvelle forme de pouvoir par des initiatives précises et sous certaines conditions, ou bien de l'emploi habile du "pouvoir donné". Ce pouvoir inventé chez Han Fei présente deux formes. D'une part, un roi sage doit contraindre tous ses sujets à lui rendre compte de tout ce qui se passe dans son pays. Il est ainsi parfaitement informé. C'est le "pouvoir inventé par information". D'autre part, il doit créer une image sévère et auguste par une force imposante, afin que les gens lui obéissent. C'est le "pouvoir inventé par la force".

Pour ce qui est de la loi, Han Fei reprend en général la conception de la loi telle qu'elle est définie par ses prédécesseurs, notamment celle de Shang Yang. Il n'a pas proposé de nouvelles réformes juridiques et sociales. Mais si le but de la loi des légistes était autrefois l'enrichissement du pays et le renforcement de l'armée, la loi de Han Fei vise plutôt à fortifier l'autorité du roi et à débusquer les usurpateurs potentiels. C'est son apport essentiel dans ce domaine. En outre, il explore certains caractères de la loi : elle doit être concrète et précise pour que les gens puissent, en connaissance de cause, ajuster leurs comportements ; elle doit avoir une stabilité relative et jouir d'une autorité suprême dans le pays, etc.

En revanche, il a sérieusement approfondi le concept de l'art du roi, de sorte que certains estiment que cette partie constitue la plus originale de ses idées. Comme point de départ, il analyse objectivement la nature de la relation entre le roi et ses courtisans, ses fonctionnaires et ses proches : il s'agit d'une relation d'intérêt. Le pouvoir absolu est tellement précieux que tout le monde le [100] convoite. Si les courtisans et les fonctionnaires ne se révoltent pas dans l'immédiat, c'est tout simplement parce que le roi reste vigilant et qu'ils ne sont pas assez forts. Si une occasion se présente, ils n'hésiteront pas. La loyauté ou la confiance n'existent jamais dans cette relation. Le roi se trouve constamment en danger d'être renversé. Partant de cette hypothèse, Han Fei complète et systématise l'art du roi chez Shen Bu Hai en proposant une série de mesures concrètes et précises à propos du choix des fonctionnaires et des courtisans, de la direction de leur travail, mesures visant également à tester leur obéissance, à découvrir les usurpateurs probables ainsi que les complots fomentés contre lui et à les écraser. Han Fei conçoit en plus des techniques permettant au roi de cacher sa volonté et ses intentions, de créer une image mystérieuse et insaisissable, et d'assurer sa sécurité personnelle. Selon Han Fei, cet art est essentiel pour le roi puisqu'il explique le secret de la conservation de son pouvoir. Si le roi ne le manipule pas habilement, son pouvoir sera perdu. Dans ce cas-là, il n'y aura aucun intérêt pour lui si la loi est bonne, le pays riche et l'armée forte : si le pouvoir absolu lui échappe, tous ces avantages deviendront le capital des usurpateurs. Cette insistance de Han Fei sur l'art du roi lui a valu depuis longtemps des critiques très sévères et presque unanimes. Pourtant, personne ne peut nier le caractère original, systématique et précis de sa vision.

Différent des précurseurs du légisme qui avaient activement participé à la vie politique en tant qu'hommes politiques (Shen Dao excepté), Han Fei reste un théoricien, malgré son désir de gérer ses ambitions. Ce statut, non souhaité, lui permit cependant de mieux observer la politique, de réfléchir, d'analyser les expériences et les leçons des pratiques de ses précurseurs et de théoriser la pensée des légistes. Grâce à son travail, le développement des techniques ou de l'empirisme sociologique légiste en direction d'une théorie du légisme est finalement achevé. En tant que théoricien, il accède à un raffinement théorique complet et systématise parfaitement les idées de ses prédéces-

seurs. La tendance extrémiste chez lui ne peut être que le développement logique de thèmes légistes moins éclaircis.

Cela nous permet dès maintenant, de faire quelques remarques pour expliquer la spécificité des fonctions doctrinales de cette école. Tout d'abord, leurs travaux sont très souvent connus à travers des sources lacunaires, obligeant à réserver les avis sur un certain nombre de points. Seul le progrès de la recherche archéologique, la redécouverte d'œuvres perdues pourraient apporter des éclaircissements. Ce point est important dans la mesure où la hiérarchie des auteurs est liée à la nature et à l'analyse de leurs écrits ou de leurs positions connues.

[101]

Ensuite, l'épanouissement de ce courant de pensée se situe dans un contexte de crise politique majeure, préliminaire à l'unification de l'Empire. Et la réponse apportée correspond à une période très fortement marquée par la fluidité des zones de pouvoir. En outre, ces Royaumes Combattants ne peuvent tirer leur puissance que de la conquête de leurs voisins. Cette utilisation de la force comme dernier arbitrage du pouvoir situe fortement leurs œuvres dans un contexte précis et explique, en grande partie, l'attention qu'ils portent aux conditions nécessaires à développer la puissance.

Enfin, les différences notées entre les auteurs, qui aiment souvent distinguer les Légistes tardifs des Légistes primitifs, proviennent essentiellement du rôle joué par ceux-ci dans la vie politique. Tous ont été liés à l'exercice du pouvoir et ont eu des responsabilités politiques, à l'exception de Han Fei. Cette empreinte leur donne forcément un sentiment d'urgence fortement marqué par le pragmatisme. En revanche Han Fei, écarté du pouvoir, sera plus préoccupé par la logique nécessaire à l'établissement d'une doctrine. Il ressort dès lors de son œuvre, une tendance à la systématisation, plus conforme aux exigences de la réflexion théorique, qu'aux nécessités de l'action. La différence notée relèverait donc de la nature de l'œuvre et non du caractère extrémiste du tempérament. Cela permet de considérer dès ce moment, l'unité de l'École Légiste, sans faire intervenir de jugements moraux bâtis à partir de la modération des premiers permettant l'exclusion des

derniers. Au contraire, la radicalisation de la pensée de Han Fei éclaire les présupposés de ses prédécesseurs et permet une approche globale de la réflexion légiste.

[102]

[103]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

Première partie

**LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME**

[Retour à la table des matières](#)

[103]

Nous avons choisi de commencer l'étude du Légisme par un état des travaux d'analyse et d'interprétation de leurs œuvres. Ceci afin de montrer l'intérêt porté à ces doctrines à l'intérieur et à l'extérieur de la Chine.

Il serait impossible cependant d'en donner un tableau exhaustif, compte tenu de la multiplicité des sources à certaines époques, et tout particulièrement pendant la révolution culturelle.

Le but proposé sera de faire apparaître l'appareil critique utilisé pour les étudier, en essayant d'en faire comprendre les motifs profonds, essentiellement fiés à des variables méthodologiques et au jeu des systèmes de valeur. En choisissant un plan chronologique, nous espérons pouvoir faire plus facilement saisir les raisons de la variation de l'intérêt pour le sujet et des traits caractéristiques de l'exégèse à chacune des époques choisies. Cela permettra de montrer le passage d'une critique essentiellement morale à l'ère impériale, à l'introduction des méthodes et des concepts occidentaux depuis le XIXe. Mais aussi, apparaîtra le fait que la critique n'a jamais été coupée de préoccupations politiques et des débats profonds qui agitèrent la société chinoise. En effet, la périodisation choisie correspond aux grandes modifications culturelles ou politiques subies par la Chine.

[104]

[105]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre I

LE LÉGISME DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE CHINOISE

[Retour à la table des matières](#)

En tant que courant philosophique et politique, le légisme n'occupait pas une place particulièrement importante parmi les "cent écoles" de son époque - l'époque allant du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants. Aussi réputés, sinon plus, furent le Daoïsme, le Confucianisme, le Moïsme ou même la doctrine de Yang Zhu. La polémique, parfois violente, entre les différentes écoles devint un phénomène normal pendant cette période. Cependant, le légisme était largement utilisé par les gouvernants de certains pays en raison de son caractère ultra-réaliste. Les résultats de ces pratiques démontrèrent clairement l'efficacité de cette doctrine. Le Royaume de Qin en reste l'exemple le plus typique : la politique légiste menée sans interruption depuis les réformes de Shang Yang enrichit et renforça remarquablement ce royaume et le conduisit finalement vers la victoire par l'unification de la Chine en 221 av. J.-C.

La dynastie Qin établie, le fameux "Premier Empereur", Ying Zheng, l'ancien roi de Qin, confirma le statut du légisme en tant qu'idéologie officielle. A l'apogée de son règne, il réaffirmait son hostilité envers les autres écoles, en particulier le confucianisme. Par un

édit il ordonna de brûler toutes les œuvres classiques à l'exception des manuels d'agriculture ou de médecine, et d'exécuter certains intellectuels dissidents proches du confucianisme. Les gens devaient, s'ils voulaient continuer leurs études, prendre des magistrats comme professeurs et le code pénal comme référence. Dans le domaine politique, les recommandations des légistes étaient fidèlement suivies grâce à l'appui de l'Empereur et à l'occupation des postes importants par les légistes, par exemple Li Si comme Premier ministre. Le légisme connut ainsi sa place la plus [106] élevée dans l'histoire de la Chine sous le règne de cette courte dynastie (221-207 av. J.-C.).

La dynastie des Qin fut rapidement renversée par des révoltes. La raison majeure réside dans le mécontentement des masses suscité par des lois trop sévères et l'épuisement des richesses par la construction de la grande muraille et du tombeau du premier empereur. La première tâche des fondateurs de la dynastie suivante, celle des Han, consista par conséquent à mener une politique garantissant la sécurité minimale du peuple en minimisant les impôts et les corvées, bref, "laissant le peuple se reposer". Ainsi, même si le code pénal des Han reprit l'esprit de celui des Qin, la loi du début des Han fut plus simple et plus indulgente.

Cependant, le légisme, en tant que technique de gouvernement du pays, continua à jouer un rôle important dans la direction de la politique, de la fondation des Han jusqu'à son âge d'or. Certains légistes renommés, tels que Xiao He, Chao Cuo et Sang Hong Yang, assumèrent des fonctions essentielles sous les règnes de différents empereurs. Même après l'acceptation de l'Empereur Wu du conseil d'un grand confucianiste proposant de "supprimer les autres écoles pour que le confucianisme soit le plus respecté", l'influence du légisme sur la politique de la première moitié des Han demeura visible.

En même temps, les intellectuels et les hauts fonctionnaires se penchaient, dès l'établissement des Han, sur la recherche des causes de l'écroulement ultra-rapide des Qin. Y avait-il relation entre cet écroulement et la loi légiste trop sévère ? Est-ce que les empereurs suivants devaient mener une politique plus ou moins modérée par rapport à celle des Qin tout en gardant un pouvoir absolu et en maintenant l'efficacité de l'administration ? Cette exploration déboucha inévitablement sur une évaluation du légisme. Ce type d'analyse se poursuivit sous les dynasties suivantes, mais elle n'attira pas beaucoup d'intellec-

tuels, car comme nous le savons, l'étude des œuvres classiques du confucianisme était graduellement devenue leur principale préoccupation à partir de l'époque de l'Empereur Wu des Han.

Le premier examen des mérites et des défauts de la dynastie des Qin, donc du légisme, se trouve dans *Les erreurs des Qin* de Jia Yi (201-168 av. J.-C.). Tout en confirmant l'efficacité de la réforme de Shang Yang et de la politique légiste au Royaume de Qin au moment de son renforcement et de l'unification de la Chine, il critiqua fermement la sévérité parfois abusive de la loi de la Dynastie des Qin et l'identifia comme la cause réelle de sa chute rapide. Dans son essai, Jia Yi proposa une hypothèse intéressante d'après laquelle les techniques de la conquête du pouvoir devaient [107] être différentes. N'ayant rien à reprocher aux combats pour l'unification de la Chine, la politique légiste n'était pas apte, selon lui, à gouverner l'empire et à gagner le soutien du peuple qui, après avoir subi une longue période d'agitation, désirait une vie calme. Si les gouvernants des Qin avaient su pratiquer une politique relativement indulgente après l'établissement de leur dynastie, ils n'auraient pas été renversés si vite. Cette hypothèse n'a jamais cessé d'inspirer les gouvernants et les intellectuels chinois suivants.

Chao Cuo (200-154 av. J.-C.), haut fonctionnaire de l'Empereur Jing, influencé successivement par le légisme et le confucianisme, proposa à l'empereur une série des mesures pro-légistes. Dans sa *Réponse à la consultation impériale*, il a analysé également la politique des Qin. Selon lui, les gouvernants des Qin, efficaces dans l'annexion des autres royaumes, avaient commis trois erreurs graves après l'unification de la Chine : nomination de fonctionnaires perfides, application d'une loi trop sévère, épuisement des richesses et de la mobilisation populaire. Ces erreurs avaient engendré la rébellion et ruiné leur dynastie. Les empereurs suivants devaient en tirer des leçons utiles.

Dans une conférence-débat en 81 av. J.-C., enregistré par Huan Kuan dans *Sur la politique du fer et du sel*, Sang Hong Yang, vice-Premier ministre de l'Empereur de Zhao, et ses collègues avaient chaleureusement glorifié la pensée des légistes. Cette conférence avait été tenue pour délibérer sur une politique économique importante pour l'époque : fallait-il maintenir la nationalisation de la production du fer et du sel ? Sang Hong Yang insista sur la nécessité du monopole d'État dans le domaine économique en citant notamment la doctrine de

l'Équilibre du *Guan Zi*, d'après laquelle l'État devait jouer le rôle de régulateur économique afin de s'enrichir et d'éviter la formation du contre-pouvoir des riches. En réfutant la critique des confucianistes contre Shang Yang, Sang Hong Yang soutenait la réforme de ce fameux légiste. Pour lui, la fixation d'une loi sévère par Shang Yang et ses mesures efficaces pour contrôler l'économie avaient remarquablement contribué au renforcement de Qin ainsi qu'au bonheur du peuple. L'effondrement rapide de la Dynastie des Qin, due à l'incompétence de successeur du premier empereur, n'avait aucune liaison avec Shang Yang et le légisme. Ceux qui l'attaquaient étaient en effet jaloux de ses exploits et ainsi cherchaient "du poil sur les œufs". Un collègue de Sang Hong Yang approuvait aussi l'esprit pragmatique de Shang Yang : quand le Duc Xiao n'appréciait pas les leçons de vertu, il lui proposait immédiatement des techniques pour renforcer son pays et ses conseils se voyaient acceptés. Cette souplesse fut nettement supérieure au dogmatisme [108] des confucianistes qui s'enfermèrent dans une doctrine inerte, et ne surent pas retenir l'intérêt des rois et par conséquent n'apportèrent rien à leur pays. Sur le thème de l'impopularité de Shang Yang, un autre collègue de Sang Hong Yang le soutenait en arguant que le peuple était vulgaire et ne connaissait jamais son intérêt à long terme. Il est ainsi inutile et impossible de le satisfaire immédiatement en concevant une politique. La sévérité de la loi de Shang Yang ne plut pas au peuple à certains moments donnés. Mais elle correspondait à son intérêt profond et lointain et était donc irrécusable au regard de l'intérêt général.

Dans cette conférence, Sang Hong Yang et ses collègues avaient également exalté les apports de Guan Zhong, de Shen Bu Hai, de Han Fei et de Li Si à leurs propres pays.

Plus tard, comme nous l'avons fait remarquer dans l'introduction, Si Ma Tan dans *Sur les idées principales des six écoles*, son fils Si Ma Qian dans les *Annales historiques* et Ban Gu dans *l'Histoire des Han* analysèrent les caractères principaux pour faire apparaître mérites et défauts, en insistant particulièrement sur le caractère sévère du légisme. Leurs commentaires demeurent une référence authentique et parfaitement liés au contexte historique.

Lu Wen Shu, haut fonctionnaire de l'Empereur Xuan des Han de l'Ouest, signala, dans ses conseils à l'Empereur, une erreur des dirigeants des Qin : ils préféraient la flatterie à la critique, tout en appli-

quant une dictature idéologique. Entouré de fonctionnaires perfides, l'empereur ne fut plus informé. Cette erreur constitua l'une des causes de l'écroulement des Qin.

Après avoir critiqué successivement Confucius, Mencius et Mōcius, Wang Chong (27-97 ?), savant renommé des Han de l'Est, consacra un chapitre de son œuvre aux reproches adressés à Han Fei. En analysant le côté utilitariste et l'admiration de la force chez Han Fei, l'auteur indiquait son caractère unilatéral : il ne voyait que l'importance de la loi, de la force et de la sanction et négligeait l'indulgence et l'éducation éthique. Or, ces deux éléments sont inséparables et interdépendants dans l'administration d'un pays. Par conséquent, la doctrine de Han Fei ne lui paraissait pas complète en tant que "recette" de gouvernement.

Nuancé à l'égard de la critique générale du légisme à son époque, Su Shi (1037-1101), grand savant des Song du Nord, soulignait au moins un avantage de la loi de Shang Yang et de Han Fei. Pour lui, bien que cette loi eût été sévère et cruelle, elle était égale pour tous. Les notables et les hauts fonctionnaires ne se voyaient pas privilégiés par rapport aux masses. Cet avantage correspondait exactement à l'esprit de la loi des anciens rois sages et rendait ainsi leurs pays puissants. Les successeurs ignorants ont [109] abandonné cet avantage en méprisant la sévérité de la loi légiste, il était donc normal qu'ils ne puissent bien gouverner leurs pays.

Selon Gu Yan Wu (1613-1682), la loi ne doit être qu'un moyen auxiliaire pour gouverner le pays, alors que l'éducation éthique du peuple et l'indulgence de l'empereur doivent demeurer le point capital. Mais il ajoute un argument intéressant : si la loi est trop compliquée, elle perd son sens. Il indiqua ainsi que sous le règne du Premier Empereur des Qin, la loi était extrêmement complexe et réglementait tous les aspects de la vie en société. Ce fut, pour lui, l'une des raisons de la chute rapide des Qin puisque l'initiative des fonctionnaires était limitée et les courtisans perfides s'efforçaient de manipuler la loi à leur profit. Quant aux hommes droits, s'attachant d'abord à la perfection morale, ils ne pouvaient plus être appréciés.

Dans sa *Lecture des "Conseils pour un bon gouvernement"*, Wang Fu Zhi (1619-1692) posa une question incitant à une réflexion sérieuse : pourquoi les idées de Shen Bu Hai et de Han Fei, à savoir le lé-

gisme, conservent encore une influence sur l'esprit des gens et parfois entrent en concurrence avec le confucianisme ? Pour quelles raisons certains politiciens réputés et intelligents, tels que Zhu Ge Liang à la fin des Han et Wang An Shi sous la Dynastie des Song, ne cessaient de s'inspirer de cette doctrine ? Il répondit que le légisme, en tant que technique du gouvernement, possède des mérites incontestables. Bien qu'une bonne loi exige du talent et un travail sérieux des législateurs et des fonctionnaires, elle garantit la tranquillité à long terme de l'administration et du souverain, puisqu'elle fournit des règles complètes et précises. Ainsi, le légisme n'a-t-il pas été glorifié, mais fut-il appliqué dans la politique de la Chine. Wei Yuan (1794-1857) partagea cet avis et ajouta que pour la conception d'une bonne loi, il fallait accumuler les mérites des idées de l'Empereur Huang (roi légendaire chinois), de Lao Zi, de Shen Bu Hai et de Han Fei en renonçant à leurs défauts. Le refus total de leurs idées ne saurait contribuer au bon gouvernement du pays.

Cette rétrospective, brève, des commentaires, directs ou indirects, sur le légisme en Chine de la Dynastie des Han jusqu'à la fin des Qing (1644-1911) appelle quelques remarques.

Par rapport aux études sur le confucianisme, les travaux d'analyse sont peu nombreux. Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, le déclin de statut du légisme, commence sous les Han de l'Ouest s'accroît à partir des Song. Il est dépassé par le confucianisme, au moins au niveau du discours, et sévèrement critiqué. L'attention des intellectuels se polarise sur le concours impérial de sélection des fonctionnaires, dont les sujets sont toujours choisis parmi les œuvres classiques des confucianistes. D'autre [110] part, cette maigre compilation manque de complétude et de systématisation. Les commentaires cités ci-dessus ne comportent, en général, qu'une indication simple sur les mérites et les défauts du légisme, sans analyser la structure de ce système théorique. Cela correspond probablement à la tradition des intellectuels chinois qui n'apprécient pas tellement l'étude scolastique et la méthode analytique.

Nous découvrons ainsi qu'en ancienne Chine, il n'existe pas de recherche systématique sur le légisme, sauf à prendre en considération le travail prodigieux d'annotation des œuvres des légistes sous la Dynastie des Qing. Les études au sens moderne du terme sur cette école,

avec les références occidentales, ne voient le jour qu'au tournant du XXe siècle.

Cependant les études, strictement chinoises datées de l'Ancien Régime, ne manquent pas d'intérêt. Au fond elles soulignent le caractère extrémiste de la doctrine, particulièrement celle de Han Fei, mais ne contestent pas les mérites de la loi. Celle-ci fut toujours présente dans l'Empire, et essentiellement sous son aspect pénal.

Par ailleurs le caractère dominant du confucianisme, pendant les dynasties successives, réduisait la possibilité de la controverse, qui n'aurait pas manqué d'être interprétée comme une attaque contre le Régime lui-même.

Mais, surtout, le légisme, dans la mesure où il dévoile les ressorts cachés du pouvoir, ne peut faire l'objet d'un discours officiel. L'autorité perdrait alors son caractère mobilisateur. Le peuple, en mesure d'identifier la seule source des contraintes dans la personne de l'Empereur, pourrait se révolter et l'abattre comme ce fut le cas de la Dynastie des Qin. Quant au fait de ne rien permettre à l'individu, de ne rien espérer de lui par le recours à la morale, il ne pourrait que condamner la société au désespoir et à la violence. Le confucianisme, dans son acception politique, présentait les mérites inverses. Ce qui explique parfaitement pourquoi les Empereurs s'y sont ralliés. Cela ne les a jamais empêchés d'instrumentaliser discrètement les outils du légisme, à savoir la loi et la ruse conjuguée dans l'art subtil du roi.

Et chaque fois qu'un souverain manquait à ces règles implicites, la sanction de la perte du pouvoir ne tardait pas à le frapper...

Mais la brièveté des analyses critiques du légisme à cette époque ne doit pas faire oublier leur pertinence. Toutes les remarques relatives aux défauts de communication dans le système politique des Qin, sur la complexité inefficace des lois, sur la dureté extrême du régime et la lassitude du peuple constituent un apport important, à la fois à l'étude historique de la pratique légiste, mais aussi à l'analyse politique.

[111]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre II

LES RECHERCHES EN CHINE SUR LE LÉGISME DU DÉBUT DU SIÈCLE À 1949

[Retour à la table des matières](#)

L'arrivée de l'étude systématique du légisme en Chine est liée étroitement au changement de circonstances. À partir de 1840, l'insurrection se répand à l'intérieur de la Chine, battue et envahie plusieurs fois par les grandes puissances. Le pays se trouve plongé dans une crise grave. Les gens prennent conscience que la vertu, l'éducation éthique ou plutôt l'hypocrisie du confucianisme ne peuvent plus s'adapter à un monde où la force constitue la seule raison pour sortir le pays de la misère. Par conséquent, le statut intouchable du confucianisme comme idéologie officielle est fortement affaibli, même chez les intellectuels. En même temps qu'ils introduisent certains concepts de la pensée occidentale, quelques-uns d'entre eux commencent à ré-examiner le légisme ainsi que les autres courants antiques, afin de trouver éventuellement un nouveau guide intellectuel. Le "Mouvement du 4 Mai" en 1919, dont l'un des slogans était "à bas le clan des confucianistes" est très représentatif de cette tendance. C'est ainsi qu'apparaissent les recherches en sciences sociales, et donc du légisme, dans l'acception moderne du terme. Remarquons ainsi que la

controverse sur le légisme se manifeste à la naissance et à la mort de l'Empire. Ce n'est pas dû au hasard.

I - UN ESSAI POUR SAUVER LA RÉPUTATION DU LÉGISME

[Retour à la table des matières](#)

Selon les sources disponibles, le premier penseur qui se soit penché sur ce thème à cette époque est Zhang Bing Lin, révolutionnaire ferme et savant de grand renom en Chine contemporaine.

[112]

Il a publié en 1897 *Le confucianisme et le légisme*, en 1898 *Shang Yang*, en 1906 *Sur les savants de la Chine antique*. Un autre article *La politique des Qin* apparaît presque en même temps. On retrouve ces articles dans les *œuvres politiques choisies de Zhang Bing Lin*. (Pékin, 1977).

Le but de son travail vise à restaurer le prestige du légisme et à réfuter les accusations portées par de nombreux penseurs sur le caractère cruel de cette école, pour ensuite réaliser une étude de cette pensée selon la méthode universitaire. Pour lui, les mesures "cruelles" ne sont pas le but final des légistes, mais le résultat d'une application erronée et d'une mauvaise orientation des magistrats de la Dynastie des Han et de leurs collègues des dynasties suivantes, puisque les légistes n'ont jamais fixé de loi pénale compliquée. Ce qu'ils mettent en avant comme étant la loi, est plutôt un terme général et abstrait, qui couvre toutes les institutions du pays, et qui correspondrait en Occident au droit public. Pour lui, "Shang Yang a été condamné il y a deux mille ans et les attaques se firent de plus en plus aiguës à l'égard du légisme. On pense qu'à partir des Han, la doctrine qui préconise de priver le peuple de ses droits et d'encourager le despotisme provient en totalité du légisme de Shang Yang. Comme on est induit en erreur par cette fausse opinion ! En fait, la loi est le nom générique de toutes les institutions... Donc, les légistes ont un comportement identique à celui des hommes politiques en Occident. Ils s'opposent à ceux qui n'envisagent

que la loi pénale ¹¹". Il précise qu'en Chine, le Code pénal n'apparut que sous la Dynastie des Han et ainsi n'a rien à voir avec Shang Yang, donc les légistes. Arrivé à ce point, il développe un argument un peu particulier selon lequel les châtements cruels instaurés par Shang Yang sont supérieurs au Code pénal bien précis, élaboré par les magistrats des Han et des dynasties suivantes. "Quand une rivière devint rouge de sang, à la suite de l'exécution de 700 personnes, ordonnée par Shang Yang, ce dernier est peut-être plus sévère que Zhang Tang (le représentant des magistrats des Han), mais ses mesures sont moins précises... C'est cette différence qui distingue le bon gouvernement du mauvais, le bon fonctionnaire du flatteur" ¹². Parce que plus les lois sont précises et complexes, plus elles sont difficiles à comprendre et à maîtriser. Ce qui explique que dans la pratique, les fautes et les abus soient plus fréquents.

[113]

Nous n'avons pas l'intention de commenter ses opinions ici. Mais il faut souligner un défaut dans ses articles - quand il affirme que Shang Yang préfère des sanctions sévères à une loi précise, il a peut-être raison. Mais quand il écrit dans *Le confucianisme et le légisme* que "les légistes ne détestent pas la sévérité, tout en refusant la précision de la loi" ¹³, il a oublié que les autres légistes, Han Fei par exemple, insistent souvent sur la nécessité d'une loi claire et précise afin d'éviter toutes les ambiguïtés dans son application.

Or, il est cependant original d'essayer de trouver des différences entre Shang Yang, ou plutôt les légistes, et les magistrats des Han et des dynasties suivantes. Il a regroupé ces différences en trois catégories : premièrement, l'objet de leur loi est différent. La loi des légistes vise tout le monde, y compris le roi. Une fois qu'elle est établie, personne ne peut la remettre en question. Elle constitue donc comme un ensemble de normes de comportements s'adressant non seulement au peuple et aux fonctionnaires, mais aussi au roi. Alors que la loi des magistrats des dynasties suivantes ne pose pas de contraintes pour le gouvernant. Elle a pour but d'exploiter au maximum le peuple, d'op-

¹¹ *Œuvres politiques choisies de Zhang Tai Yan, tome 1*, Pékin, Librairie de Chine, 1977, *Shang Yang*, p. 68.

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ *Ibid.*, *Le Confucianisme et le Légisme*, p. 40.

primer les dissidents, et de maintenir le despotisme de l'empereur. Deuxièmement, la nature de leur sanction est différente. Pour les premiers, la sanction se présente comme mesure auxiliaire permettant de maintenir l'image auguste de la loi. "Si l'on exécute 700 personnes, c'est pour éviter les sanctions ultérieures" ¹⁴. Pour les impériaux, la sanction est le fondement de la loi. Troisièmement, les résultats des deux conceptions sont différents. "Shang Yang applique sa loi et Qin devient de plus en plus riche ; Zhang Tang applique sa loi et Han devient de plus en plus pauvre" ¹⁵. Ou "il est faux... qu'on ne remarque que la sévérité de la politique de Shang Yang sans tenir compte des résultats" ¹⁶. En conclusion, "il n'y a aucune comparaison entre les mérites des légistes et les défauts des magistrats médiocres" ¹⁷.

Il est aussi original en réévaluant, dans son contexte, l'impact du légisme dans l'histoire politique de la Chine. Avant lui, bien que certains extrémistes affirmaient déjà que la politique menée en Chine pendant deux mille ans n'était autre que la politique cruelle de Qin, la plupart des intellectuels pensaient qu'après la Dynastie des Qin, les gouvernants chinois avaient suivi, en général, [114] simplement la doctrine indulgente du confucianisme, rejetant la brutalité des légistes. Zhang Bing Lin démasque un des secrets du pouvoir : beaucoup de gouvernants en Chine, surtout parmi les plus éminents, utilisèrent clandestinement les techniques des légistes sous le camouflage du confucianisme. L'inspiration de leur politique ne fut jamais homogène.

Ce que Zhang Bing Lin n'aime pas chez Shang Yang, c'est sa politique culturelle, parce que ce dernier a mis des chefs-d'œuvre du confucianisme à l'index (cette politique a été poussée à l'extrême par Li Si et ses collègues). Il pense que cette politique a dégradé la morale du citoyen.

En outre, il analyse brièvement les nuances entre les légistes et l'évolution du légisme dans son article *Sur les savants de la Chine antique*. Il divise les légistes en deux courants : l'un se préoccupe principalement de la loi, et l'autre de l'art du roi. Pour lui, le premier s'oppose au Daoïsme, tandis que le second s'en rapproche. Mais chez cer-

¹⁴ *Ibid.*, Shang Yang, p. 70.

¹⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

tains, tels que Guan Zhong et Han Fei, cette opposition ne semble pas évidente. Il indique ensuite qu'au début, tous les légistes sont des adversaires absolus des confucianistes, mais que, progressivement, ils les rejoignent sur un point commun : à la différence des Daoïstes, ils veulent parvenir à leur but par le biais de l'administration, afin de mieux gouverner le pays, désirant en même temps poursuivre une brillante carrière. Il pense que cette approche commence à partir de la Dynastie des Han, et qu'à l'époque moderne, il y a peu de différence entre les confucianistes et les légistes.

Nous pouvons donc considérer Zhang Bing Lin comme l'un des précurseurs des études sur le légisme dans la Chine contemporaine. Il s'est intéressé à presque tous les thèmes primordiaux qu'on explore encore de nos jours. Mais d'une façon regrettable, il ne les a pas suffisamment développés. Il illustre cependant très bien le contact culturel entre l'Occident et la Chine par l'utilisation de méthodes critiques. Par ailleurs sa tentative de réhabilitation des légistes est fortement marquée par son désir de reconstruire l'État entré en crise. Et pour ce faire, il se doit de critiquer l'idéologie officielle des Confucianistes pour souligner les mérites des Légistes. Cela l'amène à réinterpréter l'Histoire pour essayer de démontrer qu'ils ne sont pas responsables d'erreurs commises en leur nom, par des magistrats dénaturés.

[115]

II - LE SENS DE LA LOI ET LES SOURCES DU LÉGISME

[Retour à la table des matières](#)

Ensuite, nous trouvons Hu Shi, autre intellectuel renommé de notre siècle. Disposant d'une solide formation sur la civilisation chinoise, il se perfectionne aux États-Unis et y rédige sa thèse sur l'histoire de la philosophie chinoise. En 1919, son *Programme de l'histoire de philosophie chinoise* est publié et devient immédiatement une œuvre de référence. Dans cet ouvrage, le traitement du légisme constitue un chapitre indépendant où il conduit son analyse sur deux plans différents. Quel est le sens exact de ce que les légistes considèrent comme

la loi ? Ensuite, où se trouvent les sources d'inspiration de cette école ?

Sa définition de la "loi" des légistes paraît plus claire et exacte que celle donnée par Zhang Bing Lin. Pour lui, c'est l'ensemble des règles fixées par le gouvernant afin d'unifier le comportement des citoyens. L'objet de ces règles s'adresse d'abord aux gouvernés et non pas à tout le monde. Ensuite, il indique qu'il ne faut pas confondre la loi des légistes et la sanction. La sanction existe peut-être dès la naissance des sociétés humaines, et donc du pouvoir politique ; la loi des légistes ne voit le jour qu'à partir des dernières années des Royaumes Combattants. Ce que les légistes préconisent est une loi universelle et objective. La sanction ne constitue qu'une partie de cette loi et un simple instrument pour l'appliquer.

Il dénombre cinq sources principales d'inspiration de la pensée des légistes :

- Le thème daoïste "Ne rien faire pour tout faire", qui influence profondément certains légistes. Mais pour eux, si les gouvernants veulent bénéficier des avantages de "Ne rien faire", il leur faut d'abord fixer une bonne loi universelle et précise. Ils auront ensuite la possibilité du "Non agir", tout en confiant l'administration du pays au règne de la loi.
- La tentation de normalisation du comportement issue du confucianisme. En effet, les confucianistes veulent donner des règles simples mais claires aux relations gouvernants-gouvernés et à tous les comportements humains : ceux qui sont corrects et qu'on doit respecter ; ceux qui ne le sont pas et dont on doit se défaire. Quand ces conceptions sont unanimement acceptées, il y a moins de conflits et moins de malentendus. Chacun peut porter un jugement sur les événements, les comportements ou les situations, seul et en fonction de ces conceptions. Il détient en lui un code normatif. D'après Hu Shi, les légistes ont emprunté cette idée aux confucianistes et l'identifient à la loi. Désormais, la loi est intériorisée et donc détermine le comportement des citoyens, accompagnée de sanctions et de récompenses.

[116]

- L'idée d'égalité du Moïsme. Différent de la pensée hiérarchique du confucianisme, le Moïsme préconise la fraternité qui, aux yeux de Hu Shi, constitue la première étape vers l'idée égalitaire. Le thème légiste qui affirme l'égalité de tous les citoyens devant la loi en serait le prolongement.
- L'objectivisme. Le gouvernement par la loi du légisme est supérieur au gouvernement par l'homme du confucianisme parce que le premier évite préjugés et incertitudes.
- Le souci d'efficacité. Pour les légistes, le gouvernement par la loi leur paraît préférable à l'idée confucéenne du gouvernement par l'homme. Dès que l'on connaît la loi, on peut traiter facilement et rapidement tous les problèmes en fonction d'elle. Or, Hu Shi indique que la loi ne peut tout prévoir. Si l'on néglige d'étudier les caractéristiques de chaque cas réel, on risque de commettre des erreurs. C'est malheureusement une tendance que l'on rencontre chez les légistes.

Certainement intéressante, l'étude du légisme de Hu Shi nécessite encore un approfondissement. Elle a le mérite d'utiliser les techniques de l'historiographie moderne et de faire apparaître les convergences et les influences mutuelles des différents courants. Dans ce sens, ce qui nous paraît remarquable, reste la très grande proximité des Écoles en Dispute et l'interpénétration des thèmes. Cela peut justifier déjà l'hypothèse initiale d'une controverse portant sur les moyens et non sur les fins même de la Société.

III - LA PREMIÈRE ÉTUDE COMPLÈTE DU LÉGISME AU SENS MODERNE

[Retour à la table des matières](#)

La première étude précise, complète et même "scientifique" du légisme est, dit-on, l'œuvre de Liang Qi Chao, homme politique de renom ayant une place non-négligeable dans l'histoire contemporaine de la Chine, doublé d'un savant de réputation nationale. En 1926, il pu-

blie l'un de ses chefs-d'œuvre s'intitulant *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*, (Shang Hai, 1926), dans lequel il examine à fond le légisme.

Le charme de ce livre se trouve d'abord dans son interprétation de la pensée chinoise antique et dans l'attitude qu'il adopte au cours de ses recherches. Pour lui, "le thème central auquel tous les savants antiques et contemporains de Chine s'attachent réside dans la recherche des principes de notre vie civile. C'est-à-dire les [117] problèmes de philosophie de la vie et de philosophie politique"¹⁸. Ou encore, "Ce à quoi les Cent Écoles se consacrent, sans exception, n'est autre que la pofitique"¹⁹. On voit ainsi, pour la première fois en Chine contemporaine, une "histoire de la pensée politique" au lieu d'une "histoire de la philosophie".

La façon dont il classe la pensée politique nous paraît, elle aussi, intéressante. Il l'a divisée en deux courants : "L'un est purement théorique et l'autre réaliste. Le premier courant demande que l'État soit organisé d'une certaine façon et qu'on doive mener telle ou telle politique, un but idéal étant postulé, alors que le second courant se borne à étudier comment se réalisent ces organisations et ces politiques en mettant l'accent sur l'efficacité"²⁰. Et il indique tout de suite que ces deux courants s'appuient l'un et l'autre et qu'aucun n'est négligeable.

Il a choisi une méthode très objective dans ses recherches. Pour lui, "La science se base simplement sur l'esprit objectif. Le fait que l'objet des études sociales suscite souvent les sentiments des chercheurs explique le retard de la naissance des sciences sociales par rapport aux sciences naturelles... Nous devons nous efforcer de raisonner nos passions afin de présenter fidèlement une image authentique de la pensée de nos ancêtres. Il faut toujours faire abstraction de nos sentiments. Moins il y a de commentaires, mieux cela vaut"²¹. Peut-être est-ce pour cela que ses études sur le légisme nous paraissent plus pertin-

¹⁸ Liang Qi Chao, *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*, voir *Œuvres choisies de la maison Yin Bing*, Shang Hai, Librairie de Chine, 1926, p. 1.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1.

²⁰ *Ibid.*, p. 7.

²¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

tes que celles de ses prédécesseurs et qu'elles exercent encore une influence sensible à notre époque.

Dans le chapitre concernant les légistes, il essaie d'abord de délimiter son champ d'études en donnant du légisme la définition la plus rigoureuse et satisfaisante jusqu'alors, en remontant à ses fondements. Selon lui, les légistes sont ceux pour lesquels "le point de départ de la pensée est le matérialisme. Ils attachent une importance à la circonstance donnée et croient fermement en la toute-puissance du gouvernement, en niant la souveraineté de l'individu. Au point de vue politique, ils préconisent l'intervention rigoureuse du gouvernement, mais par des règles objectives, plutôt que par la volonté personnelle du gouvernant. Le peuple ne bénéficie de la liberté et de l'égalité qu'en se conformant aux lois" ²². Il a défini également le terme "loi" dont les légistes parlent dans [118] deux sens différents : la loi dans le sens général et la loi dans le sens particulier. La première, selon lui, équivaut à la loi naturelle, considérée comme modèle du comportement humain. La deuxième est la règle du châtement et de la récompense, publiée, ouverte et maintenue de force par l'État. En d'autres termes, la première constitue une base commune et la deuxième son application concrète dans la société humaine ainsi que sa garantie. Étant précises et complètes, ces définitions démontrent leur originalité en ce qu'elles évitent le jugement personnel. En effet, les chercheurs à l'époque des légistes, et jusqu'à nous, pour quelques uns, se perdent en chemin parfois en raison de leurs sentiments, ou de leurs émotions propres. Ils ont donc tendance à exagérer, ou à surévaluer certains aspects du légisme en en omettant d'autres. Certains croient que le légisme vise à établir un royaume constitutionnel dans lequel la "loi" joue le rôle de la constitution. D'autres condamnent ce courant qu'ils considèrent comme complice du pouvoir despotique pur et simple et nient tous ses mérites. À cet égard, l'attitude de Liang Qi Chao paraît plus nettement scientifique.

En ce qui concerne les sources du légisme, il reprend la thèse de Hu Shi : apparaissant assez tôt mais systématisé relativement tard, ce courant reçoit l'influence synthétique profonde du Confucianisme, du Daoïsme et du Moïsme.

²² *Ibid.*, p. 65.

Il y a pourtant une incohérence dans son œuvre. Quand il envisage les différents aspects du légisme, il divise, peut-être pour la première fois, explicitement cette pensée en trois courants : celui de la loi, celui du pouvoir et celui de l'art du roi. "Parmi ceux qu'on appelle les légistes, on trouve encore deux autres courants qui sont totalement différents de nature, mais très souvent confondus avec le courant constitutionnel (celui de la loi). Il s'agit du courant de l'art du roi et celui du pouvoir" ²³. Mais il regroupe immédiatement ces deux dernières branches dans le rang des ennemis des légistes, car d'après lui, le courant de l'art du roi, étant l'homologue du Machiavélisme, ne joue que sur la ruse. Ce "courant du pouvoir" faisant preuve d'une tendance autoritaire serait contradictoire avec l'esprit de la loi. Mais, ne veut-il pas dire "ennemis du courant de la loi" quand il pense "ennemis des légistes" ?

Il analyse ensuite les arguments principaux du légisme en citant les plus représentatifs et fait leur éloge. Il indique que les prémisses des légistes résident dans la croyance que l'homme est né mauvais. Il faut donc lui imposer la loi pour le limiter. A leurs yeux, l'État se construit sur la force, plutôt que sur l'amour. Selon Liang, cette perspective, désagréable à reconnaître, reflète malheureusement [119] la réalité. Il souligne aussi que le légisme insiste sur les avantages et la supériorité du gouvernement par la loi objective par rapport au gouvernement par la volonté du gouvernant : le caractère sacré de cette loi s'impose au gouvernant qui ne doit pas y porter atteinte. Il pense que ce système ressemble déjà à celui de la monarchie constitutionnelle. Donc, même s'il ne veut pas faire état de ses aspirations, il est clair qu'il apprécie les légistes. D'après lui, les légistes ne sont pas cruels. Ayant un visage froid, "leur sang reste toujours très chaud".

Cela étant, il n'hésite pas à en montrer les défauts qu'il classe en deux catégories : les défauts généraux, partagés par les légistes de toutes les époques et de tous les pays : ils placent leur confiance dans le pouvoir étatique comme source de droit, de sorte qu'ils négligent souvent la liberté individuelle ; étant rigides et légalistes, leurs doctrines entravent le développement de l'individualisme dans le peuple ; ils sous-évaluent l'importance de l'éducation éthique et en conséquence, le peuple manque de sens moral et ne sait pas ce qui est honteux : il tente toujours de tirer profit d'une lacune de la loi. Or, cette vision,

²³ *Ibid.*, p. 137.

correspondant à une conception de la loi très répandue dans le monde, n'a pas été précisée et développée par l'auteur, son analyse s'étant limitée au légisme chinois. Il a très concrètement souligné les défauts particuliers des légistes avant la Dynastie des Qin. Il leur reproche de ne pas avoir conçu un pouvoir législatif indépendant. Les légistes exigent que la loi soit fixe, publique, connue de tous et que les actes du roi lui soient conformes. Mais où se trouve la garantie ? En monopolisant le pouvoir législatif, le roi peut abolir n'importe quelle loi quand elle le gêne. Donc, la toute-puissance de la loi du légisme devient en fait la toute-puissance du roi. Par conséquent, le légisme retient souvent la préférence des despotes. C'est là sa faiblesse capitale et le point le plus attaqué par les autres courants, notamment les confucianistes.

En conclusion, Liang Qi Chao considère le légisme comme la pensée la plus systématique, la plus originale et aussi la plus rationnelle parmi les idées politiques de l'ancienne Chine. À cette époque, il a remarquablement influencé la politique chinoise. Mais malheureusement, il s'est dégradé progressivement depuis la Dynastie des Han jusqu'à sa disparition. Les raisons en sont claires : d'une part, cette pensée ne s'adapte pas très bien aux caractères des chinois en raison de sa rigidité. D'autre part, elle a des lacunes importantes dont ont abusé fréquemment les carriéristes. Or, Liang insiste sur le fait que le légisme eut des mérites dans une Chine alors en plein désordre. Il souhaite que les intellectuels étudient et propagent l'essence de ce courant.

[120]

Nous ne pouvons être complètement d'accord avec lui. Mais c'est dans son œuvre qu'apparaissent pour la première fois en Chine des études précises et systématiques sur le légisme. Certaines de ses idées gardent une valeur contemporaine. Remarquons toutefois qu'aussi bien les éloges que les critiques sont faits à partir d'un paradigme libéral et occidental. Il apprécie chez eux le réalisme, interprète leurs doctrines comme proches de la monarchie constitutionnelle, reposant sur le principe de l'égalité et condamne aussi bien leur indifférence à la liberté individuelle que leur oubli du pouvoir législatif indépendant. En fait cela traduit une référence aux valeurs occidentales avec le désir de découvrir une alternative au régime impérial.

La formation et l'évolution du légisme

En 1935, Meng De Zhen fait publier son *Histoire de la pensée scolastique avant la Dynastie des Qin*. Auteur moins connu, il apporte cependant une contribution intéressante.

Il n'oppose pas l'art du roi à la loi, car pour lui, "l'art du roi apparaît quand la loi ne suffit plus elle-même pour gouverner. Étant différents en apparence, leur objet reste identique" ²⁴. Il souligne que presque tous les légistes ont développé l'idée de l'art du roi dans leurs œuvres. Ce serait donc une composante inséparable du légisme. Cette vision nous paraît plus claire que celle de Liang Qi Chao.

Il traite des principaux légistes auteur par auteur. Cette méthode permet de mieux connaître les idées des légistes, et surtout de mieux percevoir l'évolution de ce courant. Il considère Guan Zhong comme le premier légiste en analysant ses idées selon le livre *Guan Zi*, qui, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, est effectivement rédigé en grande partie par des légistes plus tardifs de l'époque des Royaumes Combattants. Meng De Zhen signale que la préoccupation primordiale de Guan Zhong consiste à assurer l'autorité suprême de la loi. Une fois établie, elle devient la norme universelle. Même le roi ne peut la violer. Il pense que c'est une différence importante entre Guan Zhong et les légistes suivants qui insistent moins sur ce point. D'autre part, Guan Zhong, selon lui, n'a pas exagéré le rôle de la loi. Tout en affirmant son importance, il met également l'accent sur l'établissement d'une morale commune dans la société. De plus, il souligne la nécessité de maintenir les conditions minimales de vie des citoyens pour qu'ils puissent se [121] soumettre volontairement à la loi : là se trouvent les garanties de son application. C'est pourquoi Meng De Zhen le considère comme un "légiste indulgent".

Il envisage ensuite la pensée de Shang Yang. Les nuances entre Guan Zhong et Shang Yang lui semblent claires : tous les deux veulent mettre la loi au-dessus de la volonté personnelle du roi. Mais le premier croit que sous l'Empire de la loi, le roi et le peuple sont égaux, tandis que le second conçoit une hiérarchie "loi-roi-peuple". Il indique

²⁴ Meng De Zhen, *Histoire de la pensée avant la Dynastie des Qin*, Édition Mei Ji, 1935, p. 149.

que Shang Yang rêve d'un pays fort, prospère et discipliné où le peuple est faible, obéissant et innocent. L'affaiblissement du peuple constitue ainsi son thème central : provoqué et maintenu par le roi, cet affaiblissement sera parfait grâce à l'application de la loi et à l'absence d'éducation du peuple. Shang Yang rejette les connaissances scolaires. D'après lui, c'est seulement quand les masses sont ignorantes qu'elles peuvent se consacrer à leurs métiers, et qu'elles sont plus faciles à gouverner. Meng De Zhen désapprouve ce point, mais il reconnaît qu'à cette époque, cette politique a transformé Qin et en a fait le pays le plus fort.

Il explore brièvement le courant du pouvoir chez les légistes, représenté par Shen Dao. À ses yeux, Shen Dao ne cautionne pas le totalitarisme, même s'il revient toujours sur l'importance du statut royal et du pouvoir. "L'essence des idées de Shen Dao, dit-il, en citant une phrase de ce dernier, réside dans la distinction stricte entre le pays et le roi" ²⁵. On installe un roi en l'investissant du plein pouvoir dans l'intérêt du pays, mais non le contraire. Ainsi, Shen Dao possède des opinions divergentes de celles de Han Fei. L'auteur voit, dans cette différence, une évolution du légisme.

De même, il considère l'art du roi comme thème central chez Shen Bu Hai, à la différence des autres légistes. Bâti sur les stratagèmes du roi, il suscite logiquement l'incohérence des lois et l'incertitude des sanctions et des récompenses. Or, c'est grâce à cette incohérence et cette incertitude que les courtisans ne peuvent deviner les intentions du roi. Elle se présente donc comme une fonction vivante du légisme. Il montre qu'en effet, tous les légistes intègrent l'art du roi à leur loi, et que l'idée de Shen Bu Hai est la plus sophistiquée ou la plus extrémiste dans ce domaine.

Il consacre plus d'attention à Han Fei en estimant que "les idées de Han Fei combinent à la fois la loi et l'art du roi. On utilise la loi pour gouverner le peuple et l'art du roi pour appliquer la politique. La loi est la règle et l'art du roi l'outil" ²⁶. Il souligne spécialement l'attitude de Han Fei envers la morale généralement [122] reconnue en Chine à cette époque et qui avait cours depuis longtemps, à savoir l'indulgence, la fidélité, la piété filiale, etc. D'après Han Fei, il faut rejeter ces

²⁵ Ibid. p. 161.

²⁶ *Ibid.*, p. 164.

qualités incompatibles avec la loi. De plus, ces qualités ne sont pas nécessairement morales. Elles résultent aussi de calculs intéressés.

Les études de Meng De Zhen ne sont pas très riches. Pourtant, on a relevé au moins deux traits caractéristiques chez lui : d'abord, il a mis en évidence l'évolution du légisme dans un sens autoritaire. Ensuite, il a estimé que la loi, le pouvoir et l'art du roi constituaient les trois composantes naturellement liées de cette pensée au lieu de les opposer. Cela constitue l'intérêt de son apport.

Autres aspects du légisme

Dans *l'Histoire de la pensée politique chinoise* de Yang You Jiong, publié en 1937, nous trouvons deux nouveautés en rapport avec notre sujet. Premièrement, l'auteur considère que l'origine du légisme réside dans une réflexion sur l'évolution historique. Il répond à des besoins de circonstances : du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, la politique évolue de l'aristocratie vers la monarchie, de petits États séparés vers l'État unifié. Comment établir l'autorité absolue du roi et l'ordre dans la société ? Comment rendre l'État plus fort et plus riche ? Les autres écoles de l'époque ne parviennent plus à satisfaire à cette demande. Ainsi naît le légisme. Ici, le mérite de l'auteur tient à l'observation de cette pensée dans son contexte historique. Deuxièmement, il examine d'autres aspects de cette pensée, en dehors des "trois composantes" mentionnées chez certains légistes, d'une part la politique économique des légistes : comment enrichir le pays, et d'autre part la politique militaire : comment renforcer l'armée du roi. Ces thèmes prédominent surtout chez Guan Zhong et Shang Yang. Pour enrichir le pays, il faut économiser les ressources humaines et matérielles et développer la production, essentiellement agricole à cette époque. Ainsi, un mode de vie parcimonieux s'impose à la société. Le roi ne doit pas entreprendre de trop importants travaux publics ; le peuple ne doit pas vivre dans le luxe. D'autre part, les paysans doivent être encouragés et jouir d'un statut élevé dans la société, au dessus des intellectuels et des commerçants. Pour renforcer l'armée du roi, il faut que tous les hommes fassent leur service militaire. Les exploits militaires doivent être récompensés par l'argent, des terres ou des titres nobiliaires, pour rendre le métier de soldat plus attrayant. Ainsi, [123]

Yang You Jiong a élargi dans certaine mesure le domaine de notre étude, en analysant la pensée économique et militaire des légistes.

Les dix critiques

Les dix critiques, un ouvrage de Guo Mo Ruo publié en 1944, est digne de la réputation de son auteur, remarquable savant chinois du XXe siècle. Guo s'intéresse à de nombreux sujets : poésie, littérature, théâtre, histoire, archéologie, etc. Dans chacun de ces domaines, il est considéré comme éminent. Il présida également l'Académie chinoise de nombreuses années. *Les dix critiques* reflète ses opinions sur les différentes écoles de la pensée chinoise classique.

Parmi les dix critiques, il en consacre deux au légisme ; la critique des "légistes primitifs" et la critique de Han Fei. Nous voyons donc clairement que, pour lui, la pensée des légistes n'est pas parfaitement homogène. Entre les légistes primitifs et Han Fei, il y aurait des différences non-négligeables. Cette hypothèse a été déjà soutenue par d'autres, mais son propos semble plus explicite.

Pour traiter les légistes primitifs, il adopte une méthode fondée sur la prudence. Il analyse leurs idées d'après les œuvres diverses du Printemps-Automne jusqu'à la Dynastie des Han en remettant constamment en cause la crédibilité de livres portant les noms de certains légistes, par exemple, le *Guan Zi* ou *Le livre du Seigneur Shang*. Car la majeure partie des œuvres des légistes primitifs n'a pas gardé, comme nous le savons, sa forme originale. Ce problème a été souligné il y a fort longtemps. Mais Guo Mo Ruo est le premier à nier catégoriquement l'authenticité de ces livres.

Il définit Zi Chan (?-522 av. J.-C.) comme fondateur du légisme et voit en Li Kui (445 ?-397 ?) le premier légiste au sens strict. En négligeant les idées de Guan Zhong, il classe cependant Wu Qi, l'un des stratèges les plus connus dans les rangs des légistes. Car d'après lui, Wu Qi se considère plutôt comme un homme politique et la stratégie qu'il professe serait un prolongement du règne de la loi.

Il propose deux hypothèses. D'abord, "le nouvel esprit des légistes vise principalement à défendre la propriété privée" ²⁷. Car à l'époque du Printemps-Automne, la propriété privée commençait à se développer alors que le nouvel ordre social correspondant n'était pas encore établi. Le légisme apparaîtrait donc comme une tentative pour répondre aux problèmes posés par ce changement de la société. Ensuite, il montre que la plupart des légistes primitifs, [124] anciens élèves des confucianistes, à part Shen Dao ou Shen Bu Hai, étaient profondément influencés par le confucianisme. Par conséquent, leurs idées portent visiblement la marque de leurs professeurs. En effet, avant Guo Mo Ruo, les autres chercheurs avaient déjà indiqué que le légisme était influencé par les autres écoles : le confucianisme, le Daoïsme et le Moïsme. Mais plus précisément, Guo a souligné les sources d'inspiration de chaque légiste primitif - le Daoïsme pour Shen Dao et Shen Bu Hai et le Confucianisme pour les autres. À ce point du raisonnement, il affirme à nouveau sa conviction de l'hétérogénéité du légisme.

Dans sa critique des légistes primitifs, il énumère avec une assez grande précision leurs points de vue. Pourtant, l'axe central se trouve toujours dans la recherche de "légistes purs", qui sera également le point de départ des critiques suivantes. C'est la raison pour laquelle il ne cache pas sa préférence pour les légistes primitifs, Shen Bu Hai excepté, qui se rapprochent, à ses yeux, des "légistes purs".

Deux caractéristiques fondamentales distinguent les légistes purs de Shen Bu Hai et des légistes tardifs, dont Han Fei. Premièrement, les légistes purs s'écartent de l'autoritarisme. "L'objet des légistes purs consiste à enrichir le pays et à renforcer l'armée. Ce qu'ils cherchent est l'intérêt du pays, et non pas nécessairement l'intérêt du roi" ²⁸. Avec eux, "le peuple doit, sous la menace de sanctions sévères, servir l'État, au lieu d'un seul homme. Ainsi l'intérêt des masses n'est pas complètement nié" ²⁹. Deuxièmement, les légistes purs s'attachent inconditionnellement à la sacralisation de la loi et refusent de développer "l'art du roi". Ils souhaitent que toutes les affaires d'État soient tranchées en fonction de la loi et non selon la volonté du roi. La loi doit avoir le même effet pour le roi et ses proches que pour le peuple :

²⁷ Guo Mo Ruo, *Les dix critiques*, Pékin, Maison d'édition du peuple, p. 274.

²⁸ *Ibid.*, p. 287.

²⁹ *Ibid.*, p. 287.

tout le monde est égal devant elle. Selon ces deux critères, il classe tous les légistes primitifs influencés par le Confucianisme, y compris Li Kui, Wu Qi et Shang Yang, plus Shen Dao, influencé par le Daoïsme, parmi les légistes purs, à l'opposé de Shen Bu Hai, la seule exception chez les légistes primitifs, et Han Fei, le légiste tardif.

Il critique sévèrement Shen Bu Hai. Pour lui, il existe une différence remarquable entre la pensée de Shen Bu Hai et celle de Li Kui, Wu Qi et Shang Yang : au sens strict, c'est un tacticien plutôt qu'un légiste. D'une part, l'art du roi qu'il professe s'apparente tout à fait à la politique de l'intrigue, ce qui est incompatible avec la loi. D'autre part, ses décisions ne servent que l'intérêt du roi. Il lui [125] apprend à rester dans l'ombre afin de mieux examiner et maîtriser les courtisans et les fonctionnaires, et à se méfier de toutes les règles du jeu de la politique. Il montre, de la sorte, qu'il pose l'art du roi au-dessus de la loi.

Guo Mo Ruo n'hésite pas à porter des jugements sur les légistes. Il préfère les gens sérieux, sincères, ayant plus ou moins le penchant démocratique. Cela explique partiellement son attitude hostile envers Shen Bu Hai, et surtout, envers Han Fei.

Sa deuxième critique est consacrée aux idées de Han Fei. Selon lui, "il y a une différence entre la loi et l'art du roi avant la Dynastie des Qin... Ainsi, Shen Bu Hai est un tacticien, Shang Yang un légiste et Han Fei un tacticien-légiste" ³⁰. En tant que légiste, il hérite des idées de Shang Yang en les détournant uniquement au profit du roi ; en tant que tacticien, il accepte la pensée de Shen Bu Hai, née du Daoïsme, en l'améliorant prodigieusement. Il a combiné la loi et l'art du roi dans le sens de l'autoritarisme qui constitue la mauvaise part du Moïsme. Donc, "l'apport le plus remarquable de la pensée de Han Fei tient au fait qu'il joint la vision métaphysique de Lao Zi (considérée par lui comme la source de l'art du roi) à l'autoritarisme politique de Mo Zi" ³¹. Ainsi, ce sont les aspects négatifs de différents courants qui composent des lignes principales de ses idées. Guo Mo Ruo souligne que la filiation de la pensée de Han Fei et du confucianisme, ainsi que du Daoïsme, a été mise en évidence par les savants depuis la Dynastie des Han. Pourtant, personne ne mentionne la liaison avec le Moïsme avant lui. Cette hypothèse marque donc son originalité.

³⁰ *Ibid.*, p. 299.

³¹ *Ibid.*, p. 304.

Il envisage précisément l'art du roi qui représente, selon lui, plus de 60% de l'œuvre de Han Fei. Pour la première fois, il essaye de le définir selon sept préceptes principaux :

- Maintenir à tous prix le pouvoir absolu chez soi
- Ne jamais montrer ses intentions
- Postuler que tout le monde est, a priori, un mauvais sujet
- Se soustraire aux contraintes de la morale
- Rendre les citoyens ignorants
- La sanction doit être sévère et la récompense modeste
- Mettre en œuvre tous les moyens pour arriver à ses fins.

Il considère également Han Fei comme "un adhérent extrémiste du courant du pouvoir" ³². De ce point de vue, il ne partage pas l'opinion de Liang Qi Chao, qui a classé Han Fei parmi ceux qui préconisent de gouverner le pays uniquement par la loi à défaut de [126] gouverner par la puissance : d'après lui, Liang s'est trompé parce qu'il n'a pas pu comprendre les idées de Han Fei. Il analyse la source de l'autoritarisme de Han Fei, profondément influencé par le Daoïsme. Selon la doctrine de Lao Zi, le Dao est un objet, ou plutôt un principe intouchable, abstrait, unique et suprême. Mais tout le monde, ou même tous les objets peuvent l'incarner s'ils comprennent son essence. Or, aux yeux de Han Fei, cette possibilité de représenter le Dao n'est réservée qu'au roi. Ainsi, comme le Dao, il est seul, unique, inscrutable et suprême. Cela décide de son penchant autoritaire. Guo Mo Ruo indique aussi que le régime dont Han Fei parle est un régime totalitaire, où toutes les libertés sont proscrites : liberté d'association, liberté d'expression ou même liberté de penser. "Le pays est une grande prison" ³³. Donc, "les textes de Han Fei... s'apparentent exactement à la théorie fasciste" ³⁴. "Comparés avec Han Fei, Machiavel et Nietzsche semblent assez modérés" ³⁵. Guo Mo Ruo manifeste, à la différence des autres chercheurs, une extrême sévérité à l'égard de Han Fei.

³² *Ibid.*, p. 311.

³³ *Ibid.*, p. 386.

³⁴ *Ibid.*, p. 416.

³⁵ *Ibid.*, p. 336.

La loi de Han Fei

En 1948, Cao Qian publie *La loi de Han Fei*, (Pékin, 1948), qui fait partie des premières études se consacrant exclusivement à un légiste particulier. Ce livre ne connaît pas une grande diffusion. Mais il nous paraît sérieux et systématique.

L'auteur n'est pas aussi radical que Guo Mo Ruo. Pour lui, le légisme est un réalisme : "Chaque fois que le pays est en déclin, si les gouvernants l'appliquent même partiellement, il a des effets remarquables" ³⁶. "La pensée de Han Fei mérite l'estime parce qu'elle se base très exactement sur le contexte du moment... Certes, certaines de ses phrases paraissent acerbes et ne flattent pas notre oreille. Mais elles reflètent la réalité devant laquelle nous ne pouvons fermer les yeux. Ses opinions sont presque toutes correctes" ³⁷. Cela suggère d'aborder l'étude de sa pensée avec toute l'objectivité possible.

Cao Qian envisage les idées de Han Fei sous trois angles : son étatismisme, sa vision de la moralité et sa théorie de la loi. Il met d'abord en évidence la nuance existant entre l'étatisme des autres légistes et celui de Han Fei : pour les premiers, l'intérêt de l'État est [127] supérieur. Et comme l'objet de la loi vise à protéger cet intérêt, elle est également supérieure. Personne, y compris le roi, ne peut lui porter atteinte. Han Fei met aussi l'accent sur la supériorité de l'intérêt de l'État. Mais à ses yeux, l'intérêt du roi, du pays et de l'État ont une signification identique. Donc, sa loi ne couvre pas le roi. Ce dernier garde toujours sa supériorité dans le pays avec un pouvoir absolu et illimité. L'étatisme de Han Fei équivaut ainsi à l'autoritarisme : c'est une erreur grave de sa pensée. L'auteur cherche ensuite la cause de la différence entre la conception de la morale chez Han Fei et les conceptions traditionnelles à ce propos, notamment celle du confucianisme. Selon lui, la raison de cette différence est liée étroitement à l'étatisme, ou plutôt à l'autoritarisme de Han Fei : le fondement de la moralité traditionnelle réside dans l'intérêt de l'individu. Mais chez Han Fei il se trouve dans l'intérêt de l'État : ces deux intérêts sont souvent contradictoires. Ceci

³⁶ Cao Qian, *La loi de Han Fei*, Pékin, Librairie de Chine, 1948, p. 1.

³⁷ *Ibid.*, pp. 31-32.

explique que la vision de la moralité de Han Fei reste difficile à accepter pour le peuple. Selon Cao Qian, l'éthique de Han Fei se présente dans les termes suivants : l'égoïsme est le fondement de la nature humaine. En effet, il n'y a pas de morale en ce monde. Celle-ci ne sert qu'à camoufler les intrigues et les calculs à des fins strictement personnelles. La recherche du profit motive toutes les conduites humaines. Nous ne pouvons pas juger ces conduites selon des critères de moralité : elles sont soit toutes morales, soit toutes immorales. Ainsi pour Han Fei, le seul critère possible reste l'identité avec l'intérêt de l'État.

Cao Qian mène une analyse systématique de la loi de Han Fei. Il en indique d'abord les principes généraux : la loi doit être sévère car la société de l'époque se trouvait en crise. La loi vise les gens ordinaires, et non pas les "saints" ; les textes juridiques doivent être très clairs ; la loi s'appuie sur des mesures dissuasives, se substituant ainsi à la "bonne nature" ou à la "bonne volonté" de l'être humain, sur la nécessité plutôt que sur le hasard ; elle n'envisage que les effets à court terme et non à long terme ; elle préfère le résultat acquis au prestige. Bien qu'encore incomplet, l'originalité de ce bilan mérite cependant attention.

Il démontre également la relation entre la loi et l'art du roi chez Han Fei. "Han Fei professe parallèlement la loi et l'art du roi, en définissant une fonction différente pour chacun des deux... Le devoir des fonctionnaires consiste à gouverner le peuple en se conformant à la loi ; le roi, lui, a la responsabilité de l'administration de ses fonctionnaires grâce à l'art du roi : il ne s'occupe pas directement du peuple. Pour que les fonctionnaires ne puissent pas [128] deviner ses intentions, il monopolise son art"³⁸. Il souligne qu'auparavant, ce genre d'intrigue était utilisé par les courtisans afin de tromper le roi. C'est Shen Bu Hai qui les a transformés et en a fait les "moyens du roi" permettant au roi, à son tour, de surveiller et de contrôler ses courtisans et fonctionnaires. C'est cet "art du roi" que Han Fei a porté à sa perfection.

Cao Qian fait l'inventaire détaillé de l'art du roi chez Han Fei. Mais il ne répond pas à la question souvent posée : est-ce que l'art du roi s'oppose, par nature, totalement à la loi ? Il indique cependant que

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

l'usage de l'art du roi portera atteinte au statut suprême de la loi. Par ailleurs, il classe l'art du roi dans le chapitre de la loi, laissant donc le problème à résoudre.

Il envisage aussi le concept de pouvoir chez Han Fei. Alors que les autres chercheurs explorent directement ce concept, appelé "Shi", sans tenir compte de la difficulté de compréhension ou de traduction, Cao Qian est le premier à avoir défini le mot chinois "Shi" (le dictionnaire nous indique que "Shi" signifie une tendance irrésistible) comme "le pouvoir du roi"³⁹, ce qui nous donne une indication pour traduire ce concept.

Pour lui, le "pouvoir" chez Han Fei, comme celui chez Shen Dao, présente une caractéristique principale : il est inaliénable et réservé uniquement au roi. Dans le cas contraire, en effet, le roi pourrait être renversé par ses courtisans. Mais, à la différence de Shen Dao, il pousse à l'extrême ce caractère. Cela détermine la nature autoritaire du "pouvoir" chez Han Fei.

L'œuvre de Cao Qian semble être le dernier travail de grande importance de cette époque. En effet, après lui, en 1949, *l'Introduction aux pensées des Zis avant la Dynastie des Qin* de Du Guo Yang ne nous apporte pas d'éléments nouveaux.

Le travail des chercheurs du début du siècle jusqu'à 1949 sur le légisme fait preuve, certes, d'originalité, puisque ce domaine était très peu exploré auparavant. Il jette les bases, tant bibliographiques que thématiques, des études poursuivies aux périodes suivantes. Deux phénomènes sont surtout à remarquer : d'abord, une partie de chercheurs de cette période, en particulier Liang Qi Chao, (dans son *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*), Meng De Zhen (dans son *Histoire des pensées scolastiques avant la Dynastie des Qin*) et Cao Qian (dans *La loi de Han Fei*), se montrent prudents au niveau des commentaires. Ils accordent une importance plus grande au travail descriptif ou bibliographique. Ensuite, les études demeurent "pluralistes" car il n'y a pas [129] d'interprétation officielle. Cela nous paraît être un grand avantage, favorable à une exploration dynamique. Grâce à ces études "pluralistes", nous accédons à une appréciation du

³⁹ *Ibid.*, p. 79.

légisme vu sous des angles différents, qui aide à la compréhension de ce courant dans son ensemble et en dévoile le vrai sens.

Pourtant, la tentative d'étudier le légisme, idée politique réaliste appartenant à la structure n° 2, dans le cadre de la structure n°1, à savoir la pensée dyadique, est déjà commencée. Cette attitude tire sa source à la fois de la culture confucianiste chinoise et de la pensée occidentale. En fait, le confucianisme, développé ou même transformé par les confucianistes postérieurs à Confucius, qui domine la culture chinoise depuis longtemps, n'est pas typique de la pensée dyadique. Mais en tant que discours officiel, la préférence affichée pour le moralisme nous paraît évidente. Formés par cette tradition, les chercheurs chinois n'arrivent pas à éviter totalement de porter des jugements de valeur sur le légisme. Certains le critiquent parce qu'il est cruel, immoral et donc représentant le "mal", tandis que d'autres le défendent en arguant que la sévérité des légistes n'est qu'une nécessité liée aux circonstances : dans ce cas la sévérité ne serait qu'un défaut regrettable mais mineur de ce courant.

En même temps, la pensée occidentale a été largement introduite en Chine pendant cette période et a exercé une forte influence sur les intellectuels chinois. Le raisonnement dyadique fait ainsi sérieusement son chemin en Chine. Le légisme est soit totalement réfuté parce qu'il réunit beaucoup de caractères du "Mal" : immoral, cruel, autoritaire, despotique ou même fasciste ; soit approuvé par certains, malgré toutes ces imperfections, car il représente une classe progressiste de l'époque, celle des propriétaires fonciers et donc le sens de l'histoire, autre terme du "Bien". Ce type de recherches sur le légisme, dans le cadre de la structure n° 1, est encore perturbé par l'utilisation de concepts occidentaux mal présentés et mal définis en langue chinoise. Cette méthode va pourtant devenir dominante dans les années suivantes.

S'il fallait résumer les acquis de la recherche pendant cette période, ils porteraient essentiellement sur l'analyse historique et comparative des textes dus au légisme. L'apport, évident, consiste à mettre en valeur les conditions politiques dans lesquelles émerge le légisme permettant de le situer par rapport aux autres courants de la pensée chinoise. Il ne peut se définir en effet que relativement au Confucianisme, au Moïsme et au Daoïsme. En même temps il est significatif d'une période de crise rendant possible des mutations profondes quant à

l'étendue territoriale du pouvoir et la constitution d'un pouvoir fort et centralisé. Celui-ci est d'autant [130] plus nécessaire que le désordre social ne trouve plus sa solution dans les corrections apportées par l'éthique individuelle et collective, prônée par le Confucianisme.

En même temps la comparaison chronologique des textes, le recensement des penseurs à inclure dans ce type de pensée, fait apparaître des différences. Sur celles-ci s'élabore une typologie entre les précurseurs et les légistes tardifs. En fonction de ce critère lié à la datation, la tentation devient forte de qualifier les premiers de "purs" et les seconds de "déviant" ou "tardifs". Ceci d'autant plus que les chercheurs gardent toujours la volonté de porter un jugement de valeur sur la théorie étudiée. Dans la mesure où les légistes d'origine ont davantage mis l'accent sur la loi, alors que les autres, et en particulier Han Fei, se sont attachés à décrire l'Art du Roi. Ceux-ci apparaissent comme dénaturant la vocation profonde des premiers. De là vient l'idée d'opposer les légistes sur le rôle de la loi, et de découvrir une contradiction profonde entre les thèmes de la loi et de l'art du roi.

Toutefois, cette critique n'est pas valable en ce qui concerne Liang Qi Chao, qui s'est attaché à une présentation objective des thèmes de chacun. Il reste intéressant de remarquer que l'ensemble des auteurs pratiquent au fond une relecture de textes au regard de concepts occidentaux et cherchent à les appliquer au légisme. Il en va ainsi de la thématique sur l'individualisme et l'autorité, sur le libéralisme et le fascisme.

Cette approche, pour être intéressante, conduit cependant à certains faux sens. Ainsi lorsque Liang recherche le fondement de la pensée des légistes dans le caractère "mauvais" de la Nature Humaine, il permet l'établissement de comparaisons avec des philosophes occidentaux du XVIII^e siècle mais dénature la pensée chinoise qui ne connaît pas cette opposition Bon/Mauvais, ou du moins ne l'établit jamais comme un jugement de valeur. Cette remarque conduit à dégager les traits saillants des interprétations de cette époque : tout d'abord elles sont marquées par l'introduction des méthodes et des valeurs occidentales, et conduisent à des découvertes liées à l'étude de l'histoire et à l'analyse des mentalités, mais aussi jugent les légistes en fonction de critères "libéraux".

Par ailleurs, ces études traduisent un désir commun de rechercher dans l'histoire un fondement au changement du régime impérial, en le rendant plus proche des systèmes occidentaux.

[131]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre III

LA MUTATION ET LA STABILITÉ DE LA MÉTHODOLOGIE LES ÉTUDES DU LÉGISME EN CHINE DE 1949 À 1966

[Retour à la table des matières](#)

Pour les Chinois, 1949 ne signifie pas simplement l'année du bouleversement dans le domaine politique, où le régime communiste est officiellement établi dans la Chine entière, mais cette année marque aussi le début d'un grand changement culturel. Dans le domaine qui nous concerne, le phénomène nouveau le plus remarquable réside dans le fait que, désormais, les chercheurs vont essayer d'utiliser unanimement l'arme marxiste, à savoir le matérialisme dialectique, et notamment le matérialisme historique afin de mener à bien leurs entreprises. Cette méthode de recherche va nous révéler le légisme sous un visage nouveau.

L'apport de Hou Wai Lu

En réalité, ce changement apparaît dès avant la proclamation de la République Populaire de Chine. En août 1949, Hou Wai Lu, Du Shou Su et Ji Xuan Bing ont terminé le premier tome de leur œuvre commune *Histoire générale de la pensée chinoise*, (Librairie Tripartie, 1949), étude approfondie des grands courants de pensée dans l'antiquité.

Dans ce tome, un travail sérieux a été mené, aussi bien en ce qui concerne la documentation que la bibliographie sur le légisme. De plus, ils ont le mérite d'avoir élargi le champ de leurs investigations. Ils examinent la naissance et le développement de cette pensée à travers l'analyse de l'évolution de la société chinoise, de l'aristocratie vers la monarchie et tirent une conclusion tout à [132] fait favorable au légisme. D'après eux, dans l'histoire de la Chine, le Printemps-Automne et les Royaumes Combattants se présentèrent comme une époque de bouleversement où la propriété d'État primitive, maintenue par la classe aristocratique en déclin était graduellement remplacée par la propriété privée, détenue par les nouveaux propriétaires fonciers et les commerçants. En tant que progrès historique, ce changement provoque aussi une effervescence dans le domaine idéologique. Le légisme représente donc, de ce point de vue, l'intérêt de ces nouveaux propriétaires qui demandent la suppression des privilèges des anciens notables et la création de conditions égalitaires de compétition. Il porte un visage fortement progressiste et utilitaire. Le secret du légisme réside dans la lutte contre la classe aristocratique. Les autres caractéristiques de cette pensée ne constituent, en fin de compte, que ses aspects secondaires. "Pendant l'époque des Royaumes Combattants, la propriété sociale de la terre évolue vers la propriété privée. Naît ainsi le légisme" ⁴⁰. "L'essence de la loi se trouve dans l'idée égalitaire, opposée à l'ancien ordre social qui vise à maintenir l'inégalité. Elle accorde aux masses et aux notables un seul et même Statut" ⁴¹.

⁴⁰ Hou Wai Lu, Du Shou Su, Ji Xuan Bing, *Histoire générale de la pensée chinoise*, tome 1, Librairie Tripartie, 1949, p. 497.

⁴¹ *Ibid.*, p. 496.

"Les légistes ont ainsi mené une lutte politique contre les anciens notables" ⁴².

Les auteurs affirment qu'en ce qui concerne la vision de l'histoire, les légistes sont des évolutionnistes. Pour eux, l'évolution des moyens de production, toujours en progrès, décide de celle de la société humaine. Les techniques de gouvernement doivent s'adapter aux circonstances. "Ils tentèrent même de rechercher une cause économique à l'évolution de l'histoire, portant leur attention sur la reproduction de la force productive, dont les matériaux et les travailleurs" ⁴³, donc une vision très proche du matérialisme historique. Cette appréciation du légisme nous paraît assez originale.

À l'instar de Guo Mo Ruo, les auteurs distinguent également deux types de légistes : les légistes primitifs et les légistes tardifs, comme Han Fei, sans toutefois que ces deux catégories ne s'opposent réellement l'une à l'autre. Les nuances entre les deux tendances jalonnent simplement, pour eux, les étapes du développement de la pensée, puisque le fondement de leurs idées reste identique.

[133]

En dehors des légistes primitifs, ils explorent en particulier les sources de la pensée de Han Fei : le Daoïsme, le Moïsme et le Confucianisme réformé. D'après eux, Han Fei hérite de Lao Zi la formule "gouverner par le non-agir" et la transforme en "gouverner par ne rien faire d'autre que suivre la loi". Il renouvelle aussi la négation de Lao Zi des valeurs traditionnelles par une négation de toutes les idées qui gênent l'application de la loi. Le thème métaphysique du Daoïsme devient donc partiellement la base théorique de la pensée utilitariste de Han Fei. Celui-ci reprend également l'enthousiasme des Moïstes et le penchant matérialiste du Confucianisme réformé, que représente Xun Zi.

Or, l'apport le plus original des auteurs sur la recherche de la pensée de Han Fei réside, selon nous, dans leur interprétation de l'hypothèse de celui-ci : l'homme est né mauvais. Avant Hou, Du et Ji, les chercheurs traitent cette hypothèse soit comme thème philosophique, soit comme argument pour affirmer la nécessité de la loi : il faut éta-

⁴² *Ibid.*, p. 502.

⁴³ *Ibid.*, p. 512.

blir une loi sévère pour contraindre l'homme puisqu'il est né mauvais. Mais dans le cas qui nous occupe, nos auteurs placent cette hypothèse au centre des préoccupations sociales et politiques de Han Fei. Pour eux, ce que Han Fei considère comme "mauvais" (il n'a d'ailleurs jamais utilisé ce terme), c'est que chacun lutte âprement pour son intérêt personnel. En effet, aux yeux de Han Fei, c'est là que réside l'un des traits les plus précieux du caractère de l'être humain sans pour autant être négatif. Comme tout le monde recherche son intérêt propre, tout le monde essaiera naturellement de travailler au maximum tout en ne consommant que le minimum. La société humaine devient donc plus prospère. D'après les auteurs, cette recherche de l'intérêt représente en réalité le sens de la libre compétition : ceux qui travaillent le plus dans ce but deviendront les plus riches. Les pauvres étant des paresseux. "Formellement, l'idée fondamentale de Han Fei consiste à enrichir le pays et à renforcer l'armée. Or, par essence, elle vise à l'établissement d'une règle d'après laquelle la fortune et le titre ne seront que la récompense du travail... Ici, le facteur positif de sa pensée réside dans la lutte contre le statut "sur-économique" des anciens notables" ⁴⁴. De ce fait, la loi de Han Fei donne en effet la règle qui mesure le travail de chacun et décide de la récompense. Les auteurs décrivent donc la société idéale de Han Fei selon l'image suivante : dans cette société, l'homme ne met pas trop l'accent sur la perfection morale. Sa nature, à savoir la recherche de l'intérêt personnel, connaît un développement suffisant. Chacun fait des efforts et le roi les récompense [134] uniquement en fonction de la loi et selon son travail. La haute naissance ne compte plus.

Par cette nouvelle interprétation du thème "l'homme est né mauvais", dont le mot "mauvais" était autrefois compris dans le sens d'égoïste ou de méchant, les auteurs réussissent à résoudre la contradiction entre la loi et l'art du roi chez Han Fei : "La loi favorise la recherche de l'intérêt chez les humbles ; l'art du roi prévient l'opposition des nobles" ⁴⁵. Les deux facteurs incompatibles pour les autres chercheurs sont ainsi liés et interagissent mutuellement autour de la production sociale.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 522.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 524.

Certainement influencé par la méthodologie du marxisme, le livre de Hou, Du et Ji ne manque ni de sérieux, ni d'originalité. Il appartient, dans tous les sens, aux œuvres les plus authentiques sur le légisme.

Les emplois variés du matérialisme historique

Après l'établissement de la République populaire, le matérialisme historique devient la doctrine dominante dans tous les domaines des sciences humaines, y compris les études sur le légisme.

Nous pouvons essayer d'énumérer certains des théorèmes qui concernent notre sujet.

- L'évolution de la contradiction entre la superstructure et la base économique décide du développement de la société. Quand la superstructure ne s'adapte plus à la base économique, elle devient obsolète et il faut la changer. La base économique se compose des forces productives et des rapports de production. Or, les premières sont le facteur le plus actif. Elles se développent continuellement. Quand les anciens rapports de production gênent leur développement, il faut aussi les réformer. En bref, c'est le développement des forces productives qui détermine l'évolution de la société humaine.
- Les contradictions entre les forces productives et les rapports de production, entre la base économique et la superstructure se manifestent souvent dans la société de classes par la lutte des classes. Le représentant des nouvelles forces productives est la classe progressiste et sera finalement le vainqueur.
- Dans l'histoire, il n'y a pas de hasard. Tout est déterminé par les contradictions fondamentales des sociétés mentionnées. [135] Nous devons donc étudier un événement, un personnage ou un courant dans un champ plus large, en tenant compte des rapports qui les lient à ces contradictions et en explorant leur cause profonde.

- Dans la société de classes, tous les penseurs, toutes les tendances représentent, consciemment ou non, l'intérêt de telle ou telle classe.

Le matérialisme historique de ce fait nous donne la possibilité d'examiner le légisme sous un angle nouveau. Mais l'emploi de cette méthode en Chine est varié. Certains chercheurs effectuent grâce à elle un travail sérieux et original, comme l'œuvre de Hou Wai Lu et ses collègues. Certains en abusent comme d'un label dogmatique.

Dans son *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin* en 1951 (Librairie Tripartie, 1951), Du Shou Su consacre un chapitre à Han Fei, et rappelle brièvement les idées de son livre écrit en collaboration avec Hou et Ji, mentionné ci-dessus. Il reprend en particulier leur hypothèse d'après laquelle le point de départ de la pensée de Han Fei tient au thème "l'homme est né mauvais, matérialiste ou immoral". Mais cette fois, il mène une analyse plus précise de l'art du roi chez Han Fei. Pour lui, si Han Fei s'intéresse à l'art du roi, cela n'a rien à voir avec la moralité, car ce thème est envisagé également par d'autres penseurs de l'époque, y compris même les confucianistes. L'explication de ce phénomène se trouve dans le fait qu' "à cette époque (les Royaumes Combattants), la société antique chinoise a déjà atteint l'âge adulte... Les liens du sang entre le roi et ses courtisans sont, depuis longtemps, remplacés par les relations commerciales qui les réunissent... Quand il y a calcul et intérêt, ceux-ci s'accompagnent naturellement de la loi et de l'art du roi... Quand les faits s'accumulent, apparaît logiquement la théorie" ⁴⁶. En tant que réponse au développement de l'histoire, cette théorie a certainement un sens positif, quoiqu'il en soit dans les détails.

On s'aperçoit également que Yang Rong Guo dans son œuvre *Histoire de la pensée en Chine antique* (Pékin, 1954), considère les légistes comme les représentants de la nouvelle classe. Sans avoir mené une recherche précise sur cette idée, il insiste sur le caractère positif de ses aspects lié à leur nature de classe. L'histoire des pensées tradi-

⁴⁶ Du Shou Su, *La pensée des divers Zis avant la Dynastie des Qin*, Librairie Tripartie, 1951, p. 73-74.

tionnelles est ainsi interprétée comme une simple réflexion sur la lutte des classes de l'époque.

[136]

*Le légisme : un courant objectif,
progressiste et centralisateur*

En 1955, Lu Zhen Yu, historien et communiste enthousiaste, publia un ouvrage intitulé *Histoire de la pensée politique chinoise* (Pékin, 1955). Dans le premier volume de cet ouvrage, il prête attention au légisme qu'il apprécie grandement. Le mérite de son travail repose sur l'examen complet et précis de la vie des légistes, ainsi que de leurs œuvres : savoir si les ouvrages qui nous ont été transmis sous le nom de tel ou tel légistes sont vraiment rédigés de leur main, et si ces ouvrages expriment vraiment les idées originales de ces légistes. Amasser le plus possible de fragments d'enseignements et d'écrits de certains légistes dont les œuvres ont été perdues mais que l'on retrouve, Partiellement, disséminées dans d'autres ouvrages. Il analyse ensuite auteur par auteur la pensée de quatre légistes représentatifs : Shen Bu Hai, Shen Dao, Shang Yang et Han Fei. Pour lui, Shen Bu Hai apparaît comme partisan enthousiaste de la loi plutôt que comme militant de l'art du roi. "Le mérite de la pensée de Shen Bu Hai réside dans l'attachement à la loi avec préférence pour les nouveaux propriétaires fonciers et les commerçants... Ceci décide de son appartenance au rang des légistes" ⁴⁷. La naissance de sa pensée ne paraît pas contingente, parce qu'"à ce moment-là, la nouvelle classe des propriétaires fonciers réclame non seulement la réforme du système hiérarchique de l'ancienne aristocratie, mais revendique aussi le monopole du pouvoir politique. Ils tentent de substituer la loi à l'ancien ordre hiérarchique, de sorte que les notables soient leurs égaux devant la loi" ⁴⁸. Ainsi, en tant que représentant de leur intérêt, "Shen Bu Hai préconise l'établissement d'une loi purement objective qui fixerait un ensemble de règles

⁴⁷ Lu Zhen Yu, *Histoire de la pensée politique chinoise*, tome 1, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1955, p. 144

⁴⁸ *Ibid.*, p. 144.

précisant les relations entre les citoyens, l'ordre politique du pays et l'activité économique" ⁴⁹.

L'auteur ne critique point l'aspect sournois de l'art du roi de Shen Bu Hai. Au contraire, il est convaincu que le tort de Shen Bu Hai, tient au fait, à une époque où les réactions des forces conservatrices étaient tellement fortes, "d'avoir espéré que les anciens notables au pouvoir accepteraient de réformer le régime volontairement, sans penser à la voie du coup d'État" ⁵⁰.

Selon Lu Zhen Yu, "le fondement des idées de Shen Dao semble parfaitement identique à celui de Shen Bu Hai" ⁵¹. Ce qui signifie [137] une forte prédominance de la loi. Ses analyses précises sur le pouvoir, qui attirent tellement l'attention des autres chercheurs, ont simplement pour but de mettre en évidence la relation entre le pouvoir et la loi : "La loi, règle suprême de la politique, se videra de son sens si l'impulsion du pouvoir lui fait défaut" ⁵². Pour l'auteur, la loi de Shen Dao, complètement objective, s'oppose à la politique subjective et aux critères moraux.

"L'autre aspect progressiste de sa pensée se manifeste par la tendance à la centralisation" ⁵³. Il préconise un pouvoir central fort et imposant, représenté par l'autorité absolue du roi. "Ce goût de la centralisation s'oppose à la décentralisation féodale. Mais l'autoritarisme sera le résultat fatal d'une centralisation sans démocratie. Donc, le sens progressiste de cet aspect connaît aussi sa limite" ⁵⁴.

L'auteur conclut que la loi chez Shang Yang revêt trois caractères :

- "L'affirmation pour les propriétaires fonciers de la légalité de la propriété de leur terre et de leur fortune" ⁵⁵. Alors que, sous l'ancien régime, ils étaient fréquemment exploités ou même pillés par les notables, en fonction du pouvoir "sur-économique"

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵¹ *Ibid.*, p. 148.

⁵² *Ibid.*, p. 149.

⁵³ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 158.

de ces derniers. La loi de Shang Yang représente donc dans ce sens l'intérêt des propriétaires fonciers. Ici, l'auteur emploie le terme "propriétaires fonciers" sans étudier, comme la plupart des chercheurs marxistes, précisément la nature de ce concept. En fait, pendant l'époque de Shang Yang, ces propriétaires se trouvaient, en tant que classe, à l'état embryonnaire. Les paysans de Qin, ayant reçu une portion de terre de la part de l'État, étaient plutôt des usufruitiers que des possédants. Ainsi, le terme "propriétaires" utilisé par Lu Zhen Yu ne correspond pas à son sens originaire.

- "L'affirmation de l'égalité entre les propriétaires fonciers et les anciens notables devant la loi. En d'autres termes, tout le monde doit se soumettre à la loi" ⁵⁶. Or, cette égalité ne s'étend nulle part à la paysannerie.
- L'établissement d'un pouvoir royal fortement centralisé et autoritaire afin de favoriser le commerce dans tout le territoire du royaume et d'affaiblir le pouvoir politique, économique et financier des seigneurs féodaux dans leurs domaines. Cet effort représente le sens de l'histoire, donc il est progressiste.

[138]

En plus, l'encouragement de l'agriculture pour développer l'économie et renforcer le statut de la classe des propriétaires fonciers et la préparation active de la guerre pour agrandir le territoire comptent parmi les aspects importants de la pensée de Shang Yang. Enfin, l'auteur souligne tout particulièrement le fait que "Shang Yang expliquait souvent la politique par l'économie. Même avec des défauts et des lacunes importantes, portant sur des points essentiels, cette méthode démontre son sens révolutionnaire quand on tient compte qu'elle est née il y a plus de deux mille ans" ⁵⁷.

Ainsi que les autres chercheurs, Lu Zhen Yu porte le maximum d'attention à Han Fei. Pour lui, Han Fei représente certainement la nouvelle classe des propriétaires fonciers et des commerçants. Mais comment expliquer le fait qu'il descende d'une famille noble ? Selon

⁵⁶ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

l'auteur, au cours de l'histoire, les représentants de telle, ou telle classes ne viennent pas nécessairement de la même classe. Il suffit que leurs pensées et leurs activités lui rendent service. C'est bien le cas de Han Fei. D'ailleurs, cette situation lui permet en même temps de combiner les idées de différents blocs des classes exploitantes, tant les propriétaires fonciers que les aristocrates de sang, et d'aboutir à former un système théorique sophistiqué.

Pour lui, le fondement philosophique de la pensée politique de Han Fei se rapproche du matérialisme historique : c'est l'existence qui décide de la conscience. Les conceptions correctes ne proviennent que de l'observation objective du monde. Et puis, le mode de production et la forme du régime politique doivent se modifier quand les circonstances changent. Donc, à son époque, la tâche prioritaire consiste à substituer le règne de la loi au règne de l'homme.

Il analyse ensuite concrètement les trois principes de la pensée politique de Han Fei : la loi, l'art du roi et le pouvoir. Il indique d'abord que la loi chez Han Fei trouve sa racine dans un esprit purement objectif. En effet, la controverse opposant les tenants d'un gouvernement par la loi et ceux d'un gouvernement par l'indulgence et l'éducation éthique est pour l'auteur, "la lutte entre une politique objective et celle subjective" ⁵⁸. Et une politique subjective, s'écartant de la réalité, ne sert en rien l'intérêt du peuple. L'auteur indique que, d'après Han Fei, la vertu ne compte qu'à titre accessoire. "La politique marche bien quand la loi garde son efficacité. Ainsi, la stabilité de la loi constitue à la fois la prémisses et le but de la politique" ⁵⁹. Il pense que grâce au respect [139] commun des lois, représentant l'intérêt des propriétaires fonciers et des commerçants, les intérêts des autres classes peuvent également se satisfaire, et la société deviendra naturellement stable. "Or, ici se pose une question : comment garantir l'application cohérente de bonnes lois si les fonctionnaires leur portent atteinte ou les détournent à des fins personnelles ? C'est dans ce souci que Han Fei envisage l'art du roi" ⁶⁰. Pour l'auteur, l'exploration précise de Han Fei de ce sujet garde toujours un caractère scientifique et présente de nombreux avantages. Cependant sous l'ancien régime, la concrétisa-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 225.

tion de cet art entraîne toujours le pouvoir absolu du roi, donc l'autoritarisme. Ainsi ce défaut, non-négligeable, reste donc lié à la nature du régime.

Lu Zhen Yu montre également l'importance du concept de "pouvoir" dans le système théorique de Han Fei : "À défaut de pouvoir, le roi n'est pas assuré de l'obéissance de ses fonctionnaires même s'il maîtrise bien l'art du roi, même si le peuple respecte la loi. Le pouvoir occupe donc une place capitale dans la pensée de Han Fei" ⁶¹.

Logiquement, Lu Zhen Yu souligne que Han Fei n'a pas simplement hérité de la loi chez Shang Yang, de l'art du roi chez Shen Bu Hai et du pouvoir chez Shen Dao. En effet, il les a réunis organiquement et les a parfaitement développés. "Chez lui, ces trois principes constituent inséparablement son système théorique dont la loi est le noyau, alors que l'art du roi et le pouvoir en sont le fondement" ⁶².

Enfin l'auteur mentionne succinctement la tendance centralisatrice chez Han Fei : "Sa pensée représente l'opinion politique des nouveaux propriétaires fonciers, hostile à l'autonomie féodale" ⁶³. Ainsi, Lu Zhen Yu finit son introduction complète du légisme avec une interprétation assez originale et une admiration explicite.

Le recul des recherches

La recherche en Chine sur le légisme par les politologues nous semble pauvre entre l'œuvre de Lu Zhen Yu et la Révolution culturelle qui débuta en 1966. Pourtant, cela n'empêche pas les philosophes et les historiens d'étudier ce courant.

Une exception, d'après les sources disponibles, est l'*Histoire de la pensée pendant le Printemps-Automne et les Royaumes* [140] *Combattants* de Ji Wen Pu (Pékin, 1958) où l'auteur examine la pensée politique de Han Fei.

⁶¹ *Ibid.*, p. 227.

⁶² *Ibid.*, p. 229.

⁶³ *Ibid.*, p. 232.

Comme les autres chercheurs marxistes, il analyse d'abord la tendance historique de l'époque, l'arrière-plan social de la naissance de la pensée de Han Fei et la fonction que cette pensée accomplissait dans la société. Pour lui, "la tendance de la politique pendant les Royaumes Combattants tient à l'évolution de l'aristocratie vers la monarchie. C'est-à-dire du passage du règne des notables vers le règne des propriétaires fonciers. Le légisme représente cette tendance. En d'autres termes, il est né de cette tendance" ⁶⁴. C'est ainsi que Han Fei préconise de substituer la loi objective, écrite et universelle à l'ancienne tradition hiérarchique et aux coutumes variables.

Il explique ensuite le terme "pouvoir" chez Han Fei : "Pour lui, l'essence de la politique réside dans le pouvoir du gouvernant. Cette idée rompt ainsi avec la doctrine confucianiste qui mêle la politique à l'éthique" ⁶⁵. Dans la réalité, il n'y a que le pouvoir qui garantit l'application de la loi et l'utilisation de l'art du roi. L'auteur mentionne également la vision de l'histoire et la pensée économique de Han Fei sans pour autant apporter beaucoup de nouveautés.

Parmi les travaux des historiens et des philosophes, nous trouvons également l'*Histoire de la philosophie chinoise* de Feng You Lan (Pékin, 1961), rédigée pour la première fois en 1934 et republiée en 1961. En 1962, sa *Nouvelle édition de l'histoire de la philosophie chinoise* (Pékin, 1962) voyait le jour. Comme ces titres le montrent l'accent de l'auteur n'est pas mis sur la pensée politique. Certaines idées intéressantes concernent cependant notre sujet.

Pour lui, "de l'époque du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, le résultat de l'effondrement de la politique aristocratique se manifeste d'une part par la libération des citoyens, et d'autre part par la centralisation du pouvoir dans les mains du roi. L'évolution de la politique aristocratique vers la politique monarchique autoritaire, du règne des coutumes vers le règne de la loi représente la tendance

⁶⁴ Ji Wen Pu, *Histoire de la pensée pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants*, Pékin, Maison d'édition de la jeunesse chinoise, 1958, p. 82.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 84.

réelle de la politique" ⁶⁶. "La pensée des légistes a simplement théorisé cette tendance" ⁶⁷.

[141]

Il indique que le point de départ de la pensée politique du Confucianisme, du Moïsme et du Daoïsme consiste dans l'intérêt du peuple, tandis que celui du légisme réside dans l'intérêt du roi ou de l'État. Or, on observe des modifications en ce qui concerne la façon de formuler cet argument dans la nouvelle édition, où l'auteur non seulement évalue le légisme comme étant "l'arme de la nouvelle classe dans la lutte idéologique contre les conservateurs et les réactionnaires" ⁶⁸, mais fait aussi usage de termes appartenant à la lexicographie marxiste. Par exemple, il pense que les légistes entrevoyaient déjà que le facteur principal de production était la main-d'œuvre et la fortune le produit du travail.

Feng définit la nature de la loi des légistes de la façon suivante : "La centralisation autoritaire fournit aux propriétaires fonciers des armes essentielles dans la lutte contre l'aristocratie. Ils demandent la concentration de pouvoirs politiques dans les mains du roi afin de diminuer l'influence de l'aristocratie sur la vie politique et finalement, de la détruire. À cet égard, la loi constitue le levier indispensable à cette centralisation autoritaire" ⁶⁹. Le pouvoir et l'art du roi sont également conçus dans ce but.

Mais étant donné que, la plupart du temps, nous avons affaire à des textes de caractère philosophique, l'auteur n'a pas jugé nécessaire d'approfondir l'aspect politique du légisme.

La deuxième et dernière exception, au cours de cette période, est le petit livre *Han Fei*, écrit par Ren Ji Yu en 1964 (Shanghai, 1964) lequel traite également des prédécesseurs de celui-ci.

Pour lui, la pensée des légistes, et notamment la pensée de Han Fei, tend vers deux buts : la protection et la garantie de la propriété

⁶⁶ Feng You Lan, *Histoire de la philosophie chinoise*, tome 1, Pékin, Librairie de Chine, 1958, p. 383.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 387.

⁶⁸ Feng You Lan, *Nouvelle édition de l'histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1962, p. 182.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 189.

privée pour les propriétaires fonciers, nouveauté pour la société de l'époque, et l'établissement d'un régime centralisé. Ces buts correspondant au sens du développement de l'histoire ont donc un caractère progressiste.

Il incline à étudier le légisme comme école cohérente et homogène. Pour cela, il n'accepte pas la vision d'après laquelle Shen Bu Hai est plutôt un tacticien qu'un légiste. Il croit que "l'art du roi et la loi éclairent les deux aspects d'un même principe... Vis-à-vis du roi et de son monopole du pouvoir, ce principe s'exprimerait par l'art du roi, tandis que pour les fonctionnaires chargés de l'exécution de l'administration, ce même principe serait incarné dans la loi" ⁷⁰. Quant au concept "pouvoir" de Shen Dao, il sert, selon lui, au roi pour garantir le règne de la loi et l'art du roi. [142] Les différences apparentes ne cachent pas leurs points communs. Ainsi, l'apport de Han Fei tient principalement au développement des idées de ses prédécesseurs. Il ne se borne pas à les compiler.

Il mène ensuite une analyse générale sur les mérites et les défauts de la pensée de Han Fei : "La pensée de Han Fei représente l'intérêt des propriétaires fonciers. Ce qui est progressiste chez lui correspond à la tendance du développement de l'histoire vers l'unification et la centralisation du pays. Ce qui est réactionnaire chez lui, c'est qu'il se présente volontairement comme ennemi du peuple. Cela empêche en effet le processus de centralisation" ⁷¹. "De toute manière, il représente la classe exploitante et préconise l'oppression impitoyable du peuple... Sous l'ancien régime, même si une classe exploitante reste progressiste pendant un certain temps, sa nature ne change jamais" ⁷². Cette nature de classe détermine la contradiction insoluble chez Han Fei. "Son ambition consiste à trouver les fondements théoriques pour un gouvernement centralisé. Mais il oppose le roi à tout le monde. Cette attitude affaiblit naturellement la stabilité de ce gouverne-

⁷⁰ Ren Ji Yu, *Han Fei*, Shanghai, 1964, p. 18.

⁷¹ *Ibid.*, p. 4.

⁷² *Ibid.*, p. 23.

ment" ⁷³. Il semble que cette analyse soit valable aussi pour les autres légistes.

Les mérites et les points faibles des études du légisme en Chine, de l'établissement de la République Populaire à la veille de la Révolution culturelle en 1966, résultent, en principe, du même fait : la domination absolue, parfois dogmatique, du matérialisme historique dans le domaine des sciences sociales.

L'introduction de cette méthode dans notre étude nous apporte certaines nouveautés que nous avons déjà mentionnées. D'une part, les chercheurs sont plus conscients qu'auparavant de la nécessité d'étudier l'arrière-plan du légisme. Ils analysent les contradictions principales de l'époque et la tendance générale du développement de la société pour expliquer la naissance du légisme et le rôle progressiste qu'il joue. D'autre part, les chercheurs emploient maintenant couramment la méthode de l'analyse de classe. Toutes les idées politiques, que ce soit conscient ou non, représentent sans exception l'intérêt de telle ou telle classe. Le légisme est en général progressiste parce qu'il sert les propriétaires fonciers qui incarnèrent la nouvelle force de production de l'époque. Il a ses contraintes historiques parce que cette classe, quoi qu'il en soit, reste en définitive une classe exploitante.

Mais pendant cette période, on pousse souvent cette domination du matérialisme historique à l'extrême : aucune opinion qui [143] ne se conforme parfaitement à cette méthode n'est tolérée. Le résultat direct de ce phénomène se manifeste par l'uniformité des études portant sur notre sujet. En méprisant l'esprit d'initiative et l'importance du travail de documentation, les chercheurs utilisent les mêmes termes et concepts, les mêmes méthodes d'analyse, les mêmes arguments et tirent les mêmes conclusions. Ils abusent parfois de la méthode de l'analyse de classe : si une classe est progressiste, toutes les idées des penseurs qui représentent cette classe sont supposées également correctes. Nous nous apercevons ainsi qu'une doctrine originale et énergique

⁷³ *Ibid.*, p. 28.

devient un dogme rigide, elle finit par étouffer une recherche scientifique et pluraliste. Il faut souligner à nouveau que le marxisme reste au fond une pensée dyadique appartenant parfaitement à la structure n° 1. Sa domination dans les études des sciences sociales en Chine depuis 1949 ne favorise certainement pas une recherche sur le légisme dans le cadre de la structure n° 2. Et cette tendance va se développer à l'extrême pendant la Révolution Culturelle.

[144]

[145]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre IV

LA POLITISATION DES RECHERCHES SUR LE LÉGISME PENDANT LA RÉVOLUTION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

De 1966 à 1976, la Chine subit une tempête politique sans précédent : la Révolution Culturelle.

Cette révolution touche l'ensemble de la population, toutes les classes et tous les milieux de la société. Mais comme l'indique son nom, la superstructure elle-même constitue l'aspect le plus concerné. Pendant dix ans, le fonctionnement des universités se trouve altéré : elles furent toutes fermées durant les premières années et réouvertes ensuite uniquement pour "l'élite des ouvriers, des paysans et des soldats" ; la recherche scientifique s'arrêta ; les maisons d'édition ne publient que des œuvres de Marx, Engels, Lénine, Staline et Mao, ainsi que des pamphlets propagandistes ; les livres, les revues, les articles, les films, etc. réalisés avant 1966 sont interdits à la vente et à la circu-

lition. De plus, la plupart des intellectuels et des enseignants devaient recevoir une "Rééducation".

Par ailleurs, dans la recherche et dans l'enseignement de l'histoire, l'accent doit toujours être mis, selon Mao, sur les problèmes contemporains et sur la lutte des peuples opprimés contre les gouvernants. À cette époque, où les instructions de Mao étaient considérées comme ordonnance suprême, il ne faut donc pas s'attendre à un grand enthousiasme pour les recherches qui nous intéressent.

Or, l'histoire ne manque pas de surprise. À partir de janvier 1974, un mouvement d'envergure, le "Mouvement pour Critiquer Lin Biao (ancien dauphin de Mao) et Confucius" se déclenche dans tout le pays. Quelques mois plus tard, il se transforme en "Mouvement pour réévaluer le Légisme et critiquer le Confucianisme". Ce [146] mouvement commence soudainement, car on ne rencontre aucun signe avant-coureur, à savoir la préparation à l'avance de l'opinion publique. Il se termine également très vite : en 1976, on n'en parle presque plus. La motivation réelle de Mao pour déclencher ce mouvement reste inconnue. Mais il est certain que les gauchistes ("la Bande des Quatre") en a bien profité pour affaiblir le statut des réalistes, représentés par Zhou En Lai, Premier ministre de l'époque. Pour les premiers, les réalistes et leur politique se présentent comme copie moderne du confucianisme qui incarne toujours la force conservatrice, voire réactionnaire ; et eux-mêmes peuvent être considérés comme héritiers du légisme, s'accordant avec le sens de l'histoire.

L'ampleur de ce mouvement semble être sans précédent, en ce qui concerne la recherche sur le légisme, presque tout le monde à travers le pays y participa : les ouvriers, les paysans, les soldats, les étudiants, les élèves, les fonctionnaires, les retraités ou même les enfants dans les écoles maternelles. La radio et les journaux, porte-parole du Parti, furent remplis quotidiennement par des nouvelles, des articles, des reportages et des photos s'y rapportant. Selon mes statistiques, dans le seul *Quotidien du peuple* (organe officiel du P.C.C.) en 1975, on a déjà atteint le chiffre d'environ mille reportages et articles sur ce mouvement. Il faut remarquer qu'à ce moment-là, il y avait plus de trente journaux et une dizaine de revues importantes en Chine. C'est ainsi que Liang Xiao, nom de plume d'un groupe de lettrés gauchistes constatait : "Dans l'histoire du mouvement international du communisme, c'est la première fois que le prolétariat au pouvoir mobilise si large-

ment les masses pour étudier et rechercher les expériences et les leçons de la lutte des classes dans l'histoire" ⁷⁴.

Nous pouvons classer les auteurs de ces articles en deux catégories : les "amateurs" et les "professionnels". Ces derniers se composent de philosophes, d'historiens et de politologues qui, mobilisés, influencés par les gauchistes ou même collaborant avec eux, participent, volontairement ou non, à ce mouvement de manière active. Beaucoup moins nombreux que les "amateurs", ils possèdent les connaissances et capacités nécessaires pour jouer donc un rôle d'importance primordiale dans ce mouvement. Les "amateurs" comprennent les ouvriers, les paysans, etc. La plus grande partie d'entre eux n'ont jamais connu les principes fondamentaux du confucianisme et du légisme. Ils ne sont pas préoccupés non plus par ce sujet. Ils écrivent simplement pour [147] exprimer leur attitude à l'égard de l'appel du Parti. Dans leurs articles, ils répètent en général certains points de vue des professionnels et ajoutent éventuellement quelques phrases de Marx, Lénine ou Mao ainsi que leurs propres commentaires. C'est pour cela que nous prêterons plus d'attention aux articles des professionnels.

Les publications de cette époque furent si nombreuses qu'il nous est impossible d'en faire une analyse article par article. Cela ne portera toutefois pas préjudice à notre étude car ces sources présentent de nombreuses redites. Nous tenterons simplement d'énumérer les points de vue principaux qui constituent les grandes lignes de ces articles.

- "La compétition des cent écoles" pendant la période allant du Printemps-Automne aux royaumes combattants est essentiellement la lutte entre deux écoles : le confucianisme et le légisme.
- Cette lutte est en réalité la lutte de classes, ou le reflet de la lutte de classes.
- Cette lutte entre le confucianisme et le légisme se poursuit pendant toute l'histoire chinoise. Elle continue jusqu'à la société moderne.

⁷⁴ Voir "Recherche sur l'expérience historique de la lutte entre le confucianisme et le légisme", *Le Drapeau rouge*, n° 10, 1975.

Nous allons étudier plus précisément ces trois thèmes.

1 - LA LUTTE ENTRE LE CONFUCIANISME ET LE LÉGISME : LE NOYAU DE LA RIVALITÉ DES CENT ÉCOLES

[Retour à la table des matières](#)

Pendant la période qui va du Printemps-Automne jusqu'aux Royaumes Combattants, la société chinoise subit un profond bouleversement, comme nous l'avons signalé précédemment, et se trouva en crise. Pour sortir le pays des difficultés, les penseurs proposèrent leurs propres solutions qui constituent la plus grande partie des "cent écoles". À ce moment-là, les différentes écoles étaient égales et les critiques ou les disputes entre elles libres, car il n'y eut pas de courant dominant. C'est la raison pour laquelle on appelait ce phénomène : "la compétition des cent écoles".

En général, les chercheurs des périodes ultérieures accordent plus d'attention aux quatre écoles principales, qui ont eu une influence plus grande sur l'histoire, parmi ces "cent écoles" : le Confucianisme, le Daoïsme, le Moïsme et le Légisme. Quand les auteurs de 1974-1975 indiquent que la lutte entre le confucianisme et le légisme constitue en réalité la ligne essentielle de cette confrontation idéologique, ils proposent une interprétation à la fois originale et imprudente. Pour eux, "la lutte entre le confucianisme et le légisme est celle des deux courants principaux parmi les cent [148] écoles" ⁷⁵. "La lutte des pensées politiques pendant les Royaumes Combattants se traduit principalement par la lutte entre le confucianisme et le légisme" ⁷⁶. Car "à propos de l'essence de la compétition des cent écoles, la lutte entre le confucianisme et le légisme apparaît comme ligne principale. L'exis-

⁷⁵ Voir "La pensée de Han Fei est le résultat de la mutation sociale à la fin des Royaumes Combattants", *Le Quotidien du peuple*, 15 juillet, 1974.

⁷⁶ Voir Kang Li, Wei Jin, "La pensée de Huang-Lao et la ligne du légisme", *Le Drapeau rouge*, n° 7, 1975.

tence et le développement des autres écoles dépendent directement ou indirectement de cette lutte" ⁷⁷.

II - LA LUTTE ENTRE LE CONFUCIANISME ET LE LÉGISME : LA LUTTE DES CLASSES

[Retour à la table des matières](#)

Cela étant, les auteurs de 1974-1975 commencent à explorer la nature de cette lutte. Leur conclusion finale sur la lutte entre le confucianisme et le légisme reste en effet la lutte des classes dont d'un côté, le confucianisme, représentant de l'ancienne aristocratie, et de l'autre le légisme, porte-parole de la nouvelle classe des propriétaires fonciers.

En fait, beaucoup de chercheurs antérieurs ont déjà étudié la contradiction entre le confucianisme et le légisme dans cette direction, comme nous l'avons constaté, car l'analyse de classe forme un principe fondamental du matérialisme historique. Mais ils n'ont pas déterminé explicitement si cette contradiction relevait de la lutte des classes. Certains ont même estimé qu'il n'y avait pas eu, véritablement, une lutte entre les deux. Ils inclineraient plutôt vers une compétition ou une dispute entre les cent écoles au lieu d'une lutte. La Révolution Culturelle étant une négation des recherches antérieures, les auteurs de 1974-1975 proposent de nouveaux arguments. Pour eux, "pendant l'époque où le système féodal se substituait au système esclavagiste en Chine, les légistes, comme représentants politiques et idéologiques de la nouvelle classe des propriétaires fonciers, ont mené une longue et violente lutte contre le représentant idéologique des esclavagistes, à savoir le confucianisme" ⁷⁸. "La lutte entre le confucianisme et le légisme reflète la lutte de classes entre les propriétaires d'esclaves et les

⁷⁷ Voir Liang Si Yuan, "Le légisme, produit de la grande mutation sociale à l'époque du Printemps-Automne et des Royaumes Combattants", *Le Drapeau rouge*, n° 6, 1975.

⁷⁸ Cf. *Le Drapeau rouge*, n° 10, 1975, op. cit.

[149] propriétaires fonciers" ⁷⁹. "À Propos de la confrontation entre le confucianisme et le légisme, elle relève d'une lutte idéologique fondamentale entre deux classes et deux lignes" ⁸⁰. Ou plus précisément, "la lutte entre le confucianisme et le légisme reflète, dans le domaine idéologique, la lutte de classes" ⁸¹. Nous voyons qu'à ce moment, le matérialisme historique a été transformé, de méthodologie inspirante en explication universelle, rigide et figée. Et l'évolution de la société de l'ancienne Chine depuis la Dynastie des Zhou jusqu'à 1840, avec toute sa variété et ses caractéristiques, a été simplifiée sous l'influence du dogme stalinien, pour se réduire à une simple substitution de la société féodale à une société esclavagiste, pour aboutir à une domination pendant deux millénaires de la féodalité. Ce terme "féodalisme" paraît d'ailleurs tout à fait étranger à la doctrine marxiste. Il ne correspond ni au sens original de ce mot en chinois, ni à la définition occidentale. Il ne définit pas non plus la nature de la société chinoise de cette époque.

Selon ces auteurs, les légistes sont progressistes dans cette lutte et les confucianistes réactionnaires, parce que les propriétaires fonciers représentent, à ce moment-là, la nouvelle force productive et qu'ils réclament le renforcement du pouvoir central. Il faut donc maintenant réaffirmer le rôle progressiste des légistes dans l'histoire et en tirer des leçons pour les luttes actuelles.

En fait, depuis le début du siècle, la plus grande partie des chercheurs ont qualifié de progressistes les grandes lignes du légisme. Mais, ils ne pouvaient approuver tous les aspects de cette pensée pour des raisons morales. Il y eut aussi des chercheurs qui lui dénie, purement et simplement, tout caractère progressiste. Néanmoins, les auteurs de 1974-1975 ont unanimement surévalué le légisme. Car, d'après eux, seuls les révolutionnaires prolétaires possèdent la capacité d'appréciation. C'est ainsi qu' "on doit donner une approbation nécessaire au rôle progressiste joué par les légistes dans l'histoire ; étudier et analyser le légisme par la méthode marxiste et en tirer des leçons

⁷⁹ Voir Zhai Ping, "Est-ce que la lutte entre le confucianisme et le légisme est une "lutte entre les chiens ?", *Le Drapeau rouge*, n° 8, 1974.

⁸⁰ Cf. *Le Drapeau rouge*, n° 6, 1975, *op. cit.*

⁸¹ Cf. *Le Quotidien du peuple*, 15 juillet, 1974, *op. cit.*

pour la lutte de classes et la lutte de lignes" ⁸². Et "il n'y a que le prolétariat chinois qui ayant maîtrisé la vision du monde marxiste soit en mesure de donner au légisme un statut juste dans l'histoire" ⁸³. Plus précisément, le [150] légisme "jouait un rôle actif et révolutionnaire à cette époque. Cette pensée servait d'arme de prédilection aux penseurs progressistes pendant toute la période féodale, particulièrement longue en Chine. C'est cette notion qu'il convient de mettre spécialement en valeur" ⁸⁴.

Enfin, "le but de notre affirmation en ce qui concerne les légistes consiste à apprendre aux gens à respecter la dialectique du développement de l'histoire et d'approfondir leur conscience de lois de la révolution prolétaire et de la dictature prolétaire, à travers les expériences de la lutte de classes dans l'histoire" ⁸⁵. Cela nous semble également être le motif officiel de ce mouvement.

III - LA CONTINUATION DE LA LUTTE ENTRE LE CONFUCIANISME ET LE LÉGISME JUSQU'À LA SOCIÉTÉ MODERNE

[Retour à la table des matières](#)

Cette hypothèse constitue peut-être le résultat le plus frappant des recherches pendant 1974-1975, parce que leurs prédécesseurs n'avaient jamais abouti à cette conclusion.

Pour les savants de la Dynastie des Han qui donnaient le nom de "légistes" aux membres de ce courant, ce dernier ne se perpétuait, en principe, que durant la période du Printemps-Automne et des Royaumes Combattants. Ce fait fut, par la suite, confirmé par la plus grande majorité des chercheurs qui partagèrent complètement cette opinion, à l'exception de certains qui estimaient que l'existence des légistes put

⁸² Voir Xie Zhuo, "Restauration des rites et déclaration de la loi", *Le Quotidien du peuple*, 2 juin, 1974.

⁸³ Voir Jin Yuen Ge, "Dispute entre Xun et Meng en tant que lutte entre deux lignes," *Le Quotidien du peuple*, 25 avril, 1974.

⁸⁴ Cf. *Le Quotidien du peuple*, 15 juillet, 1974, *op. cit.*

⁸⁵ Cf. *Le Drapeau rouge*, n° 8, 1974, *op. cit.*

se prolonger jusqu'aux premières années de la Dynastie des Han. Pour la première fois, les auteurs de 1974-1975 parviennent à l'affirmation suivante : la lutte entre le confucianisme et le légisme n'a jamais cessé sous l'ancien régime (de la Dynastie des Qin jusqu'à la Dynastie des Qing). Elle se continue aussi dans la société moderne chinoise même si sa forme a été souvent altérée au cours des différentes périodes. Ainsi, "la lutte de classes actuelle succède à cette lutte dans l'histoire. La lutte entre le confucianisme et le légisme se poursuit jusqu'à maintenant" ⁸⁶. "Pendant toute la période féodale (selon les chercheurs marxistes chinois, la période féodale s'étend dans leur histoire de l'établissement de la Dynastie des Qin en 221 av. J.-C. jusqu'à la chute de la Dynastie des Qing en 1911), existe toujours la lutte entre le confucianisme et le légisme [151] qui se perpétuera jusqu'à nos jours. Tous les ennemis de la dictature du prolétariat prennent, sans exception, le confucianisme comme l'arme propre à restaurer le capitalisme en Chine. Tous les leaders de la ligne opportuniste dans notre parti s'opposent au légisme" ⁸⁷.

Quant aux différentes formes que prend cette lutte, les auteurs de 1974-1975 précisent que pendant le Printemps-Automne et les Royaumes Combattants, elle se présente comme le conflit entre les propriétaires fonciers et les propriétaires d'esclaves ; pendant la Dynastie des Qin et les premières années des Han de l'Ouest, les survivants des propriétaires d'esclaves et la force conservatrice des propriétaires fonciers qui préfèrent la séparation du pays préconisent le confucianisme et la force progressiste des propriétaires fonciers qui insistent pour l'unification du pays se rapprochent des légistes ; pendant les dynasties suivantes, la lutte entre le confucianisme et le légisme se traduit par la lutte entre les propriétaires fonciers conservateurs qui incarnent le confucianisme orthodoxe et les propriétaires fonciers progressistes qui représentent les légistes, sous le camouflage du confucianisme" ⁸⁸. Donc, "la tendance de cette lutte pendant toute la période féodale se manifeste dans le fait que le statut du confucianisme tend graduellement à devenir le courant dominant tandis que le

⁸⁶ Voir Shi Shang Hui, "Han Fei - Le personnage principal anti-Confucius à la fin des Royaumes Combattants", *Études et critiques*, n° 9, 1974.

⁸⁷ Cf. *Le Drapeau rouge*, n° 10, 1975, *op. cit.*

⁸⁸ Voir Fang Hai, "Sur la source et la dérivation de la pensée", *Études et critiques*, n° 10, 1974.

légisme est progressivement évincé" ⁸⁹. Mais la lutte existe toujours. C'est la raison pour laquelle il nous faut poursuivre l'étude et le commentaire du légisme.

Si cette hypothèse pouvait être prouvée, ce serait une découverte révolutionnaire aussi bien en ce qui concerne les recherches sur le légisme, parce qu'elle affirme que cette pensée se perpétue jusqu'à maintenant et que notre champ d'étude s'en trouve remarquablement élargi ; que les recherches sur l'histoire chinoise parce qu'elle aurait trouvé là un axe fort, une ligne directrice le long de laquelle se déroule l'histoire. Mais ce qui nous paraît imprudent dans cette hypothèse, c'est que ces auteurs nient une réalité fondamentale dans l'histoire chinoise : après la Dynastie des Han, le monopole du confucianisme comme idéologie officielle dans les milieux intellectuels, parallèlement au régime monarchique dans la vie politique, est graduellement devenu absolu et strict. L'environnement dans lequel ont vu jour le légisme et les cent écoles n'existe plus. Naturellement, il y eut des querelles [152] continues entre les intellectuels, et notamment parmi les hauts fonctionnaires sur la façon de gouverner, mais à ce moment, il ne s'agissait plus de querelles entre le confucianisme et le légisme. La négation de cette réalité signifie en effet la négation du caractère autoritaire de l'ancienne société chinoise autant dans la vie politique que dans la vie spirituelle.

Les apports des auteurs de 1974-1975

Les arguments que nous venons d'évoquer en tant que lignes directrices du "Mouvement pour réévaluer le Légisme et critiquer le Confucianisme" semblent peu convaincants. Pourtant, cela n'empêche pas que ce mouvement d'envergure nous entouvre certaines perspectives sur les études du légisme. Ces apports, selon nous, sont au nombre de trois.

Premièrement, les auteurs de 1974-1975 ont mis en évidence un phénomène paradoxal dans l'histoire de la Chine : depuis la Dynastie

⁸⁹ Voir Luo Si Ding, "Observation de l'évolution de la polémique entre le confucianisme et le légisme à travers la réforme de Wang An Shi", *Le Drapeau rouge*, n° 2, 1974.

des Han, le confucianisme était devenu l'idéologie officielle. Mais ce que les gouvernants successifs pratiquaient ne s'y conformait pas toujours. Les chercheurs antérieurs avaient déjà partiellement remarqué cette réalité et proposé le thème d'une certaine "combinaison du confucianisme et du légisme" mais sans préciser ni comment, ni à quel niveau. À ce propos, les auteurs de 1974-1975 ont évité toutes les ambiguïtés. Ils indiquent qu' "en effet, la doctrine légiste de la dictature des propriétaires fonciers est pratiquée continuellement par les gouvernants féodaux pendant toute l'histoire de la Chine" ⁹⁰ ; que "ces derniers ont accepté et utilisé, dans la pensée des légistes, l'aspect qui préconise l'établissement de la dictature centralisée des propriétaires fonciers, mais refusé son autre aspect qui demande également une réforme continue" ⁹¹. Ainsi, même de moins en moins encouragé officiellement, le légisme n'aurait jamais perdu son influence profonde sur l'histoire chinoise. Il est évident que cet argument des auteurs de 1974-1975 a pour but de trouver une raison d'être à ce mouvement. Mais en même temps, ils révèlent une réalité de l'histoire chinoise, et cette réalité explique en partie l'intérêt actuel des études sur cet ancien courant.

Deuxièmement, les recherches de cette époque sur le légisme sont devenues, dans certains sens, plus détaillées. Les chercheurs, autrefois, étudiaient les légistes soit dans leur ensemble, soit un par un. Alors que les auteurs de 1974-1975 commencent à examiner le [153] légisme article par article, ce qu'ils considèrent comme capital pour l'œuvre des légistes. On a Sur les cinq espèces de Vermine de Han Fei par Zhai Qing, L'arme spirituelle de l'Anti-Restauration - les Études du "Démasquer les conspirateurs" de Han Fei par He Dong, Sur "La fixation de la loi" de Han Fei par Sun Guo Di et Sur la vision de l'État de Shang Yang - Les études sur sa politique par Qou Rong Qi, etc., pour ne donner que quelques exemples. Ces auteurs analysent concrètement le contexte socio-politique de ces articles, leurs idées principales, leurs structures et leur importance dans les œuvres des légistes. Ils interprètent également ces articles selon les principes du marxisme. Par exemple, la politique de Shang Yang exprime, pour eux, la vision de l'État de la nouvelle classe des propriétaires fonciers - sa naissance,

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*

sa fonction et son renforcement ; affirme le rôle progressiste de la violence révolutionnaire dans l'histoire et analyse l'inévitabilité de la substitution de la dictature des propriétaires fonciers à celle de l'aristocratie.

Troisièmement, les auteurs de 1974-1975 ont mis davantage l'accent sur la systématisation du légisme. Si autrefois les chercheurs avaient signalé l'incompatibilité entre la loi et l'art du roi dans le légisme et étaient choqués par les caractères immoraux de ce courant, les auteurs de 1974-1975 s'intéressaient d'abord à l'efficacité de la politique plutôt qu'aux jugements de valeur. Ainsi, pour eux, l'art du roi ne constitue pas un aspect étranger, mais une part essentielle du légisme : si la loi représente la ligne politique des propriétaires fonciers, l'art du roi leur assure alors les mesures d'organisation qui garantissent l'application de la loi. "L'art du roi contient la tactique des légistes pour la lutte politique. Cette tactique comprendra des mesures et des techniques afin de nommer ou de révoquer, d'examiner et de sanctionner les fonctionnaires... L'art du roi est important car il détermine les conditions nécessaires à l'application de la loi" ⁹². "L'art du roi contient en effet l'ensemble des mesures tactiques pour les propriétaires fonciers destinées à renforcer leur organisation" ⁹³. Cette attitude des auteurs de 1974-1975 leur permet d'étudier le légisme en tant que système et d'explorer les liens internes de ses composantes. Cela constitue, à notre avis, leur troisième apport à notre étude.

En fait, les recherches sur le légisme pendant cette époque ne constituent pas, au sens strict, la recherche scientifique ou même sérieuse parce qu'elles ont été, comme nous l'avons dit, fortement politisées. Nous n'entendons pas le terme "politisation" ici dans le [154] sens d'utilisation, parfois abusive, de concepts marxistes dans les recherches qui nous intéressent. Cela a permis quelquefois l'émergence d'idées nouvelles, mais démontre surtout la combinaison très étroite entre les études académiques et les luttes politiques à un moment donné. Dans ce mouvement, les divergences d'opinion sont proscrites, le respect de l'histoire et de la réalité complètement négligé. Les auteurs

⁹² Voir Liang Ling Yi, "Han Fei Zi - Systématisation de la pensée des légistes avant la Dynastie des Qin", *Le Drapeau rouge*, n° 9, 1974.

⁹³ Voir Sun Guo Di, "Lecture de la fixation de la loi de Han Fei", *Études et critiques*, n° 10, 1974.

établissent parfois arbitrairement des rapports inexistantes entre les idées ou les événements dans l'histoire et aboutissent à des conclusions sans fondement. En un mot, il s'agit d'un mouvement politique et non d'une école de recherche. Nous y trouvons certes des nouveautés. Mais celles-ci semblent avoir été accidentelles, compte tenu de l'ampleur de ce mouvement. De plus, elles se mêlent à des assertions indéfendables. En général, la méthodologie officielle de recherche demeure très manichéenne, bien que la forme en soit changée. Elle se croit marxiste, mais elle est pervertie.

Deux hypothèses ont été particulièrement soulignées : premièrement le développement des forces productives décide finalement de l'évolution de la société humaine. La classe qui représente les nouvelles forces productives reste ainsi progressiste à un moment donné. Deuxièmement toutes les idées politiques représentent sans exception les intérêts de telles ou telles classes toujours en lutte. Lorsqu'une classe est progressiste, le sont aussi les idées politiques qui la servent. De ce point de vue, le légisme ne peut être condamné puisqu'il représente dans le domaine idéologique la classe des propriétaires fonciers, progressiste à l'époque du Printemps-Automne et des Royaumes Combattants, ou même pendant toute la période féodale en Chine (jusqu'à 1840). Les mesures cruelles ou immorales du légisme, fortement critiquées par certains intellectuels précédents, constituent, pour les auteurs de 1974-1975, soit des défauts négligeables, soit des facteurs fonctionnels nécessaires à la lutte contre l'ancienne aristocratie.

Quoi qu'il en soit, la faiblesse capitale de cette méthodologie, utilisée de façon abusive par les auteurs de 1974-1975, réside dans la simplification des problèmes historiques. Les jugements universels et simplistes ont pris la place des études complètes et objectives. L'opposition entre le "Bien" et le "Mal" est remplacée par celle entre "Progressiste" et "Conservateur", mais le raisonnement demeure binaire. Nous pouvons dire ainsi que la recherche marxiste en Chine sur le légisme, dont les conclusions semblent si différentes de leurs prédécesseurs, ressemble en fait aux études antérieures des moralistes. Elles se précipitent toutes pour porter un jugement de valeur, favorable ou critique, sur le légisme, selon [155] des critères étrangers à ses auteurs, au lieu d'étudier objectivement ce courant dans son ensemble et d'essayer de saisir le véritable sens.

Elles traduisent davantage l'invasion et la domination du marxisme en Chine qu'elles n'apportent un regard nouveau sur notre objet d'étude. De la même façon, les études antérieures constituaient un témoignage de l'utilisation par les savants chinois des méthodes et des concepts de l'Occident. Cette rencontre fort utile dans l'application de la méthode historique ou sociologique butait néanmoins sur l'importation de concepts et de jugements de valeur propres à la problématique Européenne.

Il est relativement peu important de savoir si les légistes favorisaient l'individualisme ou non, prônaient la monarchie constitutionnelle ou le Totalitarisme, représentaient ou non la superstructure progressiste quand on sait que ces concepts n'ont jamais existé en Chine, ne correspondant pas à la problématique du pouvoir pose par cette culture.

[156]

[157]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre V

LE PROGRÈS APRÈS LA RÉVOLUTION CULTURELLE

[Retour à la table des matières](#)

En octobre 1976, après dix ans de lutte interne impitoyable et de cauchemar, la Révolution Culturelle se termina enfin. Les nouveaux dirigeants commencèrent à mener doucement et insensiblement une politique différente de celle de Mao. Et à l'issue de la Troisième Session plénière du XIe Congrès du P.C. chinois à la fin de 1978, un nouvel ordre fut finalement établi en Chine.

À la place de la lutte de classes, la production devient officiellement l'objectif primordial du Parti, ainsi que de la société. L'honneur des anciennes victimes de cette lutte fut réhabilité. On estime que le seul critère de vérité réside dans la pratique, et non pas dans la doctrine marxiste. "Les Instructions de Mao" perdent leur caractère sacré. Les intellectuels ont obtenu, malgré certaines tempêtes politiques, une liberté plus étendue que pendant la Révolution culturelle, et la période 1949-1966. Certainement, les principes marxistes-léninistes restent intouchables, mais avec une marge d'appréciation beaucoup plus large. Sur les sujets les moins sensibles, règne une quasi-absence de

contraintes, ou même un encouragement à l'expression d'opinions différentes. Ainsi, l'enthousiasme des intellectuels se trouve mobilisé. Une quantité sans précédent de livres, d'articles et de revues voit le jour, de telle sorte que l'on peut parler d'une nouvelle renaissance.

Les recherches sur le légisme reprennent leur rythme normal. Pendant seize ans, bien que la quantité d'articles et d'ouvrages soit moins nombreuse qu'en 1974-1975, la qualité moyenne connaît une amélioration prodigieuse, due sans doute au caractère professionnel des auteurs.

Nous pouvons cependant nous interroger pour savoir dans quelle mesure ce progrès semble satisfaisant. Il est normal que cette [158] recherche ne représente qu'une proportion modeste des études en sciences sociales de la nouvelle époque, mais a-t-elle réussi à constituer une recherche dynamique et originale ?

Le nombre d'ouvrages concernant notre sujet dépasse nettement la production des années 1949-1966, parallèlement à une augmentation explosive du chiffre des travaux en sciences sociales pendant cette nouvelle période. Mais plus de la moitié de ces ouvrages, selon les sources dont nous disposons, n'apportent pas de point de vue original. Cependant, l'"originalité" ne doit pas signifier uniquement recours à de nouvelles méthodes ou de nouvelles interprétations, elle concerne également les travaux minutieux, complets et authentiques sur la biographie des légistes, leur filiation, les différentes éditions de leurs œuvres, les études des commentaires sur ce sujet faits par les savants au cours de l'histoire, donc un travail traditionnel.

Ce phénomène paraît compréhensible parce que ce genre d'ouvrages sert d'abord comme manuels destinés aux étudiants de divers niveaux qui, après dix ans de rupture, manquent d'une connaissance générale sur la culture traditionnelle de la Chine. Le but tend davantage à la vulgarisation qu'à l'approfondissement. Dans ces conditions, nous ne pouvons exiger de tous les auteurs qu'ils apportent un nouveau message.

En tenant compte de ce fait et du nombre considérable d'œuvres dans notre domaine, il n'est ni possible ni intéressant, sans tomber dans des répétitions lassantes, de les exposer selon la méthode que nous avons adoptée pour analyser celles des auteurs du début du siècle jusqu'à 1966. Nous ne signalerons maintenant que les assertions et

les œuvres originales ou les travaux sérieux de documentation, constituant de vrais progrès pour la recherche.

En fait, les études dans les deux premières années qui suivent la Révolution Culturelle apparaissent d'abord comme réaction au mouvement de 1974-1975. Les chercheurs critiquent sévèrement les arguments et la méthodologie de cette époque, mais en même temps, ils expriment de nouvelles opinions. Par exemple, après avoir prouvé que dans l'histoire de la Chine, il n'y avait pas de contradiction fondamentale entre l'ancienne aristocratie et les nouveaux propriétaires fonciers, Xie Tian You et Wang Jia Fan, dans un article publié en 1978, arrivent à la conclusion que la pensée de Han Fei, très représentative du légisme et passant généralement pour l'arme idéologique des propriétaires fonciers, ne favorise pas vraiment cette classe, puisqu'en tant que mode de gouvernement, elle accentue l'oppression. Ceci avait pour effet de durcir injustement les contradictions entre les gouvernants et les gouvernés. En réalité, "l'idéologie féodale de notre pays résulte [159] principalement d'une fusion entre le confucianisme transformé et une nouvelle configuration du légisme"⁹⁴. Donc ni l'un ni l'autre n'aurait gardé une forme pure et originale.

Deux nouvelles notions sur les idées de Han Fei

En 1979, Guo Me Ruo, président de l'Académie chinoise, réédite ses *Manuscrits de l'histoire de la Chine* (Pékin, 1979). Dans le chapitre consacré au légisme, d'une façon générale, il répète les opinions qu'il avait déjà exprimé dans *Les dix critiques*. Mais il ajoute de nouveaux commentaires.

D'une part, il divise les idées de Han Fei en quatre parties : le Dao, la loi, l'art du roi et le pouvoir, alors que *Les dix critiques* ne contenait que les trois derniers. Pour lui, le Dao chez Han Fei, comme chez Lao Zi, indique une tendance irrésistible qui décide de l'existence et de l'évolution du monde. Et Han Fei l'introduit dans le domaine politique : celui qui détient le Dao peut espérer obtenir le pouvoir, ou a

⁹⁴ Voir Xie Tian You, "Réfuter la vision selon laquelle les Légistes ont mené une longue lutte d'anti-Restauration", *La recherche en histoire*, n° 3, 1978.

l'inverse, celui qui détient le pouvoir possède naturellement le Dao. À ses yeux, la force représente en effet le Dao. Ceci pour rendre compte du caractère extrémiste des idées de Han Fei.

D'autre part, il redéfinit la notion de "pouvoir" chez Han Fei, ou dans la pensée des légistes. Selon lui, le mot "Shi" en chinois signifie plutôt l'exercice du pouvoir que le pouvoir lui-même. "Le SHI chez Han Fei explore le fonctionnement de la machine d'État féodal qui sert la force féodale de l'outil" ⁹⁵. Cependant, il n'a pas détaillé ces points de vue comme dans *Les dix critiques*, en raison de ce que l'ouvrage concerne l'histoire générale de la Chine.

La pensée de Han Fei : avant tout une pensée politique

La pensée de Han Fei a pendant longtemps été considérée comme pensée philosophique et accessoirement comme pensée politique. On peut en effet observer que la grande majeure partie des articles qui s'y consacrent sont publiés au nom de la recherche sur l'histoire de la philosophie (la situation est identique en Occident : [160] le légisme intéresse plutôt les sinologues et les philosophes que les politologues).

Certes, Han Fei a sa propre philosophie. Mais où se trouve la relation avec sa pensée politique ? Tong Shu Yei nous explique cette question dans son essai *Recherche sur la pensée du Han Fei Zi* en 1979 : "La pensée de Han Fei est fondamentalement une pensée politique servant les propriétaires fonciers. Sa vision du monde, sa méthodologie et son éthique se subordonnent à sa pensée politique et la soutiennent, n'occupant qu'une place moins importante dans son système" ⁹⁶.

En dehors de cette hypothèse qui peut être discutée, l'auteur analyse également l'influence et l'importance de la pensée politique de Han Fei dans l'histoire de la Chine. Selon lui, cette pensée "constitue en

⁹⁵ Guo Mo Ruo, *Manuscrits de l'histoire de Chine*, tome 2, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1979, p. 78.

⁹⁶ Tong Shu Yie, *Recherche sur la pensée de Han Fei*, dans *La philosophie chinoise*, tome 1, Librairie Tripartite, 1978, p. 147.

effet le fondement de l'art du gouvernement utilisé par les gouvernants de la société féodale pendant plus de deux mille ans... "Masquer le légisme sous le confucianisme" manifeste leur attitude et leur technique principale" ⁹⁷. La forme originale du confucianisme a été altérée après la Dynastie des Han. Même son aspect le plus caractéristique, sa conception éthique, "est partiellement remplacée par les idées de Xun Zi et de Han Fei" ⁹⁸. Car les trois principes fondamentaux de l'éthique confucianiste (les enfants, les femmes et les sujets doivent se soumettre inconditionnellement à leurs parents, leurs maris et leurs empereurs) préconisés par les disciples de Confucius sont au moins partagés par Han Fei, bien qu'il les ait proposés le premier.

L'auteur signale enfin une caractéristique originale de la pensée de Han Fei, qui a déjà été observée par ses prédécesseurs. Il s'agit d'expliquer la formation et l'évolution de la politique et des mœurs par le développement de l'économie. Comme He Zhao Wu l'indique dans son *Histoire du développement de la pensée chinoise*, "cette tentative d'éclairer la cause du développement de l'histoire grâce à une analyse du secteur économique contient déjà les principes du matérialisme" ⁹⁹.

[161]

Les deux aspects de la pensée de Han Fei

La fameuse notion "Un se Divise en Deux" de Mao est employée si fréquemment après 1949 par les chercheurs chinois en sciences sociales, que l'expression devient une formule universelle. L'essence de cette notion, considérée comme noyau de la dialectique consiste à envisager un problème, un phénomène ou un événement toujours sous deux aspects : le positif et le négatif. Ces deux aspects sont à la fois contradictoires et inséparables, se transforment et alternent. Ils composent ensemble une même substance et contribuent conjointement à son développement. Mais par l'utilisation de cette formule, la division

⁹⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁹ He Zhao Wu, *Histoire de l'évolution de la pensée chinoise*, Pékin, Maison d'édition de la jeunesse chinoise, 1980, p. 72.

en deux finit par prévaloir et amène à négliger les relations interdépendantes entre les deux parties.

De ce point de vue, deux ouvrages intéressent notre étude. Selon Sun Shu Ping, "la pensée politique légiste, basée sur la loi, l'art du roi et le pouvoir, représentée par Han Fei, possède en même temps des mérites et des défauts. L'uniformisation de la loi sans exception dans le pays contre les privilégiés (la loi), le raffinement des techniques d'administration (l'art du roi) et l'attachement à l'importance de l'autorité nécessaire (le pouvoir) composent le côté progressiste de cette pensée ; l'implacabilité envers le peuple, le goût de la machination et la croyance en un pouvoir tout-puissant et souvent autoritaire sont autant de défauts à rejeter" ¹⁰⁰.

Les auteurs de l'autre ouvrage critiquent sévèrement les chercheurs de 1974-1975 qui n'exaltaient que le côté progressiste de la pensée de Han Fei. Confirmant qu'en général, elle reste une pensée révolutionnaire grâce au rôle positif joué dans l'histoire de la Chine (surtout durant la période où le pays était en train de s'unifier), ils n'hésitent pas cependant à souligner son aspect réactionnaire. Pour eux, la loi des légistes, s'appuyant notamment sur la sanction sévère et méprisant complètement la personnalité des gouvernés, présente une tendance anti-peuple en réaction aux idées "démocratiques" du confucianisme, qui tient plus ou moins compte des opinions publiques et des intérêts du peuple. Et "si la loi de Han Fei contient quand même des facteurs progressistes, il n'en est pas de même de son art du roi... car il préconise d'utiliser n'importe quels moyens et de rejeter toute morale politique afin de soutenir le pouvoir suprême du roi" ¹⁰¹. Donc, il faut évaluer cette [162] pensée sous tous ses aspects. "Si l'on s'en tient de manière rigide à la formule d'après laquelle les matérialistes philosophiques sont naturellement les progressistes dans le domaine politique... on oubliera les facteurs réactionnaires de la pensée de Han Fei, et notre conclusion sera erronée" ¹⁰².

¹⁰⁰ Sun Shu Ping, *Manuscrits de l'histoire de la philosophie chinoise*, tome 1, Shanghai, Maison d'édition du peuple de Shanghai, 1980, p. 210.

¹⁰¹ Xin Guan Jie, *Biographies commentées des philosophes renommés en ancienne Chine*, Librairie de Qi Lou, 1980, p. 549.

¹⁰² *Ibid.*, p. 551.

La négation complète de la pensée de Han Fei

Depuis 1949, presque tous les chercheurs en Chine ont fermement reconnu la nature "progressiste" du légisme. Le fondement de leur raisonnement semble clair : la classe des propriétaires fonciers est progressiste pendant la période qui part du Printemps-Automne et s'étend jusqu'aux royaumes combattants, car elle représente la nouvelle force productive. Le légisme leur sert d'arme idéologique, donc celui-ci peut être qualifié de "révolutionnaire". Le fait que cette classe exploite et oppresse en même temps le peuple et que le légisme possède aussi un aspect négatif important n'oblitére pas sa nature positive. Cette interprétation est liée au paradigme du matérialisme historique et employée très largement dans les sciences sociales à l'intérieur des pays communistes. Ainsi, les chercheurs qui critiquent sévèrement les facteurs négatifs du légisme, surtout de la pensée de Han Fei, n'oublent jamais de mentionner en conclusion que cette pensée demeure, finalement, progressiste ou révolutionnaire.

Vis-à-vis de ce principe, les deux articles de Ma Xu et Gou Fang semblent très impressionnants ou même stupéfiants, en ce qu'ils portent un jugement négatif sans réserve sur la pensée de Han Fei.

À la différence des autres chercheurs qui considèrent unanimement la loi comme le noyau de la pensée de Han Fei, le pouvoir et l'art du roi restant au niveau des moyens, ces deux auteurs énoncent clairement qu'en réalité, l'essence de la pensée de Han Fei réside dans le concept de "pouvoir", pouvoir absolu et autoritaire d'un despote : le roi. "Le pouvoir forme toujours le fondement de sa pensée puisque la loi et l'art du roi s'appliquent par le pouvoir et pour le pouvoir" ¹⁰³. "Où se trouve le noyau de la pensée de Han Fei ? il n'est ni la loi ni l'art du roi, mais le pouvoir, à savoir le pouvoir gouvernemental du roi... Parce que vu dans son [163] ensemble, le soutien d'un tel pou-

¹⁰³ Ma Xu, "Sur la réforme de Shang Yang et la pensée politique et sociale de Han Fei", dans le recueil *Sur l'histoire de la philosophie chinoise*, Maison d'édition du peuple de Shan Xi, 1981, p. 192.

voir constitue à la fois le point de départ et l'aboutissement de son système théorique" ¹⁰⁴.

Restent deux questions, peut-être essentielles : est-ce que cette pensée représente vraiment l'intérêt des propriétaires fonciers ? Si oui, est-ce que cette conclusion suffit pour affirmer le caractère progressiste du légisme ?

En fait, la première question a suscité une longue querelle, et n'a toujours pas été résolue : pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, la société chinoise évoluait-elle vers une société de type féodal (l'équivalent de l'Ancien Régime dans l'histoire de France) ? Oui, pour la plus grande partie des chercheurs chinois. Mais Ma Xu ne cautionne pas cette opinion. Selon lui, la société chinoise à ce moment-là restait esclavagiste. "La nouvelle classe des propriétaires fonciers" n'a pas vu encore le jour. La pensée des légistes primitifs marque son aspect positif en accélérant le développement du système esclavagiste. À l'époque de Han Fei, ce système avait déjà atteint son zénith et commencé à décliner. Parallèlement à cette tendance, la tâche historique du légisme était également terminée. Dans ces circonstances Han Fei a unifié les défauts de cette pensée et les a poussés à l'extrême. Cela n'a donc aucun sens progressiste. "Son admiration pour un pouvoir absolu... s'oppose à la loi historique qui demande d'améliorer le statut des travailleurs et d'accroître la production" ¹⁰⁵.

Si le problème de la périodisation de l'histoire chinoise relève d'une controverse académique, la deuxième hypothèse de ces deux auteurs paraît plus intéressante. Ils cherchent l'essence du contenu et la nature de la pensée de Han Fei en laissant de côté son appartenance à telle ou telle classe sociale.

Ils ne cachent pas leur aversion vis-à-vis de cette pensée parce que "le noyau de la pensée politique de Han Fei consiste à étendre infiniment le pouvoir autoritaire du roi en privant les travailleurs de droit au repos et à leurs biens" ¹⁰⁶. "Elle se déclare ouvertement l'ennemie du

¹⁰⁴ Gu Fang, "Sur la vision du pouvoir de Han Fei", dans le recueil *Sur l'histoire de la philosophie chinoise*, p. 202.

¹⁰⁵ Cf. "Sur la Réforme de Shang Yang et la pensée politique et sociale de Han Fei", art. cit., p. 187.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 195.

peuple" ¹⁰⁷. Ils condamnent respectivement les trois composantes de la pensée de Han Fei. Pour eux, le pouvoir constitue l'arme essentielle d'un roi autoritaire, la loi conduit à l'oppression impitoyable du peuple et l'art du roi favorise en fait les sounois et les flatteurs.

[164]

Par conséquent, ils estiment que "l'effet de la pensée de Han Fei sur l'histoire de la Chine reste principalement négatif et réactionnaire" ¹⁰⁸. "La réalité indique que sa pensée avait déjà eu des effets négatifs au cours de la Dynastie des Qin, elle devient d'autant plus critiquable aujourd'hui" ¹⁰⁹. Han Fei est ainsi considéré comme le véritable fondateur de la théorie autoritaire qui influença si profondément la politique et la société chinoise.

Les articles de Ma Xu et Gu Fang reflètent donc la nouvelle atmosphère politique de cette époque : les opinions différentes sont mieux tolérées. L'interprétation dominante et unique pour une question donnée commence à perdre de sa force. Nous verrons ainsi dans les années suivantes les appréciations sur la pensée des légistes devenir plus variées.

Histoire de la pensée politique de l'ancienne Chine

Les mérites de ce livre, rédigé conjointement par Xu Da Tong, Chen Zhe Fu, Xie Qing Kui et Zhu Yi Tao (Ji Lin, 1981), résident notamment dans la qualité exceptionnelle des documents produits. En tant que texte à caractère universitaire, les auteurs ont traité, exhaustivement et avec une grande précision, les divers courants dans l'histoire de la pensée politique de la Chine ancienne en citant des sources considérables.

De plus, ils ne sont pas moins brillants lorsqu'ils avancent des idées nouvelles. Dans notre étude, cette nouveauté concerne surtout l'étude de la pensée de Han Fei.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 198.

¹⁰⁸ Cf. "Sur la vision du pouvoir de Han Fei", *op. cit.* p. 228.

¹⁰⁹ Cf. "Sur la réforme de Shang Yang et la pensée politique et sociale de Han Fei", art. cit., p. 198.

Ils mettent l'accent sur le caractère réaliste de cette pensée. Pour eux, "la pensée politique de Han Fei est basée sur la réalité. Il ne s'intéresse pas trop aux jugements de valeur parce qu'il sait que tous les phénomènes sociaux ont leur raison d'être et qu'ils ne peuvent être changés par la volonté subjective de l'homme" ¹¹⁰. "Han Fei croit que la solution des problèmes socio-politiques réels ne réside en aucune manière dans les principes abstraits. Elle ne dépend que du temps, des endroits et des conditions concrètes, c'est-à-dire des demandes sociales" ¹¹¹. Nous voyons donc ici une vision de l'histoire assez objective.

[165]

À propos de Han Fei, ces auteurs confirment les principes de sa pensée. Selon eux, il ne conteste ni la morale ni la bonté. Il indique simplement l'impossibilité de les appliquer à cette époque. De même, il aime la force, mais il refuse le totalitarisme. Ses idées sur la loi sont tout à fait éminentes parmi ses contemporains et l'art du roi constitue le seul moyen progressiste et réaliste propre à maintenir la stabilité du pays. "Si ses successeurs l'utilisent pour mentir et combattre leurs intimes, ce n'est pas sa faute" ¹¹². Cette évaluation nous paraît un peu trop favorable à la pensée de Han Fei. Mais ce livre figure toujours dans la notice bibliographique des étudiants de philosophie et de science politique.

La source de la pensée des légistes : Le daoïsme ou les idées de Yang Zhu ?

Depuis que Si Ma Qian fit remonter l'inspiration originelle du légisme au Daoïsme dans ses Annales historiques, les chercheurs à sa suite confirmèrent généralement cet avis, bien qu'ils estiment souvent que les autres courants, à savoir le confucianisme et le Moïsme, ont également influencé la formation de la pensée des légistes. Mais personne ne mentionne les idées de Yang Zhu, savant de l'époque du

¹¹⁰ Xu Da Tong, Chen Zhe Fu, *Histoire de la pensée politique en ancienne Chine*, Maison d'édition du peuple de Ji Lin, 1981, p. 165.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 166.

¹¹² *Ibid.*, p. 177.

Printemps-Automne qui est peu étudié et jugé généralement comme philosophe égoïste. L'essence de sa pensée se réduit à l'idée "pour moi" et il est connu pour sa fameuse phrase : "Je ne veux pas offrir même un centime de ma poche s'il peut sauver le monde".

C'est Jian Bo Zan qui a le premier remarqué dans son *Histoire des Qin et des Han* (Pékin, 1983) la filiation entre les idées de Yang Zhu et le légisme. Selon lui, "la première source du légisme vient des idées de Yang Zhu. Si Ma Qian a commis une erreur grossière en remontant au Daoïsme. Le légisme et l'individualisme de Yang Zhu reflètent l'esprit des commerçants-propriétaires fonciers. La seule différence est que le dernier représente leur conscience naïve et le premier reflète leur conscience développée. À l'époque de Yang Zhu, les commerçants-propriétaires fonciers n'osèrent lutter contre l'exploitation des seigneurs féodaux, ils applaudirent donc le slogan individualiste "Je ne veux pas offrir même un centime de ma poche s'il peut sauver le monde". À l'époque de Han Fei, ils commençaient déjà à conquérir le pouvoir par la force, ils demandèrent donc une élévation de leur statut social et une reconnaissance légale des droits qu'ils avaient déjà obtenus, après avoir subi passivement l'exploitation des seigneurs féodaux. D'où la naissance du [166] légisme qui essaya d'affirmer leurs droits et statuts par la loi" ¹¹³. Un autre point commun que l'auteur n'a pas indiqué réside dans le fait que ces deux courants apparaissent tous les deux comme les antipodes de la morale confucianiste : l'un par son égoïsme ou individualisme et l'autre par son admiration de la force.

L'auteur propose donc une nouvelle synthèse dans laquelle le légisme reflète l'esprit des commerçants, davantage que celui des "propriétaires fonciers". Cette thèse pourrait susciter la controverse car en général, le légisme a été une doctrine anti-mercantiliste visant à la limitation stricte du commerce et de l'artisanat. Quoi qu'il en soit, les opinions de Jian Bo Zan paraissent à la fois intéressantes et fécondes pour notre étude.

¹¹³ Jian Be Zan, *Histoire des Qin et des Han*, Éditions de l'Université de Pékin, 1983, p. 83.

*Les discussions continues
sur l'évaluation du légisme*

L'interprétation officielle du légisme a pratiquement disparu à cette époque. Les chercheurs développent leurs propres hypothèses dans différentes directions. Nous trouvons donc des avis partagés.

Chen Zhe Fu, l'un des quatre auteurs de *l'Histoire de la pensée politique de l'ancienne Chine* mentionnée ci-dessus, a révisé son attitude envers la pensée de Han Fei dans son article *De la pensée autoritaire monarchique de Han Fei*. Cette fois, il n'hésite pas à souligner la tendance autoritaire de Han Fei, et donc, du légisme. Selon lui, "les anciens penseurs chinois applaudissent tous, Confucianistes ou Légistes, Daoïstes ou Moïstes, le pouvoir monarchique absolu... Cependant, ce qui a empoisonné le plus la société chinoise n'est pas le confucianisme, mais la pensée des légistes, et surtout son représentant Han Fei" ¹¹⁴. Tout en marquant fermement les mérites de Han Fei, il souligne qu' "il a exagéré infiniment l'importance du gouvernant, préconisé une politique autoritaire monarchique et méprisé la dignité du citoyen. Cela semble non seulement critiquable à son époque, mais contamine aussi l'esprit des chinois des siècles suivants" ¹¹⁵. Donc, à ses yeux, si la longue tradition l'autoritarisme en Chine ne peut être expliquée uniquement par les erreurs de Han Fei, mais sa responsabilité reste non négligeable.

Li Jin Quan ne partage pas les opinions de Chen je Fu. Il reconnaît que Han Fei préconise un pouvoir monarchique absolu. Mais pour lui, Han Fei insiste également sur la nécessité pour le [167] détenteur du pouvoir, le roi, de respecter la loi à l'égal de ses sujets. "En tant que souverain suprême, est-ce que le roi doit se subordonner à la loi ? La réponse de Han Fei me semble être affirmative... Il préconise un pouvoir absolu, mais il sait bien que ce n'est pas suffisant en soi pour gé-

¹¹⁴ Chen Zhe Fu, "Sur la pensée du despotisme monarchique de Han Fei", *Bulletin de l'Université de Pékin*, n° 3, 1984, p. 33.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

rer le pays" ¹¹⁶. De même, il pense que le légisme ne favorise pas les flatteurs, la relation que les légistes préfèrent entre le roi et ses hauts fonctionnaires, reste une relation de coopération. Il souligne que les légistes s'attachent également à la volonté du peuple et se soucient des opinions publiques. En un mot, leur soutien inconditionnel d'un pouvoir fort et absolu et leur conscience de la loi ne sont pas, pour Li Jin Quan, nécessairement contradictoires.

Shao Qin envisage la tendance "autoritaire" des légistes et la tendance "démocratique" du confucianisme sous un autre angle. Selon lui, "le confucianisme a résumé les expériences du gouvernement quand le pouvoir de l'aristocratie était stable. À ce moment-là, l'essentiel de la politique consistait à bien administrer le peuple... Les légistes représentaient l'intérêt des propriétaires fonciers qui combattirent l'ancienne aristocratie. Leur première tâche visait donc à conquérir le pouvoir au lieu de gouverner le pays. À l'opposé se trouvaient plutôt les notables que le peuple" ¹¹⁷. Afin de triompher des anciens gouvernants, les propriétaires fonciers doivent unir toutes les forces et mobiliser tous leurs moyens sous un pouvoir fort et souvent autoritaire. C'est une exigence de circonstance. Ils n'ont pas encore le temps de concevoir une politique plus modérée envers le peuple. C'est donc plus une négligence qu'un défi. Il ne s'agit pas là d'un autoritarisme intentionnel.

La discussion sur l'évaluation du légisme va certes continuer. De nouvelles opinions vont se manifester qui contribueront à la recherche sur cette pensée.

L'œuvre la plus authentique de cette époque

L'Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin de Liu Ze Hua, publiée à la fin de 1984 à Tian Jing, représente, semble-t-il, le niveau de recherche le plus élevé dans ce domaine, après la Révolution Culturelle. Il présente une importance et une authenticité [168]

¹¹⁶ Li Jin Quan, "Comment envisager le confucianisme et le légisme", *Bulletin de l'Université de Zhong Shan*, n° 1, 1985, p. 25.

¹¹⁷ Voir Shao Qin, "Sur la notion du droit du peuple - Une observation de cette notion du pré-Qin aux Han de l'Ouest", *La recherche en histoire*, n° 6, 1985.

comparables à l'*Histoire générale de la pensée chinoise* de Hou Wai Lu, sauf qu'il ne s'intéresse qu'à la pensée politique.

Le premier mérite de ce livre réside dans sa précision et sa complétude. Dans le chapitre consacré au légisme, l'auteur a mené un travail de documentation remarquable. En dehors d'une étude consciencieuse des œuvres des légistes dont nous disposons, il tente également de collecter, dans de nombreux livres anciens, le plus possible d'articles et même des phrases éparpillées et perdues de ces penseurs, de sorte qu'il décrit une image complète, précise et cohérente du légisme. Cette caractéristique paraît d'autant plus frappante lorsqu'il s'agit des idées de légistes primitifs, tels que Shen Dao, Li Kui et Shen Bu Hai.

À partir de ce point, il analyse soigneusement, avec une profondeur considérable et des idées éclairantes, l'arrière-plan politique et économique du légisme, ainsi que ses sources d'inspiration, sa nature et son rôle dans l'histoire.

Il s'efforce d'abord d'éclaircir la notion de "légiste". À ses yeux, les légistes ne peuvent se définir que par le fait d'avoir établi un système théorique cohérent. Ceux qui avaient pratiqué certaines mesures pro-légistes dans leurs activités politiques, mais qui n'ont pas abouti à systématiser et à théoriser leurs idées, ont fourni la prémisse et le fondement pratique du légisme. Mais ils ne peuvent pas être considérés comme fondateurs de ce courant. C'est le cas de Zi Chan, Deng Xi et Guan Zhong. En vertu de ce critère, le premier précurseur réel du légisme serait Li Kui, homme politique et penseur du début des Royaumes Combattants. Les légistes n'auraient donc pas existé pendant la période du Printemps-Automne.

Liu Ze Hua essaie également de résumer certains traits communs des légistes :

- I) Ils insistent tous sur l'importance de la loi dans la vie politique en la considérant comme le seul moyen pertinent pour gouverner le pays.
- II) Ils préconisent tous le développement de l'agriculture et le renforcement de l'armée parce qu'elles constituent les seules sources de puissance d'un pays.

- III) Ils admirent tous un pouvoir monarchique absolu et autoritaire.
- IV) Leur théorie fondamentale de la société trouve ses racines dans l'évolution historique et l'analyse de la nature humaine.
- V) Les concepts qu'ils emploient fréquemment et qui déterminent leur caractère particulier impliquent la loi, le pouvoir, l'art du roi la sanction, la récompense, la collectivité, l'individualité, etc.

[169]

Mais il souligne en même temps les différences entre les légistes et l'évolution de ce courant en étudiant les auteurs un par un. Considérons par exemple ses recherches sur les idées des deux légistes primitifs : Shen Dao et Guan Zhong, qui nous paraissent les plus éminentes dans son livre.

Liu Ze Hua a su apprécier correctement les idées de Shen Dao puisque pour lui, il est le premier et le seul parmi les légistes primitifs, avant Han Fei, qui ait traité des trois aspects principaux du légisme : bien que, selon lui, le pouvoir y garde une importance prépondérante. De manière plus précise, il se montre rationnel et modéré : "L'un des caractères remarquables de son œuvre se trouve dans le fait qu'il apprécie le pouvoir en refusant le despotisme, qu'il admire la loi en renonçant à la sanction trop sévère et qu'il applique l'art du roi en méprisant les moyens sournois" ¹¹⁸.

Il discute en détail de son hypothèse : le pouvoir constitue sans doute le thème central chez Shen Dao. Il est convaincu que le critère de séparation, entre gouvernant et gouvernés ne se situe ni dans l'intelligence ni dans la moralité supérieure, mais dans le pouvoir. Critiquable pour les moralistes, cette vision est conforme à la réalité historique. "Mais Shen Dao ne s'arrête pas là, il souligne en même temps que l'efficacité du pouvoir dépend strictement du soutien des gouvernés. Ainsi, son "pouvoir" ne semble pas relever d'une conception autoritaire stricto sensu... Sa phrase fameuse disant que "l'institution de roi

¹¹⁸ Liu Ze Hua, *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*, Tian Jing, Éditions de l'Université de Tian Jing, 1984, p. 187.

devait viser l'intérêt du pays, et non pas l'inverse" démontre même son reniement des idées autoritaires" ¹¹⁹. Liu Ze Hua considère la loi comme un autre facteur important de la pensée de SHan Dao. Sa certitude de la nécessité d'une loi fixe vient de deux raisons principales : d'une part, la loi peut fournir un critère objectif et universel en matière de sanction et de récompense, en maintenant une certaine égalité entre les individus ; d'autre part, l'intelligence et la capacité d'un seul homme, et il est ici question du roi, ne suffisent en aucune manière à traiter cas par cas toutes les affaires importantes de l'État. Il doit s'appuyer sur l'aide de la loi qui en quelque sorte, concentre la sagesse de plusieurs générations. Selon la conception de Shen Dao, la loi ne garantit pas spécialement les biens du roi, "elle doit être le principe commun des relations d'intérêt, qui permet généralement l'expression des droits de chacun" ¹²⁰. Sa conception de la loi reflète [170] donc une conscience approfondie du fonctionnement de l'État en train de se développer.

L'art du roi de Shen Dao, quant à lui, révèle la nature de la relation entre le roi et ses courtisans. Ils dépendent et profitent réciproquement les uns des autres. Donc, le roi doit savoir qu'il est impossible d'exiger une loyauté inconditionnelle de la part de ses courtisans, mais qu'il peut compter sur leur intelligence et leur capacité dès lors qu'il satisfait leurs intérêts. Cette attitude réaliste et utilitariste n'a rien à voir avec la sournoiserie ou la basse intrigue.

En somme, l'auteur a bien évalué la pensée de Shen Dao. "Comme la plupart des légistes primitifs, sa théorie nous montre ses nombreux mérites. Par comparaison, les légistes tardifs semblent beaucoup plus vulgaires" ¹²¹.

L'auteur prête aussi attention au livre *Guan Zi*, rédigé, d'après lui, au milieu ou à la fin des Royaumes Combattants par un groupe d'auteurs, mais non par Guan Zhong lui-même. Il pense que la tendance légiste de ce livre se manifeste principalement par les études sur la loi, préoccupation prioritaire des auteurs.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 194.

¹²¹ *Ibid.*, p. 202.

Ils insistent tous en effet sur le point que la loi ne peut franchir certaines limites objectives. Elle doit se conformer à la nature, à la nature humaine, aux circonstances, au temps et aux possibilités. Donc elle recherche plutôt à refléter la réalité que la volonté divine.

Liu Ze Hua acquiesce à la proposition de ces principes, car "elle montre que les auteurs du *Guan Zi* possèdent une conscience lucide de la loi. Ils préconisent de gouverner le pays par la loi, mais sans perdre de vue qu'elle ne peut être toute-puissante, en raison de ses contraintes propres. Le roi qui l'a conçue doit savoir que la loi reflète en réalité les relations sociales existantes, et non sa volonté personnelle... Cette discussion oriente la théorie du droit vers la raison, héritant et dépassant la notion de droit chez Shen Dao" ¹²².

Il indique un autre apport de ces auteurs à la définition de la loi. Jusqu'au début du Printemps-Automne, le terme "loi" équivalait à sanction. Par la suite, elle a été considérée comme une arme bifonctionnelle usant de la sanction et de la récompense. Pour la première fois, les auteurs du *Guan Zi* ont clarifié la notion de loi : "Elle exprime une série de procédures et de critères fixés, une série de règles générales et universelles abstraites des cas particuliers" ¹²³. En théorie, elle est suprême et directrice pour un pays. Pourtant Liu Ze Hua met en évidence immédiatement une [171] lacune chez ces auteurs. "Ils préconisent de gouverner le pays par la loi. Or, cette dernière se subordonne à la volonté du roi. Elle ne possède donc pas, comme le considèrent certains chercheurs, de caractère démocratique" ¹²⁴. Ce fait, indéniable, est démontré clairement au fil de leur analyse de la relation entre la loi et le pouvoir du roi, bien exprimé par Liu Ze Hua. "En tant que maître de la loi, le pouvoir jouit d'une autorité suprême. Il doit tenir compte de l'existence et des conseils de la loi, qui ne peut pour autant le restreindre" ¹²⁵. Dans le *Guan Zi*, l'influence de l'autoritarisme reste tout à fait visible.

Néanmoins, ce genre de défaut ne change pas, pour Liu Ze Hua, le fait que les auteurs du *Guan Zi* présentent une théorie légiste raisonnable, modérée et acceptable.

¹²² *Ibid.*, p. 244.

¹²³ *Ibid.*, p. 246.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 266-267.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 262.

Nous omettons ici, pour éviter la répétition, son analyse des autres légistes, déjà étudiés par les chercheurs précédents.

Han Fei et Machiavel : une même école de la politique ?

Récemment, les intellectuels chinois ont commencé à chercher des homologues au légisme en Occident. Ils ont ainsi découvert Machiavel.

Pour l'instant, il n'y a que deux articles à ce sujet : *La comparaison entre "Les Vermines des cinq espèces" (Han Fei) et "Le prince" de Li Yong Feng et Machiavel et Han Fei* de Li Cun Shan. Malgré certaines limites dans l'investigation, ils présentent pourtant un caractère intéressant.

Pendant longtemps, Machiavel et le machiavélisme ont eu un sens extrêmement péjoratif pour les Chinois, qui les considéraient comme immoraux. Cette interprétation de la politique ne pouvait provenir que d'un individu isolé, vivant dans un monde différent. D'après la tradition confucéenne, les meilleurs hommes politiques doivent posséder d'abord une haute moralité. De plus, l'un des buts fondamentaux de la politique vise à instaurer une société de "vertu" pour les citoyens, ou plus exactement de comportements corrects.

Au cours de l'introduction de la théorie politique occidentale moderne en Chine, l'image de Machiavel a été partiellement réhabilitée. L'idée selon laquelle la politique et la morale peuvent ou doivent être séparées en deux domaines indépendants gagne du [172] terrain chez beaucoup de politologues chinois. Ces deux articles vont parfaitement dans ce sens.

Pour les auteurs, les convergences d'opinion entre Han Fei et Machiavel semblent évidentes. La plus remarquable réside dans leur analyse commune de la relation entre la politique et la morale. Certes, ces deux facteurs sont liés à certains niveaux, parce que "la relation morale implique toujours une certaine relation politique... et le comportement politique exprime au fond tels ou tels principes moraux. Nous

pouvons donc porter des jugements de valeur dessus" ¹²⁶. Mais comme pour la démarche scientifique, si on veut saisir la relation générale, il faut d'abord analyser respectivement les éléments qui la composent.

Donc, le premier apport de Han Fei et Machiavel à la science politique, selon ces auteurs, réside dans leur volonté de séparer la politique et la morale. "Leur critique du moralisme traditionnel aboutit à l'indépendance de la théorie politique. Cela construit une base qui nous permet de voir la réalité dans l'ombre et de comprendre à un niveau plus élevé la relation entre la politique et la morale" ¹²⁷.

Selon ces auteurs, les pensées de Han Fei et de Machiavel voient le jour dans des conditions historiques semblables. Dans la société ancienne, les conflits et les guerres deviennent des phénomènes quotidiens que la morale traditionnelle seule ou la pensée religieuse seule ne suffisent à expliquer. Il faut ainsi réexaminer la relation politique-morale et rechercher le vrai sens de la politique, ainsi que ses règles propres. Les idées de Han Fei et de Machiavel représentent donc une réaction, une tentative d'analyse de ces circonstances.

Leurs pensées se fondent sur la même analyse de la nature humaine : l'homme est né mauvais. Cela veut dire que le motif déterminant de son activité réside dans la recherche de son propre intérêt, qu'ils ne respectent que la force, sans que l'on puisse compter sur sa conscience ou sa loyauté. La peur assure plus efficacement un comportement correct que la bonté. De ce point, ils aboutissent tous les deux à révéler le secret de la politique : la force. C'est le facteur clé pour un gouvernant qui veut maintenir la stabilité interne de son pays et traiter avec les autres États. Le seul critère à retenir est politique : les plus forts obtiendront logiquement le pouvoir.

[173]

En conclusion, ces deux articles ont tenté de mettre en évidence les points communs entre Han Fei et Machiavel sur la relation politique et morale et ceci sur trois points. Premièrement, Han Fei et Machiavel indiquent que, pour eux, la morale ne peut se substituer à la politique, car elles concernent deux domaines différents. Deuxièmement, ils in-

¹²⁶ Li Yong Feng, "Comparaison entre les vermines des cinq espèces et le prince, *Revue mensuelle des sciences*, Shanghai, n° 5, 1986, p. 26.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26.

sistent sur le fait que les moyens et les critères de la morale ne peuvent remplacer ceux de la politique : la politique ne repose que sur la force impérative et son critère reste purement concret ou utilitaire. Troisièmement, Han Fei et Machiavel sont tous profondément convaincus que la morale ne suffit pas à régler les relations entre les blocs d'intérêt ou les pays. Ces trois points communs déterminent leur intérêt et leurs apports à la science politique.

Pourtant, les auteurs n'oublient pas de souligner la tendance extrémiste chez Han Fei comme chez Machiavel. Ils accordent trop d'importance à la spécificité de la politique et en négligeant la morale et son influence sur la politique, leur pensée est souvent appréciée des tyrans.

Pour nous, l'importance de ces deux articles ne réside pas nécessairement dans les opinions exprimées, car les auteurs accordent plus d'attention aux phrases ressemblantes entre Han Fei et Machiavel qu'à leur esprit réaliste et à leur méthode de recherche empiriste (il existe peut-être encore des malentendus ou des préjugés envers Machiavel), mais dans leur tentative d'introduire des nouvelles idées et d'élargir le champ de recherche sur le sujet de notre étude. Nous pouvons espérer que cette initiative sera suivie et développée par d'autres chercheurs dans les temps à venir. Pourtant, ces études comparatives doivent être menées avec une grande prudence. Les points communs entre les légistes et les penseurs occidentaux existent certainement. Nous devons découvrir les circonstances, les motifs et les méthodologies qui les conduisent à ces visions approuvées. Mais il ne faut jamais oublier la différence profonde entre les chinois et les occidentaux au niveau de leurs histoires, de leurs sociétés, de leurs cultures et de leurs façons de réfléchir, sans parler de la distance géographique. Le légisme reste un système qui, pendant sa formation et son développement, ne connaît aucun échange avec la civilisation occidentale. La tentative de faire correspondre simplement les légistes avec tels ou tels penseurs occidentaux pose un problème mais ne le résout pas.

Nous avons examiné les progrès des recherches sur le légisme en Chine à notre époque. En bref, ces progrès résident dans une libéralisation relative, qui permet aux intellectuels de réfléchir activement et

de chercher de nouvelles explications sur un sujet [174] donné. Dans cette optique, l'étude sur le légisme pourra s'effectuer dans de meilleures conditions, avec un esprit plus réaliste et une prudente introduction des références occidentales.

[175]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

Chapitre VI

LES RECHERCHES SUR LE LÉGISME À TAI WAN ET EN OCCIDENT

[Retour à la table des matières](#)

Si les chapitres précédents ont été consacrés aux recherches sur le légisme en Chine populaire, nous devons examiner ici brièvement les travaux le concernant effectués à Taïwan et en Occident, et qui constituent une partie appréciable de notre étude.

I - LA CONTINUITÉ ET L'ORDINAIRE. DEUX CARACTÈRES IMPORTANTS DES ÉTUDES SUR LE LÉGISME À TAI WAN

A cause du sous-développement économique et culturel dans l'histoire et la colonisation japonaise depuis 1895, les recherches proprement dites sur le légisme à Tai Wan, parallèles aux autres branches des sciences sociales, n'y débutent vraiment qu'à partir de 1949, date à laquelle le gouvernement de Jiang Jie Shi fut chassé dans cette île, accompagné par certains intellectuels fidèles.

Par rapport à leurs collègues de Chine populaire, les spécialistes du légisme de Taïwan profitèrent en effet de privilèges, et ce pendant un certain nombre d'années. Il y eut deux raisons à cela : premièrement, leurs recherches ne connurent pas les contraintes liées aux interruptions provoquées par des problèmes idéologiques ou politiques. Ils bénéficièrent donc d'une continuité dans les études, due au fait que les travaux, depuis le début du siècle, critiqués en général par les communistes, y trouvèrent un accueil favorable. Cette continuité leur fournit certainement un environnement adéquat. Deuxièmement, Taïwan n'a jamais fermé la porte à l'Occident. Les chercheurs entretenirent des relations et des échanges permanents avec leurs collègues occidentaux. Cela les mit au courant du travail des sinologues ainsi que de certaines [176] nouvelles idées, leur donnant la possibilité de les introduire, s'ils l'estimaient pertinent, dans leurs études.

Grâce à ces deux avantages, le travail universitaire continue à Taïwan sur un rythme normal et continu. Quantité de livres et d'articles concernant ce sujet ont été publiés et parmi eux, certains présentent des idées intéressantes.

Cela étant, pourtant, une partie de ces études manque d'originalité. Même si ces ouvrages affichent des titres parfois impressionnants, les auteurs se contentent le plus souvent de citer simplement des phrases et des paragraphes dans les œuvres des légistes et de réitérer les points de vue des chercheurs précédents. C'est pour cette raison que nous examinerons exclusivement, dans cette section, les livres qui apportent des éléments nouveaux.

La conception de la loi dans la pensée de Han Fei

Prenons d'abord l'*Essai sur la pensée de Han Fei* de Xie Yun Fei, publié en 1973. Dans ce livre, l'auteur a touché presque tous les aspects de cette pensée : les conditions historiques et économiques de sa naissance, ses sources d'inspiration, ses idées économiques, politiques, militaires, et même pédagogiques. Mais son analyse de la pensée politique de Han Fei, ou plus précisément son analyse de la conception de la loi chez Han Fei nous paraît être l'élément le plus intéressant.

Pour lui, nous devons envisager cette conception chez Han Fei comme un système mettant en corrélation la définition même de la loi et ses caractères ; sa création et ses fonctions. Voyons comment il ordonne dans son analyse les diverses composantes de ce système.

- I. La définition de la loi - La définition de la loi, donnée par Han Fei, peut être résumée en cinq points : elle est écrite, publiée, égale pour tout le monde, impérative et enfin, raisonnable.
- II. Les caractéristiques de la loi chez Han Fei - Étant objective et égale pour tous, elle compte sur l'inévitabilité au lieu du hasard.
- III. La création de cette loi - La nécessité de cette création se trouve dans la nature humaine : l'homme, de lui-même, ne révisé jamais sa mauvaise conduite par sa conscience. Pour l'y amener, il faut lui imposer des règles impératives extrinsèques. Néanmoins, le but de cette création vise toujours le bien fondamental du peuple, parce que la loi garantit la puissance du pays et l'ordre de la société, qui s'accordent finalement aux intérêts de tous. La législation doit se conformer à certains principes : satisfaire les demandes de l'histoire, être rentable, universelle, sévère et facile à appliquer.

[177]

- IV. La fonction de cette loi - Selon l'auteur, la loi de Han Fei ne se borne pas simplement à gouverner le pays. Elle vise également à éduquer le peuple et à transformer son comportement. Basée sur une attitude réaliste, ce genre de pédagogie est beaucoup plus efficace que l'éducation éthique puisque le châtimeur et la récompense, deux composantes principales de la loi, proposent les meilleurs moyens pour corriger les fautes et pour combiner l'intérêt du peuple avec celui de l'État.

Les analyses de Xie Yun Fei de la pensée de loi chez Han Fei restent très simples, exactement comme nous les avons présentées ci-dessus. Il y a également des Points qui semblent paradoxaux. Ce reclassement nous intéresse néanmoins parce qu'il tend à systématiser

une partie de la pensée de Han Fei et à nous en présenter une image claire.

La loi et la politique chez Han Fei

Dans ses *Études de huit grands savants avant la Dynastie des Qin*, (Tai Wan, 1982), Tian Feng Tai présente une brève analyse de la pensée de Han Fei, portant notamment sur la loi et la politique, ainsi que leur relation mutuelle.

Il traite la loi chez Han Fei à partir de sa définition, de son importance, de sa fonction, de ses principes et de son exercice. Pour lui, la loi de Han Fei contient une série de règles proclamées par le gouvernement, fondée sur la récompense et le châtement, nécessaire au gouvernement du pays, parce qu'elle établit des normes objectives. Sa fonction consiste à distinguer le permis de l'interdit, à éduquer le citoyen et à stabiliser la société. Cette loi doit se conformer aux principes suivants : égale pour tout le monde ; évolutive selon l'époque, mais stable néanmoins à un moment donné : facile à comprendre et à suivre, et enfin, obligatoire. Quant à son application dans un pays, elle dépend de deux conditions : d'une part, il faut maintenir soigneusement la crédibilité des deux armes : la sanction et la récompense, d'autre part, le gouvernant ne doit jamais agir par caprice, ni même par sagesse ou bon vouloir. La loi est impérativement la seule référence de l'administration.

Mais, la définition par Tian Feng Tai de la politique de Han Fei nous paraît plus intéressante. Si la majeure partie des chercheurs divisent la pensée de Han Fei, et donc celle des légistes, en trois composantes désormais classiques, Tian Feng Tai estime que Han Fei n'a envisagé que deux choses : la loi et la politique. Selon lui, cette politique, composée du pouvoir et de l'art du roi, doit être considérée, dans le système théorique de Han Fei, comme un [178] accessoire par rapport à la loi, parce qu'elle vise à garantir son application dans le pays. Le roi doit posséder un pouvoir absolu afin de promouvoir la loi. Contraignante et limitant les intérêts directs de certains, elle rencontrera sûrement des résistances dans son application, surtout dans une époque où la société est chaotique. De même, l'art du roi, autre

composante de la politique chez Han Fei, est indispensable à l'application de la loi. D'après l'auteur, l'essence de cet art se fonde sur une technique d'examen scientifique des "exploits" et des "défauts" des fonctionnaires de divers niveaux. Bien que contenant un aspect sournois, ce genre de contrôle administratif existe en effet sous tous les régimes politiques.

Ainsi, le mérite essentiel de Tian Feng Tai consiste à avoir regroupé les idées de Han Fei autour d'un même axe : le gouvernement par la loi, ainsi que son moyen : la politique ; et à avoir réhabilité, en partie tout au moins, la réputation de la politique de Han Fei, en général jugée immorale. Ici, il emploie inconsciemment la formule "la fin justifie les moyens". Le pouvoir et l'art du roi de Han Fei ne sont pas autoritaires puisque le but qu'ils servent est, par nature, l'inverse de la tyrannie. Les mesures techniques requises pour l'application de la politique n'ont pas de valeur en elles-mêmes.

Le ciel et la loi : les distinctions essentielles parmi les légistes

"Reconnaître la loi en méprisant le ciel" ne possède pas de racines métaphysiques, ce n'est donc qu'une "idée des légistes". Par contre, "reconnaître à la fois le ciel et la loi" constitue la philosophie des légistes représentant le courant principal du légisme" ¹²⁸. Cette phrase résume bien les opinions de Huang Gong Wei, dans son important ouvrage intitulé : *Introduction au système philosophique du légisme* (Tai Wan, 1983).

Il a classé les légistes selon leur attitude à l'égard de la relation entre la loi et le ciel, symbole d'une force céleste et suprême, se traduisant par certains principes politiques fondamentaux auxquels personne ne doit porter atteinte. Ceux qui respectent en même temps le ciel et la loi et qui reconnaissent la supériorité du premier sur le second appartiennent au courant métaphysique, donc orthodoxe, des légistes. Ce courant, comprenant Shen Dao, Yen Wen et Shen Bu Hai, correspon-

¹²⁸ Huang Gong Wei, *Introduction au système philosophique du légisme*, Tai Bei, Librairie commerciale de Tai Wan, 1983, p. 446.

dant aux "légistes primitifs" chez les autres chercheurs. De l'autre côté, ceux qui ne reconnaissent que la [179] loi et éludent toutes les autres contraintes, philosophiques ou morales, représentent le courant réaliste des légistes, synonymes des "légistes tardifs", dont Shang Yang et Han Fei. Dans la pratique, la différence entre ces deux courants se manifeste par leur préférence envers la loi ou la politique : le premier soumet la politique à la direction de la loi, le deuxième veut faire l'inverse.

Pour Huang Gong Wei, les légistes orthodoxes subissent une forte influence du Daoïsme. Ils se considèrent comme théoriciens plutôt qu'hommes politiques. Par conséquent, leurs opinions restent philosophiques et modérées. Leurs théories visent à rechercher l'harmonie entre l'homme et son environnement et à régler les contradictions entre les demandes matérielles explosives de l'homme et la stabilité de la société. Ils ont pour cela conçu les notions de ciel et de loi. Limitée par certaines valeurs essentielles, représentée par le Ciel, leur loi s'écarte de la cruauté. Ce dont ils parlent comme étant le pouvoir et l'art du roi ne vise que des moyens techniques indispensables à l'existence d'une loi modérée ou l'exercice habile du pouvoir. En bref, leur étude constitue le fondement théorique de la pensée des légistes, bien que leurs idées ne soient pas aussi pratiques que celles des légistes tardifs.

À la différence des autres chercheurs, Huang Gong Wei a classé Shang Yang parmi les légistes tardifs, parce que, bien qu'il ait reconnu l'existence de la loi, il n'ait déjà l'autorité du Ciel. Si les légistes primitifs pratiquèrent la politique selon la direction de la loi, lui mit alors la loi sous la direction de la politique. Et chez lui, la loi commence à perdre de son indépendance. Dans ce sens, l'autoritarisme absolu de Han Fei méprisant le caractère sacré de la loi, développe la logique des idées de Shang Yang. En effet, quand la loi n'incarne plus le Ciel, elle perd automatiquement son fondement autonome et ne dépend plus que de la volonté du gouvernant. "La loi chez Shang Yang implique l'administration, la défense et l'économie. Mais cette loi, composée en principe de récompense et de sanction, est détenue entièrement par le roi... Chez Shang Yang, elle se voit dépendante du pouvoir politique... C'est donc le premier mauvais exemple de loi dans la période des

Royaumes Combattants" ¹²⁹. Son importance historique réside dans le fait qu'il a appliqué avec succès sa théorie en politique. Cette application a transformé à la fois le Royaume Qin et les autres royaumes, sur le plan politique et idéologique. "C'est un homme qui a fait l'époque. Avant lui, la politique était conservatrice et aristocratique. Après lui, elle devient rénovatrice et monarchique" ¹³⁰.

[180]

Mais c'est toujours Han Fei qui a poussé à l'extrême la tendance autoritaire déjà perceptible chez Shang Yang. D'après l'auteur, Han Fei a en effet dévié de la tradition des légistes primitifs. Il a substitué le roi au Ciel et la volonté du monarque à la loi. Désormais, il n'y a plus de limites : ni le Ciel, ni la loi, ne peuvent restreindre la volonté du souverain. Nous avons ainsi maintes raisons de faire remonter à Han Fei la source théorique de l'autoritarisme monarchique, survivant en Chine pendant deux mille ans. Ayant développé, complété et raffiné le légisme, mais dans un sens négatif ou réactionnaire, sa loi a perdu totalement son indépendance vis-à-vis du roi. C'est pour cette raison que Huang Gong Wei l'estime indigne de l'appellation de "représentant pertinent du légisme".

La recherche historique sur la pensée de Han Fei

Dans leur œuvre importante, *La recherche historique sur la pensée de Han Fei* (Tai Pei, 1983), Zhang Chun et Wang Xiao Bo tentent de remettre la pensée de Han Fei dans son environnement historique afin d'expliquer sa naissance, sa nature et son rôle. "Il est obligatoire qu'on éclaire d'abord les conditions historiques d'une pensée, si l'on veut l'étudier sérieusement, afin de comprendre son vrai sens, puisque toutes les idées de l'être humain reflètent la situation historique, l'espace et l'époque donnée" ¹³¹.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 228.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 276.

¹³¹ Zhang Chun & Wang Xiao Bo, *Recherche historique de la pensée de Han Fei*, Tai Bei, Librairie Lian jing, 1983, p. 1.

Pour les auteurs, la tâche historique de tous les hommes politiques et des penseurs en Chine pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants consistera à supprimer la relation de production féodale, à calmer les conflits internes et à réunifier le pays afin de libérer et de développer la force productive. Parmi les diverses écoles, le légisme fut la plus réaliste et la plus avancée. Ils ne nient pas le caractère autoritaire de cette pensée : Par rapport à la "démocratie" de la société chinoise antique, le légisme constitue sûrement une réaction. Mais cette démocratie n'a-t-elle pas déjà été détruite par les trois dynasties précédant cette époque, ou par le régime féodal des Zhou, lorsque le roi et les seigneurs possédaient d'immenses privilèges ? D'après eux, le point de départ du légisme vise toujours le bien être du peuple. Leur volonté de renforcer l'autorité du roi cherche plutôt à restreindre les privilèges féodaux qu'à établir une monarchie autoritaire, Donc à ce moment précis, cette pensée ne paraissait nullement réactionnaire.

[181]

Les études de Zhang Chun et Wang Xiao Bo sur le fondement philosophique de la pensée de Han Fei nous paraissent la partie la plus brillante du livre. D'une part, ils indiquent que "l'esprit objectif, positif, réaliste et évolutionniste sous-tend en principe la pensée philosophique de Han Fei et il traverse également sa pensée politique"¹³². D'autre part, ils reconnaissent qu'il existe une filiation avec le Daoïsme, dont le thème central est connu comme "Ne rien faire pour tout faire", et la pensée philosophique de Han Fei. Alors comment peut-on combiner cette pensée matérialiste, utilitaire et agressive avec la philosophie de Lao Zi ? Leur explication paraît plus raffinée et convaincante que celle des autres chercheurs, embarrassés, eux aussi, par cette question.

Pour Zhang et Wang, la métaphysique Daoïste et l'utilitarisme de Han Fei constituent en effet deux aspects d'une même substance, puisque la pensée de Han Fei, l'art de gouverner, peut se diviser en deux parties : la description des caractéristiques d'un gouvernant idéal et les conseils à celui-ci pour administrer ses sujets. Théoriquement, il faut que le gouvernant reste indifférent et ne fasse rien. Cela veut dire qu'il ne s'occupe pas des affaires quotidiennes et concrètes, mais qu'il

¹³² *Ibid.*, p. 31.

les confie à ses fonctionnaires, en se réservant simplement des fonctions de superviseur qui contrôle, examine, récompense ou sanctionne leur travail. Mais au bout du compte, c'est lui qui obtiendra toutes les gratitudes et les gloires. Quant aux fonctionnaires, ils doivent travailler, à l'inverse du gouvernant, énergiquement et activement pour accomplir les tâches que le premier leur a données. La différence des principes d'action entre le gouvernant et les fonctionnaires paraît donc évidente. Dans le même sens, les légistes s'opposaient inconditionnellement aux conservateurs dans la mesure où ils tentaient de rompre avec les contraintes de la tradition et de combattre les anciens aristocrates. Mais quand l'autorité de la loi était bien établie, ils préféraient également maintenir le calme et la cohérence dans la société. Le changement de cette loi devenait non-souhaitable. Ainsi, la métaphysique Daoïste, dont l'ambiguïté est l'un des caractères essentiels, et l'utilitarisme légiste cohabitent harmonieusement dans la pensée philosophique de Han Fei si nous l'étudions soigneusement et globalement. "Grâce à "ne rien faire", le roi peut laisser fonctionner tranquillement la loi et l'art du roi... Il n'aura jamais de soucis. Han Fei interprète ainsi les idées de Lao Zǐ par un développement théorique" ¹³³. "Mais il faut savoir que bien que le roi n'agisse pas directement, l'administration ne s'arrête jamais. [182] Parce que la loi et l'art du roi restent effectifs, et les fonctionnaires en poste. Autrement dit, le roi s'engage en effet dans les affaires de l'État, mais uniquement dans le cadre de la loi et de l'art du roi. Il abandonne toute initiative et n'invente rien. Donc il ne fait rien apparemment" ¹³⁴.

Les auteurs examinent aussi l'analyse de Han Fei sur la nature humaine, le libérant des accusations portées contre lui à ce sujet. Contrairement aux autres chercheurs qui ont confirmé que le thème central concernant la nature humaine chez Han Fei était "l'homme est né mauvais", ils soulignent que Han Fei et les autres légistes n'employèrent jamais le terme "mauvais" et ne portèrent jamais de jugement de valeur sur cette nature. Simplement ils décrivirent de façon objective et neutre la nature humaine de leur époque. (En réalité, si on dit souvent que les légistes, dont Han Fei, estiment que la nature de l'être humain est "mauvais", c'est plutôt dans la perspective de la po-

¹³³ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 55.

lémique avec Mencius et d'autres confucianistes pour qui la nature de l'homme est bonne. Aux yeux des légistes, elle est "mauvaise" en ce sens que l'homme n'a pas de nature morale mais des instincts. Or, c'est justement cette absence de sens moral inné qui en fait un être social.) Pour Zhang Chun et Wang Xiao Bo, ce malentendu vient de la situation particulière de la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants. "Durant cette époque transitoire, l'ancien ordre s'est déjà écroulé tandis que le nouveau n'est pas encore établi. Les règles pour restreindre les conflits d'intérêts entre particuliers faisaient défaut. Donc la tendance agressive ou compétitive de l'homme s'est vue plus marquée" ¹³⁵. "La reconnaissance sociale de la propriété privée a accentué de plus les désirs de l'homme" ¹³⁶. Chacun court après son intérêt personnel. C'est là le sens du terme "mauvais" que les autres chercheurs ont utilisé. Pour Han Fei, ce genre de nature humaine existe en tant que réalité. Grâce à elle, le roi peut mobiliser l'enthousiasme de ses sujets. Ainsi, il cherche davantage à l'utiliser qu'à porter des jugements. "Sa théorie de la nature humaine... dépasse déjà la dispute entre le bon et le mauvais" ¹³⁷. "Il est convaincu que le comportement de l'être humain est déterminé par les circonstances. Il ne croit donc pas que l'homme possède de nature, ni bonne ni mauvaise, absolue et constante" ¹³⁸.

Au niveau de la pensée politique de Han Fei, les études les plus intéressantes de Zhang Chun et Wang Xiao Bo concernent le [183] pouvoir et l'Art du roi. Ils éclairent d'abord la polémique entre Liang Qi Chao et Guo Mo Ruo, représentant deux opinions sur la notion du pouvoir chez Han Fei. Le premier crut, par erreur, que Han Fei détestait en effet le pouvoir autoritaire et préférait un gouvernement par la loi. Le second corrigea cette erreur en indiquant que l'enthousiasme de Han Fei pour le pouvoir absolu était l'ennemi de la loi. Alors nos auteurs estiment que "les opinions de Guo résultent également d'un malentendu grave. Han Fei prône sûrement l'autoritarisme, mais il ne se considère pas comme un ennemi de la loi, puisqu'il insiste en même temps sur son importance... Le point commun de leur malentendu tient à la certitude de l'incompatibilité entre une politique autoritaire et

¹³⁵ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 75.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 79.

la loi. Ils ne savent pas qu'au fond, la loi reste un instrument de gouvernement... La destination finale de la politique des légistes tend à établir une monarchie absolue. Leur loi ne peut être séparée de ce but et du pouvoir" ¹³⁹.

Ils donnent ensuite une définition plus précise du terme "pouvoir". En chinois, le mot "pouvoir" que les légistes employèrent peut se traduire comme tendance inéluctable ou comme pouvoir absolu. Cette équivoque a suscité ainsi pendant longtemps une question : est-ce un thème philosophique ou politique ? Autrement dit, ce terme définit-il, dans le système théorique de Han Fei, une partie de la vision de l'histoire ou la pensée politique ? Il semble, à notre sens, que Zhang Chun et Wang Xiao Bo apportent une réponse adéquate à cette question.

D'après eux, "nous pouvons considérer le "pouvoir" des légistes de deux manières : le sens large et le sens strict. Le "pouvoir" au sens large concerne toutes les circonstances et les tendances ; Au sens strict, il est l'équivalent du pouvoir politique" ¹⁴⁰. Plus précisément, dans le premier cas "le "pouvoir" désigne les conditions objectives et les règles sur lesquelles nous devons nous appuyer afin de réaliser notre projet. En d'autres termes, ce qui rend au roi le gouvernement de son pays possible, c'est le soutien de ce pouvoir objectif et non sa capacité personnelle... Comme ce pouvoir est objectif, le roi ne peut pas non plus s'en servir arbitrairement. Il doit respecter sa règle inhérente" ¹⁴¹. Dans le deuxième cas, il s'agit du pouvoir politique et souvent autoritaire du roi. Han Fei y attache plus d'importance, puisque différent des circonstances et des tendances objectives qui restent non-changeables à un certain moment donné, ce pouvoir peut être [184] renforcé ou affaibli selon la capacité, habileté et effort subjectif. Et la meilleure façon pour Han Fei de renforcer le pouvoir du roi consiste à appliquer sans hésitation la loi et à exploiter habilement l'art du roi.

Aux yeux de Zhang et Wang, l'art du roi signifie en effet l'habileté du roi à se servir du pouvoir, soutenu par la loi. Pour eux, "le sens général de l'art du roi dans la pensée de Han Fei tient à la proposition d'une série de méthodes, variant suivant les objectifs" ¹⁴². "Le but de

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 115-116.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 116-117.

¹⁴² *Ibid.*, p. 126.

ce genre de méthodes, concernant soit la loi, soit le pouvoir, vise à établir l'autorité absolue du roi" ¹⁴³. Ces méthodes comprennent les principes de législation et l'application de la loi. Mais leurs composantes fondamentales concernent les méthodes d'administration des fonctionnaires : comment choisir et nommer un fonctionnaire, comment contrôler son comportement, et surtout comment veiller à sa loyauté. Pour le roi, il n'y a jamais de fonctionnaires satisfaisants. Leur bon comportement et leur loyauté ne peuvent être garantis que par l'emploi de ces méthodes.

Comme conclusion, Zhang Chun et Wang Xiao Bo estiment que fondamentalement, la pensée politique de Han Fei n'est pas autoritaire, bien qu'elle prône un pouvoir absolu. Parce que ce pouvoir représente l'intérêt des propriétaires fonciers, qui constitue la nouvelle classe coïncidant bien avec le sens du développement de l'histoire et garantissant ainsi le bien être du peuple. Convaincante ou non, cette analyse se rapproche déjà de celle de leurs collègues de Chine populaire.

La pensée de Han Fei : la fin de la philosophie classique en Chine

En fait, la philosophie classique chinoise connut sa naissance, son développement et atteignit son apogée pendant cette époque agitée, du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants. Et pour certains, la présence de la pensée de Han Fei à la fin de cette période et le fait que cette pensée soit tellement utilitaire signifie la fin de cette évolution. "Ses idées paraissent à la fois sophistiquées et superficielles, dit Lao Si Guang dans sa Nouvelle histoire de la philosophie chinoise, (Tai Wan, 1984), car il ne s'intéresse qu'à des questions du type de : "comment enrichir et renforcer le pays" ou "comment consolider le gouvernement du roi" ? Quant aux problèmes de la vision du monde ou de la nature de l'homme, il se montre en effet négligent... Dans ce sens, l'apparition du légisme, représenté par Han Fei, indique plutôt la fin de la philosophie [185] classique avant la dynastie des Qin que la

¹⁴³ *Ibid.*, p. 127.

naissance d'un nouveau système philosophique" ¹⁴⁴. Pour lui, "bien que la pensée de Han Fei soit influencée par le Confucianisme, le Daoïsme et le Moïsme, son esprit fondamental reste la négation de toutes les valeurs traditionnelles. Ce qu'elle emprunte aux autres écoles ne fournit que des détails techniques complémentaires. Le fait que cette pensée devint l'idéologie officielle de la Dynastie des Qin constitue une vraie catastrophe pour la philosophie classique, ainsi que pour la culture traditionnelle chinoise" ¹⁴⁵. Il critique aussi les arguments des partisans du matérialisme historique. "Les chercheurs applaudissent souvent l'abolition du régime féodal et l'établissement d'un gouvernement centralisé sous le règne des Qin, en les croyant favorables à la progression de l'histoire. Or, cet argument n'a pas été prouvé par l'histoire, parce que nous ne pouvons comprendre le sens du régime des Qin qu'en le posant dans le processus de l'évolution de la culture chinoise... L'émergence des Qin, idéologiquement guidée par le légisme, résulte logiquement de la décadence du régime des Zhou, qui représente au fond l'esprit de la culture chinoise" ¹⁴⁶.

Cette attaque du légisme ne peut être acceptée par la plus grande partie des chercheurs. Mais il nous semble que cet auteur découvre au moins un secret : au niveau de l'idéologie, ce fut la dictature du légisme pendant la Dynastie des Qin, se substituant au monopole du confucianisme depuis la Dynastie des Han, qui a enterré la philosophie classique glorieuse de la Chine, dont la caractéristique tient à l'expression et à la discussion libre et égale. Dans ce sens, l'hypothèse de Lao Si Guang semble bien l'emporter.

Comme en Chine populaire, les études du légisme à Taïwan montrent à la fois des mérites et des insuffisances. Par conséquent, les objectifs proposés aux chercheurs Taïwanais sont identiques à ceux de leurs collègues de Chine : effectuer un travail bibliographique encore plus précis et complet et mener des analyses plus objectives sur cette pensée sous de nouveaux angles.

¹⁴⁴ Lao Si Guang, *Nouvelle histoire de la philosophie chinoise*, tome 1, Tai Bei, Librairie des Trois Min, 1984, p. 353.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 371.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 371.

II - UN BREF EXAMEN DES RECHERCHES SUR LE LÉGISME EN OCCIDENT

[Retour à la table des matières](#)

Les Occidentaux se sont intéressés depuis longtemps à la Chine ; son histoire, sa culture et sa civilisation. Un fait significatif [186] de cet enthousiasme se manifeste par le développement de la sinologie en Europe et aux États-unis.

Pour les sinologues, la philosophie, la pensée politique ou la tradition chinoise semblent constituer le centre de leurs préoccupations. "Pour des motifs immédiats et à caractère pratique de compréhension entre les nations, et pour l'établissement durable de la paix du monde, il est important que nous, Occidentaux, ayons des notions sur la philosophie chinoise. Mais là n'est pas la seule raison. La pensée chinoise a déjà apporté sa contribution au monde en général, et à notre philosophie, dans une mesure beaucoup plus large que la plupart d'entre nous se l'imaginaient. Elle est capable d'une contribution encore plus grande" ¹⁴⁷. Ainsi, un nombre remarquable d'ouvrages concernant la Chine a été publié depuis plusieurs siècles. Marcel Granet dans [La pensée chinoise](#), H.G. Creel dans *La pensée chinoise de Confucius à Mao Tseu-Tong* et Étienne Balazs dans *La bureaucratie céleste* nous donnent des bibliographies impressionnantes. Or, les recherches sur le légisme en tant que courant philosophique ne représentent qu'un pourcentage très limité des publications, et on trouve encore moins d'études sur cette école en tant que pensée politique. Léon Vandermeersch estime, en 1965, dans son brillant ouvrage intitulé *La formation du légisme*, qu'il n'y a qu'un seul sinologue en Occident qui se soit longtemps occupé du légisme. Il s'agit de J.J.L. Duyvendak, traducteur et commentateur de l'une des plus importantes œuvres des légistes : *Le livre du Seigneur Shang*. Nous nous proposons donc d'examiner brièvement ces recherches en Occident.

¹⁴⁷ H. G. Creel, *La Pensée chinoise de Confucius à Mao Tsen Tong*, Paris, 1955, p. 8.

Le matériau de base est fourni par la traduction des principales œuvres classiques des légistes en diverses langues occidentales. Nous disposons du *Discourses on Salt and Iron (Essai sur le Sel et le Fer*, un ouvrage légiste du début de la Dynastie des Han) traduit par Esson M. Gale ; *Dispute sur le sel et le fer* traduit par Jean Lévi : *The Complete Works of Han Fei Tzu* (Œuvres complètes de Han Fei Zi, livre le plus important des légistes) par W.K. Liao ; *The Book of Lord Shang* par J.J.L. Duyvendak ; *Le livre du Prince Shang* traduit par Jean Lévi ; *Dangers du discours* par le même auteur contenant des œuvres choisies de Han Fei, de Shang Yang et de Shen Dao ; et enfin le *Han Fei Zi* par Tchang Fou-jouei qui nous présente trois articles de ce légiste. De plus, dans plusieurs livres sur la pensée chinoise, nous trouvons également certains paragraphes ou des citations de bon nombre de légistes parmi les plus importants. Cela permet aux lecteurs qui ne maîtrisent pas le [187] chinois d'avoir accès aux idées originales et essentielles des légistes. Or, par rapport au confucianisme et au daoïsme, (Confucius a été traduit pour la première fois en 1687 ; Meng Zi en 1711 et Lao Zi en 1842, d'après l'*Histoire de la philosophie chinoise* de E.V. Zenker), le légisme reste une école de l'ancienne pensée chinoise beaucoup moins introduite.

Les œuvres les plus éminentes des sinologues dans ce domaine nous semblent, pour n'en citer que quelques-unes, être les suivantes : *La conception de la loi et les Théories des légistes à la veille des Ts'in* de Escarra et Germain ; *Histoire de la philosophie chinoise* de E.V. Zenker, traduit par G. Lepage ; [La pensée chinoise](#) de Marcel Granet ; *La pensée chinoise de Confucius à Mao TseuTong* de H.G.Creel, traduit par J.-F. Leglerc ; *Trois courants de la pensée chinoise antique* de A.Waley, traduit par G. Deniker ; Les introductions au légisme dans les préfaces du *Book of Lord Shang* de Duyvendak, du *Livre du Prince Shang* et du *Dangers du discours* de Jean Lévi ; *Les fonctionnaires divins* de Jean Lévi et surtout *La formation du légisme* de Léon Vandermeersch.

De manière générale, les chercheurs occidentaux se consacrent peu à étudier les différentes éditions des œuvres des légistes, à expertiser leur authenticité, à rassembler des morceaux des œuvres légistes dispersées et égarées et à rechercher les détails de leurs biographies. Ce qui nous intéresse dans leurs études, ce sont plutôt les analyses et les interprétations de cette école en fonction de références culturelles oc-

cidentales. Cela nous permet de découvrir et d'envisager le légisme sous un nouvel angle.

Au départ, les chercheurs occidentaux, y compris ceux qui traitent du légisme comme école philosophique, accordent plus d'attention aux visions de l'histoire, de la société et aux principes économiques, militaires et politiques des légistes qu'à leurs aspects métaphysiques. A leurs yeux, "la préoccupation de la majorité des philosophes chinois fut toujours orientée vers la morale et l'art du gouvernement. Leur pensée est en général essentiellement humaniste et peu encline à la spéculation métaphysique" ¹⁴⁸. Dans ce sens, les légistes semblent plus extrémistes puisqu'ils méprisent même la morale.

À partir de là, la majorité d'entre eux considère les légistes comme des rationalistes, réalistes, absolutistes et Étatistes. Ce genre de définitions nous semble plus clair que celles données par certains chercheurs chinois, qui se sont davantage préoccupés des caractéristiques progressistes ou réactionnaires, morales ou [188] immorales, draconiennes ou indulgentes de cette pensée. Par exemple, Balazs résume la doctrine légiste de la façon suivante : "L'efficacité est le critère suprême de toutes les recettes propres à assurer le prestige du souverain ; la nature humaine étant foncièrement mauvaise, le seul moyen de maintenir la cohésion sociale et la durée du pouvoir est un système de punition et de récompense, l'emploi de lois draconiennes, sans égard pour les privilégiés, valables pour tout le monde sans exception ; la force prime la persuasion morale, le but justifie les moyens ; l'idéal du pouvoir est un État puissant, centralisé, gouverné par un prince absolu, assisté par ses conseillers et une machine administrative impersonnelle, bien organisée, hiérarchisée et efficace" ¹⁴⁹. Ses opinions sont largement partagées.

En effet, les chercheurs occidentaux n'hésitent pas à indiquer le caractère profondément non-humaniste et autoritaire du légisme, car c'est ce caractère qui fait la différence avec d'autres écoles. Les dernières "se sont toutes attachées à critiquer les souverains, à supprimer ou à réfréner leurs exactions et leur oppression et à mettre fin aux guerres" ; alors que la pensée des légistes "s'occupe des mêmes pro-

¹⁴⁸ Max Kaltenmark, *La philosophie chinoise*, Paris, Que Sais-je ?, 1972, p. 6.

¹⁴⁹ Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, Gallimard, 1968, pp. 26-27. 149 Cf. H. G. Creel, op. cit., p. 142.

blèmes, mais les envisage sous un angle différent : elle s'inquiète non de ce que le peuple est enrégimenté, mais de ce qu'il se montre quelque fois désobéissant ; non de ce qu'il est pauvre, mais de ce qu'il ne travaille pas assez pour enrichir ses maîtres ; non de ce qu'il y a des guerres, mais du peu d'enthousiasme que le peuple montre pour faire la guerre". En bref, son but "est de défendre l'autorité du souverain contre l'idée de plus en plus répandue que le gouvernement existe pour le peuple et non pour le souverain, et que tout gouvernement qui ne donne pas satisfaction aux exigences populaires doit être condamné" (149). Or, ils ne veulent pas simplifier les choses en distinguant le confucianisme et le légisme par ce qui est "progressiste" et ce qui est "conservateur", puisque ces deux courants, ou plutôt toutes les écoles philosophiques de la Chine antique, contiennent intrinsèquement ces deux aspects. Ils préfèrent effectuer un travail positiviste.

Certains chercheurs occidentaux traitent la doctrine des légistes d'une façon très proche de celle de leurs collègues chinois : l'analyse historique et sociale de l'époque du légisme, sa filiation avec d'autres courants, sa vision de l'histoire et de la nature humaine, son système théorique composé de la loi, de l'art du roi et du pouvoir. Ce sont les cas par exemple de Creel dans *La Pensée chinoise de Confucius à Mao Tseu-Tong* et de Max Kaltenmark [189] dans *La philosophie chinoise*, alors que d'autres cherchent à présenter cette doctrine d'une manière différente.

Pour Marcel Granet, le légisme, comme la plus grande partie de la pensée chinoise, reste un courant purement pratique et politique. Il s'agit de recettes de gouvernement, à savoir l'art de réussir et l'art de légitimer. Ce qui intéresse les légistes, ce sont les "recettes dont les États peuvent tirer leur force intérieure. Organisation du territoire et de l'armée, économie et finance, prospérité et discipline sociale, tels sont leurs thèmes favoris" ¹⁵⁰. En bref, ce courant contribue à trouver de nouveaux fondements à l'autorité des souverains des Royaumes Combattants qui exerçaient leur pouvoir de façon nouvelle et différente de leurs prédécesseurs.

Marcel Granet a opposé, lui aussi, les légistes primitifs aux légistes tardifs. Les premiers se distinguent effectivement, pour lui, des politiciens dont les idées essentielles peuvent se résumer en deux mots :

¹⁵⁰ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1968, p. 373.

"l'art du roi", qu'il traduit comme recettes, méthodes ou artifices et "le pouvoir" comme opportunités, conditions, situations, circonstances, force ou influence. Ces politiciens professionnels ont ainsi pour fonction d'apporter au roi, en chaque occasion, une recette appropriée garantissant le succès. Ils se préoccupent surtout de faire réussir les combinaisons diplomatiques. Leur doctrine forme une sorte d'art de la réussite. À ce propos, il estime qu' "il n'y a rien d'original dans les principes de l'art politique ; pourtant ils ont aussi conduit à une conception neuve : à savoir la distinction de la coutume (ou de la loi) et de l'art gouvernemental" ¹⁵¹. Au prince seul - en fait au Conseil privé - doit être réservée la connaissance de l'art du roi et du pouvoir. La tendance à négliger la loi et la réglementation pour ne tenir compte que des recettes de gouvernement est évidente.

Selon lui, les véritables légistes ne peuvent être que les légistes tardifs, notamment Han Fei. Si les politiciens "songeaient à profiter des bouleversements du monde féodal pour pousser leurs maîtres à l'Hégémonie", dit-il, les légistes, "dans le désir de justifier des pratiques administratives toutes nouvelles, furent conduits à imaginer une idée neuve : celle de la souveraineté du Prince et la Loi" ¹⁵². Et "ce qui autorise à déclarer la loi souveraine, c'est le rendement effectif de la pratique administrative quand elle s'appuie sur les lois" ¹⁵³. Il indique que l'un des avantages, peut-être le plus important, de la loi réside dans le fait qu'elle propose une [190] possibilité grâce à laquelle le roi ou les fonctionnaires moyens peuvent gouverner normalement le pays. "Un administrateur ne s'intéresse pas à l'exceptionnel et se fie non à la fortune, mais aux calculs. Aussi ne perd-il point son temps à chercher des gens de talent pour l'aider : il lui suffit d'appliquer les lois conçues pour la moyenne des cas... De même, si l'on veut obtenir un rendement sûr, il faut se servir des lois, et non pas des hommes" ¹⁵⁴. C'est la raison pour laquelle il pense que les légistes distinguent fortement la loi de l'art gouvernemental et de ses recettes, subtiles dans leur application.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 354.

¹⁵² *Ibid.*, p. 373.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 373.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 382.

Quant à Arthur Waley, dans *Trois courants de la pensée chinoise antique*, il préfère plutôt le terme de "réalistes" à celui de "légistes" afin de qualifier cette école. Car bien qu'ils prétendent que la loi doit remplacer la morale, les légistes ont d'autres exigences : "Le gouvernement doit se fonder sur "la réalité des faits dans le monde tel qu'il existe en un moment" (Cité du Han Fei Zi). Ils repoussaient tout recours à la tradition, toute croyance en des sanctions, toute confiance en un guide d'ordre surnaturel. C'est pourquoi le terme "réalistes" m'a paru plus conforme à ce qu'étaient leurs tendances générales, que celui de "légistes" qui n'implique qu'un des aspects de leur enseignement" ¹⁵⁵. Ce courant réaliste, d'après lui, "a pour le totalitarisme moderne un penchant si parfait que le lecteur, loin de se trouver dérouté par quelque chose de lointain ou d'insolite, se demandera parfois si ces prétendus extraits de livres du Ille siècle avant J.-C, ne sont pas, en réalité, des coupures de journaux d'aujourd'hui" ¹⁵⁶.

En dehors de sa présentation précise des composantes principales du légisme : la loi, le pouvoir et l'art du roi, Waley a mis en évidence un trait essentiel mais moins discuté au fond de cette pensée : "Les légistes, pour la plupart, ignoraient l'individu... leur croyance générale était que le but de toute société humaine est de dominer les autres groupements humains" ¹⁵⁷. En fait, cette tendance s'est enracinée parmi tous les courants de la pensée chinoise antique, mais les légistes en sont certainement les disciples les plus fidèles. Et c'est à travers cette ignorance de l'individu que l'on peut saisir les relations existant entre l'influence du légisme et la persistance de régimes autoritaires en Chine pendant deux mille ans.

[191]

Duyvendak a porté son attention sur la loi des légistes dans l'introduction du *Livre du Seigneur Shang*. Il qualifie la législation et l'application de la loi de progressistes puisque "quelle que cruelle que puisse être la loi, c'est une loi, fixée, égale pour tout le monde et publique. Cela constitue vraiment un principe nouveau" ¹⁵⁸. Mais en

¹⁵⁵ Arthur Waley, *Trois courants de la pensée chinoise antique*, traduit par G. Deniker, Paris, 1949, p. 143.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 182-183.

¹⁵⁸ J. J. Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, Chicago, 1963, p. 89

même temps, il a vu une tendance de la "dyarchie" (une séparation des pouvoirs en deux : exécutif et législatif) chez les légistes, phénomène jamais touché par les autres chercheurs.

En effet, cette "dyarchie" concerne, semble-t-il, la méthode d'exercice de la loi, ou de l'art du roi. Pour que les fonctionnaires ne puissent fomenter de complots contre le roi et qu'ils se consacrent à leur travail, il faut que le roi établisse un système de contrôle mutuel entre eux pour bien distinguer leurs intérêts respectifs. Grâce à ce contrôle mutuel, les fonctionnaires se surveillent. Chacun est responsable d'autrui. Selon Duyvendak, "le développement de cette idée de faire la différence des intérêts des fonctionnaires afin de garantir l'application de la loi s'achève au moment de la division de leurs compétences. Il ne s'agit pas encore du "trias politica", mais, si on peut dire, d'un "duas politica". Un système tout à fait remarquable est proposé dans le dernier paragraphe du Livre (du Seigneur Shang), qui consiste à faire la distinction entre les fonctionnaires exécutifs et les fonctionnaires de la loi, chargés de maintenir l'autorité de la loi... Il s'agit de fixer les droits et les devoirs" ¹⁵⁹.

Cette vision est certainement originale. Mais ici il semble que l'auteur ait confondu la recherche d'une perfection technique de l'Administration et la pondération des pouvoirs dans le sens moderne. Car au sein de la pensée des légistes, le pouvoir suprême du roi persiste au-dessus des fonctionnaires de la loi. Ainsi, cette mesure ne concerne qu'une rationalisation de l'art gouvernemental.

Duyvendak déplore l'interruption de l'idée légiste et la restauration de la loi morale, à savoir les rites et les coutumes, après la Dynastie des Qin. Il croit que c'est à cause de cette interruption ou de ce rejet que la Chine n'a pu connaître une loi qui fixe les droits, à l'exception de la loi pénale. "L'essai brutal des légistes à régulariser la vie par une loi positive a tellement effrayé les Chinois qu'ils n'osèrent plus poursuivre la démarche dans cette direction... (ils) n'osèrent plus accepter d'autre concept que celui de loi pénale", [192] qui "n'a jamais acquis l'authenticité comme forme officielle et indépendante visant à régulariser les comportements" ¹⁶⁰.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

Ces opinions cautionnent l'admiration de Duyvendak pour la pensée des légistes, celle de Shang Yang notamment. Pour lui, les études de cette école, comparable en tous points à la philosophie grecque, ont non seulement une valeur historique, mais présentent également un intérêt pratique. "Elles peuvent apporter aux Chinois d'aujourd'hui une compréhension plus profonde du grand problème, auquel ils ont déjà été confrontés, de la souveraineté de loi" ¹⁶¹.

Jean Lévi qualifie, dans l'introduction des *Dangers du discours*, le légisme de stratégies de pouvoir. A ses yeux, les discours des légistes reflètent parfaitement notre présent, "La fascination qu'ils exercent tient à ce que, non contents d'éclairer la Chine de jadis, ils offrent comme un miroir de notre propre réalité. Du discours légiste à la dénonciation moderne de l'oppression rien semble-t-il n'a changé : les pratiques qu'ils revendiquent sont fort semblables à celles dont nous sommes coutumiers, à ceci près, qui est essentiel, que les politiciens et le pouvoir ne se croyaient pas obligés de mentir. Et c'est cette absence étonnante, qui tout en les datant, en les périmant, fait la fraîcheur et l'actualité de ces textes" ¹⁶². Il indique que le légisme doit vivre dans le secret. Le discours de la domination de tous par un seul doit rester l'apanage du roi et de son conseil restreint puisqu'en grande partie, ce discours est composé à l'aide de ruses et de stratagèmes qui possèdent à la fois des grandeurs et des limites. "Grandeurs parce que la politique est enfin débarrassée de la morale, parce que certains stratagèmes sont exemplaires et doivent inspirer l'art de gouverner du souverain, mais limites aussi car le temps échappe à la perspicacité des hommes et les projets les mieux conçus sont déjoués par l'imprévu" ¹⁶³. Quand ce discours se répand en dehors du petit groupe dirigeant, l'État s'écroule. C'est l'un des dangers du discours.

Certainement, les "ruses" ne sont pas la seule composante des "stratégies du pouvoir". De l'autre côté, il y a la loi qui vise à substituer aux vérités conjecturales et aléatoires la tyrannie du nécessaire. S'appuyant sur le recours à l'ordre de la nature, draconienne en général, cette loi consiste dans le châtement et la récompense correspondant à l'adoration du lucre et à la peur de la [193] mort qu'éprouve tout

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶² Jean Lévi, *Dangers du discours*, Aix-en-Provence, 1985, p. 9.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 10.

individu normalement constitué. C'est ainsi le règne de l'inéluctable et du prévisible.

Jean Lévi a révélé un trait caché des légistes qui conseillaient au gouvernant d'encourager le peuple à s'engager dans l'agriculture. Jusqu'ici, les chercheurs ont envisagé cette politique comme mesure économique dont le but serait l'enrichissement du pays. Pour la première fois, J. Lévi signale qu'en fait, cette mesure joue également un rôle dans l'art de gouverner. "L'agriculture répond dans le légisme à une triple préoccupation : faciliter la surveillance de la population en empêchant sa mobilité, interdire la formation de puissances économiques qui pourraient s'ériger en rivales de l'État et annihiler les facultés intellectuelles des hommes" ¹⁶⁴. En outre, attacher les hommes à la glèbe, c'est aussi un soutien pour la loi : les récompenses et les châtements canalisent les efforts des hommes vers l'agriculture, celle-ci, en revanche, les rend réceptifs à la loi. Ainsi, dans le système du légisme, l'agriculture est fortement colorée par la politique.

Dans son ouvrage intitulé *Les fonctionnaires divins*, Jean Lévi a développé ses idées et mené une étude plus précise et complète du légisme.

Il situe d'abord cette école dans un champ beaucoup plus large, à savoir dans l'histoire de la Chine de cette époque en insistant sur les caractéristiques du temps : La Chine s'est échappée de l'ancien mode de gouvernement aristocratique et relativement lâche. L'apparition de nouveaux pays féodaux, le développement de la production et du commerce et les guerres ont changé remarquablement la politique ainsi que l'esprit des gens. C'était donc un temps de ruses où la morale céda la place à une nouvelle mentalité, un type d'intelligence rusée mais pratique. En bref, le temps demande une "science" des stratagèmes et de prévision. La naissance du légisme a pour but de satisfaire à ce besoin, Pour cette raison, il a introduit dans les études du légisme un examen original des idées des "stratégistes" en les considérant compatibles et complémentaires.

Différent des chercheurs qui se consacrent notamment aux œuvres des légistes dans leurs études, Jean Lévi effectue une recherche impressionnante sur l'histoire de la Chine de cette époque, en citant de

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

nombreux textes historiques, pour découvrir le sens essentiel du légisme, démontrer sa vraie image et ses liaisons avec d'autres courants, et nous donner une compréhension historique de cette école. Cela constitue une véritable nouveauté dans notre domaine.

[194]

En dehors du sens des stratagèmes et des techniques de prévision de l'adversaire, il analyse également le légisme comme un ensemble de recettes de manipulation : la manipulation par le roi de ses sujets. A ce propos, il met l'accent sur deux légistes représentatifs, Shang Yang et Han Fei. Pour lui, la manipulation chez Shang Yang se réalise par l'abrutissement des masses. L'agriculture et la guerre sont ainsi deux moyens essentiels. Quand tous les citoyens s'engagent forcément dans ces deux métiers, ils deviennent plus faciles à contrôler, à surveiller et à manipuler. Ainsi, la politique agricole et militaire de Shang Yang constitue d'abord une technique de manipulation. Quant à la manipulation chez Han Fei, elle est incarnée en principe par l'art du roi (qu'il traduit comme l'art politique), c'est-à-dire la surveillance mutuelle des gouvernés et, en particulier, des fonctionnaires. Un système de contrôle peut protéger le souverain contre les conspirateurs, car le danger principal du souverain vient plutôt de certains fonctionnaires puissants que des sans-grades. Nous constatons ainsi clairement, à travers cette présentation partielle, les idées originales de Jean Lévi dans ses études sur le légisme.

Il nous semble que l'œuvre la plus complète et la plus précise en Occident sur le légisme reste le travail brillant de Léon Vandermeersch, intitulé *La formation du légisme*. Dans son œuvre, l'auteur nous soumet une introduction générale au légisme qui fait le point sur l'état des recherches sur ce sujet. Après avoir établi les biographies précises des quatre légistes importants : Shang Yang, Shen Dao, Shen Bu Hai et Han Fei, il envisage le légisme sous deux angles en tenant compte de la différence entre ce qui est encore à mûrir et ce qui devient clairement formulé, à savoir une mentalité légiste, longtemps embryonnaire, pour laquelle, il mènera une enquête d'aspect plutôt sociologique ; et la pensée légiste ayant pris conscience d'elle-même, qui donnera lieu à une enquête plus proprement philosophique.

En ce qui concerne la mentalité légiste, Vandermeersch affirme qu'elle signale l'arrivée d'une nouvelle époque et marque le passage de

la Chine antique à la Chine impériale. Sa naissance est certainement influencée par les progrès matériels et institutionnels dans le domaine de l'agriculture, mais elle ne reflète guère une mentalité paysanne. Parce que "si remarquables qu'aient été les transformations de la Chine préimpériale, elles n'ont pas bouleversé les structures agricoles, bien que l'agriculture se soit sensiblement améliorée. L'essentiel de la condition paysanne n'a pas été touché ni par les réformes agraires, ni par les progrès techniques, et ce n'est pas du côté de cette classe sociale qu'il faut se [195] tourner si l'on veut retrouver dans quel milieu ont pris naissance les changements qui conduisent de la Chine archaïque à la Chine impériale... Cette mentalité, qui s'insinue progressivement dans les méthodes du despotisme, correspond à la montée sociale d'une classe qui vient s'immiscer dans les affaires de la vieille aristocratie dirigeante. Puisqu'il ne s'agit en aucune mesure des paysans, restent les artisans et commerçants, dont l'évolution, pendant cette période, doit donner la clé du développement de la Chine préimpériale" ¹⁶⁵. Au fur et à mesure que se développent l'artisanat et le commerce, les artisans et les commerçants deviennent de plus en plus importants et puissants au niveau économique. Leur mentalité influence fortement la politique. "L'esprit positif se révèle dans les enquêtes précises, visant les renseignements non seulement concrets, mais chiffrés, qui relèguent bien loin en arrière la recherche des prodiges et la collecte des chansons populaires dont l'antique royauté faisait les deux principales données de ses bilans. Le sens pratique du négociant et la culture technique de l'artisan, donnent au gouvernement des moyens nouveaux, à la fois plus économiques et plus efficaces. C'est la poursuite de cette économie des moyens jusque dans la pensée qui conduit à l'abstraction par laquelle s'édifie une administration plus rationnelle, en voie d'un ordre social plus raisonnable" ¹⁶⁶. C'est donc déjà la pénétration progressive de la nouvelle mentalité dans l'ancienne.

Vandermeersch signale que cet esprit nouveau, qui gagne peu à peu du terrain, n'est ni celui de la bourgeoisie européenne du Moyen Age, parce qu'il n'a pas à combattre les résistances d'une aristocratie seigneuriale, où au contraire on l'accueille volontiers, ni celui de la cité grecque, parce qu'il se développe dans le cadre du despotisme, et

¹⁶⁵ Léon Vandermeersch, *La formation du légisme*, Paris, 1965, p. 106.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 131.

non dans celui de la démocratie antique. Il porte une marque spécifique de la société chinoise du début de l'époque des Royaumes Combattants, difficile à décrire en partant de catégories étrangères à ce milieu. Ses traits essentiels se définissent surtout par opposition à la mentalité des temps anciens, tels que le confucianisme la restitue d'une manière plus ou moins fidèle. C'est le réalisme, à la place du *formalisme* idéaliste, le souci de l'efficacité matérielle, à la place de l'efficacité par le prestige, et une forme plus abstraite et plus spéculative de la pensée, à la place de cette raison appliquée directement et sans recul à la pratique.

Or, d'après Vandermeersch, c'est l'apparition et la lutte idéologique des "cent écoles" dans les Royaumes Combattants qui provoquent finalement la cristallisation de la doctrine légiste. Ce [196] qui, durant l'époque du Printemps-Automne, n'était qu'une mentalité de formation spontanée, forcée maintenant à une prise de conscience, se réfléchit, s'affirme, et devient le légisme, construit comme un instrument polémique et une machine de guerre, dirigé contre la subversion des "cent écoles" et la sédition des frondeurs, mais avec des pièces empruntées à tout ce qu'il combat.

Pour effectuer l'étude de la formation de la doctrine légiste, Vandermeersch veut démontrer le concret de ces "pièces". Il cherche donc les rapports qu'il est possible d'établir entre les grands thèmes formulés dans les textes des auteurs légistes et les autres doctrines de l'époque des Royaumes Combattants. Cet effort nous paraît nécessaire car le légisme a été formulé après tous les autres courants importants de la Chine antique, et il leur doit non seulement presque tous les concepts qu'il emploie, mais aussi l'orientation de sa réflexion, dans la mesure où celle-ci, soit réagit contre certaines tendances de la philosophie existante, soit en exploite d'autres.

Parmi les doctrines précédant le légisme, la première à signaler est le confucianisme, parce que c'est lui, avant tout, qui commande le développement de la pensée philosophique chinoise, même à l'époque des "cent écoles". Or, Vandermeersch estime que les rapports qu'entretiennent le légisme et le confucianisme demeurent uniquement des rapports d'*antagonisme*. Avec la philosophie confucianiste, les légistes ne peuvent tolérer aucune compromission, puisqu'elle s'est, à l'origine, constituée en réaction contre le style politique nouveau qu'ils défendent et auquel ils donnent une doctrine. Mais n'est-ce pas grâce à cet

antagonisme que les légistes développent leur doctrine ? D'après l'auteur, les deux clés du confucianisme concernent la royauté et les rites. Pourtant, la souveraineté et la loi, les antithèses de la royauté confucianiste et des rites, constituent les deux principes essentiels du légisme. Pour les légistes, la souveraineté est une construction rationnelle, créée par les hommes. Les confucianistes, au contraire, ne la conçoivent, à travers l'idée de "Mandat Céleste", que comme naturelle, et s'exprimant par des relations non pas rationnelles et abstraites, mais personnelles et concrètes, idéalisées dans la vertu d'humanité. Cela revient à dire que pour les confucianistes la monarchie est une institution de droit divin, tandis que pour les légistes, elle devient une institution fondée par les hommes. Mais Vandermeersch indique immédiatement que sur ce point, les légistes restaient encore fortement influencés par la mentalité personnaliste des confucianistes, de sorte qu'ils n'osaient pas renoncer totalement à la loyauté et à la fidélité à un roi. La conception légiste aurait dû aboutir à une théorie constitutionnelle, mais il n'en a rien été.

[197]

Les rapports entre le confucianisme et le légisme à propos de la conception de la loi ressemblent à ceux qui sont apparus au cours de la formation de la conception légiste de la souveraineté. Les légistes font triompher la loi positive, publiée, générale et aussi cruelle, sur le confucianisme qui s'efforce d'humaniser les normes régulatrices de la société en les adoucissant par les rites.

Vandermeersch affirme que le Daffisme, surtout le Daoïsme classique, fournit une source d'inspiration principale au légisme. Car en dépit de tous ses caractères artificiels, le légisme cherche à établir, avec son avènement, un ordre naturel dans lequel le crime et la rébellion disparaissent et les châtiments tombent en désuétude. Pour les légistes, "le mécanisme de l'État n'est établi que pour assurer une bonne transmission des mouvements du dynamisme naturel rectifié. Les institutions ne se substituent pas à la nature, mais sont nécessaires pour l'aider" ¹⁶⁷. Cet ordre naturel possède bien une couleur daoïste. Et en dehors de cela, la conception du pouvoir, si importante pour le légisme, est également empruntée au Daoïsme.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 252.

Mais Vandermeersch note aussi les différences entre ces deux courants. D'abord, la conception optimiste du légisme de l'histoire s'oppose au pessimisme du daoïsme, qui n'envisage l'évolution de l'histoire et tous les progrès techniques que dans le sens inverse de la simplicité primitive et de l'état de nature. Ensuite, le légisme transforme la formule "non agir", la formule la plus célèbre du Daoïsme en une pratique parfaitement positive, qui n'a rien à voir avec l'ataraxie. "L'action résulte en général d'une cause, but ou mobile, qui la provoque et la dirige ; le "non agir" légiste est la disparition de tout ce qui provoque l'action, l'asservit à une origine ou à une fin ; il n'est donc pas autre chose qu'une sublimation philosophique de l'absolutisme, sans la moindre valeur mystique, ni magique, ni ascétique" ¹⁶⁸.

En conclusion, Vandermeersch déclare que "le légisme est l'expression d'un perfectionnement des techniques de gouvernement et de l'art politique qui concorde avec le développement de l'ensemble de la civilisation de la Chine ancienne". C'est "une conception pessimiste de la nature humaine dominée par l'intérêt qui en fournit le ressort, une conception de l'histoire évolutionniste qui en fournit le bon droit, une théorie positiviste des moyens qui en fournit la méthode" ¹⁶⁹. Sa loi est la loi de l'intérêt, maîtrisée par le pouvoir. Son art du roi, à savoir les méthodes, est objectif et [198] réaliste. "Sa caractéristique majeure est qu'elle fonde une politique en dehors de tout humanisme sur des principes d'ordre purement physique. Cela est unique dans l'histoire de la pensée chinoise" ¹⁷⁰.

À travers cette présentation, nous apercevons que les apports des chercheurs occidentaux aux études du légisme reposent en général, pour l'interprétation de ce courant, sur leurs propres références culturelles. Cela nous propose non seulement des perspectives nouvelles, mais nous donne aussi l'occasion de revenir sur des méprises et des malentendus de certains chercheurs chinois qui ont introduit des idées occidentales dont ils n'avaient pas bien saisi la portée. C'est par exemple le cas de la discussion sur la nature de la société chinoise pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants. D'une

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 261.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 166.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 273.

manière générale, les sinologues occidentaux ne pensent pas qu'elle soit comparable avec la société féodale en Europe, alors que les chercheurs chinois insistent sur ce point. Les échanges d'opinion entre l'Orient et l'Occident au niveau le plus élevé seront donc constructifs pour notre étude.

[199]

Première partie.
LES DIFFÉRENTES ÉTAPES
DE L'ÉTUDE DU LÉGISME

CONCLUSION DE
LA PREMIÈRE PARTIE

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette première partie, nous avons examiné les recherches sur le légisme en Chine, à Taïwan et en Occident aux diverses époques. A ce propos, il est à nouveau nécessaire de préciser que la liste des auteurs et des ouvrages cités est loin d'être exhaustive. Une telle compilation semblerait, par ailleurs, presque impossible à réaliser et n'apporterait rien à notre étude. Mais nous avons abordé presque tous les thèmes, opinions, ainsi que les œuvres et les chercheurs importants et représentatifs, au risque de paraître parfois répétitif ou prolix. Ce bilan des travaux effectués par nos devanciers nous permet de mieux comprendre les grandes lignes du légisme et de connaître les résultats des études dans ce domaine jusqu'à nos jours ainsi que les hypothèses en discussion.

En général, les mérites de ces travaux sont évidents. Les chercheurs ont d'abord effectué un travail de fond sur les textes des légistes en menant une recherche sérieuse sur les différentes éditions des œuvres légistes, une reconstitution consciencieuse des fragments dispersés et une étude brillante sur l'authenticité de ces textes. Il ont ensuite entrepris une analyse historique sur les conditions économiques, sociales et politiques ainsi que leur évolution pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants en Chine, là où naît le légisme. Enfin, ils ont établi le cadre de recherche en étudiant la

vision de l'histoire du légisme, son ontologie, sa cosmologie, ses idées économiques et militaires, son attitude vis-à-vis de la morale et de la connaissance, et son système théorique composé de la loi, du pouvoir et de l'art du roi. Ainsi ils ont fourni la base et le matériau de la première partie de notre étude.

Or, malgré cela, ils n'ont pas mis un point final aux études du légisme. Il est certain que c'est à partir de leurs résultats que nous [200] pouvons continuer à étudier ce courant. Mais des limites à leurs travaux restent encore perceptibles.

Comme nous l'avons constaté, l'insuffisance principale de ces recherches réside, nous semble-t-il, dans leur interprétation du légisme, pensée politique purement réaliste qui correspond parfaitement à la structure n° 2 au travers des concepts de la structure n° 1, à savoir de la pensée manichéenne. Cela rend la compréhension du légisme plus difficile.

Les intellectuels chinois sont profondément influencés par les valeurs traditionnelles, essentiellement confucéennes. Le code de valeurs de leurs recherches sur le légisme reste proche du raisonnement dyadique qui oppose le Bien au Mal, mais dont les connotations ne sont probablement pas identiques à celles de l'Occident. Ils vantent la supériorité de la loyauté, de la morale, de l'indulgence, de la bonté, de la fraternité et de la sincérité par rapport à la force, au calcul d'intérêt, à la loi sévère et aux stratagèmes : comportements pour eux incompatibles. Le légisme est quasi-unaniment critiqué comme étant le représentant de ces caractéristiques du "Mal". Les défenseurs du légisme répliquent à cette attaque en expliquant que les légistes ne font pas, au moins intentionnellement, l'éloge du "Mal". Ils n'osent pas briser cette distinction entre le Bien et le Mal. Quand la pensée occidentale gagne graduellement du terrain en Chine, les légistes sont considérés souvent comme militants de l'autoritarisme ou d'une monarchie absolue, donc ennemis de la démocratie ou de la monarchie constitutionnelle, susceptibles de retarder les progrès de la Chine.

Ce raisonnement dyadique devient plus explicite lorsque le marxisme, dont le matérialisme dialectique et le matérialisme historique, domine les études des sciences sociales en Chine. Pour les chercheurs marxistes, le Bien et le Mal dans l'histoire se trouvent non seulement en opposition, mais aussi en lutte permanente. Cette fois, le Bien et le

Mal sont remplacés respectivement pas le progrès ou la révolution et la régression ou la réaction, représentés par deux classes en lutte. Le légisme est généralement applaudi en tant qu'arme idéologique d'une classe progressiste, donc les propriétaires fonciers, qui représente la nouvelle force productive ainsi que le sens du développement de l'histoire. Ses caractères inhumains ou immoraux sont soit négligés, soit estimés comme des insuffisances secondaires. Nous apercevons donc que les critères se transforment, mais que le code de valeurs demeure dyadique. Quant au détenteur du pouvoir, les chercheurs marxistes pensent que le pouvoir doit appartenir aux dirigeants de la classe progressiste, représentants de la nouvelle force productive. À [201] l'époque des Royaumes Combattants et des dynasties des Qin et des Han, il s'agit de la classe des propriétaires fonciers. L'exercice du pouvoir doit être assuré par l'application d'une loi écrite, publique, égale et sévère, avec le concours éventuel de l'emploi de l'art du roi, pour le but de légaliser le nouveau rapport de production et d'unifier le pays.

Nous n'avons aucune intention de nier ces arguments, systématisés et sophistiqués, qui ont contribué, comme nous l'avons souligné, à cette étude. Il faut néanmoins répéter qu'il est très difficile, sinon impossible, de comprendre vraiment le légisme, de saisir le sens essentiel de ce courant et de résoudre les contradictions apparentes entre la loi et l'art du roi par le moyen de concepts manichéens.

Il est vrai que les études dyadiques du légisme en Chine s'accompagnent souvent de préoccupations politiques très actuelles pour les chercheurs. Cela veut dire qu'elles sont, plus ou moins, une sorte de reflet du présent. La plupart des intellectuels se sont trouvés impliqués dans la lutte politique ou dans les conflits idéologiques. Ils cherchent naturellement dans le légisme, consciemment ou non, soit un recours historique positif, soit une cible à leurs attaques. C'est peut-être pour cette raison que Liang Qi Chao, ancien militant pour une monarchie constitutionnelle, voit la tendance constitutionnelle dans la loi des légistes, et que Guo Mo Ruo, qui déteste l'autoritarisme des Nationalistes, trouve en 1943 que la pensée de Han Fei ressemble par essence au fascisme. Dans un sens général, les études en Occident peuvent sembler plus objectives ou positives. Les chercheurs évitent de porter des jugements. Or, il faut reconnaître que cette objectivité reste relative, car les intellectuels occidentaux sont aussi influencés par leurs expériences personnelles, leurs convictions, leurs époques, bref, par la so-

ciété. Comme M. Jean Lévi me l'a signalé, Escarra s'est vivement intéressé aux efforts de la Chine pour se doter d'un régime constitutionnel ; Duyvendak était hanté par le nazisme ; Vandermeersch a été très actif dans le mouvement de contestation occidentale contre la guerre du Vietnam, et été très séduit par la révolution chinoise. Quant à lui, c'est simplement le "Mouvement pour réévaluer le Légisme et critiquer le Confucianisme" qui l'a conduit à s'intéresser au légisme lorsqu'il était en Chine à cette époque. En effet, nous nous trouvons tous dans tel ou tel contexte historique qui agit inévitablement sur nos attitudes même à l'égard d'une pensée classique. Des recherches purement neutres ou positives paraissent, par conséquent, très difficiles.

En raison des limites des études précédentes, une question essentielle n'a toujours pas été résolue de façon satisfaisante : [202] quelle est la ligne fondamentale du légisme, courant philosophique, ou surtout politique ? L'avis selon lequel les idées politiques des légistes peuvent être résumées par le système triangulaire de la loi, du pouvoir et de l'art du roi, est largement partagé. Mais comment expliquons-nous les contradictions visibles entre les principes de la loi et de l'art du roi ? Y a-t-il une relation organique entre ces trois composantes ?

Il y a deux catégories d'opinions représentatives sur ces questions, que nous avons analysées dans cette première partie. L'une croit que le noyau de la pensée politique du légisme réside dans le concept de la loi et c'est bien la loi qui doit lui donner un nom. C'est aussi le facteur le plus progressiste chez lui. Cette opinion resta pendant longtemps dominante. En général, elle considère l'art du roi comme opposé à la loi et comme un aspect négatif de ce courant. C'est la raison pour laquelle nous avons vu la distinction entre les "légistes purs" et les "stratégistes", ou les "légistes primitifs" et les "légistes tardifs" en fonction de leur attitude face à l'art du roi.

Mais plus récemment, parut une autre opinion qui étudia la liaison entre la loi, le pouvoir et l'art du roi et rechercha le facteur décisif dans ce système. L'article *Sur le concept du pouvoir de Han Fei* de Gu Fang est représentatif à cet égard. D'après lui, la pensée de Han Fei sert au roi de méthode de gouvernement, et contient principalement la loi, le pouvoir et l'art du roi. Ces trois composantes ont leurs particularités respectives, mais il existe un lien intrinsèque entre elles. "Quel est le vrai noyau de la pensée de Han Fei ? Il ne s'agit ni de la loi ni de l'art du roi, mais du pouvoir, à savoir le pouvoir gouvernemental du

roi" ¹⁷¹. Le pouvoir fournit la base et la prémisse de l'existence de la loi et de l'art du roi. En revanche, la loi et l'art du roi servent au pouvoir d'armes et d'instruments. Le renforcement du pouvoir dépend étroitement de l'utilisation habile de ces armes.

Cette façon d'envisager la pensée de Han Fei dans son ensemble en essayant de trouver le trait essentiel, nous paraît plus proche de la vérité que le premier type d'opinion, car si l'on n'insiste que sur l'importance de la loi et si l'on exagère son incompatibilité avec le pouvoir et l'art du roi, cette pensée devient alors incompréhensible. Et, il est difficile d'imaginer qu'un homme de l'intelligence de Han Fei puisse concevoir un système théorique présentant des contradictions aussi flagrantes.

Mais il faut se demander si le pouvoir constitue le noyau de la pensée de Han Fei seul ou également celui de tous les légistes ? Et si [203] la réponse est positive, est-ce que nous pouvons ordonner les autres aspects du légisme, avec ses composantes principales, autour de la notion du pouvoir ? Par exemple, est-ce que la vision de l'histoire et l'analyse de la nature humaine du légisme, envisagées jusqu'à maintenant comme arguments favorables à l'établissement d'une loi positive, possède également une liaison avec ce concept ?

Ces questions feront l'objet de la deuxième partie de ce livre. Nous tenterons de décrire et de ré-interpréter le légisme en tant que système théorique cohérent, organique et complet, agencé autour du concept de pouvoir, concept essentiel pour la théorie politique. Cette ré-interprétation sera effectuée dans le cadre de la structure n° 2, en se débarrassant de l'influence de la pensée dyadique.

[204]

¹⁷¹ Cf. "Sur la vision du pouvoir de Han Fei", art. cit., (103), p. 202.

[205]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

Deuxième partie

**LES IDÉES ESSENTIELLES
DES LÉGISTES.
ESSAI DUNE NOUVELLE
INTERPRÉTATION**

[Retour à la table des matières](#)

[205]

Dans la première partie, nous avons examiné les recherches sur le légisme en Chine et en Occident dont les mérites sont incontestables. Il reste toutefois une question importante : est-il possible de trouver une idée essentielle chez les légistes qui puisse expliquer l'ensemble ? Pouvons-nous essayer d'établir un schéma qui nous permettrait d'envisager le légisme en tant que système complet et cohérent ?

Comme nous l'avons vu, pour la plupart des chercheurs, le légisme doit être étudié sous trois aspects : la loi, l'art du roi et le pouvoir. La loi, à l'opposé des privilèges et de la subjectivité du gouvernant, est publiée, écrite, universelle et égale pour tous. Bâtie sur des sanctions et des récompenses, elle concerne particulièrement l'administration du peuple. Par ailleurs, "l'art du roi", sert exclusivement le monarque. Afin de conduire les fonctionnaires et de prévenir toutes les menaces pesant sur son autorité absolue, il définit une véritable technologie politique. Quant au pouvoir, il assure le trône du gouvernant.

Ce sont certainement les trois thèmes auxquels les légistes se consacrent essentiellement. Et cette analyse nous donne une idée simple mais claire du légisme. Pourtant, subsiste un obstacle : comment expliquer la non-complémentarité apparemment évidente entre la loi et l'art du roi qui, au premier regard, paraissent même contradictoires ? Selon l'exigence de la loi, personne ne doit, pas même le roi, lui porter atteinte. Règle unique régissant la vie politique et sociale, elle doit être fixe, publique et impérative. En revanche, l'art du roi, impliquant des stratagèmes, souvent [206] sournois, serait par nature totalement secret, versatile et subjectif. Le roi l'emploie selon les circonstances et son jugement personnel, négligeant toutes les contraintes institutionnelles ou morales. Ainsi, beaucoup de chercheurs estiment que l'exercice de l'art du roi met immédiatement l'authenticité de la loi en cause. Comme Liang Qi Chao l'indique dans *l'Histoire des idées politiques avant la Dynastie des Qin*, l'art du roi est "en effet l'ennemi

principal de la loi" ¹⁷². L'attitude vis-à-vis de la loi permet ainsi de diviser les légistes en deux blocs : les "primitifs" et les "tardifs". Les premiers sont, normalement, au nombre de trois : Shang Yang, qui se préoccupe surtout de la loi, Shen Dao, du pouvoir et Shen Bu Hai de l'art du roi. Certains y ajoutent Guan Zhong. Quant aux légistes tardifs, ils sont représentés par Han Fei. En fonction de ce classement, ils ne cachent pas leur préférence : les légistes qui s'intéressent à la loi sont estimés "progressistes", car une loi inviolable et imposée peut, plus ou moins, limiter les abus du gouvernant. Les légistes qui se préoccupent de l'art du roi, comme Shen Bu Hai et surtout Han Fei, sont qualifiés de "réactionnaires" parce que leurs arguments visent au renforcement d'un pouvoir monarchique absolu.

Ces typologies, malgré leurs avantages, ne nous permettent pas d'apprécier réellement le légisme. Si leurs différences restent si évidentes ou si inconciliables, avons-nous encore raison de classer ces auteurs dans la même école ? De surcroît, cette division omet le fait que Shen Bu Hai, "l'homme du stratagème", s'est penché parfois sur la loi, et que Shen Dao, tout en marquant sa préférence pour le pouvoir, a "touché" à la loi, ainsi qu'à l'art du roi. Donc, au sens propre du terme, aucune œuvre n'est parfaitement "pure" ou homogène.

Malgré cet inconvénient, les chercheurs ont tenté, dès le début, d'unifier l'œuvre des légistes autour d'un thème. La première tentative concerne le concept de loi. L'opinion de Ban Gu, dans *l'Histoire des Han*, (Chapitre de l'Art et de la culture) va dans ce sens : "Les légistes viennent de la magistrature. Leur avantage... réside dans l'emploi des sanctions et des récompenses comme compléments de l'ordre et de la hiérarchie" ¹⁷³. Il a saisi ainsi le signe le plus évident du légisme : la sanction et la récompense, à savoir la loi. Elle doit être considérée, à son avis, comme l'idée majeure de ce courant. Depuis, les efforts ont continué dans le but de définir le légisme par référence à la loi et de le qualifier en fonction de cela, en indiquant que toutes les incohérences internes [207] de cette école restent plutôt secondaires. Si on prend la pensée de Han Fei comme synonyme du légisme, on voit que "bien qu'il ait traité en même temps les trois aspects : la loi, l'art du roi et le

¹⁷² Cf. Liang Qi Chao, *op. cit.*, (17), p. 137.

¹⁷³ Cf. *Histoire des Han*, tome 6, *op. cit.*, (17), p. 1736.

pouvoir, le point central de sa théorie concerna toujours la loi" ¹⁷⁴, que "le noyau de sa doctrine réside dans la domination de la loi" ¹⁷⁵.

Certains autres essayent d'expliquer le légisme par le concept de pouvoir et d'unir la loi, l'art du roi et le pouvoir autour de ce concept. Guo Me Ruo représente le mieux cette démarche. Dans *Les dix critiques*, il indique, avec une hostilité non voilée, que chez Han Fei, la loi, l'art du roi et le pouvoir s'interpénètrent les uns des autres d'une façon organique et inséparable : ils visent tous le renforcement du pouvoir absolu du monarque. La politique idéale, pour Han Fei, postule que le roi sage détienne un pouvoir absolu en se servant ouvertement de la loi pour diriger le peuple, mais en utilisant discrètement l'art du roi pour administrer les fonctionnaires. Ces trois aspects deviennent ainsi compatibles.

Le plus clair dans ce sens est Gu Fang. Dans son article *Sur la vision de pouvoir de Han Fei* de 1981, il s'interroge sur le cœur de la pensée de Han Fei. Selon lui, "il ne s'agit ni de la loi ni de l'art du roi, mais seulement du pouvoir, c'est-à-dire du pouvoir politique, notamment le pouvoir absolu du roi. Cette affirmation se fonde sur l'observation générale de son système théorique : le renforcement du pouvoir absolu du roi résume à la fois l'origine et le but de toutes ses idées". "Nous pouvons en déduire que le concept de pouvoir constitue le sujet principal et l'essence de la pensée de Han Fei" ¹⁷⁶.

Leurs opinions nous semblent très stimulantes. Mais il est regrettable qu'ils n'aient pas suffisamment développé cette idée. De plus, ils se bornent à l'utiliser pour expliquer la pensée de Han Fei, à l'exclusion de celle de l'ensemble des légistes. Par ailleurs, ils adoptent une attitude symétrique inverse à celle des auteurs qui privilégient la loi. En subordonnant tout à l'absolutisme du pouvoir monarchique, ils négligent le principe de légalité pourtant si admirable dans l'analyse des légistes.

En considérant ces insuffisances, le travail que nous allons effectuer dans cette deuxième partie consiste principalement à ordonner les

¹⁷⁴ Zhong Zhe, *Le représentant éminent du légisme - Han Fei*, Maison d'édition du peuple de Pékin, 1974, p. 39.

¹⁷⁵ Yang Rong Guo, *Synthèse raccourcie de la philosophie chinoise*, Maison d'édition du Peuple, 1975, p. 89.

¹⁷⁶ Cf. "Sur la vision du pouvoir de Han Fei", art. cit., (103), pp. 202-203.

idées des légistes, au travers d'une relecture précise et complète de leurs œuvres, autour du concept de pouvoir, entendu comme le principe d'ordre établissant les règles de la société et fondant la distinction gouvernants-gouvernés. À notre avis, le [208] légisme est une école qui se consacre totalement au problème du pouvoir, qui reste la notion de référence, essentielle et centrale. Presque toutes les idées des légistes, non seulement leurs trois concepts, mais également leur vision de l'histoire, leur analyse de la nature humaine, leur pensée économique, etc., peuvent être classées et comprises dans cette optique. L'évolution des idées et la divergence des préoccupations existent chez eux. Mais au fond, ces différences ne paraissent pas incompatibles.

Ainsi, nous allons traiter leurs idées en les ordonnant autour de ces axes centraux : le code de valeurs, la naissance du pouvoir, le détenteur du pouvoir, l'exercice du pouvoir, la conservation du pouvoir, la perte du pouvoir, en montrant qu'à partir du moment où le code de valeurs est constitué, les relations entre les autres facteurs deviennent évidentes et obligatoires.

[209]

Deuxième partie.
LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES.
- ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

Chapitre I

LE CODE DE VALEUR DES LÉGISTES

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on s'en tient aux interprétations décrites dans la première partie, l'image dominante qui s'en dégage, en dehors de la méfiance traditionnelle, reste bien la rigueur de leurs propos, toute centrée sur la prééminence du pouvoir.

Même s'il est possible de l'expliquer par les circonstances historiques, cela paraît en parfaite opposition avec les autres interprétations de la pensée politique chinoise. "L'extrémisme" des légistes étonne, quand tous les autres prêchent l'harmonie et la modération.

Aussi paraît-il nécessaire de suivre le cheminement de leurs discours pour dégager les valeurs qui l'animent. De ce point de vue, l'évidence des propos peut être nuancée par la philosophie qui les anime, aussi bien en ce qui concerne la notion de pouvoir que celle de l'État.

I - DE L'ÉVIDENCE TEXTUELLE À LA PHILOSOPHIE INDUITE

[Retour à la table des matières](#)

En opposition aux moralistes, les légistes se sont complètement débarrassés du raisonnement manichéen et des jugements de valeur. Ils ne s'occupent jamais de spéculation métaphysique, de l'antagonisme entre le Bien et le Mal, de la supériorité du premier sur le second et de la victoire prédéterminée du Bien. Dotés d'un esprit purement réaliste, ils ne se consacrent qu'aux analyses objectives et précises des problèmes concrets à la recherche de solutions pratiques et efficaces. Se démarquant des confucianistes, la première question qu'ils posent sur un projet ne concerne pas sa conformité aux principes de vertu, mais plutôt sa possibilité de réalisation et sa rentabilité. Le critère selon lequel ils jugent un personnage ne dépend pas de sa moralité, mais de son utilité pour [210] le pays, donc pour le roi. Cette attitude, considérée souvent comme utilitaire et pragmatique, se manifeste clairement dans leurs œuvres. On découvre que "le roi sage préfère des exploits réels, abandonne les choses inutiles et n'apprécie pas la "vertu" ¹⁷⁷, que "le roi sage doit concentrer son attention sur l'administration en se débarrassant des préoccupations inutiles" ¹⁷⁸. Ils ne détestent pas forcément la "vertu". Mais pour eux, si elle ne peut apporter de résultats visibles et immédiats au roi, pourquoi l'admirerait-on ? Ils critiquent sévèrement les idéalistes pour lesquels un roi qui s'engage dans la recherche de la perfection personnelle et dans l'éducation éthique de son peuple, conduit la société vers l'ordre et la bonne administration. Aux yeux des légistes, ces gens sont des sophistes rêveurs et inutiles. Leurs magnifiques idées et leurs jolies paroles ne contribuent en rien au bien du pays. "On peut s'amuser avec ceux qui enseignent la vertu des anciens rois sans pouvoir pourtant administrer le pays,

¹⁷⁷ Han Fei Zi, *Les courants à la mode*, p. 356.

(À partir de ci-dessous, les citations des œuvres des légistes sont toutes extraites des *Œuvres Complètes des Zis*, Pékin, Librairie de Chine, 1957.)

¹⁷⁸ *Le livre du Seigneur Shang, l'Agriculture et la guerre*, p. 7.

mais on ne peut s'appuyer sur eux" ¹⁷⁹. Parce que finalement, les résultats comptent plus que l'intention. "Il est impossible d'espérer que le pays soit riche et fort quand le roi admire les paroles inutiles et les actes non-rentables. Confucius et Mencius sont intelligents. Mais en quoi consistent leurs apports au pays tant qu'ils ne cultivent pas ? Zeng Shen et Shi Yu sont connus pour leur moralité. Mais quel bénéfice en tire le pays tant qu'ils n'ont pas accompli d'exploits militaires ?" ¹⁸⁰ Ainsi, "le roi sage utilise les capacités de ses sujets sans les écouter ; récompense leurs exploits en interdisant les choses inutiles" ¹⁸¹.

Inspirés de cet esprit réaliste, les légistes insistent sur la nécessité d'adapter la politique du pays aux circonstances, l'esprit permanent de l'histoire résidant dans la mutation infinie et le mouvement. Il n'existe donc pas de politique ou de doctrine qui soit valable pour toutes les situations ou toutes les époques. Le roi sage doit rester conscient de l'inéluctabilité de l'évolution du monde. Il observe objectivement les changements et sait concevoir sa politique en fonction de circonstances données afin d'en bénéficier, au lieu de déplorer la dégénérescence de l'être humain et de s'appesantir sur certains principes, dogmatiques, inflexibles et démodés. "Il n'y a pas de norme fixe pour l'administration d'un pays. L'efficacité constitue la seule règle. Quand la loi varie selon [211] l'époque, le pays sera en ordre. Quand l'administration s'adapte à la réalité, le résultat sera assuré" ¹⁸². "Ainsi, l'homme sage ne trouve de limites ni dans les maximes traditionnelles, ni dans les règles coutumières. Il prend ses décisions en fonction de l'analyse de la situation" ¹⁸³. Le principe général reste le suivant : "Les problèmes deviendront différents quand le monde évoluera. Nos dispositifs doivent alterner de la sorte" ¹⁸⁴. Au point de départ de leur théorie, il y a l'observation du changement radical de l'histoire. La politique traditionnelle, influencée profondément par la morale, efficace peut-être dans certaines périodes passées, ne suffit plus pour résoudre les pro-

¹⁷⁹ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur A1*, p. 204.

¹⁸⁰ Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 326.

¹⁸¹ Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 347.

¹⁸² Han Fei Zi, *La décision personnelle du Roi*, p. 366.

¹⁸³ Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 339.

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 341.

blèmes de leur époque. Toutes les valeurs sont utiles mais elles restent relatives.

Grâce à cet esprit pragmatique et évolutionniste lié à l'analyse des caractéristiques de chaque époque, les légistes s'attachent inconditionnellement à l'étude du pouvoir. Pour eux, rien n'est plus précieux en politique : ni la réputation, ni l'intelligence, ni la morale. Quand on possède le pouvoir, on a tout, sinon, on ne possède rien.

En effet, le pouvoir dont ils parlent concerne principalement le pouvoir politique, celui du roi. Évidemment, le phénomène ou la relation de pouvoir existe à d'autres niveaux. Mais le pouvoir du roi est certainement le plus caractéristique et le plus important, et requiert en conséquence le maximum d'attention.

Pour le désigner, les légistes utilisent souvent le mot chinois "Shi", qui signifie, comme nous l'avons indiqué, une tendance inéluctable, une force irrésistible que nous traduisons par pouvoir. Selon Han Fei, "le même terme Shi contient des sens innombrables". Or, dans la plupart des cas, le Shi désigne le pouvoir chez les légistes. Mais Han Fei l'avait divisé en Shi naturel, qui signifie les faits objectifs ou les lois inéluctables que nous ne pouvons changer, et en Shi inventé, qui équivaut au pouvoir dont l'acquisition ou la perte dépend de nos efforts, de notre force, de nos capacités ou de notre habileté. Et il affirmait : "le Shi dont je parle est celui que nous pouvons inventer" ¹⁸⁵. C'est-à-dire le pouvoir politique ou étatique. En ce sens, l'idée de Han Fei semble plus nuancée que celle de Shen Dao chez qui le sens du concept de pouvoir est visiblement influencé par le Daoïsme. Le "Shi" de Shen Dao implique à la fois tendance générale et pouvoir politique, alors que la définition de Han Fei penche plutôt pour ce dernier. Or, chez presque tous les légistes, y compris Han Fei, [212] pouvoir et tendance générale de l'histoire sont étroitement liés et interdépendants.

En tant que hauts fonctionnaires ou conseillers d'État, les légistes expliquent avec éloquence l'importance du pouvoir pour le roi : ce qui fait du roi un dominant n'est ni son intelligence, ni sa capacité, ni sa moralité supérieure, mais le pouvoir. Un roi sage ne doit jamais l'oublier.

¹⁸⁵ Han Fei Zi, *Les discussions sur "Shi"*, p. 299.

Pour le roi, l'importance du pouvoir se manifeste d'abord par le caractère décisif de son statut. Il est roi. Il peut continuer de l'être : simplement parce qu'il détient le pouvoir absolu. Une fois qu'il ne le possède plus, il n'est qu'un homme ordinaire. Ici, les légistes se méfient de toutes les autres qualités du roi, préconisées en particulier par les confucianistes : la sagesse, l'intelligence, la bonté, la haute moralité, la popularité ou même la naissance. En dehors du pouvoir, rien ne peut le faire devenir roi. Donc, " le dragon plane sur le nuage et le serpent volant voltige dans le brouillard. Quand le nuage et le brouillard disparaissent, ils deviennent des animaux rampants, parce qu'ils ont perdu leurs appuis. Ce qui permet à un homme parfait d'être soumis aux gens malins, c'est qu'il a moins de pouvoir et de statut à un moment donné. En revanche les gens malins deviennent ses subordonnés, dès qu'il a obtenu un haut statut et un pouvoir important. Si Yao (roi modèle, légendaire dans la haute antiquité de la Chine) était un dominé, il ne pourrait même pas diriger trois personnes. Jie (dernier roi de la Dynastie des Xia, très méchant) était roi et il désorganisa tout le pays. Je m'aperçois ainsi que le pouvoir et le statut sont seuls indispensables, et que la sagesse et l'intelligence ne méritent pas d'admiration" ¹⁸⁶. Les masses n'obéissent pas volontairement au roi, même s'il est très intelligent et très indulgent. Elles lui obéissent par crainte de son pouvoir, mais non par admiration de ses qualités personnelles éminentes. "Avec nombre de capacités mais sans pouvoir, les gens intelligents et moraux ne sont pas en mesure de diriger les masses. Quand on plante un arbre de moins d'un mètre au sommet d'une grande montagne, il a mille mètres d'écart par rapport à la vallée profonde. Dans ce cas-là, l'arbre n'est pas grand, mais il se place très haut. En tant que "fils du Ciel", Jie pouvait gouverner le monde entier non par son intelligence et sa morale, mais par son pouvoir absolu. En tant que dominé, Yao n'arriverait pas à diriger ses trois voisins, à cause de son "bas statut" et non de l'insuffisance de ses qualités personnelles... Ainsi, un petit arbre paraît très grand parce qu'il se trouve très haut. Une personne ordinaire arrive à assujettir [213] une personne intelligente et morale parce qu'elle détient le pouvoir" ¹⁸⁷. "Nous sommes donc persuadés que les perfections ne suffisent pas pour vaincre la médio-

¹⁸⁶ Shen Zi, dans Discussions sur "Ski", *op. cit.*, p. 297.

¹⁸⁷ Han Fei Zi, *Comment obtenir les exploits et la réputation*, p. 115.

crité, et que le pouvoir et le statut peuvent dominer l'intelligence et la moralité" 188.

Par conséquent, l'importance du pouvoir pour le roi devient claire. Il n'est reconnu comme gouvernant qu'en raison de lui. La perfection de ses qualités personnelles est négligeable. Le pouvoir constitue le fondement de son trône. Il doit rester conscient de cette réalité. En bref, " l'État est le véhicule du roi et le pouvoir son cheval. S'il ne sait pas s'appuyer dessus et s'il poursuit le perfectionnement de ses qualités, afin d'amuser les masses, il sera comparable à celui qui ne profite pas des comforts et des avantages du véhicule en préférant marcher" 189.

Pour les légistes, le pouvoir absolu constitue non seulement le facteur décisif du statut du Roi, mais en plus, le principal moyen de gouverner ses sujets.

Une fois le statut acquis, le roi se trouve devant la question suivante : comment administrer les fonctionnaires et faire appliquer sa volonté dans le pays ? Nous savons déjà que si les sujets du royaume se soumettent au roi, c'est simplement par crainte de son pouvoir absolu, et non par loyauté. Ils sont forcés, contraints mais pas volontaires. Dans cette situation, le pouvoir absolu du roi constitue le seul recours pour gouverner ses sujets, notamment pour la direction des fonctionnaires. Ceux-ci sont les intermédiaires indispensables à l'application de la politique du roi, mais essayent souvent d'échapper à son contrôle, en créant des obstacles à la réalisation de ses ordres, tentant à usurper son pouvoir. En conséquence, le roi doit demeurer vigilant à tout instant.

Nous lisons : "la chose la plus importante pour le roi est la domination. Cela postule que ses lois et ses instructions s'appliquent sans aucun obstacle et que les fonctionnaires assurent loyalement leurs fonctions en obéissant au roi" 190. Or, "la raison pour laquelle les fonctionnaires craignent le roi et deviennent consciencieux dans leur travail est qu'ils désirent la vie et appréhendent la mort... (par conséquent) quand

188 Shen Zi, *L'autorité et la Vertu*, pp. 1-2.

189 Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur*, p. 234.

190 Guan Zi, *Le règlement du comportement*, p. 260.

le pouvoir crucial de décider de la vie et de la mort appartient à certains hauts fonctionnaires, le roi n'échappe jamais au danger" ¹⁹¹.

Entre le roi et les fonctionnaires, celui qui détient le pouvoir devient dominant. Si le roi ne s'aperçoit pas de cette vérité et ne [214] garde pas fermement le pouvoir, les fonctionnaires usurperont son trône et il ne pourra plus les maîtriser. Il sera même dominé par eux. "Ce sur quoi le roi doit s'appuyer afin de diriger ses fonctionnaires, c'est le pouvoir. Si le pouvoir est entre ses mains, il les domine ; si le pouvoir appartient aux fonctionnaires, il est dominé par eux... Donc, quand il possède entièrement le pouvoir, les fonctionnaires deviennent disciplinés ; tant qu'il est le seul à décréter des ordres, les masses deviennent obéissantes. En revanche, quand son pouvoir est partagé avec les fonctionnaires, ses ordres ne sont plus respectés. Quand les fonctionnaires peuvent également formuler des règlements, les masses ne sont plus soumises" ¹⁹². "Ce qui décide du statut du roi est le pouvoir. S'il le perd, les fonctionnaires l'emportent. Quand le pouvoir appartient aux fonctionnaires, le roi est dominé par eux. Quand le pouvoir est détenu par le roi, les fonctionnaires lui sont assujettis... Donc, chaque fois que la domination du roi est mise en cause, c'est parce que le pouvoir est usurpé par les fonctionnaires" ¹⁹³.

Comme conclusion, "le pouvoir absolu est un fleuve profond pour le roi et les fonctionnaires y sont comme poissons. Quand les poissons s'échappent du fleuve, on ne peut plus les rattraper. Quand les fonctionnaires échappent au pouvoir du roi, il ne peut plus les maîtriser.. Le pouvoir de donner une récompense et d'infliger une sanction (l'essentiel du pouvoir) est un instrument crucial. Détenu par le roi, il peut maîtriser ses fonctionnaires ; détenu par ces derniers, ils peuvent paralyser l'autorité du roi" ¹⁹⁴.

La cause semble donc entendue. Le radicalisme et la clarté ne laissent pas de place, semble-t-il, à une interprétation différente de celle habituellement donnée à ces textes. Le mépris pour l'éthique, la volonté de doter le souverain d'un pouvoir absolu, l'abaissement des sujets

¹⁹¹ Guan Zi, *Explication de la clarification de loi*, p. 344.

¹⁹² *Ibid.*, p. 345.

¹⁹³ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 91.

¹⁹⁴ Han Fei Zi, *Les recueils de l'intérieur B*, p. 179.

et la méfiance à l'égard des hauts fonctionnaires paraissent absolument évidents.

Cependant, il ne faut pas oublier les remarques pleines de sens, de Vandermeersch, relatives à l'effet de radicalisation, nécessaire pour distinguer la doctrine des légistes des autres concurrents. Ils sont tenus, pour séduire le Prince et faire apparaître leur originalité, à marquer profondément leurs distances. En d'autres termes, ils doivent renverser la position dominante des Confucianistes sans céder pour autant à l'élégant pessimisme des Daoïstes. Doctrine de combat, le Légisme est tenu à un langage agressif et ne doit pas pour autant être pris au pied de la lettre.

[215]

Des éléments de leurs discours le laissent parfaitement entendre et tout particulièrement l'idée selon laquelle seule les circonstances dictent le comportement du Prince à condition que celui-ci sache entendre les voix du Peuple et de l'Histoire. Le paroxysme de leurs propos s'explique aussi aisément par une époque particulièrement troublée, exigeant au fond une véritable dictature, ou tout au moins un régime autoritaire. Les luttes des Royaumes Combattants montrent bien que la grandeur du Prince dépend de sa capacité à éliminer ses rivaux et donc à renforcer sa puissance pour y parvenir.

En dernier lieu, ce type de pensée peut bénéficier d'un éclairage différent si nous cherchons à l'interpréter conformément aux grilles de la structure n° 2 définie dans l'introduction.

L'influence du Daoïsme sur les légistes, constatée par de nombreux chercheurs, semble peut-être la plus évidente. Le Daoïsme, comme nous le savons, insiste notamment sur l'Harmonie. Le Yin et le Yang, deux dérivés du Dao, se différencient certainement l'un de l'autre. Mais ils sont en même temps interdépendants, complémentaires et alternants. Leur relation ne concerne jamais une opposition. Si le raisonnement dyadique ne reflète pas la réalité, c'est parce que le monde est compliqué et toujours en mutation. Zhuang Zhou, représentant éminent du Daoïsme, développe au fond un certain relativisme, de sorte qu'il méprise catégoriquement la supériorité de la Vertu, qui n'est jamais absolue. Les légistes héritent de cet esprit relativiste et l'appliquent dans le domaine politique.

Mais contrairement aux Daoïstes qui représentent le relativisme absolu dans la tradition chinoise, ils sont conscients, compte tenu de leurs fonctions, de la nécessité de créer un ordre social. Cela explique chez eux la permanence des contraires, exprimée par le mouvement constant de l'Histoire qui ne s'oppose pas pour autant à des stabilités successives correspondant aux différentes circonstances. Rejetant la conception philosophique du tout est égal, ils choisissent l'action et élaborent des méthodes de conduite.

En ce sens, on a pu dire qu'ils avaient reçu l'influence Daoïste, signifiant par là qu'ils cherchent comme tous les Chinois, la meilleure Voie. La solution qu'ils proposent est donc d'assimiler Dao et Ordre social. Nous trouvons ici, au fond, la même controverse que celle du XXe siècle en Occident où deux interprétations du relativisme se combattent.

Comme nous l'avons déjà souligné, la première considère que tout est égal et se refuse à juger, d'autres acceptent les interdits pour permettre la création d'une vie sociale ; mais conscients des [216] limites du pouvoir, ils se soucient uniquement du possible, c'est-à-dire de la création des conditions matérielles de la sécurité et de la prospérité.

Ils préfèrent l'étude réaliste, portant sur la science du pouvoir, à l'étude normative, parce que le Bien et le Mal, la Vertu et l'immoralité, difficiles à définir, sont tous relatifs. Ils assimilent Dao et Ordre social, et considèrent l'éthique dogmatique comme insusceptible de le réaliser.

La réfutation par les légistes de la confusion entre le pouvoir et la morale, recommandée par les confucianistes, les fait apparaître, tout au long de l'histoire de la Chine, comme dénués de scrupules. Pis encore, dans la comparaison menée avec Machiavel, ils se voient reprochés le même cynisme, le même goût pour l'efficacité, au détriment des valeurs. Ce long procès fait oublier que les légistes, ont d'ailleurs comme Machiavel, un véritable code de valeurs irréductible aux classiques "Bons sentiments". Il faut donc s'attacher à le décrire pour rendre intelligible les développements ultérieurs. Cela permettra de saisir leur proximité avec le Daoïsme, souvent souligné par les commentateurs, mais qui n'y voient qu'une source dont la portée reste finalement à préciser.

Comme eux, en effet, ils sont sensibles au changement, au mouvement, dans lequel ils ne voient pas un désordre mais un état constant de l'homme et de la nature. "Chevaucher le Vent" devient donc un impératif fondamental de la société. Ainsi le relativisme est au centre de leur vision du monde. Dans leur critique du confucianisme, ils n'oublient pas en effet le but proposé par les tenants de cette doctrine. Ceux-ci espèrent et attendent l'apparition de l'ordre social des progrès moraux du roi et de la société. Or si l'on compare l'état de la société, perturbée par les disputes, les guerres, la corruption avec le but idéal souhaité, le divorce est immense. Cela remet donc en question les moyens pour atteindre cette forme souhaitable de la société. Ce n'est donc pas tant la morale qui est rejetée, que l'inefficacité d'une technique de gouvernement ne prenant en considération que la vertu pour améliorer les conditions de vie.

Ce qu'ils rejettent donc chez les Confucianistes, se situe dans le formalisme rituel des pratiques insusceptibles de modifier la société. Ils n'excluent pas pour autant, que dans d'autres périodes moins troublées, des Rois Sages puissent régner par le De.

Ayant ainsi pris leurs distances avec les Daoïstes et les Confucianistes, les légistes se trouvent confrontés à des problèmes concrets de gouvernement, que les autres Écoles s'avèrent incapables de résoudre. Ils procèdent alors d'une façon empirique pour essayer d'identifier les causes du Désordre. Elles sont [217] concrètement perceptibles par tous et ressortissent de l'évidence. Il s'agit de la faim, du vol, de la guerre, de la corruption des fonctionnaires, de leurs complots incessants, de la division du peuple, de la spéculation des marchands, le tout couronné par les propos oiseux des philosophes vantant la vertu comme solution mais incapables de voir qu'elle n'a aucune chance de triompher.

La "Solution" est alors reconstituée comme le symétrique inverse des défauts "Perçus", qui suppose l'éradication définitive des causes du désordre. La société doit se débarrasser des bavardages rhétoriques et académiques, réduire la convoitise des commerçants, obliger les gens à travailler dans les champs, surveiller et punir les fonctionnaires perfides ou incompetents.

Comment y parvenir, et c'est là tout l'objet du propos ? Seul le renforcement de l'État, de la puissance du roi appuyé sur l'armée peut atteindre ce but.

Cette analyse suppose donc une véritable sociologie du désordre d'où l'on tirera un projet politique.

Mais précisément comme leur réflexion s'inscrit dans la constante de la philosophie chinoise, la mieux décrite dans le Daoïsme, ils savent que l'ordre souhaité ne peut s'inscrire que dans le changement. Si donc leur politique reste proche de celle de Machiavel, elle comporte à ce niveau du code de valeurs d'importantes différences. Machiavel ne croit pas au progrès, et reste fidèle aux enseignements d'une Histoire qui montre l'Homme identique et toujours soumis aux mêmes pouvoirs. Les légistes n'excluent pas des modifications de circonstances qui, comme elles avaient pu le faire dans la Haute Antiquité, pourraient redonner à la "Vertu" des possibilités de devenir un mode de gouvernement pour un Roi "Sage".

La "Voie" des légistes n'est qu'une sorte de dictature de Salut public, susceptible à un moment donné de faire l'unité de la Chine et de faire régner un ordre social. La critique qu'ils portent sur les confucianistes est une affaire de circonstances, et non une opposition fondamentale à leur philosophie, elle-même totalement tirée du Daoïsme. Les disputes des Cent Écoles portent davantage sur les Moyens que sur les Fins.

Arrivés à ce stade du raisonnement, ils sont tenus de s'interroger sur le Pouvoir de l'État, pour en définir la nature et le rôle.

II - LE POUVOIR ET L'ÉTAT

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque les légistes commencent à traiter du concept du pouvoir, ils examinent d'abord la naissance du pouvoir politique ou [218] étatique. C'est un sujet qui intéresse presque tous les légistes, notamment Guan Zhong, Shang Yang et Han Fei.

L'explication qu'ils donnent de cette naissance du pouvoir politique est complètement matérialiste et laïque. Pour eux, il ne s'agit ni de la

volonté céleste, ni de l'exigence du perfectionnement de la moralité. Il n'est qu'un produit des circonstances et ne vise qu'à satisfaire les besoins concrets des hommes.

Ils décrivent "l'état de nature" en insistant sur ses inconvénients. Dans cet "état de nature", la société humaine est chaotique et l'homme souffre de conditions de vie très dures et de conflits impitoyables. Ils ont ainsi besoin d'un gouvernant pour arrêter leurs conflits et les diriger pour vaincre la nature. Dans cette hypothèse, il n'y a pas de place pour un contrat social. L'homme ne signe pas ce contrat parce qu'il ne s'organise pas. C'est le gouvernant qui organise et le sauve. Ils n'aliènent pas leurs libertés originaires au gouvernant car ce genre de liberté n'existe jamais dans l'état de nature. Chez les légistes, comme dans toutes les écoles de la pensée chinoise de cette époque jusqu'au début de notre siècle, il n'y eut jamais reconnaissance de la liberté ou des droits de l'homme. Dans ce sens, la différence entre le légisme et les autres écoles plus indulgentes, par exemple le confucianisme, est négligeable au niveau de la théorie politique. Ils recherchent tous un pouvoir absolu non une monarchie constitutionnelle, ou une république.

En effet, les légistes n'ont jamais employé eux-mêmes le terme de "l'état de nature". Ce concept n'existe pas dans le lexique chinois à cette époque. Pour les légistes, la société ne s'oppose pas à la nature, elle la prolonge. Ce qu'ils mentionnent exactement, c'est la "haute-antiquité" où il n'y avait pas d'État, ni de pouvoir politique, ni de lois, ni de conception de la propriété. Cette "haute-antiquité" correspond plus ou moins à l'état de nature chez les penseurs occidentaux. Nous utilisons donc ce concept pour faciliter la compréhension des idées des légistes, étant conscient de la différence fondamentale entre le légisme et la pensée politique occidentale qui voit la socialisation de l'homme comme une rupture avec la nature.

Aux yeux des légistes, l'état de nature ne constituait pas, en général, un bon souvenir pour l'homme. À cette époque, les gens rencontrèrent, du fait de sous-développement de la technique et des moyens du travail, un environnement naturel défavorable à leur existence. Ils connurent ensuite un deuxième malaise concernant le sous-développement de la production et la pénurie qui en résulta, c'est-à-dire des combats internes cruels pour les éléments indispensables à la vie. Donc, si nous comparons la description qu'ils font de [219] cet

état de nature à celle des penseurs occidentaux contemporains, cette image ressemble plutôt à celle de Hobbes que de Locke, mais certainement avec des différences importantes.

Pour les légistes, "l'homme apparaît dès la naissance de l'univers. À cette époque, il connaît sa mère mais non son père. La préoccupation principale consistait à s'attacher à ses parents et à courir après son intérêt personnel. S'attacher à ses parents signifie se distinguer d'autrui ; courir après son intérêt personnel l'encourage à prendre des risques. Quand ils devenaient nombreux et ne s'engageaient que dans cette inimitié et cet intérêt personnel, il y avait chaos et conflits" ¹⁹⁵. Ou encore, "dans l'antiquité, l'homme ne connaissait ni la relation gouvernant-gouverné ni la hiérarchie sociale, ni la nécessité d'un mariage fixe dans sa vie privée. Ils habitaient ensemble comme des animaux et se battaient. Ainsi, les plus habiles trompaient les inintelligents et les puissants opprimaient les faibles, de sorte que ces derniers perdaient leur chance de vivre" ¹⁹⁶. Cette situation n'était certainement pas un état idéal pour la survie et le développement de l'homme, même pour les plus forts. Parce que dans un combat cruel sans fin, personne ne peut rester perpétuellement le plus fort. L'inconvénient de cet état est d'autant plus grave si on tient compte de la sévérité de la nature. Face à la force naturelle incontrôlable et à l'insuffisance de la production, l'homme n'a pas d'autre choix que de rassembler ses forces et donc d'accepter un "gouvernant" pour survivre.

Nous nous apercevons que cette description de l'état de nature insiste plutôt sur ses désavantages, dont essentiellement le désordre et l'incapacité de l'homme devant la nature, et construit ainsi les bases théoriques de la nécessité d'un pouvoir étatique (il faut signaler également que la vision légiste de l'évolution de la société n'est pas bien définie et systématique. Elle ne repose pas sur une étude consciencieuse de l'histoire mais sur un matériau historico-légitime, où l'état primitif est chargé d'ambiguïté, à la fois période barbare et âge d'or).

Nous venons de voir le portrait de tous les défauts liés à l'état de nature chez les légistes. Selon eux, le seul moyen de sauver les humains de leurs misères se trouve dans l'installation d'un pouvoir étatique, afin de calmer les conflits et de canaliser leurs forces. Donc, ce

¹⁹⁵ Le livre du Seigneur Shang, *Les principes et les mutations*, p. 15.

¹⁹⁶ Guan Zi, *Le roi et les fonctionnaires II*, p. 174.

sont les inconvénients de l'état de nature qui exigent la naissance du pouvoir politique.

Cette explication de la naissance du pouvoir est tout à fait matérialiste. Elle exclut l'ordonnance céleste, l'influence de la [220] religion ou la bonne volonté de certains moralistes. Le pouvoir politique se base sur les revendications réelles de la société humaine et il ne naît que pour satisfaire les besoins de l'homme. Nous voyons donc, "à l'époque de la plus haute antiquité, le nombre des êtres humains ne l'emportait pas sur celui des animaux sauvages. L'homme était menacé par ces derniers. Un sage apparut, qui sut construire l'abri en bois, juché sur les arbres, afin d'éviter les dangers. Les gens contents de lui le déclarèrent leader du monde et le nommèrent You Chao Shi (l'inventeur d'habitations). L'homme avait comme nourriture les fruits, les graines des herbes et les fruits de la mer, qui portaient une odeur nauséabonde et qui faisaient mal à leur estomac (à cause de la crudité). Beaucoup en tombaient malades. Un sage apparut qui sut faire tourner le bois par un genre de tarière afin d'en tirer du feu, et puis, ainsi, enlever cette odeur dégoûtante des aliments. Alors les gens contents de lui le déclarèrent le leader du monde et le nommèrent Sui Ren Shi (l'inventeur du feu)" ¹⁹⁷. Ou encore, "dans l'antiquité, quand il n'y avait pas de différence entre le roi et les sujets, entre les dominants et les dominés, le peuple vivait dans le désordre. Ainsi l'homme sage fit la distinction entre les supérieurs et les inférieurs et inventa les titres et la hiérarchie de noblesse afin d'établir la conscience de différenciation entre les gouvernants et les gouvernés. Quand le territoire fut grand et le peuple nombreux, les ressources naturelles et les produits abondants, il nomma des fonctionnaires pour les administrer. Mais les délits apparurent en même temps que l'augmentation de la population, alors il décréta les lois et des règlements afin de les supprimer. C'est ainsi qu'il y eut naissance du roi, des fonctionnaires et des lois" ¹⁹⁸. Dans l'état de nature, "les plus habiles trompaient les inintelligents et les puissants opprimaient les faibles, de sorte que ces derniers perdaient leur chance de vivre. Ainsi, l'homme sage unit les forces afin de limiter les puissants et les méchants et il réussit. Il fit du

¹⁹⁷ Han Fei Zi, *Les vermines des 5 espèces*, p. 339.

¹⁹⁸ *Le livre du Seigneur Shang, Le roi et les fonctionnaires*, p. 38.

bien au peuple, allégea leur souffrance, et releva leur moralité. Le peuple se subordonna donc à lui" ¹⁹⁹.

Ce type de pouvoir est effectivement la création d'un seul homme, comme, par exemple, de "l'homme sage" ou de "l'homme parfait". Il tirait les humains des impasses en organisant leurs forces et en leur imposant son autorité absolue. Cette naissance du pouvoir relève ainsi d'un acte de subordination par consentement au lieu d'un contrat social. Comme l'indique Shang Yang : "Dans [199] [221] l'antiquité, le peuple vivait ensemble et dans le désordre. Il eut donc besoin d'un responsable... et se contenta d'être gouverné" ²⁰⁰. Ici, les idées sont claires : La création du pouvoir fut un effort unilatéral du gouvernant. Les peuples restèrent complètement passifs dans ce processus, sauf à apporter la légitimité du Prince en acceptant son pouvoir. Car ce qu'ils préféraient, c'était l'ordre dans la société, sans lequel ils ne pouvaient survivre. Ils ne demandèrent jamais de conserver certains droits naturels et inaliénables lorsqu'ils se soumirent au gouvernant. Ainsi, les légistes éliminent toutes les nécessités d'explorer la possibilité de la démocratisation de ce pouvoir dès le début de leur système. Ils se préoccupent plutôt du bon fonctionnement du pouvoir que de sa nature. Et pour eux, seul le pouvoir fort et autoritaire est efficace du moins en période de crise et cette restriction est importante.

Il est intéressant de constater la différence à cet égard entre les légistes et les penseurs occidentaux : l'état de nature des légistes ne ressemble en aucune façon à celui de Rousseau : il ne favorisa pas la survie et le développement de l'être humain et donc ne se présentait pas comme société idéale, même théoriquement, pour l'homme, parce que les inconvénients, à savoir le sous-développement de la production et les conflits continuels, constituaient les caractères principaux de cet état. À ce propos, l'état de nature chez Hobbes, marqué par de nombreux désavantages, se rapproche des idées des légistes. Il existe néanmoins des différences capitales. Pour Hobbes comme pour Locke et Rousseau, l'homme à l'état de nature jouit de sa pleine liberté et du droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir. S'il doit les aliéner totalement ou partiellement à un tiers, personne ou groupe, par un contrat ou une convention destinée à fonder une société, cette liberté

¹⁹⁹ Guan Zi, *Le roi et les fonctionnaires II*, p. 174.

²⁰⁰ *Le livre du Seigneur Shang, Les principes et les mutations*, p. 17.

et ce droit restent en théorie la source originale du pouvoir politique, que ce soit le pouvoir absolu de Hobbes, ou le pouvoir démocratique de Locke ou de Rousseau. Pour les légistes, le concept de liberté et de droit souverain de l'homme n'existe pas dans l'état de nature. Par conséquent, ils tournent leurs efforts dans d'autres directions, à savoir la force, quand ils cherchent la source du pouvoir.

Il est donc possible de conclure que l'acte fondateur de la société réside dans la force ou l'habileté des gouvernants. Mais, celui-ci, pris comme la sanction logique de l'inégalité entre les hommes, reste cependant un facteur de progrès. Il est la condition même de l'ordre social qui met fin à la barbarie de la "haute antiquité" et permet à l'homme commun de connaître la paix, la sécurité et la nourriture. Il y a donc une fonctionnalisation du [222] pouvoir qui ne trouve sa légitimité ou sa justification que dans l'amélioration de la condition sociale. Ce point est particulièrement important car il fait apparaître l'anarchie primitive comme la source des maux et permet de lui opposer le pouvoir comme dispensateur de bienfaits. Mais ceux-ci sont collectifs et peuvent être payés par le sacrifice de quelques individus, créateurs de troubles, D'où l'importance que les Chinois attribuent constamment à la répression, fut-elle cruelle, comme facteur initial de la paix sociale.

Faut-il également en conclure que le pouvoir se conquiert et ne se mérite pas par des vertus particulières ? Là encore, nous devons tenir compte de la subtilité du discours chinois et tout particulièrement de celui des légistes. L'homme dominant est aussi sage car en enseignant aux hommes de s'établir dans les arbres pour échapper aux bêtes féroces ou en leur donnant le feu, il démontre sa supériorité par des actes concrets qui forcent le consentement de tous. L'intérêt du propos réside dans le fait qu'il est toujours périlleux d'interpréter la pensée chinoise à travers les concepts occidentaux. Si la liberté individuelle, le consentement au pouvoir ne sont pas expressément signalés, et si s'affirme la référence constante à la force, c'est davantage pour rechercher la genèse du pouvoir que par la volonté claire d'opposer l'intérêt du roi, autoritaire et arbitraire, à la liberté des gouvernés. Le déterminisme de la puissance peut seul expliquer l'origine du pouvoir, mais cette puissance est avant tout un facteur de progrès pour la collectivité et l'individu. L'opposition occidentale des concepts se trouve ainsi trans-

condée et il serait vain de la réintroduire dans une pensée qui l'ignore, la jugeant peu opérationnelle.

S'il fallait donc résumer la cosmologie des légistes, il est nécessaire d'insister sur l'originalité de leur démarche : ni pessimistes, ni optimistes, ils refusent de se prononcer sur un sujet "métaphysique" que serait la nature de l'homme. Le problème, pour eux, est académique et non pertinent. L'homme tel que l'on peut l'observer, est soumis à ses intérêts, et le seul problème reste la possibilité de créer un univers socialisé lui permettant de vivre en paix avec les autres. Or, s'il cède à ses pulsions, la dispute permanente interdira l'apparition de l'harmonie souhaitée, sans que l'on puisse attribuer à cet état d'autre mérite que celui de permettre l'organisation collective.

Or, et c'est en ceci qu'ils reprennent fidèlement les recherches sur le Dao : tout est mouvement, changement, circonstances différentes, exigeant une adaptation constante du pouvoir. Leur enseignement reste constamment fixé autour de ce paradigme et les leçons qu'ils donnent s'inscrivent elles-mêmes dans les circonstances historiques précises des Royaumes Combattants, où l'essor [223] démographique crée la famine, où la multiplication des principautés engendre la guerre, où la corruption détruit le pouvoir. Il faut donc à la fois concilier la stabilité nécessaire à une société ordonnée, et l'adaptation permanente. L'émergence du pouvoir leur paraît la meilleure solution pour faire cesser l'anarchie originelle, et la condition de la plasticité exigée par la société. Mais ce mieux n'est pas un bien en soi, c'est une simple nécessité technique. Et le rappel de la naissance du pouvoir n'est pas un hommage à leurs prédécesseurs, c'est une mise en garde précise à l'égard du détenteur de la fonction souveraine. Il ne tient sa couronne et donc sa légitimité que parce qu'il a fait la preuve de sa capacité. Le peuple lui rend alors l'hommage de l'obéissance civile en lui apportant son consentement ; mais en même temps la méfiance des légistes à l'égard du pouvoir se manifeste par le recours à la loi qui courbe la volonté du Prince en direction de l'ordre social pour éviter l'inévitable médiocrité du monarque. Eloge donc ambigu pour des doctrinaires d'un pouvoir absolu. Là encore se manifeste l'approche chinoise qui, pour reconnaître la nécessité du pouvoir, ne le pare pour autant de toutes les qualités. Cette attitude fonctionnaliste, écarte a priori tout jugement de valeur et se veut une description organique du tout social. Il serait vain dès lors d'essayer d'apprécier leur mode de raisonnement

sur un rythme binaire où le Bien serait le pouvoir absolu et le Mal la liberté individuelle. La question ne se pose pas ainsi et la traduction française en termes de pouvoir absolu, lui-même, introduit une connotation péjorative, issue de la critique libérale du pouvoir monarchique. Fort, irréductible, construit, déterminé, mais opportuniste parce que soumis aux changements de la réalité sociale, le pouvoir a besoin en outre de stabilité pour permettre l'apparition de l'ordre social

Néanmoins, et à la différence de Machiavel, ce n'est pas une vision pessimiste qui engendre le pouvoir. Le Prince porte un masque, parce qu'il sait ne pouvoir apporter de progrès, mais il ne peut le révéler au peuple sans le désespérer. Là encore, la pensée chinoise se tient à l'écart de ces extrêmes qui marquent les antithèses absolues chères à l'Occident. Dans la représentation chinoise, le progrès reste possible, ou tout au moins l'amélioration des conditions de vie, sans prêter à cette fin une valeur philosophique absolue. Car ce "progrès" ne concerne que les conditions matérielles de l'existence. Il n'y a pas de finalité comme la vertu ou le bonheur, ceci restant de la sphère privée, ne concernant pas les préoccupations sociales qui sont les leurs.

Ces préoccupations ne sont pas véritablement en opposition avec les autres Écoles, du moins au niveau de la cosmologie. La différenciation porte sur le choix des moyens pour parvenir à une [224] société réglée. L'insistance sur les différences fait trop rapidement oublier les points communs et réduisent la portée du mode de penser chinois en voulant les opposer de façon trop radicale. La prédilection des légistes pour l'empirisme, pour découvrir un mode d'emploi concret du pouvoir, ne doit pas faire perdre de vue qu'ils ont tous en commun la recherche du Dao. Nos auteurs constatent simplement que la régulation éthique préconisée par les Confucianistes est inopérante dans la période historique dans laquelle ils vivent, ou tout au moins est-elle insuffisante. Rien n'indique dans leur mode de raisonnement qu'une opulence persistante ne les ferait pas changer d'avis. Le pouvoir du Souverain, tel qu'ils le définissent, est un pouvoir de crise, avec pour principal souci, l'unité de l'Empire, et la paix civile. Il n'y a pas à extrapoler leur construction pour déterminer une fois pour toutes qu'ils sont des dogmatiques de l'absolutisme royal. Tout, dans leur pensée, milite pour un relativisme subtil, un accommodement simple avec les circonstances et dans ce sens, ils sont très proches de tous ceux qui partagent l'idée que la découverte de la vraie voie conduit à l'Harmo-

nie. Ce serait faire la part trop belle aux controverses d'écoles, qui poussent toujours les théoriciens à souligner leurs différences pour mieux affirmer l'originalité. Ce n'est donc pas un hasard si Han Fei apparaît toujours difficile à classer pour certains auteurs, car il est le seul véritable théoricien de ce groupe. Et comme tel, il se doit de marquer ses distances, d'imiter et de grossir le trait qui va le mieux le différencier de ses rivaux confucianistes.

En d'autres termes, l'opposition social/individu n'existe pas dans la philosophie politique chinoise, car l'individu est immédiatement perçu comme un animal social. La fonction du pouvoir, dont la genèse est liée à la fois à la force et à l'intelligence, consiste à établir un ordre pacifique et progressiste où l'individu n'ait plus à se battre pour s'imposer.

On comprend donc mieux que les légistes s'attachent à définir ce pouvoir dont ils font le pivot régulateur de la société.

C'est à ce niveau qu'intervient la distinction fixant bien les contenus du concept. Han Fei l'a parfaitement formalisé en distinguant le Shi naturel et le Shi inventé. Cela permet d'appréhender de façon plus complète la cosmogonie des légistes.

Tout d'abord, il existe un certain nombre de forces naturelles et irréductibles qui s'imposent à l'homme et le limitent dans ses aspirations. Face à ce déterminisme objectif, la réaction de l'intelligence et de l'habileté le conduit à mieux les connaître pour les utiliser à ses fins. Il est alors capable d'agir et d'imposer sa volonté. Car le rôle du "pouvoir inventé", correspond à la part de liberté utilisée par l'Homme pour satisfaire ses intérêts. Nous sommes ici [225] très proches du système de valeurs de Machiavel, avec d'ailleurs des conséquences identiques pour le statut de l'homme dans la société. Il doit comprendre les lois de l'histoire, apprécier les causes de son changement et de manière permanente s'y adapter pour maintenir le minimum d'ordre.

Cela conduit en dernier lieu à examiner la nature de ce pouvoir inventé. Constitué par la force, l'intelligence ou la ruse, il est la somme des aptitudes de l'individu à s'imposer face à tous les autres. Mais, et il faut insister sur ce point, son pouvoir est fonctionnel. Il apporte dans la société un progrès qui lui vaut la fidélité des sujets. Cela implique de sa part qu'il soit extrêmement attentif aux voix du peuple pour le satisfaire quand cela est possible, pour le réprimer quand c'est le prix à

payer pour maintenir la stabilité de son pouvoir. C'est finalement moins le Prince qui intéresse les Légistes que le pouvoir lui-même, condition primordiale pour un ordre social minimum.

Dans cette optique, peu importe la "Vertu", si elle doit conduire à des erreurs de comportement telles que la société connaisse le désordre. Or, manifestement la réforme des normes n'est pas suffisante pour garder l'ordre public, bien qu'elle puisse l'être dans des circonstances particulières. L'insistance des Légistes à réclamer une loi égale pour tous la conception de Princes médiocres, démontre bien leur volonté d'ancrer le pouvoir sur un système stable qui puisse assurer sa persistance. Il n'y a pas d'éloge réel de la monarchie absolue. Le Souverain n'est qu'une pièce utile au système, mais dont on se méfie des défauts. Bien sûr, il est la source de la loi, mais en cela il n'est que l'interprète des volontés du peuple, et des changements de l'Histoire. La stabilité de la société ne provient pas de l'arbitraire du Prince, mais de sa capacité à conserver le pouvoir, facteur d'ordre. Ainsi lui est-il enseigné les recettes qui lui permettront de conquérir puis d'exercer le pouvoir.

Mais, dans cette équation, le peuple n'est pas absent, puisque c'est lui qui est finalement à l'origine des changements. Les Légistes se doivent alors d'en préciser les raisons.

Intervient ici le débat - typiquement occidental sur la nature bonne ou mauvaise de l'homme. L'approche des Légistes se situe en dehors de cette opposition binaire. Ils constatent simplement, comme Aristote, que l'homme poursuit ses intérêts. La notion elle-même est vague et subjective, mais définit les comportements individuels comme le moteur de la société. Il suffit d'en prendre acte et d'en tenir compte pour construire l'ordre social.

La philosophie est d'ailleurs relativement optimiste puisque la genèse du pouvoir est toujours liée à un mieux et à un progrès.

[226]

Il ne faudrait donc pas trop vite, après avoir noté les proximités avec Machiavel, les assimiler complètement. Le pessimisme machiavélien refuse l'idée du progrès, et c'est sans doute, pour cela que le pouvoir du Prince lui paraît le seul moyen de conserver l'ordre et qu'il lui donne conseils et méthodes de gouvernement pour y parvenir.

Même si les fondements sont les mêmes et s'ils appartiennent tous à la structure n° 2, la doctrine légiste est plus subtile.

Certes ils choisissent le côté du pouvoir par crainte de l'anarchie, mais la construction légiste laisse entrevoir d'autres horizons, précisément en raison du relativisme fondamental de la culture chinoise. Les commentateurs de l'ère impériale finissante avaient très bien saisi comment résoudre l'équation légiste au profit du peuple en s'orientant vers une monarchie constitutionnelle. Il suffit pour cela de faire apparaître un pouvoir législatif élu, solution d'ailleurs adoptée par le Japon. Car le libéralisme est aussi inscrit dans la philosophie n° 2, toujours bâtie sur la même idée qu'en respectant les intérêts de l'homme, peut se bâtir une société distincte de celle fondée sur la "Vertu", Locke en offrit la démonstration.

[227]

Deuxième partie.
LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES.
- ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

Chapitre II

LE DÉTENTEUR DU POUVOIR

[Retour à la table des matières](#)

Refusant tout manichéisme primaire, les légistes arrivent à conclure, au travers d'une analyse objective de l'histoire et de la politique, que dans la réalité, le détenteur du pouvoir n'est ni le détenteur du Bien ou du Mandat céleste, ni le représentant de la "haute vertu", mais celui qui possède le plus de force. Être le plus fort constitue ainsi le premier ou le seul critère du détenteur du pouvoir. Leur conviction devient d'autant plus ferme qu'ils observent les caractéristiques de leur époque, celle des Royaumes Combattants où les guerres n'ont jamais cessées, où les conflits internes, les complots et les coups d'État étaient des phénomènes quotidiens, où les plus forts et les plus puissants avaient l'espoir de garder leur pouvoir ou d'en obtenir davantage.

Encore une fois, le légisme se trouve être l'antagoniste du confucianisme qui hérite de l'idée traditionnelle chinoise selon laquelle le détenteur du pouvoir est décrété par le Tian Ming, à savoir le Mandat céleste. Quand le Ciel, gouverneur suprême de l'univers, choisit quelqu'un, il lui donne le pouvoir pour appliquer sa volonté sur la terre. C'est ainsi qu'en ancienne Chine, les empereurs s'appellent Tian Zi, fils du Ciel. Or, le Ciel peut punir le roi "méchant" quand il ne conten-

te plus le peuple, en suspendant sa procuration. Donc, pour les confucianistes, le Mandat céleste doit être complété par le perfectionnement continu des qualités personnelles du détenteur du pouvoir. Sa bonté, sa bienveillance, la fraternité et l'indulgence, conduisent ainsi à une politique moins sévère. Si le détenteur du pouvoir parvient à cette perfection, il sera soutenu inconditionnellement par le peuple. Cela lui assure un pouvoir sûr et stable. Ce principe s'applique aussi dans les relations internationales : quand le roi d'un pays se consacre sincèrement à se perfectionner et à aimer son peuple, les rois et les peuples des [228] autres pays l'admirent et lui sont soumis. Son pouvoir s'élargit automatiquement et sans conquête. Cela démontre encore une fois la conviction des confucianistes : pour eux, la politique et l'éthique sont inséparables.

Quant aux légistes, ils refusent de croire en ce genre de sermon. Ils cherchent à assurer un pouvoir stable aux rois qu'ils servent, et ensuite, l'accroître dans les relations internationales, afin d'établir l'hégémonie et d'unifier la Chine. Ce genre de pouvoir ne peut venir que de la force. "C'est à ceux qui possèdent le plus de force que les autres se soumettent. Ceux qui en possèdent moins se soumettent aux autres. Ainsi, un roi compétent ne court qu'après la force" ²⁰¹. "Ce qui rend le pays influent et le roi respecté, c'est la force" ²⁰².

Ils reconnaissent cependant qu'il y a une mutation à propos du détenteur du pouvoir. Ils divisent en général l'histoire en trois époques : la plus haute antiquité, la moyenne antiquité et l'époque moderne. Pendant ces trois époques de l'histoire, les détenteurs du pouvoir possèdent respectivement la supériorité sur les autres à l'égard de la morale, de l'intelligence et de la force. Selon eux, la raison profonde de cette mutation réside, principalement, dans l'augmentation de la population et la pénurie relative de biens matériels. Quand une terre limitée ne peut plus nourrir sa population, les conflits et les guerres entre les hommes sont inéluctables. "Dans l'antiquité, les hommes n'avaient pas besoin de cultiver, les fruits et les graines des plantes étaient suffisants pour assurer leur nourriture ; Les femmes n'avaient pas besoin de tisser, les plumes des oiseaux, les cuirs et les fourrures des animaux fournissaient leur habillement. Grâce à cet excédent de richesse natu-

²⁰¹ Han Fei Zi, *Les courants à la mode*, p. 354.

²⁰² *Le livre du Seigneur Shang, Insister sur la loi*, p. 41

relle, ils pouvaient subvenir à leurs besoins sans trop travailler. Ainsi, ils ne se disputaient jamais... De nos jours, il n'est pas regardé comme excessif qu'un homme ait cinq fils, et chaque fils, à son tour, encore cinq fils. Donc, avant son décès, le grand père peut avoir vingt cinq petits-enfants. Par conséquent, la population s'accroît plus rapidement que les richesses naturelles. Les gens travaillent laborieusement mais les rendements ne leur suffisent plus. C'est alors qu'ils commencent à se disputer" ²⁰³.

Déterminée par ce changement de circonstances purement économique, la mutation du détenteur du pouvoir devient inévitable. Un roi sage doit s'apercevoir que "dans les temps anciens, on cherchait la perfection de la morale. Au moyen âge, on se [229] concurrençait Par l'intelligence et le stratagème. À notre époque, on rivalise par la force... Dans l'antiquité, les gens s'entraidaient car ils étaient peu nombreux. Ils étaient généreux et prêt à céder au respect en raison des excédents de richesses. Donc, il y eut des exemples de transmission de pouvoir par modestie... Or, l'homme sage ne suit pas ce genre d'exemples dans une époque de disputes violentes" ²⁰⁴.

Une fois la force affirmée comme l'attribut déterminant du détenteur du pouvoir à cette époque, les légistes commencent à explorer les composantes de la force. Pour eux, la force se présente principalement sous deux formes en ce moment : la richesse et la puissance militaire. Quand un pays ou un roi est riche et puissant, il possède la force. "La base d'un pouvoir d'hégémonie se construit sur un vaste territoire, d'abondantes richesses naturelles et humaines et une armée forte" ²⁰⁵. Nous lisons que "le fait qu'un roi soit respecté, son territoire élargi, et qu'il devienne par conséquent le gouverneur du monde, ou au contraire qu'il soit méprisé, son territoire diminué, et qu'il perde son pouvoir, est décidé par la guerre. De l'antiquité à nos jours, il n'y a pas d'exemple que l'on puisse devenir gouverneur du monde sans avoir triomphé par la guerre, ou que l'on perde le pouvoir sans avoir été battu" ²⁰⁶. Quant à l'importance de la richesse, "on ne peut pas gouverner le

²⁰³ Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 339.

²⁰⁴ Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 326.

²⁰⁵ Guan Zi, *L'autorité de l'ordre*, p. 81.

²⁰⁶ *Le livre du Seigneur Shang, Conseils aux gouvernants*, p. 31,

monde quand on n'est pas le plus riche" ²⁰⁷. En effet, ces deux composantes de la force sont étroitement liées et s'influencent mutuellement : "Ce qui est puissant deviendra certainement riche ; ce qui est riche deviendra certainement puissant" ²⁰⁸. Donc, si un roi veut maintenir son pouvoir, et puis l'élargir à l'extérieur de ses frontières, il doit se consacrer à renforcer sa puissance militaire et à enrichir économiquement son pays.

I - L'ARMÉE : PREMIER FACTEUR DE LA PUISSANCE

[Retour à la table des matières](#)

À l'époque des légistes où les conflits et les guerres étaient pratiquement quotidiens, la force militaire d'un roi constituait le garant et la source de son pouvoir, ainsi que le moyen essentiel pour résoudre ses problèmes. Un roi sage devait donc maintenir une armée puissante. "Ce qui détermine la dignité ou la bassesse [230] d'un roi, et la sécurité ou l'insécurité d'un pays, est son armée" ²⁰⁹. Contrairement aux confucianistes qui estiment que la guerre ne peut rien apporter de positif à long terme au pays, les légistes indiquent que "si nous gagnons la guerre, notre pays sera en sécurité, notre armée plus forte et nous aurons une réputation. Donc, il n'y a pas d'autre chose à long terme de plus important que la victoire... Si nous perdons la guerre, notre armée sera affaiblie et le pays asservi. Face à ce genre de dangers, avons-nous le temps d'attendre les résultats positifs à long terme ?" ²¹⁰

Pour rendre le pays militairement fort, il faut d'abord mobiliser le peuple. Cela implique plusieurs conditions : le pays doit être en ordre et accepter le principe de la guerre, c'est-à-dire les citoyens seront simples, disciplinés et actifs, prêts à supporter l'effort de guerre. "On ne trouve pas d'exemple d'un pays qui ait renforcé son armée sans avoir mobilisé son peuple, qui ait vaincu ses ennemis sans avoir au

²⁰⁷ Guan Zi, *Les sept méthodes du gouvernement*, p. 31.

²⁰⁸ *Le livre du Seigneur Shang, Renforcer le fondement*, p. 21.

²⁰⁹ Guan Zi, *Les désavantages de l'extrémisme*, p. 160.

²¹⁰ Han Fei Zi, *lère interrogation*, p. 264.

préalable renforcé son armée... et qui soit devenu maître suprême du monde sans avoir vaincu ses ennemis" ²¹¹. De toute manière, si l'on veut établir l'hégémonie dans le monde par la force militaire, cette mobilisation est indispensable, puisque le peuple compose l'armée. "Le peuple forme la base de l'hégémonie. Quand cette base est solide, le pays devient fort ; quand elle est faible, le pays se trouve en danger" ²¹². "La puissance d'un pays dépend de la victoire militaire. La victoire militaire dépend, à son tour, du soutien du peuple" ²¹³.

Pour mobiliser le peuple, les légistes estiment nécessaire d'orienter toutes leurs activités dans deux directions : l'agriculture et la guerre. La deuxième orientation semble évidente, parce que "l'on gagnera la guerre si le peuple est courageux. On perdra la guerre si le peuple est lâche. Le peuple deviendra courageux si on réussit à l'attirer dans la guerre. Il deviendra lâche si on échoue dans cette tâche. Le roi sage s'aperçoit que son pouvoir vient de l'armée, il lui accorde donc toute l'importance... Comment peut-on savoir que l'enthousiasme du peuple pour la guerre est mobilisé ? S'il se jette dans la guerre comme un loup affamé sur la viande, alors ce sera une preuve" ²¹⁴. Mais quel rôle, peuvent jouer les activités agricoles dans ce rapport ?

[231]

En effet, l'insistance sur l'importance de l'agriculture constitue une caractéristique du légisme. Le premier rôle de l'agriculture à cette époque restait certainement de faire vivre les habitants et d'enrichir le pays (nous verrons plus précisément l'analyse de ce rôle dans la section suivante). Or, l'engagement dans l'agriculture, parallèle à l'engagement dans la guerre, se présente également comme moyen efficace de discipliner le peuple et d'entraîner leur mentalité de guerrier. Ainsi, "la raison pour laquelle les citoyens aiment le roi et n'épargnent rien pour le pays, c'est qu'ils s'engagent toute leur vie dans l'agriculture... S'ils s'en échappent, ils ne s'attachent plus à leurs domiciles. Quand ils ne s'attachent plus à leurs domiciles, ils ne se montrent plus volontaires pour défendre leur pays et faire la guerre pour le roi" ²¹⁵.

²¹¹ Guan Zi, *Les sept méthodes du gouvernement*, p. 28.

²¹² Guan Zi, *Les recettes pour l'hégémonie*, p. 144.

²¹³ Guan Zi, *L'autorité de l'ordre*, p. 81.

²¹⁴ *Le livre du Seigneur Shang, Conseils aux gouvernants*, p. 31.

²¹⁵ *Le livre du Seigneur Shang, L'agriculture et la guerre*, p. 7.

Subsiste alors une question : comment assurer l'engagement du peuple dans l'agriculture et dans la guerre ? Par nature, ces deux activités ne sont guère attirantes : l'agriculture est dure et la guerre dangereuse. Il y a d'autres métiers plus intéressants. A l'époque des légistes, les artisans, mais surtout les commerçants s'enrichissaient plus facilement, et les orateurs éloquents occupaient souvent les fonctions publiques. Il était naturel que les citoyens tentent de s'éloigner de l'agriculture et de la guerre.

Afin d'éviter cette tendance, le roi doit utiliser alternativement les deux outils en sa possession : la récompense et la sanction.

Par principe, la récompense ne sera accordée qu'aux citoyens qui se consacrent à ces activités. Personne ne pourra devenir riche, obtenir une fonction publique ou tirer sa renommée d'autres métiers. Quand le peuple prendra conscience de cette réalité, il deviendra plus courageux et plus actif.

Nous lisons : "Ce que le roi peut utiliser pour mobiliser ses sujets sont les titres. Ce qui renforce le pays, c'est l'agriculture et la guerre. Maintenant, les gens cherchent les titres en utilisant leurs paroles et leur éloquence, au lieu de se consacrer à l'agriculture et à la guerre... Le pays devient certainement impuissant. Quand un pays est impuissant, il sera certainement annexé" ²¹⁶. "Ainsi, ceux qui gouvernent habilement le pays, fixent une seule voie aux citoyens pour leur carrière (à savoir l'agriculture et la guerre)... Quand les citoyens voient que la récompense du roi ne vient que par cette voie, ils la suivront" ²¹⁷. "Le bon gouvernant accorde tous les gains de guerre aux soldats et tous les profits de marché aux paysans, de sorte que l'armée est forte et le pays riche. Quand le [232] pays est fort et riche, son roi deviendra le gouverneur du monde" ²¹⁸.

Dans le même sens, il faudra limiter les activités des artisans, des commerçants, ainsi que celle des orateurs éloquents et dévaloriser leur statut, non seulement parce qu'ils ne pratiquent pas eux-mêmes l'agriculture et la guerre, mais également parce que leur existence constitue un mauvais exemple et exerce une fascination sur le peuple. "Si le roi

²¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 5.

²¹⁸ *Le livre du Seigneur Shang, La politique extérieure et intérieure*, p. 38.

nomme ses fonctionnaires d'après l'intelligence, les gens rusés scrutent sa volonté et abusent de leur pouvoir pour le flatter. Ainsi le pays est mal gouverné... et les terres deviennent incultes. Dans un pays, quand les poèmes, les livres, les rites, la musique, la moralité, la bonté, l'intelligence et l'éloquence sont tolérés, le roi ne peut plus conduire le peuple à défendre le pays et à faire la guerre. Si un pays poursuit ce genre de qualités, il est annexé quand il y a des ennemis ; quand il n'y en a pas, il est pauvre. Si un pays élimine ce genre de qualités, les ennemis n'osent pas l'attaquer. S'ils essayent, ils sont battus. Quand il y a la guerre, ce pays la gagne ; quand il n'y en a pas, il est riche" ²¹⁹. Donc, le roi sage doit abandonner toutes ces belles qualités estimées des confucianistes, pour que les citoyens deviennent simples et responsables.

D'une part, l'agriculture et la guerre sont encouragées par des récompenses importantes. D'autre part, les autres métiers connaissent une quasi-interdiction. Dans cette situation, les citoyens ne détestent plus l'agriculture et la guerre. Ils ont même envie de les pratiquer.

Parallèlement à la récompense, la sanction se présente comme un autre instrument important à la disposition du roi pour inciter ses citoyens à se consacrer à la guerre. Nous avons vu que les légistes avouaient que ces deux activités n'étaient guère attrayantes par nature. La récompense dans ce domaine constitue donc un moyen indispensable afin d'attirer le peuple. Mais elle ne suffit pas. La sanction sévère ouvre un autre moyen, encore plus efficace pour le roi.

Le caractère essentiel de la sanction réside dans sa sévérité. Si l'on essaie d'échapper à la dureté de l'agriculture et de la guerre, on risque de subir une sanction qui dépassera nettement cette dureté. "Pour le peuple, il n'y a pas de chose plus dure que l'agriculture ; il n'y a pas de chose plus dangereuse que la guerre. Même les enfants ou les fonctionnaires loyaux ne peuvent pas les pratiquer volontairement pour leurs parents ou leur roi. Si on veut maintenant guider le peuple à exercer ces deux métiers, difficiles à accepter par les [233] enfants et les fonctionnaires loyaux, on n'a pas d'autre choix que de les dissuader par la sanction et les attirer par la récompense... Ils ne peuvent chercher leurs intérêts qu'à travers le travail agricole ; ils ne peuvent échapper à la sanction que par la participation à la guerre. Donc, dans

²¹⁹ *Le livre du Seigneur Shang, L'agriculture et la guerre*, p. 6.

le pays, tout le monde travaille d'abord dans ces domaines et en profite après" ²²⁰. "Le métier le plus dangereux pour les citoyens est l'armée. Ainsi une loi lâche ne suffit pas pour les engager... Celui qui demande que les citoyens soient actifs à la guerre doit appliquer une loi stricte, c'est-à-dire donner une récompense importante et prononcer une sanction sévère... Lorsque les citoyens sont attirés par l'abondance de la récompense, ils ne craignent plus la mort. Quand ils comprennent la sévérité de la sanction infligée aux déserteurs, ils n'osent plus épargner leur vie" ²²¹. En bref, "celui qui sait forcer les citoyens à aimer la guerre deviendra le roi du monde. Dans un pays puissant, quand le père, le frère aîné et la femme saluent le départ de leur fils, leur frère cadet et leur mari à la guerre, ils les encouragent : ne rentrez pas si vous n'avez pas acquis de mérites. Ils les avertissent également : si vous n'obéissez pas à la loi et aux ordres, nous serons tous punis de la peine capitale. À la campagne, toutes les familles s'organisent par cinq. Elles se surveillent et se distinguent par une plaque d'identité. Ainsi, les déserteurs et les gens qui s'échappent du service militaire ne peuvent s'y réfugier... Par conséquent, les soldats deviennent obéissants et ils affrontent bravement la mort" ²²².

Donc, en jouant simultanément de la récompense et de la sanction, un roi sage arrivera à mobiliser tous les citoyens pour qu'ils se consacrent à l'agriculture et à la guerre : ils viendront alors renforcer l'armée.

À part la mobilisation du peuple, les légistes étudient également la stratégie et les problèmes techniques de la guerre, peut-être moins précisément qu'un stratégeste comme Sun Zi, mais en leur prêtant tout autant d'intérêt.

Pour eux, le renforcement de l'armée et l'enrichissement du pays sont destinés uniquement à la guerre. Un roi sage doit savoir à la fois accumuler la force et l'employer. S'il n'insiste que sur l'accumulation de la force et néglige son usage, elle deviendra la cause de conflits internes et de sa chute. "Le roi sage emploie la force en même temps que son accumulation... Il accumule la force par l'enrichissement du pays et le renforcement de l'armée. Il l'emploie au moyen de la guerre.

²²⁰ *Le livre du Seigneur Shang, Insister sur la loi*, p. 41.

²²¹ *Le livre du Seigneur Shang, La politique extérieure et intérieure*, p. 37.

²²² *Le livre du Seigneur Shang, Conseils aux gouvernants*, p. 31.

Si on ne sait qu'employer la force [234] en omettant son accumulation, on en manquera. Si on ne sait que l'accumuler et que l'on oublie son usage, il y aura des complots contre le roi... En conséquence, si le roi sait équilibrer ces deux aspects, son pays sera fort ; sinon il sera faible" ²²³. Donc, la guerre se manifeste non seulement comme moyen d'obtention du pouvoir, mais également comme moyen de le stabiliser.

Or, si l'on veut gagner la guerre, il faut d'abord commencer à l'intérieur du pays. C'est-à-dire qu'il faut que le pays soit bien administré et le peuple bien organisé. Car "la victoire militaire dépend toujours de la bonne administration du pays. Quand le pays est bien gouverné, les masses ne se disputent plus. Elles n'ont donc plus leur propre volonté et considèrent la volonté du roi comme la leur. Sous une bonne administration, le peuple s'éloigne des conflits internes et il devient courageux pour la guerre menée par le roi... Il ne faut jamais faire la guerre avec un pays qui est mieux gouverné que le sien" ²²⁴. La préparation de la guerre est à la fois institutionnelle et matérielle. "Il y a trois conditions pour gagner la guerre : l'établissement et la publication de lois, la transformation de lois en réflexe du citoyen et la préparation des matériaux de guerre. Il faut remplir ces trois conditions à l'intérieur du pays avant d'envoyer les troupes... Quand le pays est bien administré, il sera riche et donc en mesure d'accorder une récompense importante aux soldats... Ainsi on dit que la force militaire réside dans une bonne administration" ²²⁵. Mais la préparation de la guerre ne s'arrête pas ici. Elle doit certainement contenir d'autres éléments. En effet, les légistes nous proposent un plan très précis, d'après la pratique de Guan Zhong, afin de militariser la société. Chaque famille doit fournir un soldat. "Guan Zi organise toutes les cinq familles en Gui, qui possède un chef ; tous les dix Gui en village, qui a un responsable ; tous les quatre villages en commune, qui a un maire, toutes les dix communes en canton, qui possède un directeur afin de faire régner l'ordre. Donc un Gui de cinq familles doit fournir une escouade de cinq soldats, dont le chef est celui du Gui. Un village de dix Gui doit fournir une section de cinquante soldats dont le chef est le responsable de village. Une commune de quatre villages doit fournir un bataillon

²²³ *Le livre du Seigneur Shang, L'unification des institutions*, p. 18.

²²⁴ *Le livre du Seigneur Shang, Le secret du triomphe militaire*, p. 20.

²²⁵ *Le livre du Seigneur Shang, Renforcer le fondement*, p. 21.

de deux cents soldats dont le chef est le maire. Un canton de dix communes doit fournir une brigade de deux mille soldats dont le général est le directeur de canton. Et tous les cinq cantons fournissent une division de dix mille soldats... Une fois cette organisation effectuée, le peuple n'a plus le droit de se déplacer. [235] Dans cette organisation, les familles s'entendent harmonieusement et les gens s'entraident. Ils se connaissent depuis leur enfance et vivent en communauté à l'âge adulte. Ils se rendent hommage à l'occasion de rites et se présentent leurs condoléances quand il y a des décès. Ils partagent leur bonheur, leur misère, leur souci et leurs joies. Quand les guerres ont lieu dans la nuit, les voix familières peuvent calmer les soldats. Quand les guerres ont lieu dans la journée, ils peuvent facilement distinguer les visages connus. Et ils n'hésitent pas à sacrifier leur vie pour leurs amis. Donc, quand ils se défendent, ils sont imbattables ; quand ils attaquent, ils gagnent. Si un roi possède trente mille soldats de cette sorte, il sera invincible dans le monde entier" ²²⁶. Donc, l'idée des légistes est claire : le triomphe ou la défaite sont déjà décidés avant même que la guerre ne soit déclenchée. Seul un roi qui arrive à gouverner habilement son pays, à organiser strictement son peuple et à mobiliser son enthousiasme a l'espoir de gagner la guerre. La triomphe militaire dépend, en premier lieu, de la bonne administration et de l'organisation efficace du pays.

Les légistes étudient aussi la stratégie de la guerre, qu'ils appellent également Shu, l'art du roi. "L'ancien roi sage conquiert le monde par l'art du roi, qui est décisif" ²²⁷.

Pour eux, si le roi veut vaincre un pays ennemi, il doit chercher d'abord l'aide du peuple de ce pays. Pour obtenir son soutien, il faut simultanément démontrer sa propre bienveillance, sa bonté et faire connaître la malfaisance du gouvernant du pays ennemi. Quand le peuple de ce pays ennemi nous admire et déteste son gouvernant, il nous choisira et nous apportera son soutien. "Celui qui court après le pouvoir du monde doit d'abord courir après le soutien du peuple. Ceux qui calculent les intérêts stratégiques à long terme obtiennent son soutien ; Ceux qui ne voient que les intérêts présents le perdent" ²²⁸.

²²⁶ Guan Zi, *Un bon fonctionnaire*, p. 123.

²²⁷ Guan Zi, *Les recettes pour l'hégémonie*, p. 143.

²²⁸ *Ibid.*, p. 142.

Il faut également profiter des erreurs des ennemis ou même les provoquer à en commettre, puisque ces erreurs facilitent a coup sur l'établissement de l'hégémonie. "La bonne administration de notre pays et les erreurs des pays voisins constituent les atouts de notre hégémonie... Ce que l'ancien roi sage emploie pour son hégémonie, c'est provoquer ces erreurs" ²²⁹.

Pour concevoir la politique, il faut analyser stratégiquement la situation mondiale. Les légistes distinguent, comme les autres courants de leur époque, le Wang, la majesté, du Ba, l'hégémonie.

[236]

Ce sont les caractères du pouvoir politique monarchique tant au niveau national qu'au niveau international. Mais les nuances existent. Le Ba, l'hégémonie, désigne une souveraineté exercée par la force face à d'autres principautés qu'on peut intimider mais non totalement subjugué. Tandis que le Wang, la majesté, signifie une souveraineté universelle. Tout en se basant sur la force, il recourt également à la justice, à l'indulgence et à la bienveillance et il est donc supérieur, selon certains, à l'hégémonie. Or, pour les légistes, cette supériorité théorique ne constitue pas elle-même le facteur décisif a priori dans l'élaboration de la politique. Le choix entre la recherche de l'Hégémonie ou la poursuite de la majesté ne dépend que d'une analyse stratégique des circonstances du monde à un moment donné. Quand les circonstances favorisent l'hégémonie, il ne faut pas insister sur la majesté. Quand les situations encouragent la majesté, il ne faut pas chercher l'hégémonie. Puisque la majesté et l'hégémonie sont le but de la politique, elles représentent finalement deux formes différentes d'une même substance : le pouvoir. L'essentiel consiste à obtenir plus efficacement et plus habilement le pouvoir au lieu de se lier par la réputation de telle ou telle forme de pouvoir. Ainsi, "quand les pays puissants sont nombreux, il faut s'allier avec eux pour combattre les pays faibles en vue de l'établissement de l'hégémonie. Quand les pays puissants sont peu nombreux, il faut s'allier avec les pays faibles pour combattre les puissants en ayant pour but la majesté. Ceux qui parlent de la majesté dans une circonstance où il y a plusieurs pays puissants, manquent d'intelligence. Ceux qui mènent une politique hégémonique quand il y a peu de pays puissants perdent leur cause. L'homme sage est celui qui sait ana-

²²⁹ *Ibid.*, p. 142.

lyser la situation du monde, choisir l'opportunité de l'action et prévoir la réussite et le danger. Quand les pays puissants sont nombreux, ceux qui prennent l'initiative de l'action prennent en même temps le risque ; ceux qui savent attendre en profitent. Quand il y a peu de pays puissants, celui qui prend l'initiative de l'action devient le roi du monde et ceux qui restent passifs échouent. Quand il y a plusieurs pays en guerre, celui qui agit le dernier a l'espoir de parvenir à établir son hégémonie ; Quand il y a peu de pays en guerre, celui qui agit le premier est en mesure d'établir sa majesté" ²³⁰. Ici, l'idée est claire : l'obtention du pouvoir, grâce à une stratégie sans faille, reste prioritaire, tandis que la supériorité morale de la majesté sur l'hégémonie semble peu importante. Ce point est particulièrement intéressant car il montre bien que la pensée légiste se situe dans une optique stratégeste ou réaliste de recherche de l'efficacité. On [237] comprend très bien, à ce niveau du développement l'opposition que peut susciter ce type de pensée auprès des défenseurs d'une morale du pouvoir. Nous sommes très proches des définitions d'Aristote sur la tyrannie modérée comme d'ailleurs des réalistes américains, tels Kennan et Morgenthau, dans le domaine des relations internationales.

Ce conflit, majeur dans la pensée politique, semble opposer les tenants d'une morale et les machiavéliens indifférents à l'éthique. L'opposition, binaire, révèle davantage la pensée occidentale qu'elle n'apporte d'éclaircissement sur le débat. Les légistes à cet égard sont beaucoup plus clairs. Leur condamnation du modèle confucéen ou de la recherche de la "Majesté du pouvoir" ne vient pas d'un point de vue moral, et ne l'élimine pas a priori. Ils rappellent simplement que la politique est un art qui dépend des circonstances.

La discussion qu'ils présentent sur l'opposition entre le Wang et le Ba est parfaitement significative de leur mode de raisonnement. Loin d'être une opposition de principes, il s'agit en fait d'un problème de circonstances stratégiques, le choix étant dicté par les lois de l'ordre et non par celles d'une morale dogmatique.

Dans le but de renforcer le pays et d'affaiblir les ennemis, il y a une autre mesure aussi importante que la guerre : attirer leurs citoyens, qui composent à la fois la force productive et la réserve de l'armée, en notre faveur. En effet, la guerre coûte cher et nous y sacrifions inévita-

²³⁰ *Ibid.*, pp. 144-145.

blement nos soldats. De plus, même si nous gagnons la guerre, les pays ennemis ne nous seront pas soumis tant que nous n'avons pas séduit leurs citoyens. Donc, il est nécessaire de mener une politique favorisant l'immigration. Shang Yang proposa à ce sujet son projet au roi de Qin, en analysant les défauts de la politique de Qin dans ce domaine. "Pendant les victoires de Zhoujun et de Huajun, nous avons annihilé les forces des ennemis. Or il était clair que cela ne nous apportait rien, mais nos officiers les considéraient comme de brillants exploits parce que cela, avaient affaibli nos ennemis. Maintenant si nous recrutons les citoyens des Trois Jins (ennemis principaux de Qin à cette époque, plus peuplés) pour défricher notre terre, nous obtiendrons les mêmes résultats que la victoire de guerre au niveau de l'affaiblissement des ennemis. Et nous aurons en même temps une récolte pour nous nourrir. C'est faire d'une pierre deux coups. D'ailleurs, combien de membres de notre peuple ne pouvaient se consacrer aux activités économiques, à part de ceux qui perdaient leurs vies, en assurant leur service militaire, pendant les victoires de Zhoujun, Huajun et Changping ? Je pense qu'ils étaient innombrables... Mais si nous pratiquons mon projet, nos citoyens n'auront même pas un jour de [238] service militaire et notre gouvernement ne dépensera que très peu d'argent. Pourtant, en vue d'affaiblir les Jins et de renforcer le Qin, les résultats seront plus remarquables que ces trois victoires" ²³¹. "Depuis quatre générations, le Qin ne cesse de vaincre les Jins... Mais la raison pour laquelle ils ne sont pas encore soumis se trouve dans le fait que le Qin peut annexer leur territoire, mais il n'arrive pas à séduire leurs citoyens... Il y a un dilemme. Si nous faisons la guerre, notre pays deviendra pauvre. Si nous nous jetons dans l'agriculture, nos ennemis auront le temps de se reposer. C'est pour cette raison que nous gagnons depuis trois générations la guerre mais nous n'obtenons pas l'hégémonie. Maintenant, (si nous réussissons à attirer les citoyens de nos ennemis), nous pouvons faire, faire la guerre à nos citoyens et faire cultiver la terre par les immigrants. Nous n'abandonnons pas notre agriculture, et la guerre continuera. Ce sera une solution à double effet, à savoir obtenir à la fois richesse et puissance" ²³². Donc, les légistes examinent la guerre dans une perspective globale. Ils ont en tête que la guerre est un art compliqué et que le triomphe et la défaite sont

²³¹ *Le livre du Seigneur Shang, Recruter les immigrants*, p. 26.

²³² *Ibid.*, p. 27.

souvent décidés en dehors des champs de bataille ou même avant le commencement de la guerre.

Cela étant, ils étudient en même temps les problèmes techniques de la guerre en proposant certains principes. Pour eux, si l'on veut gagner la guerre, il faut que les commandants connaissent bien leurs adversaires, que les soldats soient disciplinés, l'armée correctement équipée et, surtout, les stratagèmes bien étudiés. "Pour réussir la guerre il faut étudier et fixer les tactiques avant d'envoyer les troupes. Sinon, c'est un suicide" ²³³. Or, l'élaboration des tactiques n'est pas subjective. Elle doit être basée sur des analyses précises des adversaires. "Quand on ne connaît pas la politique et les situations des ennemis, il ne faut pas déclencher la guerre. Quand on ne connaît pas leurs commandants et leurs soldats, il ne faut pas se lancer dans la bataille" ²³⁴. Afin d'obtenir les renseignements concernant les ennemis, Guan Zhong proposa différentes solutions : "Envoyer des espions (pour connaître leur politique et leurs situations) et étudier leur plan (pour se familiariser avec leur géographie)" ²³⁵. De toute façon, "le premier principe dans l'armée est la prudence. D'après l'analyse de la [239] situation des ennemis, la victoire ou la défaite peuvent être prévues" ²³⁶.

Nous nous apercevons ainsi que les légistes ont prêté leur attention au renforcement militaire du pays et à la guerre. Ces études, peu analysées jusqu'à nos jours, sont en effet tout à fait originales. En Chine, seuls les stratégistes de la même époque leur sont comparables. Mais il faut noter que les légistes possèdent une conscience plus claire de la relation entre la guerre et la politique : ils ont englobé les études de la stratégie et de la tactique dans leur système politique en envisageant la problématique du détenteur du pouvoir. Parmi les penseurs classiques occidentaux appartenant à la structure n° 2, Machiavel est peut-être le plus proche grâce à son insistance sur l'importance de la force et ses études sur l'art de la guerre. Selon lui, l'élément crucial pour un prince, qui veut acquérir ou conserver le pouvoir, est d'avoir des forces suffisantes. La guerre, les institutions et les règles qui la concernent, constituent les seuls objets auxquels un prince doit consacrer ses pensées

²³³ Guan Zi, *Les sept méthodes du gouvernement*, p. 31.

²³⁴ *Ibid.*, p. 31.

²³⁵ Guan Zi, *L'interrogation pour un bon gouvernement*, p. 274.

²³⁶ *Le livre du Seigneur Shang, La préparation de la guerre*, p. 21,

et son application, et dont il lui appartient de faire son métier. La guerre est la véritable profession de celui qui gouverne et par elle, non seulement ceux qui sont nés princes peuvent se maintenir à ce rang, mais encore ceux qui sont nés simples particuliers peuvent souvent devenir princes. Cela étant, nous trouvons les études des légistes plus complètes et précises au niveau de la mobilisation et de l'organisation du peuple comme moyens de préparer la guerre. Elles constituent ainsi une partie importante du légisme.

II - L'ÉCONOMIE : DEUXIÈME FACTEUR DE PUISSANCE

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, les légistes ne reconnaissent que la force comme critère décisif du détenteur du pouvoir, et en premier lieu ils considèrent l'importance de la force militaire. Pourtant, ils accordent aussi de l'importance à l'économie, car cette force, d'après eux, constitue la deuxième forme de la puissance. Elle est aussi cruciale pour le roi que la force militaire, puisque ces deux forces s'influencent réciproquement et se déterminent, dans la mesure où la force militaire dépend de la force économique. Comme l'indique Guan Zhong, "les batailles ne représentent qu'un cinquième de l'importance de la guerre"²³⁷, tandis que l'administration de l'économie, du peuple etc., est capitale.

[240]

Conscients de cette importance, les légistes s'engagent dans l'élaboration d'une politique économique. En principe, ils préconisent presque unanimement l'intervention de l'État et du pouvoir politique dans la vie économique. Un roi sage doit savoir utiliser son pouvoir afin d'influencer l'économie du pays, ou même y participer directement. Dans ce but, les légistes examinent respectivement la nécessité d'une politique économique correcte ainsi que les mesures et techniques concrètes de cette politique.

²³⁷ Guan Zi, *L'équilibre A*, p. 389.

Une politique économique correcte est indispensable au roi parce qu'elle peut le rendre économiquement fort, et donc lui amener certainement davantage de pouvoir. Quand on remonte dans l'histoire, on découvre que "depuis Sui Ren Shi (l'inventeur du feu, roi légendaire de la haute antiquité en Chine), il n'y a pas de roi qui gouverne le monde sans s'appuyer sur une utilisation habile de l'économie" ²³⁸. Puisque la force économique constitue indiscutablement une source de puissance, le détenteur du pouvoir, dont l'intention consiste à gouverner le monde entier, est obligé d'étudier les problèmes économiques.

Le premier principe d'une politique économique correcte doit être la parcimonie. Pour les légistes, un pays qui ne sait pas limiter ses dépenses ne deviendra jamais riche, et donc, jamais fort. Ce principe s'adapte à tous les pays, même les plus riches. "Si le pays est riche mais administré comme s'il était pauvre, il deviendra doublement riche et donc fort. Si le pays est pauvre mais administré comme un pays riche, il deviendra doublement pauvre et donc faible" ²³⁹. Le livre *Guan Zi* étend ce principe au style de vie du roi. Dans le chapitre *Fa Fa, Suivre la Loi*, nous trouvons l'idée selon laquelle le roi sage doit donner l'exemple à ce propos en abandonnant la vie luxueuse. "Quand un roi sage fait construire un temple pour ses ancêtres, c'est pour pratiquer les rites et non pour faire une œuvre d'art. Quand il fait construire son palais, il demande avant tout un abri contre la chaleur, le froid et l'humidité, et non un lieu gigantesque. Ses vêtements doivent être en mesure de montrer son statut, mais ne sont pas forcément magnifiques. Par conséquent, les paysans ne perdent pas leur récolte et les artisans ne gaspillent pas leur travail" ²⁴⁰. Le livre *Guan Zi* a été, en fait, rédigé par un groupe d'auteurs, on peut douter de ce que cette idée représente vraiment l'opinion générale des légistes et qu'elle n'ait pas été influencée par la doctrine confucéenne. Parce que Han Fei avait raillé les lettrés qui voulaient que les souverains reviennent à [241] la frugalité des premiers rois alors que les temps avaient changé. Pourtant, au niveau de l'État, "quand on ne fait pas d'économies, on n'arrive jamais à donner des ordres à autrui ni à mobiliser les mas-

²³⁸ Guan Zi, *L'équilibre II*, p. 384.

²³⁹ *Le livre du Seigneur Shang, Comment être fort ?*, p. 8.

²⁴⁰ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 89.

ses" ²⁴¹. Ainsi, ils considèrent la parcimonie comme un principe important de politique économique.

Cette politique insiste également sur la primauté de l'agriculture. Si les légistes avaient traité ce problème dans la première section principalement sous l'angle de la mobilisation du peuple, ils l'examinent ici dans une perspective économique : l'enrichissement du pays. Ils proposent également des mesures concrètes afin d'attirer ou de forcer les masses à s'engager dans ce métier.

Nous avons déjà constaté qu'à l'époque des légistes, l'agriculture constituait le secteur le plus important de l'économie, bien que l'industrie et surtout l'artisanat fussent remarquablement développés et le commerce très rentable. Mais elle était plus facile à contrôler et à manipuler pour les gouvernants. Le développement de l'agriculture était aussi lié directement à la nourriture du peuple, à sa satisfaction envers le roi ; cela décidait de la stabilité de la société, de l'enrichissement du pays et du renforcement de l'armée. Fort réalistes, les légistes avaient particulièrement conscience de cette importance. Ils préconisaient unanimement un statut prioritaire pour l'agriculture jusque dans ses plus extrêmes conséquences. Ils niaient ainsi la nécessité du commerce, de l'artisanat et des intellectuels, qu'ils considéraient inutiles. Pour eux, "la raison pour laquelle les soixante-dix-neuf rois précédents gouvernaient bien le monde, malgré leurs différents systèmes politiques et leurs différentes lois, réside dans le fait que leurs pays étaient riches et possédaient une réserve abondante de céréales, qui ne pouvaient venir que de l'agriculture. Donc les anciens rois l'appréciaient extrêmement... Quand la terre était défrichée et la récolte abondante, le pays devenait riche et l'armée forte, le triomphe sûr, le territoire élargi. Les anciens rois s'aperçurent que l'accroissement de la population, le renforcement de l'armée, l'agrandissement du territoire et l'enrichissement du pays provenaient tous de l'agriculture, ils l'encourageaient logiquement et interdisaient les métiers inutiles" ²⁴². Une agriculture prospère contribue à l'intérêt du peuple. Elle peut donc l'unir autour du roi. "La source du peuple, de la richesse et du territoire réside dans la production de céréales... La raison pour laquelle le peuple se subordonnait à Shun (roi sage en ancienne Chine) est que ceux qui

²⁴¹ Guan Zi, *L'équilibre 4*, p. 357.

²⁴² Guan Zi, *Le gouvernement du pays*, p. 261.

le quittaient avaient des problèmes et ceux qui lui obéissaient y trouvaient bénéfice. Il [242] n'appliquait pourtant jamais de sanctions sévères. Les anciens rois se consacrèrent à créer les biens et à diminuer les maux pour le peuple. Donc ce dernier le suivait. Créer des biens veut dire faciliter l'agriculture. Éliminer les maux signifie l'interdiction de gêner les activités agricoles... Ainsi, l'agriculture compose la première tâche du roi, ainsi que le fondement de son administration" ²⁴³.

Les légistes proposent des mesures concrètes afin de forcer le peuple à se consacrer à des activités agricoles. Ces mesures imposent des contraintes à ceux qui pratiquent des activités et des métiers non-agricoles : artisans, intellectuels, et notamment commerçants. Nous avons mentionné qu'à l'époque des légistes, le commerce était déjà assez développé en Chine et son existence exerçait une fascination sur les paysans, de sorte qu'ils n'étaient plus satisfaits de leur travail. Ainsi, les légistes ne cachent pas leur hostilité envers les commerçants et essayent de les limiter. Pour eux, "l'administration d'un roi sage consiste à minimiser le nombre des artisans, des commerçants et autres gens inutiles, et à dévaloriser leur statut" ²⁴⁴. Précisément, "il faut alourdir les taxes sur les marchés et les octrois, de sorte que les paysans soient découragés du commerce et les commerçants désespérés. Par conséquent, la terre sera défrichée" ²⁴⁵. "Il faut augmenter le prix de la viande et du vin, et percevoir les impôts dix fois plus forts, pour que les commerçants deviennent moins nombreux, que les paysans et les fonctionnaires ne soient pas corrompus par la vie de luxe" ²⁴⁶. Ils envisagent même la possibilité d'interdire le commerce de céréales. "Il faut que les commerçants ne puissent pas acheter de céréales et que les paysans ne puissent pas en vendre. Quand il n'y a pas de vente de céréales, les paysans paresseux deviennent travailleurs. Quand il n'y a pas d'achat et de stockage de céréales, les commerçants n'ont pas de profit. Ils sont donc désespérés et forcés d'entreprendre le travail agricole. Ainsi, la terre est défrichée" ²⁴⁷. En général, les légistes veulent que le roi utilise son pouvoir pour établir

²⁴³ *Ibid.*, p. 263.

²⁴⁴ Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 350.

²⁴⁵ *Le livre du Seigneur Shang, Le défrichement des terres*, p. 4.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 3.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

une politique économique imposante en favorisant l'agriculture, afin de régler la vie économique du pays et encourager les paysans. Car "le travail le plus dur dans un pays est l'agriculture. Donc une politique lâche ne suffit pas pour attirer le peuple. La politique lâche signifie que les paysans sont pauvres et les commerçants riches... Si nous arrivons à contraindre les commerçants et les artisans, le pays sera certainement riche, même [243] si on ne le désire pas. C'est ainsi qu'on affirme que celui qui veut enrichir son pays par l'agriculture doit impérativement augmenter le prix des céréales, alourdir les impôts sur les non-paysans et élever les taxes sur les activités commerciales... Quand les céréales sont chères, les paysans font des profits, alors que les autres perdent tous les avantages et payent de lourds impôts. Le peuple sera obligé d'abandonner d'autres métiers et de se consacrer à l'agriculture" ²⁴⁸.

Il y a d'autres mesures complémentaires. Par exemple, il faut limiter les déplacements du peuple. "Quand le peuple ne peut pas se déplacer librement... la terre est défrichée" ²⁴⁹. Pour cela, il faut "supprimer tous les hôtels, de façon que les voyous, les oisifs et les malintentionnés ne puissent pas circuler dans le pays et que les hôteliers n'aient pas les moyens de survivre. Ils seront donc forcés de s'engager dans l'agriculture et la terre sera défrichée" ²⁵⁰. Il faut également que le peuple soit ignorant et naïf, parce qu'une fois qu'il est cultivé, il ne peut plus supporter les travaux dans les champs. "Le peuple ignorant, méprisant les connaissances intellectuelles, ne connaît pas beaucoup de choses. Il peut donc se consacrer à l'agriculture" ²⁵¹. Nous nous apercevons ainsi que l'insistance sur l'importance de l'agriculture et l'enchaînement du peuple à la campagne se lie de façon étroite dans la politique économique des légistes.

Cela étant, pour nous, le caractère le plus original de cette politique tient à son interventionnisme. Les légistes préfèrent que l'État joue un rôle dominant dans la vie économique. Cette intervention diffère de l'économie esclavagiste de la Dynastie des Zhou, où les huit-neuvièmes des champs que les paysans cultivaient appartenaient au

²⁴⁸ *Le livre du Seigneur Shang, La politique extérieure et intérieure*, p. 378.

²⁴⁹ *Le livre du Seigneur Shang, Le défrichement des terres*, p. 4.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

"Fils du Ciel", l'incarnation de l'État. Les légistes veulent que le roi utilise des moyens économiques, tout en s'appuyant sur son autorité pour mener une politique économique correcte afin de s'enrichir. L'État ne doit plus se satisfaire simplement de percevoir les impôts, il faut qu'il intervienne activement dans la vie économique. Ils n'excluent pas l'emploi des moyens administratifs dans certains cas. En fait, c'est l'un des privilèges de l'État de pouvoir manipuler l'économie.

Pour les légistes, l'enrichissement du pays ne peut être réalisé que par la manipulation habile du gouvernant des lois de l'économie. Un roi compétent doit savoir comment faire fortune sans [244] augmenter les impôts de ses sujets. Sa réussite à ce propos ne dépend donc pas de la surface et de la population du pays. "Autrefois, Jie (dernier roi de la Dynastie des Xia) gouvernait le monde entier, mais il manquait encore de ressources. Le territoire de Tang (révolté de Jie et fondateur de la Dynastie des Shang) ne faisait que quarante kilomètres carrés, mais il y avait des surplus. Le ciel ne donnait pas de pluie uniquement pour les plantes de Tang et la terre ne fournissait pas de richesses uniquement pour lui. C'est parce que Yi Yen (premier ministre de Tang) était habile à ajuster les prix selon la loi de l'offre et de la demande et à régler le marché" ²⁵². Ainsi, le secret de l'interventionnisme des légistes, à savoir leur politique économique, consiste à observer et à utiliser la loi de l'offre et de la demande, et à dominer le marché. "Le roi sage valorise les marchandises que le peuple dévalorise et dévalorise celles qu'il valorise" ²⁵³. "Le roi sage vend au peuple ce qui lui manque et lui achète ce qu'il a en trop. Quand les marchandises sont excédentaires, le prix baisse. Le roi ne dépense donc pas beaucoup en les achetant. Quand les marchandises sont demandées, le prix augmente. Le roi gagne donc beaucoup en les liquidant. Il aura certainement dix fois plus de profit et deviendra riche" ²⁵⁴.

Cela étant, cet interventionnisme ne doit pas être compris simplement dans un sens limité, à savoir uniquement dans le but de gagner plus, puisque selon les légistes, le roi, donc l'État, doit être plutôt un ordonnateur de la vie économique, qu'un brillant commerçant ou un spéculateur. Les légistes constatent que, dans le marché, les prix ne

²⁵² Guan Zi, *L'équilibre 10*, p. 382.

²⁵³ Guan Zi, *L'équilibre 11*, p. 386.

²⁵⁴ Guan Zi, *L'équilibre 6*, p. 360.

sont jamais exactement conformes aux valeurs réelles. Or, d'après eux, il n'est pas bon non plus, que certaines marchandises soient pendant longtemps surévaluées ou sous-évaluées, parce que ce genre de déséquilibre peut porter atteinte à la stabilité de la société et à l'enthousiasme du peuple pour certains métiers.

En tant que détenteur du pouvoir, le roi a des buts à la fois économique et politique qu'il peut atteindre grâce à cet interventionnisme. Économiquement, il doit arriver à maintenir une indépendance budgétaire de l'État vis-à-vis du peuple par une manipulation habile du marché, c'est-à-dire à assurer le fonctionnement normal de la machine de l'État et à enrichir le pays lui-même, sans alourdir les charges du peuple, voire même en les allégeant. Politiquement, il lui faut redistribuer les richesses de la société afin de contrarier les commerçants et les artisans et [245] d'encourager les paysans, équilibrer la société et satisfaire le peuple en stabilisant les prix du marché par un réajustement des relations offre-demande et des impôts, et finalement, renforcer son règne. Ainsi, bien que certaines de ses mesures se rapprochent des actes d'un spéculateur, son but n'est jamais une simple recherche du profit. Tout en reconnaissant l'existence et l'importance de la loi du marché, ils préfèrent que l'État conserve une possibilité de régulation, de façon que le peuple ait toute la charge de l'enrichissement du pays et soit moins exploité par les commerçants privés. Pour eux, "si le roi ne connaît pas la loi de l'offre et de la demande, il ne peut pas garder ses sujets. S'il ne sait pas protéger son peuple, son pays ne sera jamais bien gouverné... On ne peut pas toujours espérer une bonne récolte, et la politique économique du pays est parfois changée. Les prix deviennent, en conséquence, flottants. Dans ce cas-là, si le roi n'intervient pas, les spéculateurs profitent de cette occasion et le peuple est appauvri. Quand on divise les terres et les richesses en parties égales pour les redistribuer aux masses, seuls les plus forts et les plus habiles peuvent les garder et annexer celles des faibles et des incompetents. Si le roi n'intervient pas, il y a une grande inégalité entre ses sujets. Quand les gens sont riches, on ne peut plus les attirer par la récompense. Quand ils sont pauvres, ils ne craignent plus la sanction. Ainsi, cette inégalité de la richesse explique bien la raison pour laquelle l'ordre du roi perd son autorité et le peuple devient désobéissant" ²⁵⁵. Aux yeux

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 360.

des légistes, le libéralisme a pour conséquence de laisser le champ libre aux riches et aux forts pour dominer les pauvres et les faibles, et donc d'attenter au règne absolu et universel du roi.

Après avoir décidé des principes, les légistes proposent aux rois des mesures précises pour manipuler habilement le marché.

Comme régulateur de l'économie, le roi doit d'abord stocker une quantité suffisante de moyens de subsistance, ainsi que de moyens de production. Il fait crédit au peuple à la saison des semailles et ce dernier lui rembourse, avec un intérêt moins élevé que celui d'un prêt chez un usurier, après la saison de la moisson. Ainsi, l'État devient riche. Il peut percevoir moins d'impôts et alléger la charge du peuple. D'autre part, le peuple échappe à l'exploitation des spéculateurs et il accorde sa fidélité au roi. "Il faut stocker mille Zhong de céréales et dix mille mètres de coton pour une ville de dix mille familles, cent Zhong de céréales et mille mètres de coton pour une ville de mille familles. Le roi prête tous les moyens de subsistance et les moyens de production au peuple. Ainsi, ce dernier ne subit plus l'exploitation des spéculateurs. Quelles sont [246] alors les ressources du roi ? Il récupère le prêt effectué auprès du peuple au printemps lors de leur récolte de la soie en été, et le prêt de l'été au moment de leur récolte de céréales à l'automne. Par conséquent, le peuple ne perd plus en raison du rythme des saisons et le roi assure ses ressources" ²⁵⁶. "Ce dont le peuple a besoin pendant toute l'année, le roi l'a déjà stocké. Il fait crédit aux pauvres qui le rembourseront après la récolte. Ainsi, le roi peut bénéficier de leur travail" ²⁵⁷. Et les riches n'ont plus l'occasion de les exploiter.

À cette époque, les céréales occupaient une place prioritaire dans la vie économique, puisqu'elles étaient essentielles à la survie lors de fréquente pénurie. En conséquence, la régulation du marché doit s'appliquer particulièrement à ce domaine. "Les céréales sont la marchandise dominante. Quand elles sont chères, les autres sont bon marché ; quand elles sont bon marché, les autres sont chères. Il n'y a jamais d'équilibre entre elles et les autres marchandises. Le roi doit s'appuyer sur un stockage abondant de céréales et manipuler ce différentiel de prix. Ainsi, les charges des masses n'augmentent pas et tous les profits

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 361.

²⁵⁷ Guan Zi, *L'équilibre* 7, p. 364.

appartiennent au roi" ²⁵⁸. Les légistes citent un exemple réussi dans ce domaine : Le roi Wu avait renversé la Dynastie des Shang et saisi le grand magasin des vivres Juqiao. Il voulait multiplier la valeur de ces vivres. Donc, il créa le service militaire de Zhongquan et proclama que ceux qui possédaient cent Gu de céréales étaient libres de service. Ainsi le peuple acheta avec précipitation les céréales à tout prix afin d'y échapper. Le prix des céréales dans le pays, ainsi que dans ce magasin de Juqiao fut multiplié par vingt. Le Roi Wu utilisa une partie de l'argent qu'il gagna dans cette spéculation pour acheter du coton. Pendant cinq ans, son armée ne demanda pas de vêtements au peuple. Il échangea l'autre partie contre de l'or, et n'imposa donc pas ses sujets pendant toute sa vie ²⁵⁹.

Cette intervention du roi s'accompagne souvent de moyens administratifs. Quand le prince Huan de Qi demanda à Guan Zhong la façon de limiter les profits des commerçants et d'encourager les paysans, ce dernier lui conseilla d'augmenter le prix des céréales. Mais comment ? "Il répondit : ordonnez aux notables locaux et aux riches d'acheter et de stocker des céréales. Les comtes devront en stocker mille Zhong, les vicomtes cinq cents Zhong, les chevaliers cent Zhong et les riches cinquante Zhong. Ce stockage servira d'une part de réserve de céréales pour le pays, d'autre part [247] d'encouragement pour les paysans. Le Prince Huan de Qi accepta son conseil et ordonna aux notables de stocker des céréales, de sorte que le prix tripla. Par conséquent, les paysans furent satisfaits et les commerçants découragés" ²⁶⁰. Le développement extrême de cet interventionnisme administratif parvient logiquement à une économie keynésienne, voire nationalisée. Selon les légistes, "quand le roi règne sur le pays, il doit stocker chaque année trente pour-cent du revenu annuel. Donc, il aura cinq ans d'épargne dans dix ans. Quand il y aura une sécheresse ou des inondations graves et que les masses perdront leurs moyens de vivre, l'État les emploiera afin d'effectuer la construction des palais. Ces fonds ne sont pas destinés à la satisfaction du plaisir du roi, mais à la stabilité du pays" ²⁶¹. La nationalisation de l'économie doit se réaliser d'abord dans le domaine des mines. "Il faut nationaliser strictement

²⁵⁸ Guan Zi, *L'équilibre* 6, p. 361.

²⁵⁹ Guan Zi, *L'équilibre* 10, p. 383.

²⁶⁰ Guan Zi, *L'équilibre* B, p. 407.

²⁶¹ Guan Zi, *L'équilibre* 2, p. 351.

toutes les montagnes où il y a des mines. Ceux qui osent violer cette règle subissent immédiatement la sanction capitale”²⁶². Ils proposent également le monopole de la production et de la vente du fer et du sel, qui étaient des éléments indispensables à la vie du peuple. Ainsi, quand le roi créa la "TVA" sur la vente de ces deux marchandises, l'enrichissement de son pays se vit assuré²⁶³.

Dans cette section, nous avons examiné les politiques économiques des légistes, notamment leur insistance sur l'importance de l'agriculture et leur interventionnisme, et tenté d'expliquer comment ces idées ont constitué elles-mêmes une partie inséparable du légisme. Aux yeux des légistes, le détenteur du pouvoir est celui qui est le plus fort, et la puissance économique se présente comme la forme essentielle de la force. Pour nous, les politiques économiques des légistes, en particulier leur interventionnisme, semblent tout à fait originales en Chine de l'époque mais aussi dans l'histoire de la pensée politique.

Or, jusqu'à maintenant, les chercheurs ont étudié ces mesures principalement en tant qu'idées économiques des légistes, séparées du thème central du légisme. Si la priorité de l'agriculture chez Shang Yang et Han Fei est considérée comme importante dans leurs pensées, cette importance ne dépasse pas, pour ces chercheurs, le cadre de l'enrichissement du pays et du renforcement de l'armée. La relation entre cette priorité et d'autres composantes de leurs pensées, notamment à l'égard du détenteur du pouvoir, donc le sens et l'intérêt profond de cette politique agricole, est rarement [248] développée. Quant à la politique économique interventionniste des légistes, représentée par le livre *Guan Zi*, elle fait l'objet de recherches dans de nombreux articles et livres. Une conférence lui a été consacrée en 1989. Cependant, elle est en général exclue des études de la pensée politique des légistes. À ce propos, *l'Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin* de Liu Ze Hua donne un exemple remarquable. Dans ce livre, l'auteur a envisagé la portée politique de l'interventionnisme du *Guan Zi*, représenté par les 15 chapitre de *l'Équilibre*. Cela le différencie déjà des autres chercheurs qui ne voient *l'Équilibre* du *Guan Zi* que comme une idée économique. Toutefois cette analyse est séparée de celle concernant la pensée politique des légistes. Pour l'auteur, ces 15 cha-

²⁶² Guan Zi, *L'équilibre* 10, p. 383.

²⁶³ Guan Zi, *L'équilibre* 5, pp. 358-359.

pitres de *l'Équilibre* du *Guan Zi* n'appartiennent pas, dans son ensemble, à la pensée légiste. Bien que visiblement influencés par cette dernière et proches d'elle, ils constitueraient un système indépendant, une pensée politique différente, prônant le gouvernement du pays par le commerce. Cette séparation entre l'interventionnisme du *Guan Zi* et le légisme est typique de l'analyse traditionnelle.

La raison de cette attitude est complexe. Une explication immédiate provient de ce que la plupart des chercheurs sont persuadés que le livre *Guan Zi* a été rédigé par un groupe d'auteurs inconnus, pas forcément légistes, au lieu d'être l'œuvre de Guan Zhong. A cet égard, le contenu de ce livre peut paraître hétérogène et incohérent. Mais la raison profonde reste qu'ils ne voient pas de relation nécessaire entre une pensée politique et une théorie économique. Pour Liu Ze Hua, l'accent des auteurs de *l'Équilibre* est mis sur le marché, la finance et l'économie, et non sur la politique. La "recette" de gouvernement proposée par ces auteurs vise à saisir et à manipuler habilement la loi du marché, au lieu d'insister, par exemple, sur la loi ou la guerre. Ce seraient donc des économistes. Mais quels économistes ! D'après l'auteur, cet interventionnisme ne serait en effet qu'un pillage masqué sous les apparences du commerce. Le roi monopolise le marché en s'appuyant sur le pouvoir étatique. Le commerce est devenu l'instrument de la force politique et le principe de la compétition libre se voit exclu du terrain économique. Cet interventionnisme ne joue finalement pas un rôle "progressiste" dans l'histoire parce qu'il détruit la loi du marché ainsi que la force productive.

Ces visions ne manquent certainement pas de fondement. Mais nous préférons voir ce problème d'une autre manière. Dans cette section, nous avons essayé d'apprécier la politique économique des légistes dans la perspective politique et d'indiquer sa place dans le système théorique du légisme. C'est dire dans quelle mesure ces idées économiques sont en même temps politiques. Pour nous, cette [249] appréciation n'est possible que lorsqu'on envisage le légisme comme un système complet et intégral, organisé autour du concept de "pouvoir". En effet, les légistes ne sont pas des économistes purs. Leurs idées économiques, y compris leur interventionnisme, présentent une relation étroite avec leur pensée politique, et elles forment une composante homogène du légisme. Le fait que le livre *Guan Zi* ait été rédigé par des auteurs différents ne change pas le fond du problème. Il existe cer-

tainement des nuances dans les idées légistes de la période des Royaumes Combattants. Mais vues sous l'angle de la construction d'un système théorique dont le mot clé est celui de "pouvoir", ces idées ne semblent guère contradictoires ou incompatibles. Par exemple, quand les auteurs de *l'Équilibre* du *Guan Zi* proposent que l'État ordonne aux nobles et aux riches de stocker une quantité importante de céréales, afin d'augmenter le prix de cette marchandise et ainsi d'encourager les paysans, il s'agit naturellement d'une intervention du pouvoir politique dans l'économie. Mais ce conseil n'est-il pas parfaitement conforme aux idées des légistes pour lesquelles l'enthousiasme des paysans doit être stimulé parce que l'agriculture constitue l'un des deux fondements du pouvoir ? Cette mesure interventionniste ne contribue-t-elle pas au système théorique du pouvoir des légistes ? Cette façon explicite d'envisager les idées économiques des légistes sous l'angle du détenteur du pouvoir constitue peut-être une originalité de ce livre. Pour nous, conclure que l'interventionnisme du *Guan Zi* enrichit remarquablement le légisme semble évident. Avec l'introduction d'idées économiques dans leur système, les légistes ont élargi le champ des études politiques en cherchant la relation entre la politique et les autres facteurs, dont l'économie, dans la société. C'est une preuve du caractère systématique de leur pensée. Ils ont placé leur science du pouvoir, au service du roi, sur une base complètement matérielle et réaliste : la force, à savoir la force militaire et la force économique, alors que tous les facteurs indéfinissables ont perdu leur place dans leur système. Ils ont mené une étude scientifique, précise et souvent mathématique des problèmes économiques en adoptant une méthode empirique qui repose sur l'examen de cas réels dans l'histoire. Ils ont finalement proposé des politiques et des mesures qui résultent d'observations et d'analyses objectives des phénomènes économiques de la société, et ces mesures ont prouvé en général leur efficacité. Leurs études du rôle joué par l'État dans la vie économique sont particulièrement révolutionnaires. Car cet interventionnisme, tout en s'appuyant sur le pouvoir politique de l'État, constitue la première tentative dans l'histoire de la pensée politique en Chine d'étudier concrètement la loi du marché et de chercher un levier économique avec lequel l'État [250] puisse régler ou manipuler l'économie sans recourir aux moyens tyranniques. C'est pour cette raison qu'on peut affirmer que les légistes sont tout à fait originaux et nettement en avance par rapport aux autres

courants politiques chinois à cette époque, dans leur recherche sur l'économie, notamment sur la relation entre l'économie et la politique.

Reprenons tous les éléments du système. La puissance militaire dépend de la force économique dont elle est le reflet. Le premier devoir d'un Roi Sage l'oblige alors à s'intéresser à l'économie. Pour cela, comme la fidélité des agents économiques les plus nombreux, c'est-à-dire les paysans, dépend de leur niveau de vie, qu'en outre ils assurent le quadrillage de l'espace et le recrutement des soldats, priorité doit leur être donnée.

D'abord en assumant leur niveau de vie. Cela est fait par des techniques bancaires d'avances sur recettes qui ont le mérite d'éviter la famine.

Ensuite par la stabilité des prix, que le roi assure par des stocks régulateurs.

Enfin pour éviter que la plus-value ne soit accaparée par les commerçants et les spéculateurs, l'État grâce à l'impôt et à la réglementation du commerce, s'évertue à ce que le gain maximal soit pour les paysans. Cette politique agrarienne oblige l'État à intervenir directement dans le marché et à régler, voire à se substituer à certaines conséquences du marché.

On retrouve des considérations tout à fait identiques chez Aristote, il suffit d'évoquer pour cela son célèbre exemple sur le monopole de Thalès de Millet.

Mais ces considérations sur l'économie sont intéressantes à d'autres égards. Tout d'abord la continuité des facteurs internes et externes dans la puissance de l'État. La séparation fréquentes entre relations internationales et politique interne fait souvent oublier l'étroite communication et interaction de ces domaines.

Les légistes échappent à tout dogmatisme en ce qui concerne les débats sur le rôle de l'État dans l'économie. L'opposition entre les tenants du libéralisme et de l'interventionnisme est devenue rituelle en Occident et fait oublier que les États les plus libéraux savent se montrer interventionnistes quand ils y trouvent intérêt.

Ici, encore une fois, ces penseurs de l'antiquité chinoise utilisent une problématique très différente. Se basant sur l'histoire, ils considèrent que la régulation économique peut, selon les cas, résulter du mar-

ché ou de l'État. Mais la règle essentielle pour les gouvernants doit être de rechercher le maximum de puissance, à travers la satisfaction des besoins du plus grand nombre. Cela les [251] amène tout naturellement à privilégier une économie de producteurs au détriment d'une économie de capitalisme financier.

Si nous tentons une relecture de leurs travaux au regard des concepts et des théories actuelles, nous découvrons les principes d'une méthodologie moderne.

Ils découvrent en effet, en vertu d'un principe d'écologie politique, la liaison interne-externe, soulignée par des théoriciens comme K. Deutsch, et refusent toute pensée séparatrice de la souveraineté interne de l'État opposée à son rôle dans les relations internationales. Cette continuité fait alors apparaître le concept de Puissance dont l'étude occupe les spécialistes de l'analyse réaliste, principalement dans l'école américaine. Ceci pour s'apercevoir que la puissance elle-même dépend de deux facteurs, les ressources militaires et les capacités économiques, elles-mêmes profondément liées, puisque la Force de l'armée dépend des ressources de l'État et du degré de mobilisation des hommes. Se pose alors la question de savoir comment l'État peut les acquérir. La réponse, lourde de contraintes, implique que le roi use de sa force pour obliger les masses à s'attacher à l'agriculture tout en se préparant à donner des soldats au roi. Et ceci, sans la moindre possibilité d'échapper à un destin qui se trouve réglé par la seule volonté de grandeur et de puissance de l'État.

À partir de paramètres purement matérialistes, de recettes logiques, les légistes découvrent l'art de la guerre et la théorie économique. Si dans un premier temps ils devinent les méthodes quantitativistes, par le biais de l'inventaire des ressources, de l'analyse statistique, de la planification, ils ne se limitent pas à cet aspect des choses et s'intéressent à ce que l'on, appellera beaucoup plus tard la psychosociologie. En effet la mentalité des hommes, leurs ressorts profonds, ne sont jamais absents de leurs recherches.

Ainsi la séduction du roi auprès des principautés convoitées le conduit à initier les recherches sur la subversion, en même temps que la distinction sur le Wang et le Ba met l'accent sur deux modes distincts de conquête de pouvoir. Selon les circonstances le roi fera apparaître tantôt le visage du conquérant régnant par la force, tantôt celui

du souverain universel dominant par son seul charisme et la puissance de ses vertus.

Cette constante ambiguïté des moyens, qui fait apparaître les légistes quelquefois comme les tenants d'un ordre autoritaire, voire totalitaire, révèle aussi leur capacité à saisir les motivations du peuple, seules susceptibles d'apporter la légitimité au pouvoir dès lors que ses besoins élémentaires sont satisfaits.

Cela ne signifie pas pour autant que leur approche du pouvoir soit exempte de critiques. Mais ce sont les mêmes que celles que les [252] "Colombes" adressent aux "Faucons" américains de la théorie réaliste. Est-il évident qu'une économie détruisant le commerce, reste longtemps saine ? Est-il sûr qu'une société qui renonce à discuter, à s'interroger, à penser, ne deviendra pas rapidement stérile ?

Et l'accumulation de la Puissance dans un État caserne doublé d'un État paysan ne conduira-t-il pas aux mêmes impasses, que celles qui précipitèrent la chute de Sparte, après avoir fait sa grandeur ?

Mais est-ce bien comprendre la pensée des légistes que d'imaginer qu'ils sont réductibles aux vieilles oppositions du monde occidental ? Si les chemins se croisent, les philosophies ne sont pas identiques. La meilleure preuve : après avoir démontré que le pouvoir se conquiert par la force, les légistes vont s'employer à prouver que la séduction et la légitimité sont au cœur du concept de l'Art du Roi". L'idée même d'un Art, échappant à la rigueur de toute science, démontre amplement qu'ils ont eux-mêmes saisi la limite de leurs propres recettes et une fois encore relativisé les techniques mises en évidence.

[253]

Deuxième partie.
LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES.
- ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

Chapitre III

L'EXERCICE DU POUVOIR

[Retour à la table des matières](#)

Bien que le chapitre précédent, en analysant les facteurs de la Puissance de l'État donne déjà son orientation à la politique, il est nécessaire de préciser les modalités de son exercice. Pour eux, c'est un élément capital du système, puisqu'un exercice habile du pouvoir permet au roi de gagner le soutien du peuple, facilite la réalisation de sa volonté politique, et finalement, renforce son autorité. Par contre, si un roi, possédant le pouvoir absolu, porte moins d'attention aux conditions de son exercice, son pouvoir ne deviendra jamais une force réelle et ne lui apportera rien : il faiblira graduellement.

D'après les légistes, l'exercice du pouvoir se trouve, en principe, réalisé par l'élaboration et l'application de la loi. "Donc, pour un roi sage, une parfaite administration du pays consiste à élaborer la loi selon les circonstances" ²⁶⁴. Mais, que signifie la loi ?

²⁶⁴ *Le livre du Seigneur Shang, Le calcul des champs*, p. 14.

Comme tous les grands thèmes philosophiques et politiques de l'ancienne Chine, le concept de loi chez les légistes a un sens vague et parfois ambigu. Il est difficile de le définir précisément. Cela exprime partiellement la façon de réfléchir des anciens savants chinois : un concept précisément défini ne sera jamais en mesure de couvrir un sujet important. Plus il est précis et clair, moins il est général. Comme la fameuse notion du Daoïsme : le Dao que l'on peut décrire n'est plus le vrai Dao. Pourtant, nous pouvons essayer de trouver certains traits essentiels de la loi chez les légistes. "La loi est enregistrée dans un code, détenue par le gouvernement et déclarée au peuple... Donc il vaut mieux qu'elle soit ouverte" ²⁶⁵. "La loi est publiée par le gouvernement, afin que tout le monde [254] sache que la sanction est fixe" ²⁶⁶. "La loi propose la règle pour les fonctionnaires ainsi que pour le peuple... Elle doit être respectée par le roi et ses courtisans" ²⁶⁷. "Le roi et les fonctionnaires, les supérieurs et les inférieurs, le noble et les sans titres doivent tous se conformer à la loi" ²⁶⁸. "Il n'y a pas d'exception face à la loi" ²⁶⁹. Ainsi, nous découvrons des principales caractéristiques de la loi chez les légistes :

- Elle est égale pour tout le monde, au moins pour le peuple et les fonctionnaires.
- Elle est écrite et publiée.
- Elle vise principalement les gouvernés.
- Elle a une autorité suprême et unique dans le pays. Une fois fixée, elle ne se modifie pas fréquemment. Elle reste stable.

Une interrogation sur les composantes de la loi nous permet également de comprendre son sens propre. En tant que principal moyen d'exercice du pouvoir, la loi chez les légistes est essentiellement pénale. Elle décide des sanctions selon les erreurs ou les crimes. Mais elle

²⁶⁵ Han Fei Zi, *La troisième interrogation*, p. 290.

²⁶⁶ Han Fei Zi, *Fixation de la loi*, p. 304.

²⁶⁷ Guan Zi, *Sept sortes de fonctionnaires, sept sortes de rois*, p. 288.

²⁶⁸ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 256-257.

²⁶⁹ *Le livre du Seigneur Shang, La récompense et le châtement*, p. 29.

contient également l'inverse des sanctions, à savoir la récompense, pour les hauts faits des gouvernes. Évidemment, la récompense n'occupe pas une part trop importante dans la loi. La sanction doit la surpasser nettement. La raison en est claire : la peur aura plus d'efficacité que la séduction pour mobiliser le peuple ou conformer sa conduite aux règles. Des gens peuvent résister à la tentation, très peu demeurent indifférents à la menace. Ainsi, un roi sage maximise la sanction et minimise la récompense dans le cadre de la loi, afin que l'ordre soit mieux assuré. "Dans un pays bien gouverné, les sanctions dépassent toujours les récompenses. Chez un roi sage, la proportion entre les sanctions et les récompenses est de neuf pour un. Alors que dans un pays faible, cette proportion est d'une sanction pour neuf récompenses" ²⁷⁰. En général, il existe une relation dialectique entre les sanctions et les récompenses. Elles se complètent. "Les sanctions ont pour but de punir les délits ; les récompenses agissent en coordination avec elles" ²⁷¹. Ensemble elles composent la loi.

Pour les légistes, l'importance de l'application de la loi paraît incontestable. "Il n'y a pas de pays toujours fort ou toujours faible. Celui qui applique la loi devient fort, celui qui la néglige devient [255] faible... À notre époque, si le roi oublie son jugement personnel et applique la loi, son peuple se trouve à son aise et son pays bien gouverné" ²⁷². "Quand on fixe la sanction et la récompense, même si les citoyens sont moins nombreux, le pays devient fort. Sinon, son armée devient faible même si le pays est grand... Ainsi, ceux qui appliquent fermement la loi deviennent forts et ceux qui la méprisent faibles. Si le roi refuse de comprendre cette question si claire, il est logique que son pays soit asservi" ²⁷³. À leurs yeux, l'application stricte de la loi constitue la seule voie pour gouverner le pays. Il faut que le roi impose cet état de fait. La loi constitue l'idéologie officielle. Toutes les autres doctrines se voient interdites. La loi sert de règle unique pour l'administration, ainsi que de norme de comportement pour les citoyens. Elle jouit d'une autorité incontestable et du respect général.

²⁷⁰ *Le livre du Seigneur Shang, Les principes et les mutations*, p. 17.

²⁷¹ *Le livre du Seigneur Shang, Le calcul des champs*, p. 14.

²⁷² Han Fei Zi, *Nécessité d'une règle permanente*, p. 21.

²⁷³ Han Fei Zi, *La sûreté de la loi*, p. 90-91.

En outre, elle a le monopole de la vérité et constitue la référence unique. "Dans le pays du roi sage, les livres n'existent pas, la loi fait fonction de texte officiel pour éduquer les masses. Il n'y a pas de citations de paroles des rois anciens pour servir à l'instruction ; les fonctionnaires tiennent lieu de professeurs au peuple. Les duels sont interdits ; on n'obtient la gloire que sur les champs de batailles. C'est ainsi que les paroles et les comportements de tous les citoyens se conforment à la loi. Quand il n'y a pas de guerre, le pays est riche. Quand il y en a, son armée est forte" ²⁷⁴. "Ce que l'ancien roi sage utilise pour unifier la pensée et le comportement du peuple, consiste à conformer l'idéologie et les coutumes à la loi" ²⁷⁵.

En tant qu'idéologie officielle de l'État, la loi se trouve en effet en opposition avec l'orthodoxie du confucianisme et des autres courants, la vertu, la bonté, la bienveillance et l'indulgence n'y ont pas leur place. "Ceux qui adorent les histoires légendaires de la haute antiquité sans les vérifier, qui ne préconisent que la bonté et la bienveillance des anciens rois, au lieu d'étudier les méthodes de gouvernement, ressemblent aux enfants qui s'amuse à des jeux irréalistes. Les Trois Jins coururent après la bonté et la bienveillance, mais ils devinrent faibles. Le Qin agit autrement, et il devint fort" ²⁷⁶. Les légistes critiquent la bonté et la bienveillance du confucianisme notamment en raison de leur caractère irréaliste. "La relation entre le fils et la mère est l'amour ; mais celle entre le roi et ses sujets concerne le calcul des intérêts. Alors que même une [256] mère n'arrivera jamais à diriger sa famille seulement avec de l'amour, peut-on espérer que le roi puisse gouverner son pays uniquement par l'indulgence ?... Ceux qui assurent le pouvoir du roi n'ont rien à faire de la bonté et la bienveillance... Par contre, ces qualités le détruiront tout autant que la cruauté" ²⁷⁷. Pour les légistes, la perfection personnelle n'a d'utilité en politique que si elle conforte ses intérêts. L'utilitarisme doit être la devise du pays. Ils trouvent donc une incompatibilité entre la loi et la "vertu" traditionnelle, en particulier l'indulgence. Parce que "le trait essentiel de l'indulgence consiste à récompenser des gens qui n'ont pas accompli d'exploits pour le pays et à pardonner à des délinquants. Ces mesures

²⁷⁴ Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 347.

²⁷⁵ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 256.

²⁷⁶ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur AI*, p. 204.

²⁷⁷ Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 329.

détruisent l'autorité de la loi et entraînent des désordres dans la politique. Et il serait dramatique de gouverner un peuple indiscipliné avec une politique contradictoire" ²⁷⁸. Précisément, "si le roi récompense les gens qui n'ont réalisé aucun exploit, les gens deviendront paresseux et exigeants. S'il ne sanctionne pas les délinquants, le peuple sera indiscipliné. C'est une source de désordre" ²⁷⁹. En général, "si le roi désire avoir une réputation de bonté et d'indulgence sans en examiner la portée réelle, son pouvoir et sa vie seront perdus, tout au moins seront-ils en danger. La raison en est claire : Porter secours aux pauvres est appelé Bonté. Avoir de la compassion et un cœur tendre pour le peuple est considéré comme indulgence. Or, si l'on prête assistance aux pauvres, ils seront récompensés pour rien. Si l'on n'applique pas la sanction, les crimes ne seront jamais éliminés. Dans un pays où il y a des gens récompensés pour rien, les masses ne s'engagent plus dans l'agriculture et la guerre... Le peuple craint la loi sévère et la sanction impitoyable. Ainsi, le roi sage impose ce qu'il craint afin de prévenir les crimes, de sorte que le pays se trouve stable et en ordre. Je m'aperçois donc que la bonté et l'indulgence ne sont guère utiles et que la loi est seule capable de gouverner le pays" ²⁸⁰. Par conséquent, il faut abandonner sans hésitation toutes ces "bonnes" qualités inutiles et se concentrer impérativement sur l'application de la loi. C'est la seule voie à suivre pour le roi afin de bien exercer son pouvoir. "Un roi sage qui sait comment diriger ses sujets s'éloigne de la bonté et de l'indulgence, abandonne l'intelligence et met en pratique la loi. En conséquence, sa réputation s'étend, ses sujets sont disciplinés et son pays stable" ²⁸¹.

[257]

Dans le domaine idéologique, la loi fait fonction de doctrine officielle. Dans la vie politique, elle doit se présenter comme règlement unique tant pour les fonctionnaires que pour les masses. La situation idéale, pour les légistes, postule que les riches et les pauvres, les gouvernants et les gouvernés se conforment tous à elle. Parce que "la loi

²⁷⁸ Han Fei Zi, *La troisième interrogation*, p. 285.

²⁷⁹ Han Fei Zi, *La deuxième interrogation*, p. 274.

²⁸⁰ Han Fei Zi, *Trois sortes de fonctionnaires perfides*, pp. 74-75.

²⁸¹ Han Fei Zi, *Analyse des bons et des mauvais fonctionnaires*, p. 306.

est la règle unique pour le monde entier" ²⁸². Donc, "dans le pays du roi sage, les courtisans n'osent pas abuser de leur pouvoir et les fonctionnaires ne cherchent pas leurs intérêts privés. L'administration est pré-décidée dans la loi" ²⁸³. "Dans un pays bien gouverné, même les parents, les proches du roi et les notables doivent se soumettre à la loi... Les fonctionnaires, les intellectuels et les masses ne possèdent pas d'idées personnelles. Ils suivent les idées du roi. Le roi, à son tour, prend la loi doctrine" ²⁸⁴. En bref, "il n'y a pas de meilleur moyen que la loi pour unifier le comportement du peuple" ²⁸⁵.

En tant que règlement unique du pays, la loi doit être respectée par tous les membres de la société. Son autorité est suprême. "Dans le pays du roi sage, l'ordre est le discours le plus sérieux et la loi, la règle la plus stricte. Leur autorité est supérieure et exclusive. Dans le pays, les paroles et les comportements contradictoires aux lois se voient absolument interdits" ²⁸⁶. Les fonctionnaires ne doivent assurer l'administration que dans le cadre de la loi et les masses doivent y ajuster toutes leurs activités. Le roi ne récompense pas les exploits qui ne s'y conforment pas. Pour certains, la loi jouit même d'une autorité plus importante que le roi, bien qu'elle soit décrétée par lui. "Un roi sage ne change jamais la loi selon sa propre volonté. La loi lui est supérieure" ²⁸⁷.

Toutefois cette loi solennelle, malgré son caractère dictatorial, doit refléter les circonstances. Établie par le roi, elle résulte par nature de l'observation et de l'analyse objective de la situation réelle d'un pays à un moment donné. "Ceux qui ont l'intention de bien gouverner le pays, doivent d'abord observer la vie politique et l'administration et connaître les coutumes des citoyens. Il faut chercher les causes de la stabilité et des révoltes, étudier les expériences de réussite et d'échec, avant d'entreprendre le processus législatif" ²⁸⁸. Donc, quand les situations changent, la loi doit se modifier parallèlement afin d'y corres-

²⁸² Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 346.

²⁸³ Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 328.

²⁸⁴ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 258.

²⁸⁵ Han Fei Zi, *Nécessité d'une règle permanente*, p. 26.

²⁸⁶ Han Fei Zi, *Sur le consensus*, p. 301.

²⁸⁷ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 94.

²⁸⁸ Guan Zi, *Le règlement du comportement*, p. 260.

pondre. L'autorité de la loi ne [258] s'affaiblit pas par cette modification. Par contre, la loi sera mieux respectée si elle reflète le changement du monde. Loin d'être dogmatique, elle ne manque pas de souplesse. "Les rites des trois premières dynasties furent différents, mais elles parvinrent toutes à la prospérité. Les lois des cinq puissances modernes ne se ressemblaient pas, mais toutes assuraient l'hégémonie. Donc, les personnages intelligents savent changer la loi quand les ignorants restent contraints par elle" ²⁸⁹. "La méthode de gouvernement n'est jamais fixe. Une bonne administration du pays constitue, elle-même, le but de la loi. Quand la loi s'adapte aux circonstances, le pays est bien gouverné" ²⁹⁰. Évidemment, cette possibilité d'évolution n'atteint pas le principe de la loi. La question est celle du mode d'emploi. "Le secret du roi reste inaltérable. Mais sa manipulation n'est jamais identique" ²⁹¹.

Précisément, les légistes constatent unanimement que le caractère le plus important de leur époque se manifeste par le fait suivant : les gens ont perdu l'héritage de la société primitive, dont faisaient partie l'honnêteté et la simplicité. Tout le monde veut travailler moins, tout le monde ne voit que son propre intérêt. Et leurs demandes matérielles dépassent déjà ce que la nature peut fournir. Aussi, il y a des disputes et des querelles dans tous les milieux. Les légistes nomment cette époque celle de la crise. Et dans ce type d'époque, une loi sévère constitue la condition obligatoire et nécessaire pour gouverner le peuple. L'éducation éthique qui régulaient bien la société précédente ayant disparu, le mode de gouvernement doit changer. D'après Han Fei, "La situation de la société antique était différente de l'époque actuelle. La façon de gérer doit se modifier également. Vouloir gouverner les masses dans une société de crise par une politique indulgente, c'est vouloir maîtriser un cheval sauvage sans fouet" ²⁹². (Il est vrai que sa description de l'état de nature porte une nuance par rapport à celle du *Livre du Seigneur Shang* et du *Guan Zi*. Tout en affirmant le malheur de l'homme lié au sous-développement de la technologie, il signale que dans la société primitive, il y avait moins de disputes et de conflits

²⁸⁹ *Le livre du Seigneur Shang, La réforme de la loi*, p. 1-2.

²⁹⁰ Han Fei Zi, *La décision personnelle du Roi*, p. 366.

²⁹¹ *Le livre du Seigneur Shang, Les principes et les mutations*, p. 16.

²⁹² Han Fei Zi, *Les vermines des cinq espèces*, p. 342.

entre les gens parce que la richesse naturelle l'emportait sur la population.)

Ainsi l'origine de la loi chez les légistes se trouve dans l'analyse de la nature humaine. Pour eux, la loi n'est applicable et pratique que lorsqu'elle s'y conforme. Selon Shen Dao, "la loi ne vient ni du Ciel ni de la Terre (autre symbole sacré pour les Chinois). Elle se [259] construit dans le monde réel et s'adapte à la nature humaine" ²⁹³. Cette analyse par les légistes de la nature humaine se différencie de celle des confucianistes. Pour ces derniers, la nature humaine est bonne par principe. Si parfois le comportement des gens n'est pas correct, c'est parce qu'ils perdent leur bonne nature sous la mauvaise influence de la société. Pour cette raison, l'éducation éthique convient au peuple afin de lui rappeler sa nature perdue et réformer ses défauts. D'ailleurs, cette méthode prouve nettement sa supériorité sur la loi sévère puisqu'elle résout le problème à sa base. Lorsque les gouvernés savent ce que signifient honneur et honte, ils ne commettent certainement plus de délits. Au contraire, les légistes combattent cette illusion, parce que dans la réalité, ils pensent que tout le monde est conduit par la poursuite de ses intérêts. Il existe peut-être des saints ; mais ils sont socialement nuisibles. Par nature, l'homme ne court qu'après ses intérêts personnels et ne craint que la sanction sévère. Ainsi est-il capital pour le roi de ne pas juger la nature humaine comme "bonne" ou "mauvaise", mais de savoir l'utiliser. "Pour gouverner le pays, il faut s'appuyer sur la nature humaine. Par nature, l'homme désire certaines choses et déteste les autres. Ainsi, on peut le mobiliser par la sanction et la récompense" ²⁹⁴. La recherche des intérêts et la soustraction à la punition constituent une force irrésistible pour l'homme. "Le fabricant de cercueil ne déteste pas que les gens meurent. Il n'estime pas que, c'est terrible parce qu'il trouve son propre intérêt dans la vente des cercueils" ²⁹⁵. "Quand ils voient leurs intérêts en jeu, tous les gens deviennent courageux" ²⁹⁶. "En général, l'homme ne peut résister ni à la séduction des intérêts matériels ni à la peur de la sanction" ²⁹⁷. Donc, "le roi sage propose des primes et des titres pour encourager les ex-

²⁹³ Shen Zi, *Fragments retrouvés*, p. 12.

²⁹⁴ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 330.

²⁹⁵ Shen Zi, *Fragments retrouvés*, p. 9.

²⁹⁶ Han Fei Zi, *Le bosquet de récits*, p. 137.

²⁹⁷ Guan Zi, *Comment connaître les autres ?* p. 291.

ploits et instaure la sanction afin d'éliminer les délits" ²⁹⁸. En effet, c'est grâce à cette nature que le roi peut diriger ses sujets. La loi est, dans un certain sens, l'art d'utiliser la nature humaine : les gens obtiendront des récompenses s'ils contribuent à la cause du roi. Ils seront punis s'ils effectuent des activités que le roi n'apprécie pas. Ainsi, une bonne loi doit concilier la nature humaine avec les intérêts du roi. Par ailleurs, quand la loi se fonde sur la nature humaine, elle devient facile à appliquer dans le pays et à faire accepter par le peuple. Et surtout, elle devient plus proche de la réalité parce que l'on [260] rencontre davantage de gens ordinaires que de "saints". "À notre époque, les gens vulgaires sont nombreux et les personnes vertueuses rares. Les premiers ne voient que leurs intérêts, les dernières pensent à la perfection personnelle... L'éducation éthique ne peut être acceptée que par les personnes vertueuses, et peut les dispenser de la loi, puisqu'elle leur permet de se débarrasser des sentiments immoraux. Pour cela, la loi ne vise que les gens vulgaires" ²⁹⁹. Par principe, les légistes ne recherchent pas des gens parfaits car ils sont tellement exceptionnels dans le monde réel, qu'ils ne constituent pas le point de départ d'une science politique réaliste. Si la loi paraît souvent banale, c'est parce que sa cible est banale. Et du point de vue du roi, seuls les gens banals constituent des sujets intéressants : l'homme parfait ne plie pas devant la fascination des intérêts et la menace de sanction. Le roi ne possède donc pas de moyens pour le mobiliser.

Nous apercevons ici clairement les points communs entre les légistes et Machiavel. Leurs politiques sont fondées toutes les deux sur une analyse réaliste de la nature humaine, et surtout de la nature la plus caractéristique et immuable de l'homme : il n'est attiré que par la recherche de son propre intérêt et ne craint que le châtement. Leurs politiques sont également toutes destinées à gouverner des gens médiocres. Car en tant que "techniciens politiques", les légistes et Machiavel ont pris conscience de l'impossibilité politique de raisonner sur des cas particuliers et exceptionnels ; on doit considérer le comportement moyen et normal de la masse des hommes. Cette attitude réaliste contribue à rapprocher leurs œuvres.

²⁹⁸ Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 349.

²⁹⁹ Yen Wen Zi, *Grande voie I*, p. 5.

Si l'on dit que la loi des légistes est destinée aux gens banals, cela ne concerne pas seulement les gouvernés, mais aussi le roi : elle vise les rois ordinaires (en fait, la médiocrité fournit la condition de possibilité de la loi, norme des gens normaux et aussi instrument, à ce titre, de normalisation). L'idée des légistes est très claire à ce propos : un roi sage et éminent ne nécessite pas impérativement une loi précise et rigide. Il peut gouverner parfaitement son pays par son intelligence, ses connaissances, son habileté et sa bonne volonté en s'attachant à l'éducation éthique du peuple. Ce type de gouvernement semble même préférable à un gouvernement par la loi. Parce que la loi est composée de règles générales et inflexibles. Elle joue le rôle directeur dans le pays, mais elle ne peut pas couvrir tous les cas réels. Par contre, quand un roi sage gouverne son pays sans s'appuyer trop sur la loi, il examine les problèmes un par un, en analysant leurs particularités respectives. Sa solution sera ainsi [261] plus proche de la vérité. Mais tous ces avantages n'existent que dans une hypothèse théorique. Dans la réalité, les rois sages, comme les rois purement méchants et ignorants, sont tellement rares, qu'ils semblent négligeables dans la perspective de la "science politique". La plupart des rois sont moyens, ou normaux. Si les rois sages n'ont pas besoin de loi et si les rois méchants et ignorants agissent arbitrairement, les rois moyens ont recours à la loi pour gouverner leur pays. Le pays du roi sage est réglé sans le concours de la loi. Le pays du roi méchant se voit toujours troublé parce qu'il méprise la loi même s'il y en a une. La loi n'a pas d'utilité pour ces deux extrêmes. Quant aux rois moyens, ils ne sont pas assez intelligents pour gouverner leur pays seuls. Mais au moins, ils ont l'intention de les bien gouverner. La loi leur est ainsi destinée. "Yao, Shun (deux rois sages de l'ancienne Chine), Jie, Zhou (deux anciens rois méchants) n'apparaissent qu'une fois sur mille générations. La plus grande partie des gouvernants sont des rois moyens que visent mes conseils. Les rois moyens ne sont pas aussi brillants que Yao et Shun, mais non plus aussi malintentionnés que Jie et Zhou. S'ils s'appuient sur la loi, le pays sera bien gouverné. S'ils l'abandonnent, le pays sera en désordre. Maintenant, si l'on laisse la loi de côté et qu'on attend l'arrivée de Yao et Shun, le pays pourrait être bien gouverné quand ils apparaîtront. Mais la possibilité est d'un pour mille. Si l'on s'appuie sur la loi, il est possible aussi que le pays soit en désordre quand Jie et

Zhou arriveront. Mais cette possibilité est également d'un pour mille" ³⁰⁰. Nous voyons ainsi qu'aux yeux des légistes, le gouvernement par la loi équivaut à la nécessité et le gouvernement par l'homme à la contingence. Ils préfèrent naturellement le premier. "Si l'on suppose le poids ou la mesure d'un objet sans l'aide de la balance et de la règle, on a parfois des résultats corrects. Mais les commerçants n'apprécient pas cette méthode parce qu'elle manque d'exactitude. Ceux qui abandonnent la loi en recourant au jugement subjectif en usent comme les gens qui devinent le poids d'un objet sans balance. Yao n'a pas besoin de la loi pour gouverner le pays. Mais tout le monde n'est pas Yao" ³⁰¹. On peut donc dire que tous les facteurs aléatoires sont éliminés par les légistes.

En effet pour eux, l'hypothèse selon laquelle Yao peut bien gouverner le pays sans l'aide de la loi n'est qu'une superstition. Personne n'est infallible. En réalité, l'intelligence et la capacité de l'homme sont toujours limitées dès lors qu'il s'agit d'administrer un pays. Il est obligatoire pour le roi, même intelligent, de se référer à [262] des règles objectives, précises et universelles, contenues dans les lois. "Si Yao n'insiste pas sur la loi et s'appuie sur son intelligence, il ne peut mettre en ordre un pays. Si Xi Zhong (un ingénieur réputé) abandonne la règle et le compas, il ne peut pas fabriquer une roue... En revanche, si un roi ordinaire suit la direction de la loi, ou un mécanicien maladroit utilise la règle et le compas, ils ne se trompent jamais" ³⁰². Ainsi, en tant que moyen d'exercer le pouvoir, la loi est incontestablement supérieure aux capacités de l'homme même pour les gens hors du commun. "Sans instrument, Yu (un roi sage de l'ancienne Chine) ne connaît pas le poids d'un objet. Mettant cet objet dans une balance, un homme moyen, beaucoup moins intelligent que Yu, apercevra très bien le résultat" ³⁰³. "La règle et le compas sont des instruments pour dessiner le carré et le cercle. Avec eux, un homme maladroit devient plus compétent qu'un homme habile sans instruments. Ainsi, un homme intelligent peut inventer la règle et le compas. Mais il ne peut dessiner un carré ou un cercle sans eux. De même, un roi sage peut créer la loi. Mais il ne peut gouverner son pays sans elle. Celui qui est intelligent

³⁰⁰ Han Fei Zi, *Les discussions sur "Shi"*, p. 300.

³⁰¹ *Le livre du Seigneur Shang, Renforcement du pouvoir du Roi*, p. 25.

³⁰² Han Fei Zi, *Administration du personnel*, p. 152.

³⁰³ Shen Zi, *Fragments retrouvés*, p. 7.

et habile, mais qui préfère gouverner le pays sans la loi, est comme l'homme qui dessine le carré et le cercle en abandonnant les instruments" ³⁰⁴.

Ainsi, pour un roi moyen, la seule chose à faire en gouvernant son pays, consiste à s'appuyer totalement sur la loi. Quand toutes les affaires de l'État sont réglées par la loi, l'insuffisance de son intelligence et de sa capacité personnelle devient négligeable pour le pays. Il n'a pas beaucoup de problèmes à s'occuper. Il reste détendu, et il n'y a aucune anomalie dans la politique. "Un bon roi apprécie la loi au lieu de l'intelligence. Il croit à la nécessité au lieu de la contingence... Ainsi, il ne travaille pas beaucoup mais le pays est déjà bien gouverné... Il se repose dans son palais, il ne réfléchit ni ne s'ennuie. Sans sacrifier sa santé, il voit que l'administration se déroule normalement" ³⁰⁵. "Les anciens rois ne s'épuisaient pas dans l'administration du pays. Ils confiaient les affaires de l'État à la loi et la justice aux sanctions et aux récompenses. Ils ne contraient pas la loi céleste ni la nature humaine, ne reprochaient pas de petites fautes à leurs sujets et n'insistaient pas sur les questions insolubles... Il ne s'occupaient pas des questions en dehors de la loi, mais ne retardaient pas non plus des affaires décidées par elle" ³⁰⁶. Nous apercevons ainsi clairement que cet état idéal se [263] rapproche déjà du thème Daoïste "Ne rien faire pour tout faire". C'est l'un des arguments utilisés pour affirmer la filiation entre ces deux courants.

Pourtant, si on veut approfondir ce thème, des différences entre le légisme et le Daoïsme restent évidentes. Les légistes donnent, en général, moins d'attention à l'essence, à la loi et à la circulation du Dao. Si le Daoïsme se présente d'abord comme courant philosophique, le légisme, à son tour, est plutôt une pensée politique. La société idéale aux yeux des Daoïstes est une société naturelle dans laquelle il n'existe pas d'institutions et de mœurs artificielles, telles que peuvent les fonder, la bonté, la hiérarchie ou la loi. Ils proposent aux gouvernants une philosophie politique où le roi n'essaie pas d'imposer sa volonté personnelle à l'évolution de la société et de l'univers : qui ont leurs propres lois. Dans la politique comme ailleurs, la passivité l'emporte

³⁰⁴ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 92.

³⁰⁵ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 255.

³⁰⁶ Shen Zi, *Fragments retrouvés*, p. 12.

souvent sur l'activité, parce que la première se rapproche davantage de la nature dont la caractéristique fondamentale est l'immobilité. Cette idée directrice du Daoïsme est résumée souvent par la fameuse formule "Ne rien faire pour tout faire", qu'on appelle également Shu, méthodes ou recettes. Le légisme, actif et agressif, lui donne un sens particulier. Il en hérite cependant mais en le transformant radicalement. Le Shu chez les légistes, traduit par l'art du roi, va concerner des mesures concrètes et des techniques précises pour gérer l'administration et maintenir le pouvoir royal. Certaines de ces techniques peuvent correspondre à la formule "Ne rien faire pour tout faire", mais dans une version utilitaire et instrumentale très différente de la philosophie Daoïste.

Revenons à notre propos initial : afin de faire régner la loi, les légistes souhaitent que le roi abandonne sa "volonté personnelle", souvent contraire à la loi. C'est un principe important pour eux car si le roi maintient ses opinions personnelles, l'autorité de la loi et donc son application seront remises en question. La loi et la volonté personnelle du roi sont incompatibles. "La loi sert au roi d'arme pour gouverner le pays et réprimer les malintentionnés... S a volonté personnelle, au contraire, entrave la bonne administration. Donc, quand la loi est appliquée, le pays est bien gouverné. Quand la volonté personnelle du roi l'emporte, le pays se trouve en désordre. Pour cette raison, un roi sage ne récompense jamais celui qu'il apprécie mais qui ne réalise aucun exploit ; ne sanctionne jamais celui qu'il déteste, mais qui ne commet pas de délits" ³⁰⁷. "Le but de la proclamation de la loi vise la suppression de la volonté [264] personnelle du Roi" ³⁰⁸. En général, "le rôle essentiel de la loi consiste à contraindre la volonté personnelle... S'il y a déjà la loi et que le roi continue à vouloir appliquer sa volonté personnelle, il met les deux en opposition. Le désordre qu'il entraîne devient alors pire que l'absence de loi" ³⁰⁹. Ainsi, "le roi sage insiste sur le renforcement de l'autorité de la loi et réduit sa volonté personnelle dans l'administration du pays. En revanche, le roi imbécile méprise la loi établie et se fie à sa volonté personnelle" ³¹⁰.

³⁰⁷ Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 345.

³⁰⁸ Han Fei Zi, *Unifier la vertu et la loi*, p. 317.

³⁰⁹ Shen Zi, *Fragments retrouvés, cit.*, p. 7.

³¹⁰ Guan Zi, *Le Roi et les fonctionnaires 1*, p. 165.

Pour les légistes, cet attachement à la loi est logique dès lors que les analyses précédentes démontrent bien ses avantages sur l'intelligence du roi. Celui-ci doit être simplement capable de veiller à maintenir l'autorité et la stabilité de la loi. Il n'encourage pas les paroles et les actes qui ne se conforment pas aux codes, même s'ils lui paraissent méritoires. "Le roi sage maintient attentivement son système de loi. Il n'écoute pas les paroles, n'encourage pas les actes et n'entreprend pas de démarches qui s'y opposent. Par contre, il évalue et favorise toutes les paroles, les actes et les démarches conformes. Ainsi, son pays est bien gouverné et le territoire agrandi ; son armée forte et sa réputation assurée" ³¹¹. Il faut que la loi devienne la règle unique dans le pays. "La loi doit être la règle stable de l'administration du pays. Par conséquent, il est défendu aux sophistes de préconiser ce que la loi interdit, aux fonctionnaires et aux intellectuels d'accomplir des exploits et de fonder leur réputation en dehors de la loi" ³¹².

Enfin, les légistes étudient les fondements de la loi. Nous avons déjà mentionné au début de ce chapitre la référence à la nature humaine, l'objectivité, l'autorité suprême dans le pays, etc. Mais ici, nous devons préciser certains caractères complémentaires.

1) Pour les légistes, la loi doit être cohérente et unifiée. Car les règles contradictoires entraînent des incertitudes et des doutes chez les fonctionnaires et portent atteinte à l'autorité de la loi. Quand la loi paraît impossible à respecter, les fonctionnaires agissent à leur gré et le pays se trouve affaibli. "Quand la loi est cohérente, elle devient un ensemble de règles uniques, suivies par les fonctionnaires. Quand la loi est claire, les fonctionnaires peuvent ajuster leur action sur elle. Sinon, ils la méprisent et font à leur guise... La crise du pays commence par là" ³¹³. Il faut donc [265] éviter l'incohérence des textes qui rendrait possible l'arbitraire de l'administration.

2) Puisque la loi jouit d'une autorité suprême, il ne doit pas y avoir de privilégiés au regard de la loi. La loi est égale pour tous. "La loi ne

³¹¹ *Le livre du Seigneur Shang, Le Roi et les fonctionnaires*, p. 39.

³¹² Shen Zi, *Fragments retrouvés*, 13.

³¹³ Guan Zi, *Sur l'autorité de la loi*, p. 77.

flatte pas les nobles, les règles sont inflexibles... La sanction ne se détourne pas des hauts fonctionnaires. La récompense n'omet pas les humbles" ³¹⁴. "La sanction est égale pour tous. Ministres, généraux, fonctionnaires moyens ou citoyens ordinaires, ceux qui n'obéissent pas à l'ordre du roi et transgressent les règles du pays seront tous punis de la peine capitale" ³¹⁵.

3) La loi doit assurer une fonction préventive et dissuasive. Comme elle a pour but d'arrêter, et finalement d'éliminer tous les crimes dans la société, il faut qu'elle institue des sanctions extrêmement sévères contre les délits. Si tous les citoyens tremblent devant les sanctions sévères et n'osent pas commettre de délits, les crimes seront automatiquement éliminés. "Le roi ne doit pas amnistier les délinquants qui commettent des délits mineurs. S'il gracie les petits délinquants, il y aura beaucoup de crimes dans le pays parce que les délits s'accumuleront... Ainsi, il vaut mieux combattre les crimes dès le commencement" ³¹⁶. C'est un principe important de la loi chez les légistes : Appliquer les sanctions avant que les délinquants ou les criminels aient terminé leurs actes. "Si la sanction arrive à la fin du crime, le crime ne sera jamais éliminé... Donc, le roi sage punit les délits tout au début. Par conséquent, les crimes ne se reproduisent plus" ³¹⁷.

4) Pour une bonne administration de la règle, il faut également pratiquer une sorte de déconcentration. En effet, il est impossible au roi d'examiner et de résoudre tous les problèmes du pays. Le roi doit déléguer certains pouvoirs aux fonctionnaires locaux. C'est un caractère original de la loi des légistes de tenir compte de la technique administrative. Pour eux, cette déconcentration ne porte pas atteinte au monopole du pouvoir absolu du roi, parce que ce qu'il délègue aux fonctionnaires n'est qu'une faible partie de l'exécutif. Il détient toujours fermement l'autorité essentielle et absolue. D'autre part, cette déconcentration est possible dans la réalité parce que la loi est précise et

³¹⁴ Han Fei Zi, *Nécessité d'une règle permanente*, p. 26.

³¹⁵ *Le livre du Seigneur Shang, La récompense et le châtement*, p. 29.

³¹⁶ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 88.

³¹⁷ *Le livre du Seigneur Shang, Les principes et les mutations*, p. 17.

claire. Ce que les fonctionnaires doivent faire, c'est simplement de juger les procès d'après les articles de la loi. Ainsi, cette déconcentration de la loi rend l'administration plus efficace et le pays plus fort. "Quand les fonctionnaires peuvent prendre des décisions, le pays devient [266] fort ; Quand il n'y a que le roi qui décide, le pays est faible... Du point de vue de l'administration, il est idéal de prendre des décisions sur place. Quand la décision se prend au niveau de dix villages, le pays est faible. Quand elle se prend au niveau de cinq villages, le pays devient fort... Ainsi, dans un pays bien gouverné, le roi n'est pas ennuyé par les affaires quotidiennes" ³¹⁸.

5) La crédibilité de la loi est indispensable à son respect. Dans le pays, la loi doit jouir d'une autorité incontestable. Toutes les décisions prises doivent être appliquées immédiatement, même si elles ne sont pas toujours parfaites. Car si la loi, en tant que technique d'exercice du pouvoir, perd son crédit auprès du peuple, les gens ne la respecteront plus. "A défaut de crédibilité de la sanction et de la récompense, le roi ne peut espérer que ses sujets soient loyaux" ³¹⁹. "Maintenant si la loi est déjà publiée et la récompense ne l'accompagne pas, les gens ne seront plus mobilisés et ils ne se consacreront plus totalement à la cause du roi. Par conséquent, on ne peut ni vaincre l'ennemi ni défendre le territoire. Dans ce cas-là, le pays est affaibli. Si la loi est déjà publiée et la sanction ne l'accompagne pas, les gens ne seront plus dociles. Les révoltes s'étendent et le trône du roi se trouve en danger. Ainsi, la loi doit être claire et crédible. C'est un principe essentiel pour les gouvernants" ³²⁰. En général, quand la loi perd sa crédibilité dans le pays, le roi perd du même coup son pouvoir. "C'est ce dont on s'aperçoit dans un pays en désordre, dès lors que le roi viole ou abolit puérilement la loi établie et change les ordonnances données à cause de sa volonté personnelle" ³²¹. Donc, la stabilité et l'autorité de la loi donnent un indicateur sur la situation d'un pays.

Elle ne doit comporter aucune ambiguïté, et surtout aucune disposition contradictoire. Sinon, des malentendus et des incohérences ap-

³¹⁸ *Le livre du Seigneur Shang, gouverner le peuple par la loi*, p. 12.

³¹⁹ Han Fei Zi, *L'arrivée à Qin*, p. 2.

³²⁰ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 90.

³²¹ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 257.

paraissent dans son application et son autorité est diminuée. "Quand les textes sont moins précis, les gens se disputent. Quand la loi est abstraite et ambiguë, les gens doutent des jugements. C'est ainsi que les textes classiques sont détaillés et la loi du roi sage toujours précise" ³²².

6) Cela étant le caractère le plus important et original de la loi, tient à la sévérité. Pour les légistes, c'est ce qui rend la sanction supérieure à la récompense, en tant que facteur fonctionnel dans l'exercice du pouvoir. Si l'on veut s'appuyer sur la loi, il faut d'abord que la sanction soit sévère et sans merci. "La loi a pour but [267] d'éliminer les crimes... Si elle n'est pas menaçante, le pays se trouve en désordre" ³²³. Cette sévérité est indispensable à l'exercice et à la conversation du pouvoir absolu du roi. "La stabilité du pays dépend de l'autorité du roi. L'autorité du roi dépend de l'application intransigeante de ses ordonnances. L'application intransigeante de ses ordonnances dépend, à son tour, de la sanction sévère. Quand la sanction est sévère et que l'ordonnance du roi s'applique sans obstacle dans le pays, les fonctionnaires respectent le roi. Sinon, ils ne le respectent pas" ³²⁴. En effet, cette sévérité de la loi ne s'apprécie pas en terme d'indulgence ou de cruauté. Ce qu'ils cherchent, c'est le bien fondamental et à long terme du peuple, à savoir la stabilité de la société et la bonne administration. De ce point de vue, la sévérité de la loi est sûrement supérieure à une politique arbitraire. "Le roi sage, quand il se trouve dans une époque chaotique, gouverne son pays avec une loi claire et sévère, afin de sauver ses sujets du désordre et de l'instabilité... C'est un mérite capital. Or, les ignorants ne le comprennent pas et l'accusent d'être un roi méchant. Ces ignorants aiment pourtant voir le pays bien gouverné. Mais ils détestent les moyens utilisés pour ce but" ³²⁵.

À court terme, les gens apprécient la bienveillance. Mais finalement elle rend le pays impossible à gouverner. Donc, au fond elle affecte les intérêts du peuple et elle n'est plus indulgente. "Comme moyen de gouverner, la loi offense temporairement les intérêts des

³²² Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 329.

³²³ *Le livre du Seigneur Shang, Le calcul des champs*, p. 15.

³²⁴ Guan Zi, *L'autorité de l'ordre*, p. 80.

³²⁵ Han Fei Zi, *Trois sortes de fonctionnaires perfides*, p. 75.

citoyens, mais leur apporte des avantages à long terme. En revanche, la bienveillance leur apporte des avantages à court terme, et leur donne des soucis dans l'avenir. Le roi sage compare les avantages et les inconvénients entre eux et choisit entre le mal et le pire. Ainsi, il préfère la sévérité de la loi et abandonne la pitié ou l'indulgence. Les confucianistes préconisent une sanction légère. Mais elle va guider le pays vers sa fin. L'installation de la sanction est destinée à dissuader les délinquants potentiels... Ainsi, punir sévèrement un criminel pour dissuader tous les autres dans le pays constitue un bon procédé. Maintenant, les gens qui ne savent pas gouverner un pays qualifient les sanctions sévères de cruauté. Ils allèguent que si une sanction légère peut dissuader les malintentionnés, pourquoi faut-il l'alourdir ? Cette vision est tout à fait naïve : Dans la réalité, ceux qui peuvent être dissuadés par une sanction sévère ne sont pas forcément arrêtés par une sanction légère. Mais ceux qui peuvent être dissuadés par une sanction légère le sont automatiquement par une sanction sévère. Donc, [268] quand le roi impose des sanctions sévères, les crimes disparaissent et ces sanctions sont, par conséquent, non employées. Dans ce cas-là, est-ce que les sanctions sévères sont cruelles ?" ³²⁶ C'est un argument très dialectique chez les légistes : plus la sanction est sévère, plus les conduites des gens sont correctes. En conséquence, la sanction a moins d'occasions d'être appliquée. Donc, la sanction sévère est en réalité la plus indulgente.

7) La sévérité entraîne logiquement un autre caractère de la loi chez les légistes : la loi doit viser à affaiblir le peuple en tant que force sociale ou contre-pouvoir politique. Pour les légistes, quand le peuple, dans son ensemble, devient trop fort, tant économiquement que politiquement il n'est plus obéissant au roi. Le pouvoir absolu du roi est presque incompatible avec un peuple fort, indépendant et conscient. Ainsi, comme moyen d'exercice du pouvoir du roi, la loi doit "vaincre" le peuple. "Tous les anciens rois qui réussirent à vaincre le monde avaient vaincu d'abord leurs peuples ; ceux qui réussissent à triompher de leurs ennemis ont d'abord triomphé de leurs sujets. Le point crucial pour vaincre le peuple consiste à le dissuader" ³²⁷. "Quand le peuple

³²⁶ Han Fei Zi, *Six contradictions*, pp. 321-322.

³²⁷ *Le livre du Seigneur Shang, Conseils aux gouvernants*, p. 31.

est faible, l'État devient fort. Quand le peuple est fort l'État devient faible. Donc dans un pays bien gouverné, la première tâche du roi consiste à affaiblir le peuple" ³²⁸.

Là encore, on peut trouver des idées voisines chez Machiavel. Il a justifié dans ses œuvres les cruautés nécessaires dans la politique et l'autorité dissuasive du roi envers ses sujets. Selon lui, il est bon pour le roi d'être réputé clément, mais en réalité, c'est la cruauté bien pratiquée qui maintient son pouvoir. Lorsque ses sujets ne croient plus en lui par la seule persuasion, il doit pouvoir les faire croire par la force. Mais de ce point de vue, les mesures des légistes nous semblent beaucoup plus précises et pratiques.

Pour affaiblir le peuple, les légistes préconisent l'application de mesures que le peuple déteste. "Quand la politique contrarie le peuple, il devient faible. Quand la politique amuse le peuple, il est renforcé" ³²⁹. En effet, la plupart des mesures que nous avons mentionnées précédemment coïncident exactement avec ce but. Par exemple, obliger le peuple à s'engager dans la guerre et dans l'agriculture, supprimer leur liberté d'expression, maximiser la sanction et minimiser la récompense, et introduire des sanctions sévères. Donc, il faut insister dessus et les employer consciemment.

[269]

En fait, comme technique d'exercice du pouvoir, la sévérité de la loi paraît irréprochable parce qu'elle lui est consubstantielle. Nous ne pouvons demander à la loi des légistes d'abandonner sa caractéristique la plus typique. Et selon eux, cette sévérité bien appliquée aboutira, comme nous l'avons indiqué, finalement à la clémence. Or, pour la plupart des chercheurs, influencés plus ou moins par les idées manichéennes, cette dureté reste inacceptable. Ils pensent que la concrétisation abusive de cette loi a entraîné directement la chute de la Dynastie des Qin. De plus, elle n'a aucun rapport avec l'essence du droit. Au sens strict, elle n'est qu'une loi pénale, au service du roi. Son application ne conduira ni à un régime démocratique, ni à une monarchie constitutionnelle. Pourtant d'un certain point de vue, par exemple celui

³²⁸ *Le livre du Seigneur Shang, Affaiblir le peuple*, p. 36.

³²⁹ *Ibid.*, p. 36.

de la nécessité de l'autorité suprême de la loi et de la supériorité du gouvernement par la loi sur celui de l'arbitraire, on pourrait trouver des ressemblances avec celle d'Aristote, mais les légistes n'ont pas toutefois le même goût pour la moralité, la justice ou la démocratie. Cette tendance à comparer la loi des légistes à la conception occidentale du droit ne doit pas faire oublier la différence profonde entre la culture de la structure n° 1 et celle de la structure n° 2, entre les Chinois et les Occidentaux en ce qui concerne leurs états d'esprit, leurs cultures et leurs histoires.

En général, la loi occupe une place non négligeable tant dans la pensée des légistes, que dans l'histoire de la pensée politique de l'ancienne Chine. C'est la première fois que les penseurs chinois commencent à étudier "scientifiquement" les méthodes de gouvernement : Une analyse réaliste des circonstances et de la nature humaine, une recherche objective sur les expériences et les leçons des anciens gouvernants dans l'histoire et une systématisation de certains principes, mais également de certaines mesures précises dans l'administration du pays. Dans cette perspective, les légistes sont tout à fait originaux. Ils s'écartent de la métaphysique du Daoïsme et de la passion éthique du confucianisme, en se débarrassant des jugements de valeur. Ils ne refusent pas de faire face sérieusement à la réalité, et prennent conscience qu'une loi formelle et objective est finalement conforme aux intérêts profonds du pays. Leur théorie implante la conception de la loi dans la vie politique et la pensée politique en Chine, renforce certains États de leur époque et exerce une influence visible sur les gouvernants et les penseurs subséquents.

L'idée fondamentale des légistes apparaît clairement dans ce chapitre. Pour eux, la relation gouvemants-gouvernés n'est pas de même nature que les autres relations sociales. Par conséquent les jugements éthiques, valables pour l'ensemble de la société, perdent [270] leur sens à ce niveau. Le reproche fait aux intellectuels qui critiquent l'inefficacité de la cruauté de la loi paraît plein d'enseignements. La recherche de l'ordre public, son maintien, passe par la dissuasion du délinquant potentiel. Les légistes mettent l'accent sur la sévérité de la peine, afin d'atteindre l'effet maximal de dissuasion. Si cela réussit, la société sera bien réglée, et par conséquent le jugement moral sur la cruauté de la loi sera privé de sens.

De toute façon, ils paraissent parfaitement illustrer le concept de Dao, en refusant les jugements dyadiques qui opposent le Bien et le Mal, le Cruel et le Clément, la nature bonne ou mauvaise de l'homme, en montrant avec beaucoup de précision que ces notions sont liées, complémentaires et alternantes. Toute l'ambiguïté des notions est parfaitement utilisée pour démontrer que d'un mal apparent (la cruauté de la loi) peut sortir un Bien Social (une société sans délinquance). De la même façon le concept de loi explicite bien le jeu des normes dans la conduite des sociétés.

Pour les légistes, en effet, la loi n'est qu'un substitut à une perte d'éthique due à la crise, à une technologie politique rationnelle, en l'absence d'un homme parfait, qui ne leur paraît ni possible ni souhaitable. Et en cela ils sont plus proches d'Aristote que de Machiavel. Le problème pour eux n'est pas de raisonner sur des catégories idéales mais inexistantes (le Vrai Roi ou le Vrai Peuple), mais de tenir compte de la réalité historique de l'homme régi par ses intérêts. Ce réalisme laisse évidemment toujours ouverte la question de savoir si l'homme est perfectible. Pour les utopistes ou les réformateurs, une permanence de l'Homme est inacceptable et ils peuvent toujours arguer, avec les confucianistes, que le défaut d'éducation et le gouvernement par la crainte sont incapables à terme de réformer l'homme.

Toutefois, il faut élucider le concept de loi qui donne son nom à ce courant. D'après certains caractères relevés, la précision, l'égalité de tous la publicité, nous sommes très proches des critères occidentaux tels qu'on peut les déduire de la loi romaine par exemple.

Il y a ici une volonté d'établir la transcendance d'une norme à travers la loi, qui se substitue à toutes les autres pour servir de régulateur à la société. Elle acquiert ainsi une véritable objectivité par le respect unanime qui l'entoure, et par la soumission du roi aux textes qu'il établit. En déterminant par ailleurs les principes des relations sociales et de l'organisation administrative, elle détermine également les droits subjectifs, toujours susceptibles d'un recours devant le juge, qui aura la charge de l'individualiser.

De la même façon, si nous nous référons à Montesquieu, il y a la même dualité dans l'esprit de la loi. En même temps elle est [271] l'outil volontariste par lequel on transforme la société en lui donnant ses règles, tout en reflétant les demandes sociales qui exigent son

changement. Ainsi se trouve bien conciliée la double exigence de règles stables et bien adaptées aux mœurs d'un peuple.

Toutefois il ne faut pas rechercher de similitudes plus profondes et en déduire l'identité parfaite des deux concepts.

En premier lieu, la loi chez les Chinois reste essentiellement pénale. Son caractère répressif est marqué à de multiples reprises, et les légistes insistent constamment sur sa sévérité, dispensant parcimonieusement les récompenses. Aussi l'extension de la loi à toute la société s'explique davantage par référence au confucianisme qui réservait la loi aux gens du commun et la remplaçait par l'éthique pour les autres catégories sociales. Ce sont finalement ces catégories qui se trouvent visées par les légistes, en se fondant sur le fait que personne n'échappe à ses mauvais instincts. Bien au contraire les plus riches, les plus cultivés, les plus forts paraissent les plus dangereux et méritent donc que la répression s'abatte sur eux. La conception traditionnelle de la loi par les Chinois ne se trouve pas profondément modifiée par l'extension de son domaine.

Toutefois, les commentateurs insistent souvent sur la réduction de la loi en Chine à un système pénal. Une analyse plus profonde et plus fine de la pratique et de l'objet des textes implique une conception beaucoup plus large du phénomène juridique. Ainsi l'organisation des pouvoirs publics, par les divisions territoriales du pays et la nomination de gouverneurs, le recrutement des fonctionnaires par concours, la réglementation du commerce et des transactions, les règles établies pour les successions, l'évolution des impôts et le système de perception, feraient apparaître un système juridique complexe recouvrant toutes les variétés du droit occidental. L'insistance sur les sanctions fait oublier qu'il ne s'agit que du complément nécessaire pour rendre les règles efficaces.

En second lieu, une différence marquante apparaît quand on examine la nature de la loi. Loin d'être l'idéal tant vanté dans l'état de droit, elle n'est qu'un pis-aller, nécessaire pour des gens et des rois médiocres. Son essence se trouve ainsi dévalorisée même s'il n'existe pas d'autre solution. Au mieux peut-on espérer, - et cela illustre un des traits constants de la philosophie chinoise - que la cruauté des règles sera suffisamment dissuasive pour entraîner son inapplication. En

d'autres termes le "Bien" peut naître du "Mal" puisque personne ne peut établir de barrières rigides entre les deux. Il ne faut pas oublier non plus, mais cela va dans le même sens, que le système juridique codifié n'est pas forcément l'idéal de la société. À certaines périodes, dans certaines circonstances, rares certes, il peut totalement disparaître.

[272]

[273]

Deuxième partie.
LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES.
- ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

Chapitre IV

LA CONSERVATION DU POUVOIR

[Retour à la table des matières](#)

Chez les légistes, la conservation du pouvoir demeure un thème majeur. Pour eux, la conquête du pouvoir est évidemment importante. Mais après avoir acquis le pouvoir, il est crucial de le sauvegarder. Comme roi, il doit savoir non seulement exercer son autorité sur le pays, mais également se maintenir. C'est une forme d'art : l'art du roi. Quand un roi ne maîtrise pas habilement son art, son pouvoir sera affaibli, sinon perdu, et sa vie se trouvera en danger.

Très souvent, cet art du roi est réduit, pour certains chercheurs, à quelques stratagèmes sournois pour surveiller et contrôler courtisans et fonctionnaires. Et ils n'hésitent pas à le critiquer sévèrement. Parce que d'une part, ces stratagèmes ne se conforment pas à la morale, à l'honnêteté et à la sincérité. D'autre part, ils s'opposent à la loi, qui est fixe, publique et égale pour tous. Par exemple, Guo Mo Ruo, ancien président de l'Académie chinoise, désapprouvait l'art du roi dans *Les dix critiques* : "Comme arme secrète du roi, l'art du roi, avec ses stra-

tagèmes, est incompatible, au sens strict, avec la loi" ³³⁰. Étant contraire à la loi, l'art du roi, d'après lui, rend simplement service au roi, et non à l'État. En tant que doctrine de l'absolutisme, l'art du roi nuit à l'honnêteté dans la société. Ainsi, il estime que ceux qui le préconisent ne méritent plus le titre des légistes. Il vaut mieux les nommer "hommes du stratagème". C'est donc le cas de Shen Bu Hai, "parfait homme du stratagème", ou celui de Han Fei, légiste-homme du stratagème". Son opinion est largement partagée par les chercheurs qui divisent les légistes selon ce critère en "légistes primitifs" et "légistes tardifs", ou en "légistes purs" et "légistes-hommes du stratagème".

[274]

Évidemment, l'art du roi contient des préceptes apparemment contradictoires avec la loi. Et les différents légistes ont leurs préférences respectives. Or, comme nous l'avons indiqué précédemment, quand on envisage la loi et l'art du roi dans la même perspective, celle de la conception du pouvoir, au lieu de les étudier séparément, on trouvera qu'ils ne sont guère contradictoires. Si la loi propose le moyen pour exercer le pouvoir dans le pays, l'art du roi sert à le conserver. Ils constituent ainsi deux aspects différents d'une même question. En effet, les légistes ne les jugeaient jamais incompatibles. Certes, l'art du roi contient des stratagèmes, qui y occupent même une place importante. Mais l'art du roi ne se réduit pas à des ruses sornioises.

Ainsi, une bonne application de la loi est un moyen efficace pour conserver le pouvoir. Les légistes indiquent qu'en tant que roi, l'essentiel ne consiste pas à s'occuper de toutes les affaires de l'État, mais à élaborer et à respecter des règles objectives. Dans ce cas-là, une loi se présente à la fois comme moyen d'exercice du pouvoir et technique de conservation. C'est partiellement pour cette raison que nous estimons la loi et l'art du roi indivisibles. Au sens strict, l'art du roi est composé de techniques utiles à la conservation du pouvoir, parmi lesquelles existent certaines ruses. Ces techniques se distinguent de la loi : l'art du roi est réservé à l'usage spécifique du monarque et il est destiné à contrôler courtisans et fonctionnaires. "La loi est détenue collectivement par le roi et ses fonctionnaires... L'art du roi appartient à son

³³⁰ Cf. *Les dix critiques*, *op. cit.*, (26), p. 288.

domaine privé" ³³¹. "La loi est inscrite dans le code civil, expliquée par le gouvernement et publiée pour le peuple. L'art du roi se cache dans la tête du roi afin de maîtriser et d'administrer ses fonctionnaires. Donc, il faut que la loi soit ouverte et que l'art du roi secret" ³³². "Ce que j'appelle l'art du roi, ce sont les techniques de choix des fonctionnaires en fonction de leur capacité, la façon de juger de leurs exploits au regard de leurs paroles... et ainsi de les contrôler. Il est réservé au roi. Par contre, la loi est publiée par le gouvernement et circule dans les masses... Elle dirige le travail des fonctionnaires. Quand le roi ne maîtrise pas parfaitement son art, il se trouve en danger. Quand les fonctionnaires ne suivent pas fidèlement la loi, il y a du désordre dans le pays. Ainsi, pour le roi, la loi et l'art du roi sont tous les deux indispensables" ³³³. Nous voyons donc que ces techniques comprennent, d'une part, des mesures pour lutter contre les machinations des conspirateurs, qui usurpent sans cesse le pouvoir suprême du [275] roi, et d'autre part, des méthodes pour choisir, examiner et mobiliser les fonctionnaires. Il s'agit déjà d'une science administrative. Donc, l'art du roi constitue, d'après nous, une sorte d'exigence envers le roi, une exigence d'habileté. Quand il contrôle bien ses fonctionnaires, la conservation du pouvoir est assurée. Sinon, il le perd.

Les légistes accordent une grande importance à l'art du roi. Pour eux, il ne suffit pas que le roi se limite à renforcer économiquement son pays, à triompher à la guerre et à imposer la loi. Il lui faut aussi être habile dans le contrôle des fonctionnaires, et pour prévenir toutes les conspirations contre lui. Si le pays est riche, l'armée forte et la loi bien appliquée, mais le pouvoir du roi usurpé par des carriéristes, toute cette richesse et cette force n'auront plus, aucun intérêt. Elles deviendront même des ressources pour les conspirateurs. Du point de vue technique, quand un roi ne maîtrise pas son art, il ne peut mobiliser et diriger ses fonctionnaires. Ainsi, il sera noyé dans les affaires quotidiennes de l'État. La capacité d'un seul individu étant limitée, son pays ne sera jamais bien administré. En revanche, un roi habile ne s'occupe pas des affaires concrètes et fatigantes. Il confie ces tâches à ses fonctionnaires, contrôle l'accomplissement et les récompenses ou

³³¹ *Le Livre du Seigneur Shang, renforcement du pouvoir du Roi*, p. 24.

³³² Han Fei Zi, *La troisième interrogation*, p. 290.

³³³ Han Fei Zi, *Fixation de la loi*, p. 304.

les sanctionne selon leur travail. Par conséquent, il travaille moins mais le pays se trouve en ordre. En bref, "le pays est le véhicule du roi et le pouvoir le cheval pour le tirer. Mais si le roi n'arrive pas à maîtriser son art pour les conduire, son pays se trouvera en désordre malgré son travail. S'il maîtrise bien son art, il peut s'amuser dans son palais et atteindre en même temps son but" ³³⁴. Dans le but de prévenir des complots contre lui, "l'autorité du roi sera endommagée et les courtisans édifieront leur bonne renommée si le roi montre sa maladresse dans la manipulation de son art" ³³⁵. À la recherche d'une administration habile et efficace, "si le roi connaît bien son art, une bonne administration de son pays sera assurée, même s'il s'adonne aux plaisirs de la vie dans son palais. S'il ne maîtrise pas son art, son pays ne sera jamais bien géré même s'il se plonge totalement dans les affaires de l'État" ³³⁶. Ainsi, les rois qui méprisent ou négligent l'importance de l'art du roi ne peuvent jamais espérer une conservation de leur pouvoir absolu.

Nous allons traiter précisément ces différentes maximes.

S'identifiant à la philosophie évolutionniste et pragmatique des légistes, ces principes et techniques ne paraissent guère [276] dogmatiques. Ils suivent le changement de circonstances. En effet, un roi ne doit pas suivre d'une façon simpliste certaines recettes concrètes, codifiées dans les œuvres des légistes, mais saisir l'esprit de cet art et concevoir lui-même les méthodes applicables. L'art du roi est par conséquent toujours vivant, prêt à s'adapter à l'évolution de l'environnement, même s'il existe quelques exemples et dispositions concrètes et certaines conclusions d'expériences de rois précédents dont il faut s'inspirer.

Afin de conserver le pouvoir absolu, il faut d'abord établir une dictature dans le domaine idéologique pour forcer le consensus social. Toutes les doctrines et valeurs incompatibles doivent être strictement prohibées. Les gens qui oseront préconiser de changer les institutions en vigueur où propageront des idées hérétiques tomberont sous le

³³⁴ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur B2*, p. 259.

³³⁵ *Ibid.*, B1, p. 259.

³³⁶ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur A1*, p. 198.

coup de sanctions sévères. "Sous le règne du roi sage, les sujets n'osent pas diffuser des idées non-officielles" ³³⁷.

D'après les légistes, cette dictature idéologique est indispensable. "Dans un pays, si le roi n'arrive pas à unifier les opinions... et à transformer sa volonté en idéologie officielle, son pouvoir ne restera jamais stable, bien que le territoire soit étendu et les citoyens nombreux" ³³⁸. Car l'existence d'une idéologie non-officielle porte atteinte à l'autorité du roi, à l'application de ses ordres et à l'intérêt de l'État. Elle est ainsi insupportable aux yeux du souverain. "Quand la doctrine pacifiste est propagée, la défense du pays s'écroule. Quand la fraternité est propagée, la vigilance des soldats ne peut plus être mobilisée... Quand les idées non-conformistes sont propagées, on ne respecte plus les ordres du roi" ³³⁹. Cette vision d'une dictature idéologique est partagée par tous les légistes et fait partie de l'art du roi. Elle gouverna les empereurs de la Dynastie des Qin, ainsi que les souverains des dynasties suivantes. Beaucoup de chercheurs estiment que la dictature idéologique en ancienne Chine se forma sous le règne de l'Empereur Wu de la Dynastie des Han, qui voulut "interdire tous les autres courants pour que le confucianisme soit la doctrine la plus respectée". Or, cette dictature commença effectivement à l'époque de Qin Shi Huang (premier empereur de la Dynastie des Qin) quand il brûla, sous l'influence de la pensée des légistes, tous les livres à l'exception de ceux purement techniques et fit exécuter les intellectuels non-conformistes.

Pour les auteurs du *Guan Zi*, l'art du roi contient cependant certaines exigences, voire limites, imposées au souverain. Il doit [277] penser à l'intérêt du peuple, au lieu d'agir selon son gré. Par exemple, nous avons mentionné l'opinion selon laquelle on doit rester parcimonieux pour pouvoir enrichir le pays. C'était lors des considérations sur l'économie. À l'égard de la conservation du pouvoir, ce principe reste toujours valable. Mais le motif devient différent. Il est destiné cette fois à la stabilité de la société et à la lutte contre les mécontentements des gouvernés vis-à-vis le roi. "Un roi sage doit respecter six règles. La première consiste à restreindre ses dépenses" ³⁴⁰. "Un roi qui sait

³³⁷ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 88.

³³⁸ Guan Zi, *Sur l'autorité de la loi*, p. 78.

³³⁹ Guan Zi, *Analyses politiques*, p. 12.

³⁴⁰ Guan Zi, *Sept sortes de fonctionnaires, sept sortes de rois*, p. 288.

limiter ses dépenses au niveau de son palais, de son véhicule, de ses vêtements et de ses amusements peut enrichir son pays, établir sa réputation et stabiliser son pouvoir" ³⁴¹. Aux yeux de ces auteurs, la liaison entre une vie simple du roi et la conservation de son pouvoir semble claire : quand il ne cherche pas le luxe, il dépense moins ; il impose ainsi moins ses sujets. En conséquence, la fortune de ces derniers est protégée et ils sont contents. Les contradictions entre le roi et les gouvernés se voient donc amorties et la conservation du pouvoir du roi est assurée. "Si le roi ne se rend pas compte de ce problème... S'il ne fait qu'alourdir les impôts, épuiser la fortune de ses sujets, et les faire travailler, ces derniers deviendront pauvres et fatigués. Quand ils se trouvent dans une telle situation, les combats et la dégénérescence sont inévitables. Si le gouvernant sanctionne ses sujets pour ce genre de dégénérescence et de combat, ils se soulèvent" ³⁴². Cependant, cette opinion des auteurs du *Guan Zi* n'est pas généralement partagée par les autres légistes, tel que Han Fei, qui ne voit nullement la nécessité pour le roi de se restreindre.

En fait, chez les légistes, l'essentiel de l'analyse de l'art du roi est consacré aux relations entre le roi et ses fonctionnaires. Ils en étudient la nature, les différentes fonctions, les critères du fonctionnaire modèle, les techniques fréquemment utilisées par les conspirateurs. Ils en déduisent les recettes indispensables à la conservation du pouvoir.

Pour la première fois, les légistes découvrent la réelle nature des relations entre le roi et les fonctionnaires : il ne s'agit ni d'amitié ni de loyauté. Ces relations sont purement commerciales. Ce qui les rassemble, c'est le calcul des intérêts. Dans cette affaire "commerciale", le roi propose des titres et des revenus élevés aux fonctionnaires afin d'acquérir leurs services. Les fonctionnaires, à leur tour, achètent ces titres et revenus en échange de leur travail et obéissance. Cette découverte, à l'opposition de la doctrine confucianiste [278] qui estime que la liaison entre le roi et ses fonctionnaires réside dans la loyauté, la bonté et l'attachement émotionnel, marque incontestablement l'originalité de la pensée politique des légistes. Elle guide les études politiques dans le chemin réaliste, rationnel, parfois quantifiable en séparant la politique de l'éthique. Cette analyse constitue ainsi la base de

³⁴¹ Guan Zi, *Comment connaître les autres ?*, p. 290.

³⁴² Guan Zi, *Le règlement du comportement*, p. 260.

l'art du roi. Un roi sage ne doit jamais se leurrer sur la bonne volonté des fonctionnaires. La meilleure façon de garantir leur obéissance est de garder fermement dans ses mains le pouvoir de déterminer leurs intérêts de carrière et l'augmentation ou la diminution de leurs revenus. De la part des fonctionnaires, s'ils obéissent au roi, c'est simplement parce que cette obéissance peut leur apporter davantage d'intérêts. Ainsi, "les fonctionnaires vendent leur travail consciencieux au roi. Le roi l'achète par titres et revenus. Nous apercevons donc que la relation entre eux ne concerne pas celle entre le père et le fils, mais un calcul d'intérêts" ³⁴³. "Il n'y a pas une liaison de sang entre le roi et ses fonctionnaires. Par conséquent, le roi aurait tort s'il voulait les diriger par la bonté ou l'amitié. En effet, quelle est attitude des parents envers leurs enfants ? Quand un garçon est né, ils se félicitent. Quand une fille est née, ils la tuent parfois. La racine de cette différence d'attitude vient d'une considération, d'un calcul d'intérêts à long terme. Ainsi, même les parents traitent leurs enfants en calculant leurs intérêts, alors peut-on agir autrement quand il n'y a pas de liens de parenté ?" ³⁴⁴ Pour les légistes, cette nature des relations entre le roi et ses fonctionnaires semble normale parce qu'elle s'identifie à la nature humaine. L'homme est égoïste par nature, même dans le lien parents/enfants. On ne s'intéresse en effet qu'à son propre intérêt. "Tous les intellectuels de notre époque demandent au roi d'abandonner le calcul des intérêts et de promouvoir la bonté dans les relations entre lui et ses fonctionnaires. Cette vision paraît ridicule parce que l'on exige que ces relations soient plus étroites que celles entre les parents et leurs enfants. Donc, le roi sage ne la suit pas" ³⁴⁵.

Dans la mesure où le calcul des intérêts détermine les relations entre le roi et ses fonctionnaires, il ne serait pas étonnant que ces derniers conspirer contre le roi. Les fonctionnaires espèrent que leur obéissance au roi puisse leur apporter des avantages. Mais si la trahison ou les révoltes peuvent leur en apporter davantage, ils n'hésiteront jamais. Et c'est souvent le cas. Le pouvoir semble tellement précieux et important que, si le danger de l'usurpation [279] n'est pas formidable, personne ne pourra résister à cette tentation. En raison de ce cal-

³⁴³ Han Fei Zi, *La première interrogation*, p. 267.

³⁴⁴ Han Fei Zi, *Six contradictions*, p. 319.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 319.

cul, les relations entre le roi et les fonctionnaires sont marquées par ce conflit potentiel. "Entre le roi et ses fonctionnaires, il n'existe jamais de loyauté ou d'amitié. Si ces derniers peuvent renverser le roi et usurper le pouvoir suprême sans danger, afin de profiter davantage, ils ne refusent pas. Mais pour une action si importante, il faut une parfaite préparation. Donc, si les fonctionnaires ne se révoltent pas pour l'instant, c'est parce que leur préparation n'est pas encore achevée" ³⁴⁶. Comme la phrase que les légistes citent plusieurs fois en empruntant le nom de l'Empereur Huang : il y a cent guerres par jour entre le roi et ses fonctionnaires. Ainsi, un roi sage doit prendre conscience de l'essence de cette relation et s'apercevoir que, par nature, son propre intérêt se différencie des intérêts de ses fonctionnaires. Il doit fixer sa politique d'après cette logique et diriger ses fonctionnaires grâce à son art. "Celui qui voit la différence entre ses intérêts et les intérêts de ses fonctionnaires garde bien son trône ; celui qui les estime compatibles devient faible et celui qui les mélange perd la vie" ³⁴⁷. Vu la nature de cette relation et la différence des intérêts, le roi sage emploie simultanément son pouvoir absolu et son art afin de créer une situation telle que les fonctionnaires soient obligés, dans leurs propres intérêts, de travailler pour le roi et de lui obéir sans autre choix. C'est une situation idéale pour le souverain. Dans ce cas-là, le roi n'accorde aucune confiance à ses fonctionnaires. Il sait que "le danger principal pour le roi consiste à faire confiance à autrui. Quand on fait confiance à quelqu'un, on est dominé par lui. Lorsque les fonctionnaires travaillent pour le roi, ce n'est pas parce qu'ils l'aiment comme les enfants aiment leurs parents, mais parce qu'ils sont obligés devant son pouvoir absolu. En effet, ils ne cessent jamais d'essayer d'usurper son pouvoir... Quand le roi s'attache trop à son fils, ils vont le soudoyer pour leurs intérêts... Quand il s'attache trop à son épouse, ils vont faire de même... Alors si l'on ne peut croire les gens les plus intimes, peut-on faire confiance aux autres ?" ³⁴⁸ En conséquence, il doit garder ses distances vis-à-vis des fonctionnaires : "quand le roi ne sait pas garder ses distances vis-à-vis des fonctionnaires, son pouvoir et sa vie se trouvent en danger" ³⁴⁹.

³⁴⁶ Han Fei Zi, *La quatrième interrogation*, p. 292.

³⁴⁷ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 332.

³⁴⁸ Han Fei Zi, *Demeurer vigilant devant les gens proches*, p. 83.

³⁴⁹ Han Fei Zi, *Si le Roi fait trop de confiance à ses fonctionnaires*, p. 16.

Cela étant, les bons fonctionnaires existent. En général, il s'agit de gens qui, pas nécessairement loyaux, ont prouvé leur [280] compétence et que le roi peut maîtriser. Pour le roi, leur moralité ne compte pas, parce que la moralité ne garantit pas la qualité. La "Vertu" chinoise enseigne à chercher la perfection de l'esprit en méprisant la tentation de l'argent, des titres et de la gloire. Cette morale semble contradictoire avec les moyens employés par le roi pour diriger ses sujets et garder leur obéissance : la sanction et la récompense. Ici encore, le critère du "bon fonctionnaire" ne correspond pas à celui de la morale traditionnelle. "Le roi sage choisit ses fonctionnaires selon leur capacité, et non leur moralité" ³⁵⁰. "Quant aux fonctionnaires qui ne craignent pas la sanction et qui n'adorent pas la récompense, le roi ne peut plus les contrôler. Ils sont donc des fonctionnaires inutiles" ³⁵¹. Pour assurer son contrôle sur les fonctionnaires, il faut que le roi chasse, sanctionne ou même exécute ce type de gens inutiles.

Mais il y a d'autres problèmes. Le roi doit être également vigilant envers les fonctionnaires corrompus ou conspirateurs. La reconnaissance de la différence des intérêts entre le roi et les fonctionnaires n'autorise pas ces derniers à chercher leurs intérêts dans l'accomplissement de leur fonction. Leurs biens ne doivent pas avoir d'autre provenance que les récompenses du roi. Si l'on ne recherche pas les saints, on ne tolère pas non plus les corrompus ou les conspirateurs. Loin de là. En effet, les légistes les nomment fonctionnaires perfides et ils consacrent tous leurs efforts à les démasquer en analysant leur psychologie, leurs techniques et leurs ruses.

Les fonctionnaires perfides sont flatteurs et obséquieux pour gagner la confiance du Roi avant de le détruire. "Presque tous les fonctionnaires perfides sont des flatteurs. Ils se soumettent inconditionnellement à la volonté du roi pour obtenir sa confiance. Ils applaudissent ce qu'il aime et attaquent ce qu'il déteste. En général, quand les gens partagent les mêmes avis, ils s'entendent bien. Quand leurs opinions sont différentes, ils s'éloignent. Maintenant, les flatteurs prétendent qu'ils prennent les opinions du roi comme les leurs pour tous les problèmes, il est donc normal que le roi les apprécie. C'est leur moyen pour conquérir la confiance du roi. Une fois qu'ils l'ont acquis, et que

³⁵⁰ *Le Livre du Seigneur Shang, Sur la Publication de la Loi*, p. 20.

³⁵¹ Han Fei Zi, *Trois sortes de fonctionnaires perfides*, p. 76.

le roi ne se sert plus de son art pour les contraindre, ils vont évincer les gens honnêtes et les faire séparer du roi. Par conséquent, le roi sera isolé au sommet et les fonctionnaires perfides établiront leur influence et autorité dans le [281] pays... Les gens ne suivent plus le roi. Ils se plient tous aux volontés de ces fonctionnaires perfides et puis-sants" ³⁵².

En effet, isoler le roi de ses sujets constitue une technique capitale pour les fonctionnaires perfides. Quand le roi est bien isolé, quand ils deviennent les seuls intermédiaires du roi pour contacter ses sujets, les fonctionnaires perfides occupent une position privilégiée et possèdent un pouvoir intéressant. Pour le roi, ils se rendent indispensables, parce qu'il ne peut connaître le monde extérieur et gouverner son pays qu'à travers leurs informations. Pour les fonctionnaires honnêtes et la masse, ils deviennent les représentants du roi. Ces derniers ne peuvent plus rencontrer directement le roi. Leurs demandes, leurs conseils, leurs exploits et leur expression de loyauté passent impérativement par les fonctionnaires perfides, qui sont en mesure d'ajouter ou d'enlever quelques choses, avant d'aboutir au roi. Ainsi, leur obéissance au roi se transforme naturellement en obéissance à ces fonctionnaires perfides. En réalité, le pouvoir souverain et absolu du roi n'existe plus dans cette situation et les dangers pour sa vie sont réels. "Ce que les fonctionnaires perfides utilisent pour réaliser leurs complots, tient à l'isolement du roi. Quand ils atteignent ce but, les ordres du roi ne circulent plus dans le pays et le roi n'est plus au courant de ce qui se passe à l'intérieur de son royaume" ³⁵³. Les légistes nous donnent un exemple à ce propos : quand un vendeur de vin élève un chien méchant, il ne peut plus vendre son vin, parce que les clients ont peur du chien. Dans chaque pays, il y a également des chiens méchants : ce sont des fonctionnaires perfides. Quand ils occupent des postes importants, les fonctionnaires honnêtes et la masse n'osent plus approcher le roi et lui accorder leur obéissance. Le pouvoir du roi est affaibli.

Les fonctionnaires perfides se servent souvent des forces d'autrui pour atteindre leur but. Normalement, ils recourent soit à une puissance étrangère, soit aux intimes du roi. "Les fonctionnaires perfides peuvent faire du chantage vis-à-vis du roi en empruntant deux forces :

³⁵² *Ibid.*, p. 69.

³⁵³ Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 344.

la force extérieure et la force intérieure. Ils tirent la force extérieure, dont le roi a peur, pour le menacer. Ils prennent la force intérieure, à laquelle le roi s'attache, pour le convaincre" ³⁵⁴. Ces moyens semblent efficaces, car les légistes analysent précisément les tactiques dans ce domaine : les fonctionnaires perfides corrompent d'ordinaire les épouses, les parents et les intimes du roi, car ce sont là les gens auxquels le roi s'attache, [282] qui le rencontrent quotidiennement et qui, par conséquent, détiennent une influence sur lui. Quand ces gens sont corrompus et dominés par les fonctionnaires perfides, ils peuvent demander, au roi ce qu'eux-mêmes n'osent pas ou n'ont pas l'occasion de revendiquer. Ces fonctionnaires perfides recourent également à la force des grands pays. Effectivement, le roi, surtout le roi d'un pays relativement petit ou faible, ne peut pas négliger l'influence des grandes puissances. Les fonctionnaires perfides portent atteinte aux intérêts de leur patrie, en courtisant et corrompant les rois de ces grands pays. Quand ils établissent finalement des relations personnelles avec eux, ils peuvent faire pression sur le roi. Ces deux tactiques renforcent la position des fonctionnaires perfides et le roi doit savoir couper ces relations.

Finalement, les fonctionnaires perfides s'attachent à établir leur réputation, au détriment de celle du roi, par de petites grâces que le roi leur a déléguées.

Cette relation avec les fonctionnaires, déterminée par la nature humaine, oblige le roi à faire éternellement face au complot des ambitieux, des séditeux et des usurpateurs. Pour lui, personne n'est digne de confiance. Il ne lui reste que son art. Celui-ci lui dictera les mesures adéquates et les tactiques opportunes.

Les légistes réaffirment l'importance du monopole absolu du pouvoir souverain, indivisible et inséparable. Dans le pays, il ne doit y avoir qu'une seule source de pouvoir : le roi. S'il peut déléguer certaines compétences aux fonctionnaires pour des raisons d'efficacité, il doit retenir fermement la souveraineté entre ses mains. La moindre faiblesse entraînerait immédiatement l'écroulement de son autorité. "Le Dao se distingue de toutes les substances tangibles... De même, le roi se détache de ses fonctionnaires" ³⁵⁵. "Le pouvoir est un objet sa-

³⁵⁴ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 332.

³⁵⁵ Han Fei Zi, *Conseils au Roi*, p. 31.

cré. Le jugement personnel constitue une arme efficace. La décision arbitraire garde bien le secret. Ce sont ainsi trois principes que le roi sage doit suivre" ³⁵⁶. Dans la politique, comme dans la nature, existe une différence absolue entre le dominant et le dominé. "S'ils sont tous les deux des dominants, il n'y a plus d'obéissance. S'ils sont tous les deux des dominés, il n'y a plus d'autorité" ³⁵⁷. Les légistes sont convaincus que la division du pouvoir ne peut provoquer qu'un fonctionnement anormal tant dans une famille que dans un pays. "Dans une famille, s'il y a deux chefs, les disputes deviennent inévitables. Quand le mari et la femme donnent tous les deux des [283] ordres, les enfants ne savent plus comment agir" ³⁵⁸. "Wang Liang et Zao Fu sont considérés comme les conducteurs les plus forts du monde. Or, si on leur demande de conduire un véhicule ensemble, les chevaux se perdront parce que les commandes ne seront pas uniques... S'il est impératif d'unifier le pouvoir pour conduire un véhicule, peut-on espérer que le roi puisse gouverner son pays en partageant le pouvoir avec les fonctionnaires ?" ³⁵⁹ En conclusion, "s'il y a deux rois, le pays ne fonctionne pas normalement. S'il y a deux chefs dans une famille, cette famille se trouve en désordre. Quand le pouvoir n'est pas suffisamment concentré, les gens ne respectent plus les ordres du roi" ³⁶⁰. Le roi sage est celui qui juge de la situation et qui prend la décision seul et ne se soumet pas à l'influence des fonctionnaires.

Ceci étant, le monopole du pouvoir souverain par le roi ne signifie pas qu'il doit s'occuper de toutes les affaires de l'État. Loin de là. En effet, pour les légistes, le principe Daoïste "ne rien faire pour tout faire" constitue une partie importante de l'art du roi. D'après eux, le roi qui travaille toujours, qui se mêle à l'administration concrète, et par conséquent qui est surchargé n'est pas un roi habile. "Quand un roi sage gouverne le pays, il s'éloigne des affaires quotidiennes... Il ne travaille pas beaucoup" ³⁶¹. "Le roi sage garde la loi et attend que les choses se déroulent normalement" ³⁶². "Les affaires de l'État sont

³⁵⁶ Guan Zi, *Les recettes pour l'hégémonie*, p. 143

³⁵⁷ Shen Zi, *Fragments retrouvés*, p. 10.

³⁵⁸ Han Fei Zi, *Conseils au Roi*, p. 35.

³⁵⁹ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur B2*, p. 251.

³⁶⁰ Guan Zi, *Les recettes pour l'hégémonie*, p. 144.

³⁶¹ Guan Zi, *Sur la pondération*, p. 224.

³⁶² Han Fei Zi, *Conseils au Roi*, p. 30.

abondantes et compliquées. Mais il n'y a qu'un point crucial au centre. Le roi sage surveille simplement ce point en confiant le reste aux fonctionnaires. Ainsi, il n'a rien fait apparemment et les choses s'arrangent" ³⁶³. Nous voyons de cette façon le schéma de "ne rien faire pour tout faire" des légistes : Le roi détient seul le pouvoir absolu et confie l'administration quotidienne du pays aux fonctionnaires, il stimule leur enthousiasme, il les contrôle, les récompense et les punit. En conséquence, son travail est réduit, son pouvoir sauvegardé et l'administration du pays assurée.

Le fondement de ce principe dérive de la limite des capacités de l'homme, que les légistes avaient déjà mentionnée lorsqu'ils envisageaient la nécessité de l'élaboration d'une loi objective. Au moment où les affaires de l'État se voient multipliées, un roi, même s'il est sage, intelligent et compétent, ne peut tout connaître, tout savoir et tout faire. Quand il se consacre à certains problèmes, il néglige [284] naturellement les autres. Donc, il est important pour lui de connaître cette limite. Il doit y avoir une division du travail entre le roi et les fonctionnaires, chacun sa tâche. La mission du roi consiste à diriger et à contrôler les fonctionnaires, et non à se substituer à eux. "L'état normal signifie que les fonctionnaires traitent les problèmes concrets et le roi les surveille, que les fonctionnaires travaillent et le roi les regarde... Si le roi s'occupe des affaires quotidiennes de l'État, il se mêle aux fonctionnaires et travaille pour eux" ³⁶⁴. "Le roi sage ne s'appuie pas sur sa propre force, mais sur la force des autres... Il est donc toujours à l'aise et son pays sera en ordre" ³⁶⁵. En effet, "tout le monde a son mérite. Si le roi sait le mobiliser, il n'aura plus de souci... Le roi n'a rien à faire quand il profite des mérites de ses fonctionnaires" ³⁶⁶. Les légistes comparent souvent le roi au cœur d'un être humain et les fonctionnaires aux bras et aux jambes. Le cœur ne doit pas bouger pour remplacer les bras et les jambes. Il les commande. S'il quitte sa place, tout est fini. S'il reste calme, tout marche bien.

L'autre caractère du principe "ne rien faire pour tout faire" semble plutôt tactique : quand le roi veut faire quelque chose, quand il est ac-

³⁶³ *Ibid.*, p. 30.

³⁶⁴ Shen Zi, *Profiter des capacités des sujets*, p. 3.

³⁶⁵ Guan Zi, *Explication de la tendance*, p. 334.

³⁶⁶ Han Fei Zi, *Conseils au Roi*, p. 30.

tif, il ne peut cacher ses intentions et ses penchants. En conséquence, les fonctionnaires perfides saisissent l'occasion pour le scruter et concevoir des complots d'après cette observation. Par contre, quand le roi suit ce principe, il paraît mystérieux et inscrutable. Les fonctionnaires perfides ne savent pas ce qu'il pense, ce qu'il aime, ce qu'il déteste et où se trouve son point faible. Ainsi, ils n'osent plus ou n'arrivent plus à conspirer contre lui. Plus il se dissimule, plus il est en sécurité. Et en politique, la meilleure façon de se camoufler reste de "ne rien faire". "Si le roi n'est pas mystérieux, ses fonctionnaires ont l'occasion de l'attaquer... Quand il perd son camouflage, les tigres le suivent de près" ³⁶⁷. "Quand le roi paraît attentif, les fonctionnaires perfides cachent leurs conspirations ; Quand il paraît étourdi, ils le trompent... Ainsi, il n'y a pas d'autres moyens pour diriger les fonctionnaires que de ne rien faire" ³⁶⁸. "Par conséquent, lorsque le roi montre son aversion, les fonctionnaires cachent leurs complots. Quand il montre sa préférence, ils lui préparent de fausses satisfactions... Par nature, le motif de l'obéissance des fonctionnaires envers le roi ne concerne pas la loyauté, mais la recherche de leurs intérêts. Donc, si le roi ne dissimule pas ses opinions et intentions, et laisse l'opportunité à ses [285] fonctionnaires, ils vont certainement usurper son pouvoir" ³⁶⁹. À travers ces analyses, les légistes arrivent à tirer la conclusion que "le roi sage doit se consacrer à l'art de se masquer" ³⁷⁰. Et "quand le roi ne fait rien au sommet, les fonctionnaires perfides se voient désorientés" ³⁷¹.

Les fonctionnaires s'occupent de l'administration quotidienne du pays lorsque le roi pratique le principe "ne rien faire pour tout faire", il est capital alors pour ce dernier de savoir comment les choisir. Ainsi, les techniques de choix des fonctionnaires font partie de l'art du roi, surtout en ce qui concerne les hauts fonctionnaires. "La nomination des fonctionnaires constitue le point crucial de l'administration. Si le

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

³⁶⁸ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur B1*, p. 238.

³⁶⁹ Han Fei Zi, *Deux moyens principaux*, p. 29.

³⁷⁰ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 335

³⁷¹ Han Fei Zi, *Méthodes du Roi*, p. 18.

roi n'a pas une politique correcte dans ce domaine, il perd son pouvoir" ³⁷².

En général, les légistes insistent sur la nécessité pour un haut fonctionnaire d'avoir une expérience de l'administration locale. Le roi doit le choisir à la base et non parmi les courtisans. "Chez un roi sage, le premier ministre sort obligatoirement de la province ou du district et le général vient d'un bataillon ou d'une compagnie" ³⁷³. Et quand le roi choisit les fonctionnaires, il doit observer leur capacité dans le travail réel. "Ceux qui parlent de la guerre sont testés dans l'armée. Ceux qui parlent de la sagesse sont testés dans l'administration. Ils n'obtiennent la nomination qu'après avoir démontré leur réussite" ³⁷⁴. Parfois, le roi sage ne choisit pas les fonctionnaires lui-même. Il laisse les fonctionnaires recommander leurs collègues. Et si les nouveaux venus ne sont pas compétents, ceux qui les ont recommandés en ont la responsabilité.

L'art du roi suppose également des mesures pour diriger et contrôler les fonctionnaires après leur nomination. Cette administration des fonctionnaires n'est pas incompatible avec le principe "ne rien faire pour tout faire", car une gestion efficace des fonctionnaires construit la pré-condition de "ne rien faire", et en même temps un bon déroulement de l'administration du pays. Le roi peut s'éloigner des affaires quotidiennes. Mais il ne doit pas éluder ses devoirs. D'ailleurs, s'il se sert habilement de son art, cette administration des fonctionnaires ne le fatiguera jamais.

La sanction et la récompense constituent donc deux moyens importants tant pour gouverner les masses que pour diriger les fonctionnaires. Le roi doit porter toute son attention sur ce pouvoir.

[286]

Il récompense ceux qui ont réalisé des exploits ou ceux qui sont fidèles, et sanctionne ceux qui ont commis des erreurs ou ceux qui s'opposent à lui. "La récompense et la sanction constituent deux moyens fondamentaux sur lesquels le roi s'appuie afin de gérer ses fonctionnaires. La récompense accompagne les mérites et la sanction succède

³⁷² Han Fei Zi, *Les huit absurdités*, p. 325.

³⁷³ Han Fei Zi, *Les courants à la mode*, p. 354.

³⁷⁴ Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 349.

aux erreurs" ³⁷⁵. Nous apercevons ainsi que chez un roi sage, la récompense et la sanction ne semblent point subjectives. "Le roi sage ne récompense pas ceux qu'il aime sans motif. Il ne châtie pas non plus ceux qu'il n'aime pas pour rien. Il examine ses fonctionnaires selon un critère objectif" ³⁷⁶. Ce critère est l'accomplissement de leurs tâches.

Le roi sage sait éviter la solidarité entre les fonctionnaires. Lorsqu'ils se sentent isolés et divisés, ils deviennent plus faciles à diriger. Par contre, s'ils s'unissent parfaitement, ils ne sont plus obéissants. "Quand les fonctionnaires s'entendent bien, le roi est désinformé et donc trompé. Quand ils se disputent et se dénoncent, le roi connaît tout" ³⁷⁷. "En gouvernant son pays, le roi est obligé de rompre l'union de ses sujets. Sinon, ils conspirent contre lui" ³⁷⁸.

Le roi doit savoir que personne n'est omniscient et capable de tout. Chaque fonctionnaire a ses mérites et ses points faibles. Le rôle du roi consiste ainsi à distribuer les tâches parmi les fonctionnaires selon leurs capacités, en évitant leurs faiblesses. "Le roi sage sait utiliser les qualités de ses fonctionnaires en leur donnant du travail approprié. Il ne leur demande jamais ce dont ils ne sont pas capables. Par conséquent, toutes les tâches sont bien accomplies. Au contraire, le roi banal néglige le fait que tout le monde a ses talents et ses faiblesses. Il exige que tous les fonctionnaires soient brillants" ³⁷⁹. "Avant de confier une tâche à un fonctionnaire, le roi sage s'assure d'abord qu'il est compétent. Quant au roi banal, il exige souvent des fonctionnaires ce qu'ils ne sont pas aptes de faire. Dans ce cas-là, ses ordres ne sont plus respectés" ³⁸⁰.

Autre technique très importante pour le roi celle qui consiste à mesurer la valeur de leurs discours à leur actes. Car, les fonctionnaires perfides ne sont jamais honnêtes et modestes. Ils se vantent pour plaire au roi et pour le tromper. Leurs paroles ne se matérialisent que très rarement. Si le roi ne sait pas comparer leurs paroles avec leur travail, il est satisfait de ces vantards et s'éloigne des fonctionnaires honnêtes,

³⁷⁵ *Le livre du Seigneur Shang, interdiction et encouragement*, p. 39.

³⁷⁶ Guan Zi, *Insister sur la loi*, p. 257.

³⁷⁷ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur A2*, p. 218.

³⁷⁸ Han Fei Zi, *Conseils au Roi*, p. 34.

³⁷⁹ Guan Zi, *Explication de la tendance*, p. 329.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 333.

qui accomplissent bien leurs tâches, [287] mais qui ne le flattent pas. En conséquence, les fonctionnaires perfides l'emportent sur les honnêtes dans le gouvernement et la bonne administration du pays est mise en cause. Donc, le roi sage doit mettre l'accent sur l'identité des discours de ses fonctionnaires et de leur travail. Il écoute leurs ambitions et propositions, mais il examine en même temps si elles sont pratiques, utiles et rentables en observant le résultat. Il exige que les fonctionnaires prouvent leurs paroles par leurs exploits. Sinon, ils sont sanctionnés. C'est une mesure efficace pour distinguer les modestes des vantards et pour former un esprit honnête et pratique parmi les fonctionnaires. "Si le roi a l'intention de limiter les fonctionnaires perfides, il est nécessaire pour lui de comparer les paroles de ses fonctionnaires avec leur travail. Quand un fonctionnaire propose un projet, le roi lui donne le pouvoir de le réaliser. Si le résultat s'identifie à son projet original, il le récompense. Sinon, il le sanctionne" ³⁸¹. "Si le roi ne demande pas aux fonctionnaires de prouver leurs paroles par les exploits, il perd le contrôle sur eux. S'il n'exige pas que toutes les propositions soient pratiques, les vantards l'emportent sur les modestes... Le roi sage s'intéresse à la cohérence des paroles et des résultats, et décide de la récompense et de la sanction selon les exploits de ses fonctionnaires" ³⁸². Pour les légistes, cette cohérence doit être absolue. Les fonctionnaires sont sanctionnés non seulement quand ils n'arrivent pas à réaliser leurs projets, mais aussi quand leurs exploits dépassent leurs paroles. "Quand leurs paroles l'emportent sur leurs exploits, les fonctionnaires sont punis... Dans le cas contraire, ils sont également punis. Cela ne veut pas dire que le roi n'apprécie pas leurs exploits, mais parce que leurs exploits ne s'identifient pas à leurs paroles" ³⁸³.

Pour cette raison, le roi doit enregistrer toutes les paroles et propositions de ses fonctionnaires, de sorte qu'il puisse les comparer après avec leur travail. "Une fois que les fonctionnaires ont proposé une motion, elle est enregistrée. Le roi contrôle et examine ensuite sa réalisation et prend la décision de la récompense ou de la sanction" ³⁸⁴. Cette insistance des légistes sur l'évaluation de l'accomplissement de la tâche par rapport à ce qui est annoncé forme, dans certains sens, un

³⁸¹ Han Fei Zi, *Deux moyens principaux*, p. 27.

³⁸² Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 336.

³⁸³ Han Fei Zi, *Deux moyens principaux*, p. 28.

³⁸⁴ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 332.

développement des idées de Ming Jia, l'école des Noms. Cette école a construit un système métaphysique des désignations correctes qui demandent que l'appellation, le "nom" d'une substance, abstraite ou concrète, ou d'un acte corresponde parfaitement à sa réalité. Les légistes [288] apprécient ce principe et l'emploient dans le domaine politique comme technique de gouvernement.

Les légistes consacrent une part considérable de leurs études de l'art du roi aux mesures, concrètes et précises, contre les conspirations des fonctionnaires perfides. Certaines de ces contre-mesures se basent directement sur l'analyse des tactiques de ces derniers, que nous avons mentionnées précédemment. Nous allons ici les développer.

Le roi doit garder son secret. Nous savons déjà que les intérêts du roi et de ses fonctionnaires sont divergents, et que les fonctionnaires perfides ne cessent jamais d'observer et de scruter le roi. Il est donc normal que le roi reste prudent et vigilant envers eux. Pour le roi, "toutes les réussites dépendent de la conservation du secret. Tous les échecs sont liés à la révélation du secret" ³⁸⁵. En effet, personne n'est digne de sa confiance, même les gens les plus proches de lui. Ainsi, un roi sage doit coucher seul afin que personne n'entende les paroles dites en rêvant.

Il faut également que le roi rompe l'isolement posé par les fonctionnaires perfides. Il doit ainsi prendre des contacts avec tous ses sujets et écouter toutes les opinions. Par la suite, il sera en mesure de les analyser et de trouver la vérité. "Le roi sage écoute toutes les opinions et s'efforce d'élargir les voies d'expression de ses sujets. Il permet que les inférieurs critiquent les supérieurs et que les "négligeables" critiquent les notables. En conséquence, les fonctionnaires perfides n'osent plus le tromper. Par contre, le roi banal ne sait pas développer ses sources d'informations et les fonctionnaires perfides manipulent les opinions dans son pays" ³⁸⁶. "Le premier principe de l'art du roi consiste à écouter les opinions de tous et à les analyser... Quand le roi n'écoute que les opinions de certains il est isolé" ³⁸⁷.

³⁸⁵ Han Fei Zi, *Les apories sur la rhétorique*, p. 61.

³⁸⁶ Guan Zi, *Explication de la clarification de la loi*, p. 334.

³⁸⁷ Han Fei Zi, *Les recueils de l'intérieur A*, p. 158.

Car les fonctionnaires perfides empruntent souvent la force de grandes puissances et la force des intimes du roi, afin de l'influencer, le roi doit réagir fortement devant ces pressions. "Quand les fonctionnaires soutenus par les pays étrangers se voient condamnés à la peine capitale, les autres n'osent plus s'adresser aux grandes puissances. Quand les fonctionnaires patronnés par les proches du roi sont sévèrement sanctionnés, les autres n'osent plus communiquer avec les parents du roi. Ainsi, les fonctionnaires perfides n'ont plus de recours" ³⁸⁸. "L'attitude correcte du roi envers les gens proches de lui, dont ses femmes, ses parents et ses intimes, [289] est de séparer l'amour, l'amitié de la politique, de séparer les affaires de famille des affaires de l'État. Le sujet de conversation parmi eux ne doit pas concerner la politique et les affaires de l'État" ³⁸⁹.

Le roi ne tolère pas que les fonctionnaires établissent leur propre réputation et popularité. Il doit s'assurer que dans son pays, toutes les récompenses, toutes les primes ne proviennent que d'une source, c'est-à-dire sa grâce et sa générosité. "Dans le pays, toutes les mesures favorisant le bien du peuple doivent être déclarées au nom du roi. Les fonctionnaires n'ont pas le droit d'établir leur popularité à cette occasion" ³⁹⁰.

Le roi doit utiliser parfois des ruses contre les fonctionnaires perfides : il peut donner de faux ordres ou faire de faux signes pour les tromper ou les induire en erreur. Les légistes citent un exemple à ce propos : un roi voulait détecter s'il y avait des gens contactant un haut fonctionnaire dans la nuit en lui portant une valise. Mais il n'avait pas confiance en ceux qu'il envoya, car ils étaient probablement ses complices. Il leur dit donc qu'il entendait qu'il y avait souvent des véhicules passant chez ce haut fonctionnaire dans la nuit et qu'il voulait le vérifier. Car il avait caché sa vraie intention, ses envoyés croyaient qu'il s'intéressait simplement au fait de savoir s'il y avait des véhicules chez ce fonctionnaire. Quand ils rentrèrent, ils lui répondirent qu'il n'y en avait pas, mais que certaines personnes qui le visitaient portaient des valises. Le roi obtint ainsi les informations qu'il voulait. De même, le roi peut demander aux fonctionnaires d'enquêter sur une affaire

³⁸⁸ Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 332.

³⁸⁹ Voir Han Fei Zi, *Les huit sortes de complots*, p. 38.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

dont il est déjà au courant, afin de créer une image omnisciente. Quand ils lui rendent compte de leur mission, il peut facilement indiquer leurs fautes ou insuffisance. Par exemple, un roi envoya un intime dans un district. Quand il rentra, il lui demanda ce qu'il vit. "Rien", répondit-il. "Mais vous avez vu quand même quelque chose," dit le roi. "Oui. J'ai vu un veau qui mangeait les pousses des céréales en dehors du portail sud de ce district". Le roi convoqua ensuite les fonctionnaires et leur demanda d'enquêter immédiatement sur les dégâts de céréales causés par les animaux. Quand ils rentrèrent et lui présentèrent le bilan, ils omirent le cas du veau de la porte sud de ce district. Le roi leur en fit part tout de suite. Les fonctionnaires étaient convaincus qu'ils ne pouvaient jamais tromper ce roi omniscient et ils travaillaient plus consciencieusement pour lui. Le roi peut finalement dire le contraire de la vérité pour tester la loyauté et l'honnêteté de ses fonctionnaires et découvrir les [290] flatteurs. Les légistes citent l'exemple d'un ancien premier ministre : Un jour, il demanda aux fonctionnaires autour de lui : "J'ai vu tout à l'heure un cheval blanc sorti de notre bâtiment. Vous l'avez remarqué ?" Tout le monde dit "rien vu" sauf un fonctionnaire qui partagea son avis. Il sut donc que ce dernier n'était pas honnête ³⁹¹.

Pour les hauts fonctionnaires, il faut les menacer, soudoyer et contrôler. "Le roi surveille leurs parents, femmes et détient leurs enfants en otages. Il augmente leurs revenus comme appât. Il examine régulièrement leur travail afin de les contrôler" ³⁹². Si ces mesures ne suffisent pas pour certains, il faut les exécuter. Si le roi craint que cette exécution détruise son image, il peut les empoisonner ³⁹³. À son tour, le roi doit également être vigilant sur ce genre d'empoisonnement. "Le roi sage ne prend pas de plats inhabituels" ³⁹⁴.

Il existe d'autres mesures moins rusées et à caractère plus général. Elles ne visent pas seulement les fonctionnaires, mais plutôt tous les sujets du roi.

Le roi doit garder la stabilité et la cohérence de sa politique, de ses ordres et de la loi. S'il n'y a pas d'erreurs essentielles, il ne les change

³⁹¹ Voir Han Fei Zi, *Les recueils de l'intérieur A*.

³⁹² Han Fei Zi, *Les huit principes*, p. 333.

³⁹³ *Ibid.*, p. 333.

³⁹⁴ Han Fei Zi, *Demeurer vigilant devant les gens proches*, p. 84.

pas bien qu'ils ne soient pas parfaits. Sinon, les gouvernés ne peuvent plus ajuster leur comportement à ces règlements et l'autorité des ordres du roi se voit affaiblie. "Si le roi modifie souvent les ordres, la loi, les institutions et les coutumes, les gouvernés ne sont plus disciplinés, bien que la récompense soit grosse et la sanction sévère" ³⁹⁵.

Le roi doit maintenir une hiérarchie héréditaire parmi ses sujets. Autrement dit, il doit savoir les distinguer. "Le roi sage est celui qui sait distinguer le peuple" ³⁹⁶. La conception de l'égalité semble inacceptable pour les légistes parce qu'ils estiment que la distinction est indispensable pour maintenir la stabilité et l'ordre dans la société. Si tout le monde est égal, les disputes et les luttes se produiront et la société se trouvera dans le chaos. Dans la vie, il y a toujours des gouvernants et des gouvernés. "Il ne faut pas que tout le monde dans le pays soit notable. Sinon, nous ne pouvons rien faire... S'il n'y a pas de gouvernants, le peuple ne peut pas se gérer lui-même" ³⁹⁷. Cependant, il faut éviter une trop grande disparité [291] sociale, d'autant plus que les puissants menaceraient le pouvoir du roi.

En concevant une politique, le roi doit calculer précisément les gains et les pertes potentielles. S'il juge que les pertes dépasseront les gains, il ne met pas cette politique en vigueur, parce que ce n'est pas rentable. "Une politique n'est applicable que si les gains l'emportent sur les pertes. Celui qui ne voit que les gains en omettant les pertes possibles est certainement un roi banal" ³⁹⁸.

Malgré certaines insuffisances, les légistes ont étudié, parmi les premiers dans l'histoire de la Chine, précisément, concrètement et systématiquement le problème de la conservation du pouvoir. Ce seul point suffit à consolider leur place dans l'histoire de la pensée politique. L'art du roi constitue ainsi l'une des parties les plus caractéristiques du légisme.

Il est indispensable de saisir à quel point "l'Art du Roi" est indissociable de la loi. Mais on comprend très bien pourquoi ces deux thèmes paraissent contradictoires à certains. En effet la loi par sa rigueur éga-

³⁹⁵ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 88.

³⁹⁶ Guan Zi, *Certains principes*, p. 16.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 14.

³⁹⁸ Han Fei Zi, *Méthodes du Roi*, p. 87.

litaire soumet même le roi qui en est l'auteur, alors que par des stratagèmes et des ruses, celui-ci veille avant tout à maintenir son pouvoir. Pourtant la contradiction n'est qu'apparente. La logique et la science des légistes apparaissent ici dans toute leur grandeur. Mais la complexité du propos mérite certains développements.

Tout d'abord la stabilité du pouvoir est l'essence même de la loi. Il est donc logique d'y veiller. Pour cela il faut rechercher tout ce qui peut la menacer. Or le roi vit constamment dans l'inquiétude de périls précis et identifiables. Le peuple, en premier lieu, versatile, facile à convaincre par les démagogues qui peuvent toujours l'abuser de promesses fallacieuses et le faire rêver de l'impossible. L'orthodoxie idéologique trouve ici sa justification. Bien évidemment cette atteinte à la liberté d'opinion ou de réunion paraît scandaleux à tout démocrate. Le caractère officiel du discours méprise la libre expression des hommes. Mais ce n'est pas dans cette perspective, car si les moyens recommandés par les légistes sont aussi catégoriques, c'est moins par désir d'étouffer la parole que de céder à la subversion de groupes idéologiques militants ; la preuve en est donnée par les encouragements du roi à voir s'exprimer chacun auprès de lui, à écouter les avis les plus divers pour forger son opinion et démasquer les flatteurs. Là encore, l'opposition n'est pas entre le pluralisme libéral et l'idéocratie dominante, mais plutôt entre les fondements du consensus social et la subversion idéologique, qui doit être réprimée. L'attaque la plus [292] virulente des légistes a lieu contre ceux qui attentent à la légitimité de l'État et menacent ainsi l'ordre social. Transposé dans un contexte démocratique, il s'agirait davantage d'interdire les idéologies antidémocratiques que de refuser la liberté d'expression. N'oublions pas en effet qu'il s'agit ici d'une doctrine d'Empire dans le cadre d'une pensée traditionnelle qui a déjà ses normes.

En second lieu, l'unité de la loi, ainsi que ses caractères précédemment étudiés, relèvent de la technique juridique. L'avertissement des légistes au roi porte sur le fait que la loi ne peut produire réellement tous ses effets et donc avoir des résultats bénéfiques que si elle est réellement appliquée. Ainsi est parfaitement exprimé dans ces textes tout ce qui concerne la nécessaire vérification et le contrôle du système administratif, c'est-à-dire la nomination des fonctionnaires, leur statut, et les procédures de contrôle de leur travail. Le souci de la réalité politique des légistes montre que la méfiance du roi doit être

constante à l'égard de l'application de la loi. Et qu'il doit donc à cette fin multiplier les techniques, les enquêtes pour s'en assurer. Rien à ce niveau ne peut déconcerter un observateur régulier de la vie politique.

Enfin et c'est encore tout à fait logique, le roi doit se prémunir contre les conspirations et les complots. Coalitions avec des puissances extérieures de fonctionnaires ambitieux, tentatives de conquête du pouvoir par la force ou la séduction sont les risques quotidiens du pouvoir. Tout est piège dans la vie politique, dans la mesure où le trône est l'enjeu unique et sacré de la compétition sociale.

Mais on ne peut réduire le propos des légistes aux seules circonstances de la monarchie. Ce n'est pas le type de régime qui commande les règles de la compétition. Elles sont universelles. Qui croirait vraiment qu'il n'entre pas de ruses et d'intrigues dans la vie politique démocratique, alors qu'elles sont la base même de ce que l'on appelle la vie politique ? On pourrait d'ailleurs parfaitement la définir comme l'art de mettre à mort les gouvernants en place.

Dans ce sens, l'analyse des légistes se rapproche encore une fois de celle d'Aristote lorsqu'il fait l'inventaire des subversions. Mais la subtilité de la pensée chinoise permet de marier les contraires en montrant leurs caractères complémentaires. Rien ne l'illustre mieux que la démonstration concernant l'Art du Roi. Et, en tout premier lieu en rapportant que la conduite des hommes reste un art et non une science, au moment où ils créent le concept de loi, intégralement issu d'une mathématique sociale visant à réguler scientifiquement les hommes !

Ainsi se dégage l'harmonie subtile des contraires et le légisme retrouve les chemins du Dao.

[293]

Deuxième partie.
LES IDÉES ESSENTIELLES DES LÉGISTES.
- ESSAI D'UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION.

Chapitre V

LA PERTE DU POUVOIR

[Retour à la table des matières](#)

Les légistes étudient finalement ce thème intéressant : dans quelles conditions le pouvoir absolu du roi risque-t-il d'être perdu ? Voilà encore une différence fondamentale entre confucianistes et légistes. Pour les premiers, le pouvoir du souverain dépend du mandat céleste. Si le roi dédaigne la moralité et l'éducation éthique dans son pays, s'il néglige la bonté, l'indulgence, l'intelligence, les rites et la hiérarchie, bref, s'il n'applique plus la volonté du Ciel, ce dernier suspendra son soutien au trône. Les légistes, quant à eux, ne se contentent pas de cette conclusion idéaliste. Ils envisagent la perte du pouvoir comme un problème entièrement profane et concret. Si le roi perd son pouvoir, c'est parce qu'il a commis des erreurs intolérables. Il ne s'agit en aucun cas d'une sanction du Ciel, seule la responsabilité du roi est en cause. La perte du "pouvoir n'a rien à voir avec la grandeur du pays ou la chance. Si le pouvoir est perdu, c'est parce que le roi ou les hauts fonctionnaires ont commis des erreurs graves : c'est soit la loi et la politique qui ne sont pas parfaites, soit la stratégie qui est mal éta-

blie ³⁹⁹". "En revanche, si le roi est habile, compétent et fort, s'il sait comment maintenir son pouvoir, il n'a rien à craindre de la part du Ciel. Il vaut donc mieux étudier précisément et calmement les causes de la perte du pouvoir et rechercher des mesures pour l'éviter, plutôt que de recourir à des facteurs indéterminables, à savoir la volonté du Ciel."

De façon générale, quand le roi néglige l'importance du pouvoir, quand il n'est pas le plus fort dans le pays, quand la loi n'a pas été bien appliquée, quand son peuple ne s'engage plus totalement dans l'agriculture et dans la guerre, il perd son pouvoir. Ce problème est étroitement lié à celui de la conservation du [294] pouvoir, les fautes et les maladroites dans l'exercice du pouvoir entraînent toujours la chute du Prince. Ainsi, ce chapitre entretient une liaison spéciale avec le précédent, qui traitait de la conservation du pouvoir. En effet, la plupart des causes de la perte du pouvoir proviennent des conspirations des fonctionnaires perfides et de l'incompétence du roi, causes que nous avons déjà évoquées. Mais ici, les légistes les étudient d'une façon plus précise et complète, et dans une optique plus claire et bien définie.

Pour les légistes, la chute du roi coïncide avec le moment où les moralistes, les sophistes, les savants et les pacifistes propagandent le peuple. En effet, si ces hommes deviennent les exemples à suivre dans le pays, la masse ne voudra plus travailler dans les champs ou faire la guerre. Le pays sera affaibli et le roi menacé. "Les poux du pays sont les rites, la musique, la littérature, la bienveillance, la piété filiale, la sincérité, la pureté, la bonté et le pacifisme. Quand ce discours moral devient à la mode dans un pays, le roi ne peut plus forcer son peuple à s'engager dans l'agriculture et la guerre. Son pouvoir sera perdu ⁴⁰⁰". "À notre époque, beaucoup de rois ne connaissent pas le secret de gouvernement. Ils sont fascinés par des discours variés qui inondent leurs cours, et les fonctionnaires se livrent aux jeux de la rhétorique. Le peuple devient paresseux et déteste le travail dans les champs. Il préfère le métier de commerçant ou d'artisan à celui de paysan et de soldat. Ainsi, la perte du pouvoir du roi approche ⁴⁰¹".

³⁹⁹ Guan Zi, *Suivre la loi*, p. 91.

⁴⁰⁰ *Le Livre du Seigneur Shang, unifier les ordres*, p. 23.

⁴⁰¹ *Le Livre du Seigneur Shang, l'agriculture et la guerre*, p. 6.

L'autre cause de la perte du pouvoir concerne la négligence de la loi. "Quand il n'insiste pas sur l'autorité absolue de la loi, quand il agit autrement, le danger de la perte du pouvoir n'est pas loin" ⁴⁰². La raison en est claire : une loi bien élaborée, fixe et publique peut assurer l'exercice sans obstacle du pouvoir et fournir les règles de comportement du peuple. Le pouvoir du roi est alors respecté partout, le comportement des gouvernés réglé par la loi, la perte du pouvoir est évitée.

Or, comme nous l'avons indiqué, une utilisation déficiente et maladroite de l'art du roi entraînera directement la perte du pouvoir. S'il ne peut pas découvrir les fonctionnaires perfides, les contrôler et les contraindre ; s'il les laisse se regrouper, son pouvoir sera affaibli, divisé et enfin usurpé. "Le roi perdra son pouvoir, voire sa vie, quand ses hauts fonctionnaires et ses proches deviendront trop puissants. Dans ce cas-là, ils détiennent effectivement le pouvoir et l'administration du pays et en abusent [295] dans leurs propres intérêts, en violant la loi... Le pouvoir absolu reste l'arme du roi qui lui permet de gouverner son pays et de soumettre les féodaux. Si les hauts fonctionnaires et les proches du roi sont trop puissants, l'autorité du roi sera partagée. Un roi qui perd son pouvoir absolu sera condamné" ⁴⁰³. Ainsi, le pouvoir sans partage du roi est l'une des mesures essentielles pour éviter la perte de son pouvoir. Par contre, la moindre division du pouvoir aura pour résultat le renforcement de la force et de l'influence des fonctionnaires. Les légistes ont cité un exemple concret pour appuyer cet argument : Zi Han, haut fonctionnaire du Royaume Song, dit un jour à son roi : "Il vaut mieux que, dans le pays, vous vous occupiez de la récompense, que les gens apprécient, et que je prenne la peine de me charger de la sanction, qu'ils détestent". "Bien", répondit le roi. Donc, quand il fallait donner l'ordre de punir, le roi disait toujours : "Demandez à Zi Han, c'est lui qui s'occupe de ce genre d'affaires déplaisantes". Les conséquences furent loin de celle que le roi avait prévues : les fonctionnaires et la masse eurent tous peur de ce haut fonctionnaire et se soumirent à son autorité. Un an plus tard, Zi Han assassina le roi et prit le pouvoir ⁴⁰⁴. Nous voyons ainsi que la division du

⁴⁰² Guan Zi, *Le Roi et les fonctionnaires* 2, p. 175.

⁴⁰³ Han Fei Zi, *Danger du Roi*, p. 361-362.

⁴⁰⁴ Han Fei Zi, *Les recueils de l'extérieur B2*, p. 252.

pouvoir, dans n'importe quel cas et sous différents prétextes, entraînera inévitablement la perte du pouvoir.

Le danger peut venir des épouses du roi. A l'époque du Printemps-Automne et des Royaumes Combattants (et pendant toutes les dynasties suivantes), le système polygamique hiérarchique s'appliquait en Chine pour les rois, les notables et les riches. En général, le roi choisissait son fils aîné ou le fils aîné de la reine comme dauphin. Mais cette règle n'était pas intangible. En effet, quand le roi choisissait son dauphin parmi ses fils, il était souvent influencé Par sa préférence pour la mère : quand il appréciait particulièrement l'une de ses épouses, le fils de cette femme avait plus de chances de réussir. Autrement dit, le sort du dauphin dépendait souvent de celui de sa mère. Ce type d'exemple n'est pas exceptionnel dans l'histoire, surtout chez les rois médiocres. De là découle une menace pour le pouvoir ou même pour la vie du roi. "La femme du roi dont le fils est déjà choisi comme dauphin espère d'ordinaire que le roi meure tôt. Quelle en est la raison ? Entre le roi et sa femme il n'existe pas de liens du sang. Quand il y a l'amour, ils s'approchent. Quand l'amour est terminé, ils s'éloignent. En général, si le roi aime l'une de ses femmes, il étend cet amour à son fils. Si cette femme n'est plus la favorite, son fils [296] perd logiquement sa place devant le roi. Or, l'homme reste énergique même après cinquante ans tandis que la femme perd sa beauté dès trente ans. Il est donc certain qu'une femme sur le retour ne suffira pas à un homme plus âgé mais toujours assoiffé de désir sexuel. Ainsi, la mère du dauphin risque toujours de perdre la faveur du roi et cette défaveur menace par voie de conséquence la place de son fils. Pour cette raison, elle préfère voir le roi mort une fois le statut de son fils fixé : son avenir sera mieux assuré ; elle jouira d'une autorité respectée ainsi que des plaisirs sexuels avec ses amants. De cette façon, le roi est parfois assassiné ou empoisonné par ses femmes" ⁴⁰⁵.

Les légistes essayent souvent de synthétiser les causes de la perte du pouvoir. Selon les auteurs, il en inventorient trois, six ou davantage. Examinons-les.

Selon les légistes, "le roi a trois règles à respecter. S'il suit ces trois règles, son pouvoir sera assuré. Sinon, il sera menacé. Premièrement, lorsque les fonctionnaires critiquent la politique du pays et proposent

⁴⁰⁵ Han Fei Zi, *Demeurer vigilant devant les gens proches*, p. 83.

leurs conseils, et si le roi ne sait pas les garder confidentiellement dans sa tête mais les divulgue à ses intimes, ces fonctionnaires auront des scrupules. Ils seront obligés de flatter d'abord les intimes de roi. Par conséquent, les fonctionnaires honnêtes se feront de plus en plus rares. Deuxièmement, si le roi ne récompense les gens qu'il aime qu'après que ses intimes les aient loués, s'il ne sanctionne les gens qu'il déteste qu'après qu'ils les aient critiqués, il transfère de fait son autorité à ses intimes. Troisièmement, s'il confie entièrement l'administration du pays aux hauts fonctionnaires, son pouvoir absolu se verra morcelé. Dans ces trois cas, il risque de perdre son pouvoir" ⁴⁰⁶. De plus, "il y a six dangers qui menacent le pouvoir du roi. Premièrement, que le roi prête une partie de son pouvoir souverain aux fonctionnaires. Deuxièmement, que les fonctionnaires perfides s'appuient sur la force étrangère pour faire avancer leurs intérêts. Troisièmement, que ces fonctionnaires trompent le roi dans les affaires ambiguës. Quatrièmement, que les fonctionnaires portent préjudice à l'intérêt pour leur seul profit. Cinquièmement, que les conspirateurs fomentent la discorde dans le pays. Sixièmement, que le roi croit aux dissensions créées par les ennemis et renvoie ses fonctionnaires fidèles" ⁴⁰⁷.

Or, l'analyse la plus précise et systématique effectuée de ce problème parmi les légistes se trouve dans *Les signes de la perte du [297] pouvoir* de Han Fei, où il énumère quarante-sept causes ou signes avant-coureurs de la perte du pouvoir. Cette analyse touche presque tous les aspects, tels que la loi, l'art du roi, la politique économique, etc. Elle peut ainsi être considérée comme le résumé complet de la vision des légistes sur ce problème. Certains passages sont d'un tel intérêt et exprimés si simplement que cet article mérite d'être largement cité. Pour Han Fei, "si la famille royale est faible et les notables sont forts, si l'autorité du roi ne l'emporte pas sur celle des fonctionnaires, son pouvoir sera perdu. Si le roi abandonne la loi en préférant l'intelligence, s'il ne s'engage pas consciencieusement dans l'administration de son pays et ne s'appuie que sur ses bonnes relations avec les pays étrangers, son pouvoir sera perdu. Si dans son pays, les fonctionnaires se consacrent aux connaissances intellectuelles et aux discours,

⁴⁰⁶ Han Fei Zi, *Les trois devoirs du Roi*, p. 81-81

⁴⁰⁷ Han Fei Zi, *Les recueils de l'intérieur A*, p. 179.

si les commerçants sont riches et les travailleurs pauvres, son pouvoir sera perdu. Si le roi ne court qu'après le luxe de son palais, de son jardin, de son véhicule, des vêtements et des antiquités, s'il gaspille la richesse du pays et exploite son peuple pour ces raisons, son pouvoir sera perdu. Si le roi confie le gouvernement du pays au Ciel ou à la fatalité, s'il adore l'astrologie et les rites religieux, son pouvoir sera perdu. Si le roi n'écoute qu'une personne en méprisant l'opinion publique, s'il ne possède qu'une source d'information, son pouvoir sera perdu. Si dans son pays, on peut acheter les postes et les titres, le pouvoir du roi sera perdu. Si le roi ne s'en tient pas à ses idées, s'il est trop facilement influencé par les autres, son pouvoir sera perdu... Si le roi ne sait pas garder les secrets, son pouvoir sera perdu. Si le roi a trop de confiance en lui-même et trop d'ambition, s'il néglige l'intérêt du pays et agit arbitrairement, son pouvoir sera perdu. Si le roi défie ou provoque sans raison les pays voisins en recourant à l'aide de grandes puissances, son pouvoir sera perdu... Si le pays est petit et faible et que le roi ne maintient pas une bonne relation avec les puissants, son pouvoir sera perdu. Si le dauphin est déjà choisi et que le roi épouse une nouvelle femme d'un grand pays, le dauphin se trouvera en danger. Ainsi, les fonctionnaires se tourmentent et le pouvoir du roi sera perdu... Si les hauts fonctionnaires et les parents du roi sont forts et puissants, s'ils regroupent leurs forces et se battent pour leurs intérêts, le pouvoir du roi sera perdu. Si le roi accepte les conseils de ses femmes, des eunuques et des acteurs gravitant autour de lui, en faisant des entorses à la loi, son pouvoir sera perdu. Si le roi impose son intelligence et sa volonté personnelle sur la loi, s'il la modifie trop souvent et aime donner des ordres incohérents, son pouvoir sera perdu. Si un pays n'a ni une topographie escarpée, ni d'importance stratégique, ni de forteresses bien construites, ni de [298] matériaux de guerre stockés, et que le roi déclenche une guerre irréfléchie, son pouvoir sera perdu. Si le roi meurt tôt et que le dauphin soit trop jeune, les hauts fonctionnaires pourront former leur propre force et influencer le pays. Le pouvoir monarchique sera donc perdu. Si le dauphin est trop réputé, s'il a trop de disciples à l'intérieur du pays et le support de grandes puissances à l'extérieur, le pouvoir du roi sera perdu... Si les hauts fonctionnaires se jaloussent et se battent en empruntant la force étrangère et en portant atteinte à l'intérêt du peuple, et que le roi tolère cela, son pouvoir sera perdu. Si le roi est moins sage que ses frères, si le dauphin est moins compétent que les autres princes, si les fonctionnaires sont moins forts

que le peuple, le pouvoir du roi sera perdu... Si les généraux et les intendants possèdent trop d'autonomie, le pouvoir du roi sera perdu... Si dans un pays, les favorites du roi l'emportent sur sa femme, ou si ses autres princes l'emportent sur le dauphin, son pouvoir sera perdu... Si l'État est pauvre et les hauts fonctionnaires riches... si les soldats et les paysans sont pauvres et les commerçants fortunés, le pouvoir du roi sera perdu... Si les parents du roi et les hauts fonctionnaires sont trop exigeants et que le roi ne sait pas les limiter, son pouvoir sera perdu" ⁴⁰⁸.

Nous voyons ainsi qu'aux yeux des légistes, les causes de la perte du pouvoir restent analysables et évitables, bien qu'elles soient multiples. En effet, il s'agit toujours de l'incompétence du roi, ou d'une gestion malhabile de sa part ; ces causes ne possèdent aucun lien avec l'ordre du Ciel, la contingence ou la fatalité. Il est à la portée de tous les rois d'essayer de faire de leur mieux pour éviter ces erreurs, en étudiant objectivement ces causes et en recherchant des mesures de redressement. Ainsi, les légistes envisagent ce problème dans le cadre de la politique, en éliminant les facteurs qui pourraient gêner une recherche objective et scientifique, tels que ceux concernant la morale, ou le Mandat céleste. Les légistes englobent ainsi la perte du pouvoir dans leur système théorique.

Mais surtout, ce tableau des périls est éclairant sur la philosophie des Légistes. Le Roi est entouré de dangers et les menaces viennent de tous les horizons, ses femmes, ses enfants, ses serviteurs, ses alliés, le peuple enfin, tous concourent à sa perte et convoitent son trône.

La dureté des ripostes est à la hauteur des défis portés au prince. Il s'agit bien là d'un avertissement au monarque pour lui indiquer que le pouvoir absolu est la condition du bon fonctionnement du pays, mais que sa tâche est de toutes la plus écrasante. Il est en effet le responsable ultime de tous les mystérieux équilibres qui permettent la stabilité du pouvoir. Et c'est caché derrière un masque, qu'il doit épier, soupçonner et frapper chaque fois que l'ennemi se découvre. Cette vision d'un pouvoir assiégé exige la mise en place de garde-fous efficaces, trouvés dans la loi et l'absolutisme, mais en révélant que la faille ultime, le danger imparable reste bien l'incapacité du Roi. Et malgré les exemples et les énumérations précises de dangers possibles, rien

⁴⁰⁸ Han Fei Zi, *Signes de la perte du pouvoir*, p. 78-81.

n'est jamais sûr. Aucune recette infaillible ne peut être donnée a priori ; les légistes ouvrent des pistes mais la liste n'est jamais close. Et seul cet attribut mystérieux qui relève de l'art du roi et non de la science, permettra au monarque de triompher.

Là encore le remarquable raisonnement chinois fait ses armes dans une dernière contradiction. Le Roi ne peut exercer sa fonction que grâce à une observation, une analyse rigoureuse de la société. Tout est fait pour l'encourager à créer, grâce à l'information, une véritable science expérimentale du pouvoir. Mais aussitôt trouvée, la réponse, malicieusement, s'effrite dans les mains du Prince incapable, qui n'a pas compris que l'art pourrait toujours le sauver mais que celui-ci ne peut être défini objectivement.

[301]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

CONCLUSION GÉNÉRALE

[Retour à la table des matières](#)

La raison pour laquelle le légisme a longtemps été sévèrement critiqué, renié, et sous-évalué est liée à l'état d'esprit traditionnel des Chinois : ils ne reconnaissent pas, en général, la possibilité pour la politique de se séparer de la morale, même dans le cadre de leurs recherches. Autrement dit, la politique est fortement dominée par l'éthique, au moins au niveau du discours. Pour la plupart des Chinois, la politique doit être honnête, morale et au service d'un but noble, bien que cela ne soit malheureusement pas toujours le cas. L'utilitarisme, le calcul des intérêts, les ruses, les tactiques ou même les compromis sont considérés comme inconciliables avec une politique juste et correcte. Le jugement et l'évaluation des événements ou des acteurs inscrits dans l'histoire de la Chine, tant dans les textes officiels et les œuvres d'histoire que dans le peuple, suivent toujours le même chemin : sont-ils corrects, honnêtes, sincères et moraux ? Ou bien : la cause pour laquelle ils s'engagent est-elle juste ? Ce type de jugements de valeur ne perd jamais sa place, même de nos jours. A leurs yeux, les moyens et le but détiennent autant d'importance. Et très souvent, les causes comptent plus que les résultats. Cet état d'esprit, cette tradition résultent principalement de la domination idéologique du confucianisme pendant presque deux millénaires. Dans ces conditions, il est

normal que le légisme, adversaire principal du confucianisme, ait été méprisé.

L'introduction en Chine de la théorie politique occidentale à partir du début du siècle par le biais des intellectuels n'a pas changé, voire a aggravé cette situation. Comme nous le savons, la pensée occidentale est essentiellement une pensée manichéenne, insistant sur l'opposition entre le Bien et le Mal, et qui n'a pas connu d'évolution fondamentale. Les contenus du discours peuvent être [302] différents, mais le code de valeurs reste persistant : le Bien peut être incarné par la vertu, la raison, le progrès ou la démocratie. Cette introduction confirme donc, dans certains sens, l'esprit confucéen des Chinois. La révolution chinoise accentue à certains niveaux encore cette tendance parce que la doctrine marxiste prend la place dominante dans toutes les branches des sciences sociales, tant comme cosmologie que comme méthodologie, et elle se présente finalement comme une pensée dyadique. Selon le marxisme, les sciences sociales, dont la politique, font partie de la superstructure dans une société de classes. Elles sont donc l'expression de la volonté de la classe dominante, ainsi que son instrument. Il n'existe pas de théories, de pensées neutres ou objectives car tous les intellectuels appartiennent sans exception à telle ou telle classe. Ainsi, dans les recherches, même celles portant sur les auteurs antiques, le jugement l'emporte souvent sur la description : il faut d'abord savoir à quelle classe ils appartiennent et servent, et si cette classe est progressiste à ce moment donné. L'évaluation des auteurs dépendra du rôle joué par la classe concernée. Ils seront "progressistes" si la classe qu'ils servaient l'est dans l'histoire, c'est-à-dire si cette classe représentait la nouvelle force productive. Ils seront "conservateurs" ou même "réactionnaires" si leur classe posait des obstacles à la marche du sens de l'histoire, à savoir le développement de la nouvelle force productive. On croit depuis longtemps en Chine et on continue de croire que les chercheurs ne doivent pas se borner à montrer aux lecteurs la source, la filiation et l'inspiration, les contenus détaillés et précis, et l'évaluation de telle ou telle pensée ainsi que leurs auteurs. Leur est également dévolue une tâche aussi importante, sinon plus, qui consiste à déterminer la classe que les penseurs étudiés représentent, et à juger du rôle que cette classe jouait à leur époque. Selon le matérialisme historique marxiste, toutes les classes exploitantes étaient progressistes dans leur période de montée, où elles représentaient à la nouvelle

force productive. Les penseurs de la classe progressiste seront finalement progressistes malgré leurs défauts. Ceux d'une classe réactionnaire resteront conservateurs en dépit de toutes leurs idées même remarquables. Le positivisme, tout comme la "révolution béhavioraliste", n'a aucune influence sur les intellectuels chinois avant les années quatre-vingts. Ils servaient uniquement au jugement manichéen. Dans cette position, les études purement objectives deviennent inimaginables. En effet, les recherches sur les caractéristiques historiques d'un courant ou d'un penseur et la méthode de l'analyse de classes nous semblent irréprochables dans les études des sciences sociales. Cependant, quand on les développe à l'extrême, des [303] problèmes se produisent : les formules dogmatiques remplacent parfois les études concrètes et détaillées ; on simplifie souvent les questions ; il arrive même que les conclusions soient tirées avant qu'ait eu lieu un traitement précis du sujet. Le jugement sur une question l'emporte, voire se substitue aux recherches sur cette question elle-même. A ce propos, les études du légisme en Chine nous en présentent un exemple. Les chercheurs se sont consacré un peu trop au verdict de ce courant antique et ont mené une recherche du type de schéma n° 1 sur cette pensée réaliste. Eu égard à cette insuffisance, nous avons eu l'intention dans ce livre d'éviter de juger le légisme, mais de limiter strictement notre étude au cadre de la structure n° 2, en tentant de garder une attitude objective et d'examiner les apports des légistes dans ce domaine.

Pour nous, le légisme est la seule pensée politique réaliste, systématique, typique et qui porte des signes disons "scientifiques" en ancienne Chine, bien qu'il soit souvent classé parmi les textes de philosophie et qu'il cherche parfois à se donner une double caution métaphysique et épistémologique dans le Daoïsme. Pendant l'époque allant du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, qui est généralement appelée la période de la "compétition de cent écoles", il y eut un développement florissant de la pensée chinoise. Parmi ces "cent écoles", le Confucianisme, le Daoïsme, le Légisme et le Moïsme se trouvent aux premiers rangs. Or, leurs préoccupations sont différentes. Confucius s'intéresse certainement à la politique. Un bon gouvernement du pays constitue l'un des buts de sa théorie et une partie considérable de son œuvre est en effet consacrée à ce sujet. Mais il est en même temps un moraliste. La distinction entre la "vertu" et l'"immoralité", la "justice" et l'"injustice", le "correct" et l'"incorrect"

reste sa conviction inoubliable. Il a honte de parler de la force, des intérêts et du pouvoir. Ce qu'il cherche, c'est établir une harmonie hiérarchique dans laquelle tout le monde se contente de sa situation actuelle. Le gouvernant assume son règne, notamment par des mesures indulgentes et éducation éthique. Il est intelligent, et les gouvernés obéissants. La perfection morale constitue la préoccupation primordiale de tous les membres de la société. En réalité, il a touché à certains principes de la politique, mais il n'a pas traité d'une façon réaliste ni le fondement de la société humaine et du pouvoir, ni les méthodes et les techniques précises du gouvernement, confondant la morale et politique. Ses visions ne sont pas forcément dyadiques. Mais elles paraissent moins pratiques, sinon utopiques dans la réalité. Le Daoïsme, de son côté, est un courant plutôt philosophique. Il se présente comme une recherche des relations harmonieuses de l'homme et de la nature, et d'une libération de [304] l'être humain de toutes les formes d'entrave et d'aliénation. Nous reconnaissons que le légisme s'est inspiré du Daoïsme, surtout au point de vue de l'art du roi. Mais chez ce dernier, cet art est compris dans un sens très large et philosophique plutôt que dans le sens de techniques précises. L'art du roi du légisme donne un développement révolutionnaire à ce thème Daoïste. Quant au Moïsme, c'est une école bien organisée, qui vante la fraternité, la paix et la parcimonie. Ses disciples pratiquent consciencieusement la doctrine. Cependant, le Moïsme ne se présente pas encore comme une pensée politique systématique. Les autres courants sont moins importants : celui de Zong Heng se compose de diplomates sophistes ; celui de Nong insiste sur l'importance de l'agriculture ; celui de Bing, les stratégestes, dont le représentant est Sun Zi, s'intéresse essentiellement à l'art de la guerre ; celui de Ming, à savoir l'École de Noms, étudie d'abord la logique. Ainsi, au sens précis, ils ne peuvent être considérés comme des penseurs politiques typiques, bien qu'ils contribuent par leurs apports à ce domaine.

À cet égard, le légisme constitue un courant vraiment original. Les auteurs limitent leurs recherches à un cadre purement politique par pur réalisme, tout en s'appuyant sur certains principes philosophiques. Leur argument se base sur des études et des analyses empiriques, objectives et précises. Ils ne s'interrogent pas pour savoir si la réalité est correcte ou non, mais l'examinent telle qu'elle est. Ils ne s'intéressent pas aux débats sur la morale ni aux jugements de valeur puisqu'ils les

trouvent difficiles à déterminer. Ils montrent finalement une extraordinaire faculté, comme Aristote, de systématisation. Leur système s'articule exclusivement autour d'un mot froid mais réaliste, à savoir le pouvoir, que les Daoïstes ne condescendent pas à examiner et que les confucianistes ont honte d'écouter. Ils ne se soucient pas des critiques probables sur les moyens et les techniques qu'ils proposent, car ils sont convaincus que le but ou le résultat leur donneront raison. De plus, leurs études sont complètes et détaillées. Tout cela constitue leur contribution à la science politique.

Le plus original dans ce courant de pensée réside cependant dans la découverte du droit comme instrument de gouvernement. La recherche de la stabilité d'un ordre imposé par l'État apparaît comme le premier souci des légistes. En même temps, comme à Rome, le Droit se substitue à toute formation théorique et exprime la possibilité de construire une société sur la base d'un volontarisme suffisamment souple pour épouser tous les changements sociaux.

C'est sans doute sur ce point que divergent le plus les analystes de la pensée politique. Très souvent le jugement porté sur la pensée politique à Rome exclut de son domaine le phénomène juridique et [305] le rejette au rang d'une simple technologie sociale. Or le Droit est un indicateur précieux de la pensée politique surtout quand il atteint la dimension du monument romain, Il porte une éthique, des jugements de valeur et une représentation du monde, exactement comme peuvent le faire les religions et les idéologies. Il exprime la conviction de la possibilité d'une réalisation d'un ordre social par une norme identique pour tous. Et en ce sens il affirme en même temps le caractère singulier et autonome de la volonté humaine, capable de réguler la société indépendamment d'un système de valeurs qui lui soit extérieur et imposé par exemple par une divinité. Il trouve ses fondements dans la pratique sociale et porte naturellement une conception de la justice. Autrement dit il crée un système de valeurs. La particularité du légisme est double. D'abord, il est profondément égalitaire, et s'oppose à la conception confucianiste qui réserve le droit, à titre exceptionnel, pour tous ceux qui ne sont capables de respecter une conduite et une morale. En ce sens il prône une conception de l'individu autonome, susceptible de modifier toutes les règles du comportement chinois, puisque seule la règle venant de l'État, par son caractère obligatoire, le contraint et le guide. L'État accapare ainsi la fonction normative et

bouleverse totalement les systèmes de valeur antérieurs ou concurrents, d'où sans doute la volonté des Qin de faire disparaître toute controverse idéologique pour lui substituer la volonté de souverain. La crainte de voir un droit naturel s'opposer à celui de l'État, dilemme classique de la Grèce antique et représenté par l'opposition d'Antigone et Créon, se trouve ainsi étouffé dès le départ. Bien entendu cette attitude choque tous ceux qui considèrent le pluralisme des opinions et la démocratie comme seul moyen de gérer les sociétés. Mais paradoxalement le comportement autoritaire des légistes, excluant la diversité, mais recommandant au souverain d'apporter la stabilité de la société par le Droit, tout en l'adaptant aux nécessaires mutations, permet l'apparition d'une opinion qui, sur le long terme, exercera de facto la souveraineté. En effet le changement de la loi ne peut venir que pour enregistrer les mutations dans le comportement social. L'abolition des hiérarchies qui en résulte ainsi que la soumission du roi aux lois qu'il édicte conforte cette opinion.

Par ailleurs le légisme porte une métaphysique, ou plus exactement, il découle d'un code de valeurs, tiré des conditions sociales et politiques existant en Chine à un moment donné. Le "scandale" de cette pensée, comme de celle de Machiavel repose sur une équivoque. En dévoilant les ressorts et les ressources du pouvoir, il témoigne en même temps d'une croyance optimiste en la possibilité d'un ordre social.

[306]

Le légisme ne critique pas le confucianisme pour ses valeurs, mais pour le mode de réalisation qu'il prône. En ce sens son exploration scientifique du pouvoir lui permet d'apporter des réponses différentes. Il s'agit de trouver une technologie politique susceptible d'assurer le bon fonctionnement social, l'ordre et l'harmonie. Il s'agit encore de mettre fin à des guerres incessantes en fondant l'unité d'un peuple lié déjà par une culture commune. Et à ce propos il rejoint l'idée du Dao prônant la Voie de l'Harmonie. Il trouve la réponse, pour temps de crise, dans la montée en puissance de l'État. Celui-ci en la personne du Roi, devient le seul recours possible pour débarrasser la société de ses problèmes concrets : l'anarchie sociale, la rivalité des royaumes, la famine. Les légistes offrent à cet égard la première théorie véritablement cohérente et construite de la Puissance, dont les secrets ne seront à nouveau pris en considération qu'au XXe siècle. Ils affirment en ef-

fet la continuité entre les facteurs de la puissance interne et internationale. Pas d'État puissant sans économie prospère, sans armée organisée et sans pouvoir stable. Leur intérêt pour l'agriculture et l'économie en général le montre parfaitement. La priorité qu'ils accordent au monde rural comme source de toute puissance, et ceci au détriment du commerce et de la finance, peut paraître surprenante. Mais a-t-on, encore de nos jours, trouvé de mode de développement plus efficace que le primat accordé à la nourriture et à la satisfaction des besoins essentiels ? Par ailleurs, l'occupation obligatoire de l'espace entraîne un quadrillage stratégique du territoire favorable à la mobilisation de la population. Ainsi l'écologie de la construction légiste apparaît dans toute sa logique et sa rationalité. Il serait d'ailleurs cohérent d'introduire la pensée des stratèges dans le cadre de la pensée des légistes car leurs préoccupations et leurs méthodes sont identiques. Leurs travaux ne font que prolonger ceux des légistes.

À ce niveau du raisonnement on peut complètement inverser l'interprétation traditionnelle du légisme. Présenté comme un mouvement contradictoire, variable selon les époques, dégagé de toute valeur morale, vantant la ruse et le stratagème, il est en réalité une tentative de sauvetage des valeurs essentielles de la Chine antique. En effet, leur attitude est dictée par la constatation de l'échec d'une société ordonnée par la seule valeur de l'exemple et la soumission aux rites. Pour rétablir l'ordre, pour permettre l'unité de l'Empire, ils imaginent un pivot souverain, l'État, soumettant chacun à une norme unique ; ils découvrent la fonction du Droit comme régulateur social et permettent d'envisager l'émergence de l'individu et de l'opinion ; et enfin le roi responsable devant tous, [307] parce que fragile devant les ambitions et les complots, doit savoir se protéger par la ruse des subversions qui le menacent, afin de durer, seule garantie réelle de la continuité de l'ordre social. Mais ce roi, maître et esclave des normes qu'il forme, doit à l'abri des lois, veiller à la puissance de l'État et à la prospérité des sujets, pour étendre son ordre aux royaumes rivaux.

Certes, au-delà de la logique et de la raison, il y a la cruauté des peines, l'étouffement de la pensée, la mobilisation du peuple, l'omniprésence du contrôle social, et ce sont là les caractères les plus sinistres de l'autoritarisme, voire du totalitarisme.

Mais n'y a-t-il pas aussi, comme toujours dans la pensée chinoise, ce souci d'Harmonie, du Dao, si bien esquissé dans les développe-

ments sur l'Art du Roi ? Car cette construction, si rigide, n'est-elle pas finalement remise entre les mains d'un homme, qui se voit imposer l'écrasante tâche de gouverner non pas au nom d'une science, mais d'un art ? Et ce seul mot, avec toute l'habileté, la souplesse, l'intelligence qu'il suppose, enlève dès le départ le fondement dogmatique des constructions totalitaires.

Afin de mieux comprendre le légisme, ainsi que la structure n° 2, une brève comparaison entre les légistes et Machiavel sera intéressante, bien qu'il n'y ait pas de filiation ni d'influence réciproque entre eux et que leurs époques, leurs arrière-plans et leurs traditions culturelles soient différentes. Si Machiavel est généralement considéré comme l'un des fondateurs de la science politique occidentale, plus que Platon et Aristote, l'apport des légistes n'est pas moindre, tant au niveau de l'esprit réaliste, de la compréhension de l'essentiel de la politique, et des méthodes empiristes de recherche qu'au point de vue de l'indépendance de la science politique par rapport à la philosophie et à l'éthique. De plus, bien qu'ils précèdent Machiavel de plus de mille cinq cent ans, sous certains aspects, leurs études nous paraissent plus systématiques et développées.

Quand nous lisons les principales œuvres politiques de Machiavel d'une part, dont *Le prince*, les *Discours sur la première décade de Tite-Live* et *l'Art de la guerre*, et celles des légistes d'autre part, nous sommes convaincus qu'ils appartiennent à une même famille. Cette ressemblance se manifeste notamment par leur esprit et leurs méthodes de recherche, plutôt que par les mesures qu'ils proposent et leurs conclusions.

Tant Machiavel que les légistes ont vécu dans une époque agitée où une autorité centrale forte et stable faisait défaut, où ne cessaient les disputes, les guerres et les annexions, et où les plus forts vainquaient les faibles. Leur attitude nouvelle procède ainsi, si [308] on peut dire, de la pression des circonstances, qui sollicitaient de façon urgente la méditation des intellectuels.

Partant d'un esprit relativiste, ils arrivent à se débarrasser de la pensée dyadique et des jugements traditionnels de valeur. Ils ont tous effectué une étude du politique, tant du but que du contenu, en proclamant avec une force tranquille la séparation radicale de la politique et de la morale courante et l'autonomie de la politique. Ils isolent la

politique de tout ce qui n'est pas elle, de tout ce qui n'est pas son objet propre. Ils ne s'intéressent point aux questions métaphysiques et aux facteurs qui ne peuvent pas être décrits clairement. En bref, ce à quoi ils se consacrent le plus, est la science et l'art du pouvoir au lieu du discours normatif.

Plus précisément, l'objet de leurs études concerne exclusivement la politique, comme Machiavel l'indiquait, autour des questions suivantes : quelle est l'essence des principautés, de combien de sortes en existe-t-il, comment on les acquiert, comment on les maintient et pourquoi on les perd. Quant à la démarche de leur recherche, rompant avec les méditations idéalistes ou normatives, ils se prétendent tous résolument techniciens de la politique, dont le devoir principal consiste à concevoir la technique et l'art de réussir pour le souverain. Leur raisonnement se fonde sur une analyse strictement logique des faits, qui repose à son tour sur la certitude que les événements sont liés les uns aux autres par d'étroits rapports de causalité. Nous trouvons ainsi fréquemment dans leurs œuvres des mots comme "donc", "c'est pourquoi", "de sorte que", etc. Tant Machiavel que les légistes aiment recourir à l'histoire. Pour eux, l'histoire se répète souvent parce que la nature des choses et la nature de l'homme présentent sans doute une continuité et une permanence. Ainsi, une recherche consciencieuse sur les cas analogues dans l'histoire ou une continuelle lecture des événements anciens peuvent nous fournir des expériences et des leçons utiles dans la politique présente. On peut ainsi dire que leur méthode est également une méthode historique. Il existe cependant quelques nuances entre leurs visions de l'histoire. Si Machiavel pense que l'histoire obéit à une sorte de mouvement cyclique et que toutes les constitutions évoluent selon le cours suivant : monarchie, oligarchie, démocratie, pour ensuite revenir au point de départ, les légistes quant à eux ne voient pas ce cycle, ignorant d'ailleurs sans doute tout de la conception de "démocratie" et du classement des régimes politiques. Mais ici encore, les uns autant que les autres ont conscience du fait que l'histoire est une chose vivante et qu'il faut l'étudier comme telle.

Du fait de leur méthode froidement objective, les légistes et Machiavel estiment que l'homme ne change pas et que ses instincts [309] le poussent uniquement vers son intérêt. "Il est nécessaire, pour qui crée un État et lui donne des lois, de penser que les hommes sont méchants et continuellement portés à user de leur malignité dès qu'ils en

trouvent l'opportunité" ⁴⁰⁹. Ils sont surtout conduits à calculer leurs seuls avantages. Si Machiavel écrit dans *Le Prince* que l'homme d'État doit "s'abstenir de toucher aux biens d'autrui, parce que les hommes oublient plus vite la mort de leur père que la perte de leur patrimoine" ⁴¹⁰, les légistes sont également convaincus que "même la relation entre les parents et leurs enfants dérive du calcul des intérêts, peut-on alors demander aux gens qui n'ont pas de liens du sang d'agir autrement ?" ⁴¹¹ Pour cette raison, ils proposent aux dirigeants politiques de leur temps de gouverner leurs citoyens ou leurs sujets en les considérant tels qu'ils sont, et non pas tels qu'ils devraient être, et de concevoir leurs recettes de gouvernement selon cette réalité. La force et la ruse sont donc logiquement conseillées par eux.

En effet, ces deux moyens, et notamment la force, sont également préconisés par eux dans les relations internationales. Machiavel aussi bien que les légistes insistent constamment sur le fait que les rapports internationaux sont uniquement dominés par la force et la violence. Dans un monde menaçant et instable tel que la Chine des Royaumes Combattants ou l'Europe du XVI^e siècle, un pays qui ne sait pas conquérir les autres est menacé. C'est pourquoi les légistes écrivent : "Si nous sommes les plus forts, les autres se subordonnent à nous. Si nous sommes les plus faibles, nous devons nous soumettre aux autres. Le roi sage s'engagera donc à tout prix dans l'accumulation de forces" ⁴¹², tandis que Machiavel estime qu'à son époque, il est nécessaire d'employer plus de force que d'habileté. À ce propos, ils sont tous d'accord sur le fait qu'une armée bien organisée, animée, disciplinée et entraînée est indispensable à la recherche de la victoire et de la gloire dans les relations internationales.

Bien entendu, les divergences entre les légistes et Machiavel sont nombreuses, surtout quand on tient compte de l'écart entre les époques, de la distance géographique, de la différence de la tradition culturelle et du fait qu'il n'a jamais existé d'influences réciproques entre eux. Il n'y a donc aucun sens à essayer de faire coïncider tous leurs points de vue. Par exemple, l'étude de Machiavel de différentes for-

⁴⁰⁹ Machiavel, *Discours*, I, p. 3, Cf. Christian Bec, *Machiavel*, Paris, 1985.

⁴¹⁰ Machiavel, *Prince*, XVII, Cf. Christian Bec, *op. cit.*

⁴¹¹ Han Fei Zi, *Six contradictions*, p. 319.

⁴¹² Han Fei Zi, *Les courants à la mode*, p. 354.

mes du pouvoir étatique, sous l'influence de la tradition platonicienne et aristotélicienne, dont la monarchie, [310] l'oligarchie et la république, est naturellement inimaginable pour les légistes, qui ne connaissent à leur époque que le pouvoir absolu du roi. Et si Machiavel refuse d'accorder beaucoup d'importance à l'économie, soit par son hostilité à la haute bourgeoisie florentine, soit en raison de son admiration pour la pureté de mœurs, les légistes, eux, étudient à fond des problèmes économiques, en particulier le rôle du pouvoir d'État dans la marche de l'économie, et considèrent que l'économie constitue l'une des deux sources principales de la puissance d'un pays, ainsi qu'un facteur décisif dans la vie politique.

De cette manière, l'intérêt d'une certaine comparaison entre les légistes et les penseurs occidentaux dans ce livre ne consiste pas, en principe, à montrer qu'il y a telle ou telle ressemblance ou équivalence entre eux, mais plutôt à indiquer que l'existence des idées politiques du type n° 2 est un phénomène universel dans les différents pays et à prouver les apports des légistes à la science politique, tant au niveau de leur fermeté concernant la séparation de la politique et de la morale, de leur intention d'enlever les facteurs superflus dans les recherches politiques, qu'au niveau de leur méthode empiriste et objective ; à approfondir notre compréhension du légisme en tant que pensée politique systématique et intégrale ; et à évaluer sa juste place dans l'histoire de la pensée politique.

En effet, la culture traditionnelle chinoise, à l'exception du bouddhisme, est un système fermé, autonome et indépendant jusqu'au XIXe siècle. Pendant le processus de sa formation et de son développement, il n'y a presque aucun échange, aucune influence réciproque avec la culture occidentale. Ce sont deux cultures complètement différentes. Cette différence se manifeste non seulement par la voie du développement et les résultats acquis, mais aussi par les facteurs principaux ou les points de départ. M. Jean-Louis Martres a bien noté cette caractéristique de la culture chinoise dans son cours de l'histoire des idées politiques. Pour lui, cette culture, représentée à l'époque du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants par les "cent écoles", porte une référence commune, à savoir le "Dao", qui est l'idée fondamentale de la pensée chinoise et la clé pour comprendre l'état d'esprit des chinois. Ce "Dao", dont la notion est plus large que chez les Daoïstes, est compris dans le sens général comme "Voie", qui constitue la règle

suprême de l'univers. Si le Daoïsme présente une explication plus concentrée et un développement plus raffiné de ce "Dao", le Légisme, le Confucianisme, le Moïsme ainsi que les autres écoles interprètent aussi, de manières différentes, ce thème. Ce fameux "Dao" constitue l'essence de la pensée chinoise et [311] détermine la différence fondamentale entre la culture chinoise et la culture occidentale. Si dans ce livre, nous avons comparé parfois le légisme avec le machiavélisme, c'est parce que nous trouvons qu'ils représentent respectivement pour l'Orient et l'Occident les idées politiques du type n° 2 et que cette comparaison nous permet d'apprécier le légisme sous un nouvel angle. Mais il ne faut jamais oublier la dissemblance entre eux au niveau de la *référence* culturelle. En réalité, les penseurs chinois ont leur propre façon de réfléchir, de sorte que la plupart des idées chinoises, des idées politiques ou philosophiques sont, si l'on peut dire, irréductibles aux concepts occidentaux. D'une façon générale, les concepts politiques ou philosophiques chinois sont plus vagues, indéfinissables et riches de sens. Mais cela n'explique pas tout. Dans l'introduction générale de ce livre, nous avons indiqué la difficulté de traduire les textes des légistes en langue française. Cette difficulté est plus évidente quand il s'agit de la traduction de certains concepts légistes non-dyadique : il nous paraît souvent ardu de trouver des équivalents en français.

Nous avons suffisamment parlé de la traduction du terme "Shi" par le mot "pouvoir", ou du "Ren" par "indulgence", "bonté" ou "fraternité". Prenons donc un autre exemple. Le terme "Li" du confucianisme, qui apparaît très souvent dans les œuvres des légistes en tant qu'antithèse de la loi, est traduit ici comme "rites". En effet, chez les confucianistes comme chez les légistes, il signifie l'ensemble des règles et des coutumes traditionnelles, non forcément religieuses, qui, destiné notamment à distinguer les différents statuts parmi les notables et à résoudre les disputes entre eux, est moins bien défini, cohérent et moins sévère que la loi. Il représente en général l'ancien ordre par l'opposition à la loi. On le traduit approximativement par "rites" en raison de l'origine de ce terme : le Li fut en effet au début l'ensemble des rites, en particulier pour les notables, à l'occasion de la commémoration de leurs ancêtres.

Notre traduction du "Shu" comme "l'art du roi" démontre aussi la difficulté de trouver une explication exacte d'un concept chinois par

un terme français. En sens général, Shu signifie toutes les méthodes, les résolutions, les voies, les secrets, ou les moyens parfois rusés, pour résoudre certains problèmes et pour atteindre certains buts. Les légistes limitent ses sens au cadre politique, donnent au Shu une définition flexible et le réservent uniquement pour le roi. La traduction "l'art du roi" reflète ainsi les caractères variables de ces méthodes du roi.

La difficulté que nous venons de constater fait que les traductions d'un même concept légiste peuvent être différentes en [312] tenant compte du contexte. Une fidélité cent Pour cent semble en effet impossible, notamment quand il s'agit des parties subtiles du légisme, par exemple, l'art du roi, qui n'est ni une règle précise, ni une science, mais un art, une opportunité, bien que la validité de cet art repose sur des principes universels. De plus, cette impossibilité, comme nous l'avons indiqué, se trouve non seulement au niveau de la langue, mais aussi au niveau de la différence des esprits et des façons de réfléchir entre les chinois et les occidentaux. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas être d'accord pour une équivalence artificielle ou pure et simple entre les concepts légistes et occidentaux ou entre un légiste et un penseur occidental, comme, par exemple, *Han Fei - le Machiavel chinois*. Il faut noter que l'histoire ne se renouvelle pas et les identités apparentes cachent souvent des différences fondamentales dans les idéologies, les conditions sociales, économiques, politiques culturelles ou même géographiques dans lesquelles les pensées politiques sont formées. Dans notre recherche, les études comparatives sont nécessaires, mais elles ne doivent pas être surestimées. Les ressemblances existantes entre les légistes et Machiavel nous permettraient plutôt de voir comment l'esprit réaliste peut conduire les penseurs des époques et des systèmes différents à découvrir le secret de la politique et en tirer des conclusions proches.

En effet, les mérites du légisme, en tant que pensée politique, résident principalement dans ce courant lui-même. Quand nous lisons et relisons les œuvres des légistes, nous sommes chaque fois surpris de l'étendue de leurs connaissances en histoire, de la profondeur de leurs analyses sur la nature de l'homme et de la netteté de leur description des secrets de la politique. Le fait qu'ils aient effectué des études d'un niveau si élevé il y a plus de vingt siècles et établi un système froidement réaliste, pour ne pas dire scientifique, semble vraiment étonnant. Pour nous, il est temps de réexaminer la place du légisme dans le do-

maine de la science politique. Cela ne veut pas dire, certainement, que nous soyons inconditionnellement favorables à tous les points de vue des légistes. Leurs défauts sont souvent aussi évidents que leurs mérites : le plus flagrant concerne leur extrémisme, tant au niveau de leurs analyses qu'au point de vue de leurs politiques et mesures proposées. Quand cette tendance se voit poussée au maximum, le résultat sera négatif : dans les recherches, on arrivera à de fausses conclusions. Dans la politique réelle, le pays sera gouverné dans une situation n'offrant ni sécurité ni stabilité. La première dynastie proprement dite en Chine, qui appliqua ouvertement les principes des légistes, celle des Qin, ne dura que deux générations dans l'histoire. La raison essentielle vient de ce que les gouvernants [313] pratiquaient à l'extrême la politique déjà extrême du légisme, de sorte que les conflits, la haine et les révoltes s'accumulèrent dans la société jusqu'à la chute du pouvoir royal. Mais ce n'est qu'un exemple d'une mauvaise concrétisation du légisme. Car avant d'établir leur Empire, les rois de Qin enrichirent et renforcèrent leur pays très rapidement et triomphèrent finalement dans le combat pour l'unification de la Chine, grâce à une application habile du même légisme. Ainsi, un résultat catastrophique n'est pas inévitable dans la pratique du légisme, si on sait éviter sa tendance jusqu'aboutiste, et surtout si on tient compte du fait que tous les légistes ne sont pas extrémistes, et que même les dirigeants de la Dynastie des Qin ne pratiquaient effectivement qu'une partie de la politique du légisme : la partie la plus rigide.

L'influence du légisme dans l'histoire politique de la Chine est difficile à évaluer. S'il constituait l'un des adversaires du confucianisme pendant la période allant du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants, ce n'est plus le cas après la chute de la Dynastie des Qin. A l'apogée de la Dynastie des Han de l'Ouest (206 ans av. J.-C. - 8 ans de notre ère), l'Empereur Wu accepta, après avoir étudié les leçons de l'écroulement rapide des Qin, le conseil d'un grand confucianiste, qui consistait à mener la politique d' "Interdire les autres courants pour que le confucianisme soit le seul respecté". La place dominante du confucianisme fut ainsi consolidée, tant dans la direction de la vie politique que parmi les intellectuels. Il devint graduellement une véritable religion profane en Chine. Presque tous les empereurs des dynasties successives proclamèrent que le confucianisme était leur idéologie officielle. Quant au légisme, sa place ne cessa de chuter. Il était for-

tement critiqué pour sa cruauté. Aucun empereur n'aurait osé déclarer qu'il appliquait le légisme. Ainsi, si les études de ce courant ne se voient pas interdites, elles sont restreintes au domaine purement scolaire et non-recompensées.

Cela étant, si nous examinons plus profondément l'histoire politique de la Chine, notamment le comportement des gouvernants, nous pouvons fréquemment observer le signe ou l'influence du légisme, de sorte qu'un savant chinois de la Dynastie des Qing, Huang Zong Xi, affirma que la politique en Chine depuis deux mille ans n'était rien d'autre que la politique des Qin. Or, cet argument, certainement fondé, sera encore plus difficile à prouver que l'hypothèse selon laquelle la politique en Chine est uniquement conduite par le confucianisme. En effet, cette influence n'est guère quantifiable ni tangible. Elle consiste plutôt en une impression. Une partie remarquable des techniques de gouvernement des empereurs chinois peuvent trouver leur origine dans les œuvres des légistes.

[314]

Mais ils ne le reconnaissent pas, car en Chine comme dans d'autres pays, les idées politiques du schéma n° 2 composent souvent un discours interdit. Et une étude consciencieuse et objective ne nous montre pas non plus que le légisme dirige uniquement et totalement les gouvernants de l'ancienne Chine. En effet, la politique en Chine est influencée par toute la culture chinoise. Le confucianisme et le légisme constituent les deux sources principales de cette influence. Ainsi, nous pouvons dire avec simplicité que le confucianisme et le légisme dominant ensemble la politique chinoise. Le premier est employé dans la propagande, dans l'éducation du peuple, avec pour but de former des sujets modèles et obéissants et d'amortir les conflits sociaux. Le légisme, lui, joue un rôle de répression des révoltes éventuelles, de prévention contre l'usurpation du pouvoir du roi par ceux qui l'ambitionnent et de maintien de l'ordre dans la société. Comme certains chercheurs l'indiquent : le premier est le masque ; le deuxième, la substance. Le premier est la propagande ; le deuxième, la réalité. Le premier est le prêtre ; le deuxième, le policier. Cela démontre encore une fois un phénomène universel : bien que les idées politiques du schéma n° 2 puissent être interdites au niveau du discours, leur application dans la politique réelle ne se voit pas obligatoirement exclue. Ajoutons enfin que les confucianistes ont également conscience que,

pour gouverner un pays, la force et la punition sont indispensables en dehors de l'indulgence et de la bonté, que certains légistes préconisent aussi une politique de force, mais modérée, et que les gouvernants ne suivent pas toujours les doctrines de tel ou tel "isme" : ils peuvent élaborer leurs politiques selon les circonstances données, ou même agir à leur gré, car tous les gouvernants ou tous leurs actes ne sont pas toujours raisonnables. Mais dans la plupart des cas, le confucianisme et le légisme nous proposent deux clés pour comprendre l'histoire politique de la Chine.

Face à ce courant qui nous présente clairement ses apports à la culture chinoise, à la science politique ainsi que son influence sur l'histoire de la Chine, l'insuffisance des études chez les chercheurs chinois semble évidente, comme nous l'avons évoquée, malgré le nombre des œuvres déjà publiées. On manque de recherches approfondies et systématiques sur ce courant lui-même : son thème central, la structure de son système, la liaison entre les différents éléments, et son effet précis sur la politique chinoise. Les chercheurs ont besoin de nouvelles références pour réexaminer ce courant et découvrir sa valeur et ses apports. Certains se bornent à juger et à critiquer le légisme selon les critères de la structure n° 1. Ils oublient que ce n'est pas à cause du légisme que la politique est devenue immorale ou sale. Les légistes nous fournissent plutôt une [315] description objective et fidèle de la réalité existante. Si le légisme n'avait pas existé, la politique chinoise ne serait pas pour autant plus pure ou propre.

Ainsi, ce livre vise à combler partiellement cette lacune en introduisant le modèle de deux structures différentes des idées politiques et le concept de pouvoir, concept essentiel de la science politique, dans les recherches, en regroupant la plus grande partie des idées des légistes autour de ce concept central, afin de démontrer la nature de ce courant et les relations étroites et organiques qui existent parmi ses composantes, et finalement, en revalorisant la contribution du légisme à la science politique. Nous serions très heureux si ce but a pu être atteint, même partiellement, et si le lecteur s'est senti intéressé et attiré par la pensée des légistes. Une étude plus complète et plus approfondie du légisme reste pourtant nécessaire.

[316]

[317]

**L'art de la politique
chez les légistes chinois.**

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

EN CHINOIS

*** Journaux**

Le journal du peuple, Ren Min Ri Bao.

Le journal Clarté, Guang Ming Ri Bao.

*** Périodiques**

Bulletin de l'Université de Liao Ning, Liao Ning Da Xue Xue Bao.

Bulletin de l'Université de Pékin, Bei Jing Da Xue Xue Bao.

Bulletin de l'Université de Zhong Shan, Zhong Shan Da Xue Xue Bao.

Discussions, Zheng Ming.

Le Drapeau rouge, Hong Qi.

Études et critiques, Xie Xi Yu Pi Pan.

Forum Jiang Huai, Jiang Huai Lun Tan.

Lectures, Du Shu.

Littérature, histoire et philosophie, Wen Shi Zhe.

Recherches en histoire, Li Shi Yan Jou.

Recherches en sciences politiques, Zheng Zhi Xue Yan Jou.

Recherches en sciences sociales, She Hui Ke Xue Yan Jou.

Recherches sur l'histoire philosophique chinoise, Zhong Guo Zhe Xue Shi Yan Jou.

Recherches sur l'histoire de Chine, Zhong Guo Shi Yan Jou.

[318]

Revue mensuelle des sciences, Xue Shu Yue Kan.

Sciences sociales, She Hui Ke Xue.

Sciences sociales chinoises, Zhong Guo She Hui Ke Xue.

Sur le front des sciences sociales, She Hui Ke Xue Zhan Xian.

Tendances de la philosophie chinoise, Guo Nei Zhe Xue Dong Tai.

* **Ouvrages et travaux divers**

Hu Shi, *Programme de l'histoire de philosophie chinoise*, Shanghai, 1919.

Liang Qi Chao, *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*, dans *Œuvres choisies de la maison Yin Bing*, Shanghai, Librairie de Chine, 1926.

Li Zhi Chen, *Sur les légistes de l'ère pré-Qin*, Pékin, 1928.

Zhang Wen Zhi, *Les principes des Zis*, Shanghai, Librairie de Civilisation, 1930.

Meng De Zhen, *Histoire de la pensée avant la Dynastie des Qin*, Édition Men Ji, 1935

Liang Qi Chao, *Dix études de l'évolution de la pensée dans l'ancienne Chine*, Shanghai, Librairie de Chine, 1941.

Guo Mo Ruo, *Les dix critiques*, 1943.

Hou Wai Lu, *Histoire de la pensée dans l'ancienne Chine*, Shanghai, Librairie Wen Feng, 1946.

Cao Qian, *La loi de Han Fei*, Pékin, Librairie de Chine, 1948.

Hou Wai Lu, Du Shou Su, Ji Xuan Bing, *Histoire générale de la pensée chinoise*, Librairie Tripartie, 1949.

Du Shou Su, *Les critiques des Zis de pré-Qin*, Shanghai, 1950.

Du Shou Su, *Les pensées de divers Zis avant la Dynastie des Qin*, Librairie Tripartie, 1951.

Yang Rong Guo, *Histoire de la pensée classique chinoise*, Librairie Tripartie, 1954.

Lu Zhen Yu, *Histoire de la pensée politique chinoise*, Pékin, Maison d'édition du Peuple, 1955.

Qian Mu, *La chronologie de divers Zis avant la Dynastie des Qin*, Hong Kong, 1956.

Œuvres complètes des Zis, Pékin, Librairie de Chine, 1957.

Ji Wen Pu, *Histoire de la pensée pendant la période du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants*, Pékin, Maison d'édition de la jeunesse chinoise, 1958.

Feng You Lan, *Histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Librairie de Chine, 1958.

[319]

Feng You Lan, *Nouvelle édition de l'histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1962.

Ren Ji Yu, *Han Fei*, Shanghai, 1964.

Xie Yuen Fei, *Essai sur la pensée de Han Fei*, Tai Bei, 1973.

Sur Shang Yang, Maison d'édition du peuple de Liao Ning, 1974.

Sur Han Fei, Maison d'édition du peuple de Liao Ning, 1974.

Li lin Quan, *La lutte entre le confucianisme et le légisme de l'époque du Printemps-Automne aux Royaumes Combattants*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1974.

Zhong Zhe, *Le représentant éminent du légisme - Han Fei*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1974.

Yang Rong Guo, *Synthèse raccourcie de la philosophie chinoise*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1975.

Ban Gu, *Histoire des Han*, Han Shu, Pékin, Librairie de Chine.

Zhang Tai Yan, *Œuvres politiques choisies*, Pékin, Librairie de Chine, 1977.

Si Ma Qian, *Annales historiques*, Shi Ji, Pékin, Librairie de Chine, 1977.

Tong Shu Yie, *Recherche sur la pensée de Han Fei*, dans *La philosophie chinoise*, tome 1, Librairie Tripartie, 1978.

Xiang Wei Xin, *Essais sur la pensée philosophique chinoise*, Tai Bei, 1978.

Du Kui Ying, *Les théories politiques en Chine ancienne*, Tai Bei, 1978.

Guo Mo Ruo, *Manuscrits de l'histoire de Chine*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1979.

He Zhao Wu, *Histoire de l'évolution de la pensée chinoise*, Pékin, Maison d'édition de la jeunesse chinoise, 1980.

Sun Shu Ping, *Manuscrits de l'histoire de la philosophie chinoise*, tome 1, Shanghai, Maison d'édition du peuple, 1980.

Xin Guan Jie, *Biographies commentées des philosophes renommés en ancienne Chine*, Librairie de Qi Lou, 1980.

Shen Shan Hong, *L'essence de l'histoire de philosophie chinoise*, Hang Zhou, Maison d'édition du peuple de Zhe Jiang, 1980.

Faculté de philosophie de l'Université de Pékin, *Histoire de la philosophie chinoise*, Librairie de Chine, 1980.

École normale de Shanghai, *Manuscrits de l'histoire de la philosophie chinoise*, Shanghai, 1980.

Yang You Jong, *Histoire de la pensée politique chinoise*, Tai Bei, 1980.

Chen An Ren, *Histoire de la pensée politique chinoise*, Tai Bei, 1980.

[320]

Chu Bai Si, *Essais sur la pensée chinoise*, Tai Bei, 1980.

Jiang Be Qian, *Sur les Zis*, Tai Bei, 1981.

Ren. Ji Yu, *Commentaires de l'histoire de la philosophie chinoise*, Shanghai, Maison d'édition du peuple, 1981.

Zhang Dai Nian, *Commencement de la philosophie chinoise*, Tai Yuan, Maison d'édition du peuple de Shan Xi, 1981.

Recueil Sur l'Histoire de la philosophie chinoise, Maison d'édition du peuple de Shan Xi, 1981.

Xu Da Tong, Chen Zhe Fu, Xie Qing Kui, *Histoire de la pensée politique en ancienne Chine*, Maison d'édition du Peuple de Ji Lin, 1981.

Tong Shu Yie, *Recherches sur les sept Zis avant la Dynastie des Qin*, Librairie Qi Lu, 1982.

Li Jin Quan, *Histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1982.

Fang Ke Lan, *Sur l'épistémologie dans l'histoire philosophique en Chine*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1982.

Zhang Dai Nian, *Programme de la philosophie chinoise*, Pékin, 1982.

Tian Feng Tai, *Les huit écoles avant la Dynastie des Qin*, Tai Bei, 1982.

Hu Shi, *Histoire de la philosophie chinoise antique*, Tai Bei, 1982.

Yang Xiao Rong, *Histoire de la pensée sociale chinoise*, Tai Bei, 1982.

Huang Gong Wei, *Introduction au système philosophique du Lé-gisme*, Tai Bei, 1983.

Zhang Chun, Wang Xiao Bo, *Recherche historique sur la pensée de Han Fei*, Tai Bei, 1983.

Hu Yu Heng, *Recherches sur la pensée de Xuen Kuang*, Librairie Zhong Zhou, 1983.

Jian Be Zan, *Histoire des Qin et des Han*, Éditions de l'Université de Pékin, 1983.

Ren. Ji Yu, *Histoire de l'évolution de la philosophie chinoise*, Pékin, Maison d'édition du peuple, 1983.

Liu Zehua, *Histoire de la pensée politique avant la Dynastie des Qin*, Tian Jing, Éditions de l'Université de Nan Kai, 1984.

Lao Si Guang, *Nouvelle histoire de la philosophie chinoise*, tome 1, Tai Bei, 1984.

Wu Yi, *Histoire du développement de la philosophie chinoise*, Tai Bei, 1984.

Lu Si Mian, *Études des sciences sociales avant la Dynastie des Qin*, Pékin, 1985.

[321]

Yang Xian Bang, *Histoire générale de la philosophie chinoise*, Pékin, 1985.

Xin Guan Jie, *Études des chercheurs japonais sur l'histoire de la philosophie chinoise*, Librairie de Chine, 1986.

Sun Shu Ping, *Les points essentiels des philosophes chinois*, Shanghai, Maison d'édition du peuple, 1986.

EN LANGUES OCCIDENTALES

Étienne Balazs, *La bureaucratie céleste*, Paris, 1968.

H. G. Creel, *La pensée chinoise de Confucius à Mao Tsé Tong*, Paris, 1955.

J. J. Duyvendak, *The Book of Lord Shang*, Chicago, 1963.

J. Escarra, *[Le droit chinois](#)*, Pékin-Paris, 1936.

Escarra, Germain, *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*, Pékin, 1925.

Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1968.

E. R. Hughes, *Chinese Philosophy in Classical Times*, Londres, 1942.

Max Kaltenmark, *La philosophie chinoise*, Paris, Que Sais-je ?, 1972.

J. Kato, *Religion and Thought in Ancient China*, Cambridge, 1953.

Jean Lévi, *Le livre du Prince Shang*, Paris, 1981.

Jean Lévi, *Dangers du discours*, Aix-en-Provence, 1985.

Jean Lévi, *Les fonctionnaires divins*, Paris, 1989.

W. K. Liao, *The Complete Works of Han Fei*, Londres, 1959.

Léon Vandermeersch, *La formation du légisme*, Paris, 1965.

Arthur Waley, *Trois courants de la pensée chinoise antique*, traduit par G. Deniker, Paris, 1949.

B. Watson, *Basic Writings of Mo tzu, Hün tzu and Han Fei tzu*, Londres, 1967.

E. V. Zenker, *Histoire de la philosophie chinoise*, traduit par G. Lepage, Paris, 1932.

Fin du texte