

# La philosophie politique du néo-confucianisme dans sa distinction à l'égard de la tradition occidentale, notamment chrétienne

Autor(en): **Yang, Myung-Su**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381832>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DU  
NÉO-CONFUCIANISME DANS SA DISTINCTION  
À L'ÉGARD DE LA TRADITION OCCIDENTALE,  
NOTAMMENT CHRÉTIENNE \*

MYUNG-SU YANG \*\*

*Résumé*

*Le présent article se concentre sur le néo-confucianisme. Différent du confucianisme ancien en ce qu'il introduit la réalité d'un principe, mais qui le fait sans pour autant sortir d'un immanentisme foncier, ce principe n'étant que moral. Au gré de comparaisons avec l'histoire de l'Occident, que ce soit au regard d'un héritage de Platon ou au regard du christianisme, l'auteur montre que l'immanentisme tant du confucianisme que du néo-confucianisme ne fait pas place à une posture de critique radicale du donné, qui supposerait un décentrement foncier à l'égard du déploiement du monde et de la visée – politique – du bien-être qu'il requiert. Il montre en même temps – tout particulièrement même, mais c'est à ses yeux lié – que la tradition confucéenne ne peut du coup qu'ignorer la neutralité d'une société civile et de l'existence des individus qui s'y inscrivent, sa vision étant ici dès le départ et de bout en bout morale, d'une morale qui ne s'articule pas à un donné neutre justement et renverrait en même temps à ce qui le dépasse ou lui est transcendant, mais qui fait au contraire corps avec le déploiement de ce donné même.*

Le confucianisme comprend la longue tradition qui s'étend de la pensée de Confucius (551-479 av. J.-Ch.), son initiateur, à celle de Wang Yang Ming (1472-1529) au XVI<sup>e</sup> siècle, et passant par le néo-confucianisme du XI<sup>e</sup> siècle. Le confucianisme de Confucius et de Mencius (env. 380-289 av. J.-Ch.), avant l'unification de la Chine par l'Empereur au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère – la Chine

\* Exposé donné en avril 2010 à l'Institut «Religions, Cultures, Modernité» de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne (version française mise au point par Pierre Gisel et Hyung-Mo Han, avec l'aide de Priscille Marschall).

\*\* Professeur d'éthique sociale et de théologie systématique à la Faculté de théologie (*Graduate School of Theology*) de l'*Ewha Womans University*, Séoul (Corée du Sud). A fait des études de droit et de théologie. A traduit en coréen Ricœur, Lévinas, Ellul, Teilhard de Chardin. A publié, en coréen, sur Saint Augustin, la modernité, la justice sociale selon le christianisme, la théologie de la souffrance (Job), une étude comparative sur l'humanisme chrétien occidental et l'humanisme naturaliste de l'Extrême-Orient.

était auparavant un pays parmi d'autres –, est généralement appelé «confucianisme ancien», alors que «néo-confucianisme» désigne l'école du principe métaphysique apparue en Chine aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles et qui se développa jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, en Chine, en Corée et au Japon. Synthétisée et représentée par Zhu Xi (1130-1200) au XII<sup>e</sup> siècle, la pensée néo-confucéenne était déjà l'objet majeur de l'examen national pour la qualification des serviteurs publics, en Chine et en Corée, vers 600-700.

Le confucianisme est fondamentalement une philosophie du politique. Toutes les approches confucéennes focalisent en fin de compte sur la politique. Il en va de même pour le néo-confucianisme, qui est principalement une philosophie de la pratique, en dépit de sa métaphysique sophistiquée. Il en est ainsi en raison de la fusion, tant confucéenne que néo-confucéenne justement, de l'éthique et de la politique. Identifiée à l'éthique, une telle politique peut être appelée «politique de la vertu». D'un autre côté, la raison pour laquelle le néo-confucianisme ne sort pas du domaine d'une philosophie politique réside dans son immanentisme. Le confucianisme ne connaît en effet pas d'autre réalité que ce monde, et il se concentre sur la mise en bon ordre de son donné actuel. C'est aussi là la cause d'une absence de critique radicale par rapport à l'ordre donné.

La philosophie néo-confucéenne comprend aussi la théorie d'une séparation définitive des rôles sociaux (名分論) et une théorie de la révolution du changement du clan royal (易姓革命). Mais notre article s'articulera autour des deux sources philosophiques majeures de la politique néo-confucéenne : la politique de la vertu et l'immanentisme naturaliste. Nous les déploierons en les comparant à la réalité occidentale pour la clarification du sens de nos arguments<sup>1</sup>.

### 1. *Sainteté intérieure et gouvernance extérieure : la politique de la vertu*

Au début de la célèbre Grande Étude, qui est l'un des Quatre Livres essentiels du confucianisme ancien, se trouve cette parole :

Le tao [la voie] du grand savoir est de faire briller la vertu lumineuse, de chérir le peuple en ne s'arrêtant qu'au bien suprême [...]; d'observer des choses et de parvenir au savoir, de faire le meilleur et la rectification du cœur, de cultiver la vertu, de régler les affaires familiales, de gouverner le pays et de pacifier le monde entier.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Le lecteur occidental pourra avoir l'impression que les auteurs occidentaux sont parfois ici restitués d'une manière qui peut surprendre ; il en irait probablement de même aux yeux des orientaux si ce lecteur occidental restituait tel aspect de penseurs chinois classiques. C'est d'ailleurs ce qui fait l'intérêt de ces déplacements et croisements [note de l'éd.].

<sup>2</sup> *La Grande Étude* [1a], trad. par Remi Mathieu, in : *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2009, p. 553-554.

Ici, nous pouvons voir que la mise en ordre d'une gouvernance commence à l'égard de soi-même et s'avance pas à pas en direction d'un groupe plus grand, la famille, le pays, et finalement le monde entier. Le concept de la politique s'applique généralement aujourd'hui, nous le savons, d'abord à l'unité de grandeur qu'est le pays ; la politique concerne en quelque sorte l'administration d'un pays, et la politique internationale celle entre les pays. C'est dire que la maîtrise de soi-même et de la famille se trouve exclue du domaine de la politique.

Mais, dans l'idéal confucéen, la «cultivation» de soi [l'éducation de soi ou le travail sur soi] et la maîtrise de soi étaient en revanche bien le fondement de toutes les activités politiques. La maîtrise doit partir de la sphère de l'âme intérieure, séparée en deux, le cœur du tao (道心) et le cœur de l'humain (人心), et doit se prolonger en direction de la sphère du monde extérieur. Le contrôle de l'âme par le cœur du tao unifié est ici le fondement de la politique, et la politique est la mise en ordre et la pacification du monde effectué par le politicien en vertu du tao universel. Elle est l'extension du tao, à partir du cœur du politicien, vers le monde. On peut alors dire que l'administration politique est le règne du tao, et que l'État est une entité morale.

Le tao est le principe universel du monde. Il y a trois dimensions dans le tao néo-confucéen. Il y a, premièrement, une signification cosmologique : le tao est le principe de l'univers ; l'univers est né du tao et se déroule selon le tao. Il y a, deuxièmement, une signification morale : l'homme doit vivre selon le tao. Cette dimension morale présuppose une distance entre l'essence et l'existence de l'homme, ou entre l'être et le devoir. Ici, le tao est le but ultime qui attend d'être réalisé par l'homme. Tout ce que l'homme en tant qu'homme doit faire est de suivre et de réaliser le tao, ce qui se fait déjà dans le monde naturel. Troisièmement, le tao est la vertu donnée dans le cœur humain. En ce sens, il est identique à la nature originelle en tant que qualité morale. Il désigne le potentiel moral immanent dans l'homme, distingué du tao de l'univers hors de l'homme. Le tao est ainsi à la fois transcendant et immanent, et l'on peut dire qu'il existe à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'homme.

Le bien est «comme» substantiel. Il n'est pas – aucunement – une substance ontologique, mais est «comme» ou «quasi» substantiel. L'émotion et la volonté humaines sont expliquées comme fonction (用) de la substance (體) en tant que bien pur, c'est-à-dire le tao. C'est pourquoi l'agent moral néo-confucéen n'est que l'homme lui-même. Et c'est aussi pourquoi le néo-confucianisme n'est pas une religion, mais appartient à la longue tradition de l'humanisme mondial. La thèse théologique et mystique que Dieu ou l'Être dirige le bien moral ne se trouve pas dans les documents néo-confucéens. La moralité néo-confucéenne se définit comme la réalisation de la nature originelle (本然之性), par delà la nature formée pendant la vie mondaine (氣質之性)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> À la différence du confucianisme classique, le néo-confucianisme parle de deux natures de l'homme. L'une est la nature originelle, reçue du ciel lors de la naissance.

La politique relève ainsi de la réalisation du tao dans le monde. Pour ce qui touche à l'humain, le bon est immanent au cœur de l'homme et doit être effectué par l'agent humain. Cette effectuation distingue le sage du peuple ordinaire. Le politicien est le savant qui actualise le potentiel moral universel et qui met le monde en ordre juste. Au début de l'effectuation se trouve l'«auto-cultivation», qui est la préservation et le rétablissement de la qualité morale originelle et naturelle; en d'autres termes: l'actualisation du potentiel virtuel. L'étude confucéenne est d'abord cette «cultivation», étude du cœur.

Théoriquement, tout le monde peut être le sage, et l'étude du cœur est ouverte au peuple. Car est en cause non le problème de la connaissance théorique, mais celui du cœur justement et de la raison pratique. Néanmoins, la politique néo-confucéenne ne peut pas être autre chose qu'une aristocratie, ou la politique de la minorité gouvernante, vu qu'il n'est pas facile pour la classe de la production matérielle de se soumettre au cœur humain. De ce point de vue, c'est en principe à cause de la supériorité morale que la haute classe confucéenne pouvait régner sur le peuple ordinaire. Le politicien est le chercheur et moraliste qui s'engage à une réflexion sur lui-même, et en même temps le guide éducatif du peuple. C'est ainsi que les idiomes comme «la sainteté intérieure et le règne extérieur», (內聖外王), ou «cultiver le soi et gouverner autrui» (修己治人), indiquent bien l'essence de la philosophie politique du confucianisme.

Nous savons que l'Église catholique du Moyen âge possédait un pouvoir subordonnant les rois séculiers. Le prêtre avait une autorité supérieure sur le peuple et les affaires laïques. Un tel phénomène s'appuie sur la présupposition que les laïques et les rois séculiers sont moralement inférieurs au groupe des prêtres. L'Église était en effet considérée comme institution surnaturelle, et le prêtre comme le seul agent moral parvenant à pratiquer des commandements bibliques difficiles à suivre pour le peuple ordinaire. La supériorité de la religion par rapport au pouvoir politique séculier est la caractéristique de la société européenne du Moyen âge: la reconnaissance d'une supériorité morale se lovait au cœur de cette hiérarchie de subordination politique.

Que la supériorité morale fût également importante dans la politique néo-confucéenne le montre le fait que la politique confucéenne tourne autour de la politique du roi sage. Autrement dit, la politique est une politique de la vertu et en même temps une politique d'élites. La politique comme activité technique de contrôle et d'arbitrage des conflits d'intérêts entre les individus et les groupes se trouve ici absorbée dans la politique de la vertu. C'est dire que l'intérêt matériel comme base de la vie ne pouvait y être posé comme sujet central. Le cœur de la philosophie politique néo-confucéenne a toujours été de surpasser l'intérêt matériel découlant de la nature matérielle de l'homme, non

L'autre est la nature matérielle, formée après la naissance; pour plus de détails, voir M. S. YANG, «Forme et place de la croyance dans la pensée confucéenne. De la confiance interhumaine au rapport à un Principe moral», in: P. GISEL, S. MARGEL (éds), *Le croire au cœur des sociétés et des cultures. Différences et déplacements*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 31-41.

de le satisfaire. Le désir humain est ce qui doit être surclassé par le cœur du tao. Voilà quelle est en réalité la philosophie focalisée sur l'intériorité de l'homme. Ce phénomène est lié au fait, essentiel, que la politique néo-confucéenne n'est pas une politique par le peuple, mais pour le peuple.

La politique de la vertu se définit comme politique pour le peuple. Le concept de vertu est en opposition au concept de puissance, au pouvoir arbitraire<sup>4</sup>. Sur la base qui veut que le pouvoir politique se donne selon l'ordre naturel – soit en raison de la nécessité sociale et individuelle<sup>5</sup>, soit en raison de la volonté du ciel –, la politique de la vertu joue un rôle de limitation du pouvoir politique. Elle s'occupe de la manifestation du tao universel qui est responsable du bien-être du monde. Le but ultime de la politique n'est autre que le bien-être du peuple, et ce bien-être comprend les biens matériels de subsistance. L'assimilation entre les besoins matériels individuels et la volonté céleste est le principe politique, dès la vieille sagesse confucéenne. Confucius lui-même prenait la prospérité pour l'essentiel de l'activité politique. D'un autre côté, le bien-être commun est lié au bien moral du peuple. Car le bien-être ne concerne pas seulement la nourriture de base, mais aussi l'ordre public. Ce que vise la moralité n'est pas autre chose que l'ordre public en vue de la pacification du monde; et elle est en réalité essentielle pour la coopération de chacun en vue de la promotion de la productivité sociale. C'est ainsi que si la politique est une activité pour le bien-être du peuple, la moralité constitue la base de la politique. L'émergence d'une nouvelle philosophie de la politique exigera du coup une nouvelle moralité persuasive.

Le problème est que la politique de la vertu exige une moralité de haut niveau. Faisant passer le juste avant le besoin matériel, elle va jusqu'à l'élimination du désir matériel. Apparemment, une telle philosophie politique est censée ignorer le matériel. Nous devons ici comprendre que la philosophie politique néo-confucéenne vise seulement les gouvernants, présupposant une politique des gouvernants pour le peuple, non celle du peuple, ni celle par le peuple. Mais les politiciens doivent agir selon la volonté du tao et suivre le cœur public. Le cœur public – un autre nom du cœur du tao – guide le politicien, selon la sagesse concrète, dans ce qu'il doit faire pour le peuple. Le cœur public est aussi enseigné au peuple, mais ce sont surtout les vertus des

<sup>4</sup> De même que Platon voulait surclasser le pouvoir par le bien ou, si l'on veut, par le pouvoir du bien, Confucius soulignait la vertu au lieu du pouvoir ou de la force. «Le Maître ne discutait pas des phénomènes étranges (怪), des faits de force (力), des désordres (亂) ni des esprits (神)», *Les entretiens de Confucius (Lunyu)*, VII, 21, trad. par Charles Le Blanc, in: *Philosophes confucianistes*, Paris, Gallimard (Pléiade), 2009, p. 93. Ce sont la vie quotidienne (常), la vertu (德), la mise en l'ordre (治) et l'humain (人) qui sont les sujets des discours confucéens.

<sup>5</sup> Il y a peu de discours confucéens sur l'origine du pouvoir de l'État. Ce fait confirme que le pouvoir de l'État représenté par le roi était reçu et justifié naturellement. C'est à la dernière période de la Dynastie Ming, au XVII<sup>e</sup> siècle, que les savants commencent à s'interroger sur l'origine de l'État. Mais même dans ce cas-là, l'État a maintenu sa position naturelle.

serviteurs publics du gouvernement qui comptent, puisque le pouvoir politique était concentré sur eux et que la politique de la vertu visait à transformer le pouvoir actuel, fait de puissance, en pouvoir du bien moral. Il s'agissait de mettre un contrepoids au pouvoir physique des gouvernants, en lançant un appel à la chasteté des gouvernants eux-mêmes.

Une politique de la vertu est ainsi un phénomène commun aux sociétés asiatique et occidentale du Moyen Âge. Elle demande une morale de haut niveau au plan de la réalité politique. Cela vient de la préoccupation d'une construction de la société idéale. Nous savons bien que la philosophie politique de Platon était essentiellement philosophie de la vertu. Dans son ouvrage *La République*, théorie et pratique sont les concepts moraux qui tournent autour de l'idée du bien transcendant. Théorie: la contemplation de l'idée du bien; et pratique: l'effectuation de l'idée du bien dans la situation concrète. Le politicien doit être celui qui contemple et se réjouit en l'idée du bien, et il se tient éloigné de l'intérêt pour le pouvoir matériel. L'éthique et la politique sont entièrement confondues. Le fameux discours de l'Idée du bien transcendant provient d'un processus envisageant le politicien idéal. Pour autant, le bien platonicien n'est bien sûr pas limité au bien moral. Il vise aussi la bonté et comprend le bien-être de l'entité politique. Mais il demeure que le discours de Platon sur l'Idée du bien tourne autour du bien moral. La haute moralité, et non l'abondance matérielle, tient la place centrale de la philosophie politique de la vertu.

L'héritage de la politique platonicienne de la vertu a affecté la société européenne jusqu'à la fin du Moyen Âge. Chez Thomas d'Aquin, le bien commun passe toujours avant le bien individuel. Il a fallu attendre l'époque moderne pour poser le désir matériel des individus comme thème philosophique de la politique, et alors au nom du droit naturel. Nous savons que c'est Machiavel, au XVI<sup>e</sup> siècle, qui fonde la philosophie politique sur ce qui se fait réellement, loin de ce qui doit se faire. Il signe ainsi la naissance de la science politique, faite d'analyse scientifique, par opposition à la politique de la vertu, basée sur l'obligation morale idéale. Aujourd'hui, ce sont des technocrates qui sont chargés de l'activité politique, ce qui diffère définitivement des aristocrates, considérés, au moins en principe, comme politiciens de la vertu. Dans la politique moderne, il n'est jamais question de l'«auto-cultivation» de la vertu intérieure des politiciens. Le contrepoids au pouvoir politique se fait grâce à l'équilibre entre les pouvoirs.

Cette différence entre la philosophie de Platon et la philosophie moderne s'applique de la même manière à la philosophie politique néo-confucéenne. Comme nous l'avons vu plus haut, les confucianistes croyaient que le bien-être suit nécessairement le bien moral. Le bien-être ne jouit pas d'une position indépendante, mais est lié au bien moral. Au point que les gouvernants doivent être le bon exemple du peuple. Le but de la philosophie politique était de persuader que la force morale du bien est réellement efficace pour la réalité politique. Il a fallu attendre le contact avec la culture moderne européenne pour

un changement radical de la philosophie politique des pays de l'Asie de l'Est, tels la Corée, la Chine et le Japon.

La politique néo-confucéenne de la vertu repose sur la parenté. Dans le cas de l'Asie néo-confucéenne, la nation n'est que l'unité agrandie de la famille en tant que communauté élémentaire et idéale. L'État est entité morale. La société était considérée comme unité de coopération plutôt que comme société de compétition, puisque la société et le pays ne sont que l'extension de la famille. La famille est le modèle de la nation idéale, et la relation entre le père et le fils représente toutes les relations entre les hommes, y compris celle entre le roi gouvernant et le peuple gouverné<sup>6</sup>. La société confucéenne est loin de la société civile moderne, qui s'appuie sur le droit naturel (*jus naturalis*) plutôt que sur la loi naturelle (*lex naturalis*)<sup>7</sup>. Nous pouvons dire que la société de la Chine et de la Corée demeurait dans l'idéalisme de la politique, et que l'idéalisme politique, qui se préoccupe de la vision morale du monde, n'offrait pas la possibilité d'une place a-morale (si non immorale). Pour la société moderne, où le droit de l'homme individuel et la poursuite maximale des intérêts des individus constituent la base de la politique, il faut au contraire une place pour l'amoral ou pour un état de neutralité morale dans la vie quotidienne.

Les néo-confucianistes pensaient sur un mode alternatif: ou le monde moral, ou le monde immoral. La vie quotidienne y est considérée comme étant prise par le mal, et le cœur humain en opposition au cœur céleste. Il se peut que le concept du cœur humain, à la différence du désir humain, soit interprété comme moralement neutre, ou, autrement dit, qu'il puisse désigner la qualité volontaire de pouvoir choisir le bien et le mal. Mais les néo-confucianistes, tels Zhu Xi et Yi Hwang (1501-1570), pensaient que la volonté humaine incline au mal en dépit de sa bonté originelle. C'est pourquoi le cœur humain coïncide avec le désir humain, qui signifie la libido corporelle déformée. Et, selon Yi Hwang, l'émotion ordinaire humaine est contaminée par l'intérêt privé matériel. C'est ainsi qu'au lieu du cœur humain, ils parlent du cœur céleste ou du cœur du tao. Le cœur céleste est le cœur humain parfaitement possédé par le tao transcendant; et le cœur du tao est la qualité morale actuelle, immanente dans le cœur humain. Mais c'est pour souligner sa qualité extra-ordinaire qu'ils se servent du concept de cœur céleste. On peut dire que le cœur du tao est à la fois transcendant et immanent: théoriquement immanent et pratiquement transcendant. Le néo-confucianisme tend à être quasi-religion dans sa pratique de la «cultivation» du tao intérieur. L'humanisation est le rétablissement du

<sup>6</sup> «Quelqu'un demanda à Confucius: "Pourquoi ne participez-vous pas au gouvernement?" Confucius répondit: "Il est écrit dans le Shu [*Les documents*]: La piété filiale, elle d'abord, mais aussi l'amour fraternel, s'étendent au gouvernement et peuvent être considérés comme une participation au gouvernement. Pourquoi donc devrais-je participer au gouvernement?"», *Les entretiens de Confucius (Lunyu)*, II, 21, trad. par Charles Le Blanc, *op. cit.*, p. 47.

<sup>7</sup> C'est Hobbes, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans son ouvrage *Leviathan*, qui oppose ces deux concepts l'un à l'autre.



cœur du tao, et l'essence de la politique consiste en la réalisation du tao transcendant, telle est la façon dont la politique n'est pas ici séparée de l'éthique. Y manque la place individualiste moralement neutre, où la poursuite de l'intérêt individuel n'est pas jugée immorale. La politique néo-confucéenne considèrerait la société basée sur le principe de l'amour familial ou de la fraternité comme alternative à la société conflictuelle construite autour des intérêts matériels ; en bref, la fraternité plutôt que la liberté et l'égalité.

Nous savons que la tradition augustinienne parle de la corruption totale de l'homme. Depuis Paul, en passant par Augustin, jusqu'à Luther et Calvin, le christianisme tend à ignorer la neutralité morale : la vie mondaine est chute dans le péché et les péchés. Et Paul disait que tout acte ne provenant pas de la foi est péché (Rm 14,23). S'il en est ainsi, il n'y a pas d'autre possibilité que l'alternative : ou le péché, ou le bien ; ou être sauvé, ou s'attacher au péché. Il en est ainsi chez Luther. À ce point, le christianisme ne connaît pas de relation principiellement neutre entre les hommes. Une relation qui n'est pas celle du Je-Tu, dit dans les termes de Buber, est le fait de la corruption. En cela, le christianisme s'oriente vers la restauration de la communauté originelle gouvernée par la fraternité<sup>8</sup>. Depuis Augustin, l'idéal politique orienté sur le Royaume de Dieu se rapproche de la communauté familiale sous le règne de Dieu en tant que Père, et le peuple du Royaume de Dieu est considéré comme formé de frères. La moralité familiale relève d'un amour sacrificiel, selon une logique de la grâce plutôt que de l'équivalence juste.

Augustin reconnaît toutefois que cette haute moralité ne peut être réalisée dans la vie sociale quotidienne, où des intérêts matériels sont en confrontation les uns avec les autres. La société d'amour n'est pas censée se réaliser dans ce monde, mais est considérée comme une réalité eschatologique, aussi vrai que son anthropologie relève d'une corruption grave et d'une impossibilité humaine. Autrement dit, la politique chrétienne de la vertu était accompagnée de la reconnaissance de la limite fondamentale de la qualité morale humaine, mais du coup alors accompagnée d'un réalisme politique. La politique est un ordre de corruption : elle est le produit du péché humain, de sorte qu'elle ne relève pas du naturel, mais doit être protégée par la providence volontaire de Dieu<sup>9</sup>. On touche là ce qui sépare le néo-confucianisme et le christianisme. Ce dernier se définit comme une politique de la vertu mesurée par le réalisme politique. Le premier, en tant qu'humanisme croyant en la qualité humaine, demeure dans l'idéalisme politique, ne reconnaissant pas de place moralement neutre.

Quant à Thomas d'Aquin, théologien de synthèse au cœur du Moyen âge, il contribua à abaisser la tension morale dans la vie quotidienne. La communauté

<sup>8</sup> Dans la *Critique de la raison pratique*, Kant sécularise la thèse de Paul, en disant que ce qui ne vient pas du respect de la loi morale est le mal. Ce n'est pas par hasard qu'il reconnaît le mal radical de l'homme et qu'il s'intéresse au royaume idéal des fins.

<sup>9</sup> Augustin distingue la providence naturelle de la providence volontaire de Dieu. L'État et la politique ressortissent à la seconde.

idéale et la communauté réelle sont distinguées selon deux niveaux moralement différents : la morale sacrée et la morale séculière. Le séculier est justifié en raison du réalisme politique, et l'Église est censée être signe du Royaume de Dieu, de sorte qu'elle occupe la position supérieure. Le roi séculier doit s'efforcer de construire une société où l'amour et la vertu s'échangent entre les hommes. C'est la raison pour laquelle le roi doit s'équiper d'une qualité spirituelle. Et c'est ainsi qu'il doit encore être guidé par l'Église en tant qu'institution spirituelle<sup>10</sup>. La politique de la vertu du Moyen Âge européen jouait ainsi un rôle de contrôle de la puissance politique par le pouvoir spirituel de l'Église. Selon l'anthropologie chrétienne, l'ensemble du monde naturel et séculier est privé de la bonté originelle, de sorte que la révélation du bien suprême appartenait à l'Église spirituelle.

Dans le cas du néo-confucianisme, il n'y avait pas d'appareil tel que l'Église chargé de contrôler le pouvoir politique. Le roi se situait au sommet du pouvoir et du bien moral. Dans le système néo-confucéen, le roi est revêtu de l'autorité tant séculière que religieuse. En fait, c'était le roi qui présidait le culte à l'endroit du ciel et de la terre. Ce phénomène s'est maintenu jusqu'au choc de la rencontre avec la civilisation européenne, après la guerre de l'opium au XIX<sup>e</sup> siècle.

## 2. *Immanentisme et absence de posture critique fondamentale*

Le néo-confucianisme est fondamentalement immanentisme. Pour le confucianisme ancien, les catégories d'immanence ou de transcendance sont peu significatives, puisqu'il n'a pas de métaphysique, ni de principe cosmologique. En revanche, le «néo-» de néo-confucianisme implique l'émergence d'une métaphysique ou d'une cosmologie sophistiquée, 1500 ans après Confucius. Mais cette métaphysique n'est que métaphysique morale. Elle est justement là pour solliciter l'accomplissement moral de l'homme au moyen de la fidélité au pouvoir du bien pur, en tant que quasi-substance métaphysique. Le principe céleste est souvent décrit comme transcendant, mais, en réalité, il est la nature immanente en l'homme.

Dans le système néo-confucéen, on parle du dualisme du principe (*li*) et de la matière (*'chi*). Selon le néo-confucianisme, le monde est en effet composé

<sup>10</sup> Cf. *De regimine principum*. La philosophie politique de Saint Thomas apparaît comme la rencontre du réalisme politique augustinien et de la philosophie politique d'Aristote. Aristote a critiqué Platon qui n'avait pas distingué le politique de la gestion familiale. Ce n'est pas pour autant que sa position est hors politique de la vertu, cf. *Éthique à Nicomaque* 1180a : «Aussi certains pensent-ils que les législateurs doivent inviter les gens à la vertu et les exhorter à se convertir par amour de la beauté morale» et *La politique*, 1323b-1324a, où Aristote dit que l'État doit gouverner par le moyen de la vertu et que l'État, ainsi que l'individu, n'a pas besoin, pour le bonheur, de beaucoup de réalité matérielle. Eu égard à ce qui est matériel, la politique de la vertu tend à la tempérance.

du principe et de la matière. Mais le principe désigne tout autant un principe du monde que la matière le monde, et il n'est aucunement une réalité ontologique propre, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Du point de vue cosmologique, le néo-confucianisme est un monisme de la matière, et, en ce sens, on peut l'appeler immanentisme. Bien sûr, la matière néo-confucéenne n'est pas la simple matière occidentale, mais une matière-énergie. Elle est l'origine de l'existence et du mécanisme biologique de tous les êtres vivants actuels. Le monde physique est entièrement expliqué en fonction de la matière, et c'est ainsi que le néo-confucianisme n'a pas besoin de l'Être suprême pour la création du monde. Il diffère là du christianisme, et même du platonisme, qui pose l'idée du bien comme l'Être même.

C'est que le néo-confucianisme ne connaît jamais d'autre monde que ce monde : il n'y a pas d'Être autre que les êtres visibles. Le néo-confucianisme est pour ainsi dire un réalisme cosmologique : il ignore toute dualité de l'âme et du corps, l'âme n'étant composée que de matière, et il ne connaît pas non plus la dualité de la théorie et de la pratique. Il est toujours foncièrement concerné par l'engagement politique, étant depuis toujours philosophie pour ou en vue de la politique. On n'y peut imaginer une contemplation de la vérité platonicienne ou augustinienne, séparée de la pratique politique. Il existe certes une tradition asiatique selon laquelle on respecte l'homme qui refuse la proposition d'une haute position de la part de roi, en s'amusant de la pureté du tao ; mais l'engagement politique reste considéré comme la vocation essentielle de tous les savants.

Ce réalisme cosmologique est loin de la négation radicale du monde comme tel. On doit s'efforcer d'améliorer le monde actuel, et c'est toujours sur ce monde qu'on doit se concentrer. Au point que le confucianisme et le néo-confucianisme critiquent fortement le bouddhisme, qui tient entièrement les étants comme néant<sup>11</sup>. Quant au concept occidental de l'Être même, transcendant, il a pour fonction d'offrir le moment ontologique en vue de la réformation du monde actuel en dévaluant la substantialité du mal mondain. De sorte que c'est le Bien pur qui est nommé l'Être même. Simultanément, il est accompagné d'une tendance à s'éloigner de ce monde, selon une attitude pessimiste. Quand l'onto-théologie occidentale tombera dans le piège du dualisme, la vie actuelle du peuple pourra devenir très séculière, en un sens négatif, puisque la vie quotidienne devient exclue de la sphère d'une considération sincère de la réalisation de la vérité céleste. Dans le cas de l'immanentisme néo-confucéen, on évite à la fois la négation radicale du bouddhisme et la posture occidentale de critique radicale du monde, raison pour laquelle on y manque d'esprit critique par rapport à l'ordre donné. Les chercheurs actuels en sciences sociales sont surpris que les pays confucéens n'aient jamais discuté du changement radical du système de dynastie, ne faisant jamais mention d'une variété de systèmes politiques. Certes, au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, Mencius disait

<sup>11</sup> Cheng Yi (1033-1107), maître de Zhu Xi, critiquait le bouddhisme comme un «égo-isme».

la possibilité d'un bouleversement d'une dynastie à une autre. Il a fondé la philosophie politique confucéenne selon laquelle le cœur du peuple est le cœur céleste. Mais, malgré tout, l'idée d'une substitution au système de la dynastie royale n'est pas apparue dans la longue histoire confucéenne. Nous pouvons en rapporter la cause à l'immanentisme néo-confucéen.

Parallèlement au réalisme cosmologique, le néo-confucianisme peut être conçu comme un idéalisme moral et politique. Les termes de matière et de principe comportent en effet une signification morale et politique, et l'existence du principe, quasi transcendant, joue le rôle d'encouragement en vue de l'amélioration du monde actuel. Zhu Xi dit : «le principe existait avant que n'existe la matière». À la différence du Dieu chrétien, ou de l'Idée platonicienne, ce terme d'«avant» ne relève pas de quelque chose de trans-temporel ou d'atemporel, mais relève justement de la transcendance morale. Quant à la matière, elle ne désigne pas seulement l'élément matériel du monde, mais aussi le monde actuel, ou le monde contaminé par le mal ; et le principe est le critère ou le but ultime pour la réformation de ce monde déformé. Selon Yi Hwang, un néo-confucianiste coréen du XVI<sup>e</sup> siècle, le principe doit gagner sur la matière, bien qu'en réalité, la matière gagne sur le principe. Le principe, toutefois, n'est pas là une réalité ultime, mais seulement le principe selon lequel le monde doit se dérouler. Le problème est que ce principe est généralement identifié à l'ordre public tel qu'actuellement exercé.

Il y a des idiomes néo-confucéens fameux : «la même source du principe et de la matière» (體用一源) ; ou : «le principe et la matière sont distingués, mais ne sont jamais séparés l'un de l'autre» (不相離不相雜). Ces idiomes nous font penser à certains dogmes chrétiens similaires. Le christianisme parle de la même essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et cette unité entre trois personnes divines se trouve à l'intérieur de l'être de Dieu, qui est transcendant. Une signification de ce dogme d'une même essence de trois personnes divines est que le Fils et le Saint-Esprit, en immanence dans ce monde, ne sont pas inférieurs au Dieu en tant que transcendant. Ce dogme a l'effet de ne pas identifier le mal au monde composé de la matière, selon une vision fondamentalement positive du monde, par opposition à Platon, où le démiurge, en tant que divin inférieur, est en charge de la création du monde. Le discours platonicien de la création montre que Platon tend à considérer la matière elle-même comme le mal.

Le néo-confucianisme concorde avec le christianisme aussi longtemps que le mal est censé être radicalement le problème du cœur humain, non de l'élément cosmologique. Mais l'unité du principe et de la matière y est, pour ainsi dire, l'unité du divin et de ce monde. Ce n'est pas l'unité dans l'être transcendant, mais celle du transcendant et de ce monde. De ce point de vue, le néo-confucianisme est immanentiste. La transcendance du principe céleste n'est qu'une transcendance morale, la cosmologie néo-confucéenne devant être entièrement interprétée comme métaphysique morale. Le manque de vraie transcendance marque une limite fondamentale à l'esprit critique, alors qu'un renvoi à une pure et stricte transcendance donne lieu à une négligence à l'égard du monde présent.

L'absence d'une posture critique fondamentale est le risque dont tout immanentisme devait souffrir. Y compris celui, historique, de Hegel. Le néo-confucianisme diffère toutefois de Hegel dans la mesure où il est un

immanentisme *naturaliste*. C'est ainsi que s'y offrent peu de possibilités d'une mise en question du monde en son entier. Il ne connaît jamais de distance radicale à l'égard du monde actuel. Chez Hegel, il existe un développement progressif de la communauté – la famille, la société civile, l'État –, et la dynamique d'une aliénation dialectique y surpasse la communauté instinctive fondée sur la parenté, préparant la communauté ultime comme État. Dans la philosophie néo-confucéenne en revanche, l'État se confond avec la famille, sans la médiation de la société civile. Et il ne subit, pour ainsi dire, ni l'aliénation ni la distanciation<sup>220</sup>.

À mon avis, c'est le motif de la société civile qui fait voir la transformation fondamentale de la philosophie politique dans l'histoire humaine. C'est là que la démocratie se forme en vue d'une politique du peuple et par le peuple; la loi fonctionne alors pour la protection du droit individuel, et le gouvernement exécutif est tenu non plus pour naturel, mais comme résultat du contrat social. L'apparition de la souveraineté du peuple est le produit de la déconstruction de la souveraineté de Dieu et du roi. L'individu humain devient alors, au moins théoriquement, le centre de l'autorité politique, en déconstruisant l'autorité objective qui se tient en dehors de lui, qu'elle soit l'autorité de l'Église ou celle de roi. Cet individualisme rend le peuple participant à la constitution de la puissance politique. Bien sûr, cette participation requiert la variable du changement de régime (l'«ancien régime»), l'égalité des chances, la confiance morale à l'égard du jugement des individus ordinaires, etc. La souveraineté du peuple et la société moderne démocratique ont ainsi un rapport avec l'apparition de l'individualisme, et, avec cet individualisme, la relation neutre est devenue la norme de la relation entre les hommes. C'est là une déconstruction de la relation traditionnelle entre les hommes<sup>13</sup>. Cette neutralité individualiste occidentale est certes aujourd'hui critiquée par les savants asiatiques. Il n'y a toutefois personne qui dénie la valeur de la démocratie. La société néo-confucéenne reste à l'intérieur de la communauté traditionnelle, considérant l'État comme la prolongation de la famille, et on n'y connaît pas la relation neutre entre les hommes. C'est en raison de son immanentisme naturaliste que la politique néo-confucéenne tient à la communauté naturelle basée sur la relation familiale du Je-Tu.

Le rapport entre le tao néo-confucéen et la nature est en fait un peu compliqué. C'est l'homme qui est le thème central du discours néo-confucéen, et la nature en tant que monde instinctif, comme monde des animaux, doit être surpassée par la vertu humaine. Le cœur humain, par opposition au cœur du tao, y désigne le cœur possédé par le désir instinctif. Toutefois, la conception de

<sup>12</sup> En fait, même pour l'analyse objective et désacralisée des textes classiques, il a fallu attendre la dynastie chinoise Qing, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, et le savant Jeong Yak-yong (1762–1836, confucianiste coréen) du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>13</sup> Rappelons que Lévinas critique le schème du Je-Tu chez Buber, disant que celui-ci néglige la relation neutre de la vie politique et économique. La source d'une telle idée se trouve déjà dans les textes d'Aristote, qui distingue l'homme bon et le bon citoyen (cf. *Éthique à Nicomaque* 1130b, et *La politique*, 1276-1277a).

l'immanence du tao transcendant dans la nature est un autre pôle du néo-confucianisme. De sorte que la nature est aussi envisagée comme quelque chose de typique, où le tao est complètement réalisé, sans aucun obstacle. C'est uniquement l'homme qui peut faire obstacle à la réalisation du tao. Ainsi, la nature comporte deux faces, inférieure et supérieure.

Une telle conception est reflétée dans la hiérarchie néo-confucéenne des êtres. L'homme est un être où le tao existe et se communique entièrement, de manière mystique. L'animal est un être où le tao existe, mais se communique occasionnellement. La plante est un être où le tao existe, mais où le mode de communication est complètement bloqué. Cette hiérarchie des êtres est différente de celle de Thomas d'Aquin que reproduit *Le vrai sens du Maître du ciel*, de Matteo Ricci. C'est que le tao, ou le principe transcendant, existe dans toutes les choses, y compris dans la plante, la hiérarchie des êtres dépendant seulement de la densité de la communication du tao. Ce point montre bien la position de la nature dans le système du néo-confucianisme. Au plan de la communication avec le tao, la nature est au-dessous de l'homme. Toutefois, cela ne signifie pas que des êtres naturels ne possèdent pas le tao. L'immanentisme néo-confucéen n'exclut pas la nature de la sphère d'opération du tao : le tao se réalise même dans la nature extérieure, bien que la nature ne saisisse pas cette opération, la nature ne pouvant pas vraiment communiquer avec le tao. Tout se fait là naturellement, et cette passivité de la nature est la cause à la fois de négativité et de positivité. La passivité peut être en effet très positive, puisqu'il n'y a pas de possibilité d'apporter le trouble, par l'arbitraire de la volonté, à la réalisation du tao lui-même. C'est de cette façon que le tao idéal est censé être parfaitement manifesté dans le courant naturel. À l'encontre de Kant qui sépare la physique, concernant la loi de la nature, et l'éthique, concernant la loi de la liberté, la nature néo-confucéenne n'est pas exclue du domaine de l'éthique. Elle peut être considérée comme la coïncidence ultime de la nature humaine et de la liberté morale, que Kant place dans le sphère de l'espérance pratique.

Le néo-confucianisme est un humanisme en tant qu'il ne se résorbe pas dans la passivité naturelle et ce, au moyen de son principe transcendant. Mais il ne va pas jusqu'à la désacralisation du monde naturel, que ce soit celle de la nature extérieure ou celle de l'autorité naturelle de l'État. Il est très différent du naturalisme taoïste de Lao Tsu, mais reste principalement favorable au phénomène naturel à cause de son immanentisme naturaliste. C'est pourquoi la politique néo-confucéenne s'appuie sur le modèle de la famille en tant que communauté naturelle, et que l'ordre naturel fonde et détermine l'ordre politique. La hiérarchie politique est ainsi justifiée au nom de la loi naturelle.

C'est la philosophie politique de savants comme Wang Shuan Shan et Huang Zong Yi de la dynastie chinoise Ming du XVII<sup>e</sup> siècle qui considèrent l'origine de l'État quasiment pour la première fois dans l'histoire des pays de l'Asie de l'Est. Huang Zong Yi montre un certain changement de la pensée néo-confucéenne en acceptant positivement le désir humain. C'est une modification en direction de la construction de la base matérielle dans un système

philosophique centré sur la «cultivation» intérieure de soi. Toutefois, on ne peut pas dire que ces penseurs apportaient une réformation fondamentale dans le domaine de la philosophie politique. Pour eux, l'État est encore produit naturel et est expliqué comme le médiateur de la réalisation de l'idéal céleste. Ils considèrent le roi comme le principe, et le peuple comme la matière. Ainsi, le peuple est destiné à être subordonné au roi, en harmonie avec la providence naturelle du cosmos selon laquelle le principe règne sur la matière. Les dirigeants sont yang (mouvement) et le peuple est yin (repos). Les dirigeants et le peuple doivent être en harmonie, puisque le cosmos pèse sur l'harmonie de yang et de yin. Mais le peuple doit suivre les dirigeants, puisque le repos suit le mouvement dans la cosmologie métaphysique du néo-confucianisme.

### *Conclusion*

Le confucianisme représente la philosophie politique tout au long de l'histoire des pays de l'Extrême-Orient. En Corée, la politique et l'administration gouvernementale ont été absolument sous l'influence de la philosophie néo-confucéenne. C'est l'invasion par les pays occidentaux au XIX<sup>e</sup> siècle qui soulève une question fondamentale à propos du régime politique des pays asiatiques. Des efforts persistants pour rectifier la politique d'une façon ou d'une autre ont dès lors été faits, mais à l'intérieur du régime ancien.

La politique néo-confucéenne est la politique des vertus organisée autour du roi. Où éthique et politique sont confondues. La responsabilité politique se fixe sur les gouvernants, auxquels on demande d'avoir le cœur public pour le peuple. Pour cette philosophie politique, le peuple est principalement l'objet de la politique. L'immanentisme naturaliste de la philosophie néo-confucéenne a fait obstacle à l'imagination nécessaire pour sortir de la politique de la vertu et conduire à un bouleversement radical du régime traditionnel. Il n'y avait pas place, là, pour l'émergence d'une philosophie politique qui justifîât la maximisation des intérêts de manière moralement persuasive.

D'un autre côté, cette philosophie politique de la vertu, basée sur l'exemple de la famille, peut actuellement offrir des messages significatifs pour la réalité politique: rectitude morale des politiciens, résolution des effets pervers d'un individualisme centré sur le seul droit individuel, etc. Et son attitude fondamentalement favorable à la nature peut aider à imaginer une nouvelle manière de vivre en harmonie avec la nature. Elle peut nous permettre de penser un régime politique et économique qui diminue la prospérité et la consommation.