

De l'art de dissiper les nuages. Réflexions à partir de la théorie politique de Thomas A. Metzger

Sébastien Billioud *

L'imposant ouvrage de Thomas Metzger *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*¹ est un événement. Il constitue en effet une tentative ambitieuse de refondation de la théorie politique en sortant d'un contexte purement occidental. L'auteur cherche à identifier les paradigmes qui structurent la théorie politique dans les mondes chinois et anglo-saxons afin de mettre en lumière leurs apories. Le but est ensuite de dépasser celles-ci et d'élaborer les bases théoriques d'une « global conversation » permettant d'éclaircir un ciel considéré comme encore bien nuageux au-dessus du Pacifique. Dense et complexe, le livre témoigne de la vigueur du dialogue ouvert par la sinologie américaine avec les cercles intellectuels chinois et du dynamisme d'un important courant de circulation des idées dans le monde.

Thomas Metzger, né en 1933, a été, dans ses années de formation, influencé par l'empirisme et les travaux de l'anthropologue Robert Redfield². Cela l'a conduit à s'intéresser au problème de la description des schémas de pensée dominants dans les sociétés historiquement complexes ainsi qu'à leur évolution. Dans l'ouvrage, publié en 1977, qui l'a rendu

* Sébastien Billioud est chercheur au CEFC, Hong Kong.

¹ Thomas A. Metzger, *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong : The Chinese University Press, 2005, 816 p. (ci-après ACAP). Aujourd'hui chercheur affilié à la Hoover Institution, Thomas Metzger a effectué la plus grande partie de sa carrière à l'Université de Californie (San Diego). Il est spécialiste de l'histoire intellectuelle et des institutions chinoises.

² Ce paragraphe se base en grande partie sur des échanges de courriels avec Thomas Metzger en septembre 2007.

célèbre, *Escape from Predicament*³ il souligne – notamment contre Max Weber – les éléments de continuité entre la tradition confucéenne et la modernité chinoise. Cet ouvrage, en grande partie consacré au confucianisme Song et Ming, établit également de nombreux liens avec les débats intellectuels contemporains en s'intéressant de près à des auteurs comme le confucéen Tang Junyi 唐君毅 (1909-1975) ou le libéral Yin Haiguang 殷海光 (1919-1969). Dans les années 1980, Thomas Metzger réfléchit aux dimensions de la tradition confucéenne qui lui semblent constituer des obstacles à la modernisation de la Chine, notamment sa propension à l'utopie ou encore un optimisme fort quant au rôle du politique. Ces travaux préparent le terrain pour l'ouvrage qui nous intéresse ici. Metzger décrit cette phase de son parcours comme celle d'une réflexion puis d'un passage à la formulation de jugements de valeur et aux conditions d'une philosophie « à la première personne »⁴. Méthodologiquement, il en vient alors à identifier la « description » des idées comme un élément central d'une telle philosophie « thorough description of how Chinese philosophy has resisted the leading Western epistemological trend can lead to insights going beyond the latter as well as much needed criticism of the former »⁵. C'est cette approche qui guide son travail depuis le début des années 1990.

L'objectif du présent article est double. D'une part, nous centrons notre attention sur les propositions théoriques formulées par Metzger pour penser le politique à partir d'univers intellectuels différents, au-delà de la variété des formes institutionnelles. Nous prenons pour point de départ son analyse de la modernité intellectuelle, tant chinoise qu'occidentale, en grands discours structurants et nous nous intéressons ensuite à ce que devrait être selon lui une théorie politique pertinente. D'autre part, dépassant le cadre strict du propos de l'auteur, nous relevons trois éléments centraux – l'optimisme épistémologique, l'élitisme et la valorisation de la

³ Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament, Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York : Columbia University Press, 1977.

⁴ Selon lui, une telle philosophie à la première personne est possible à deux conditions : d'une part, porter la plus grande attention à la description des idées mobilisées (par exemple les discours contemporains chinois et occidentaux en philosophie politique), d'autre part exposer dans quelle mesure cette description reste nécessairement enchâssée dans l'univers paradigmatique de celui qui l'opère.

⁵ Courriel de Thomas Metzger, reçu le 25 septembre 2007.

paideia – afin d'examiner dans quelle mesure ils offrent des clés de compréhension utiles du politique en Chine. Parce que les problèmes sont enchevêtrés, ces deux objectifs seront poursuivis de concert.

Trois grands discours dominants

Metzger distingue trois principaux discours dominants en Chine et en Occident ⁶. Le discours 1 renvoie à un certain nombre de traits globalement partagés par ce qu'il décrit être les quatre idéologies chinoises du XX^e siècle : la pensée de Sun Yat-sen, le marxisme chinois, le libéralisme chinois et l'humanisme confucéen moderne. Le discours 2 est le fruit, principalement dans le monde anglo-saxon, de ce qu'il nomme la Grande révolution épistémologique occidentale moderne (ci-après GREOM) ⁷ et qu'il caractérise avant tout par l'avènement d'un profond pessimisme épistémologique. Le discours 3, occidental lui aussi, est un dérivé du précédent, une sorte de réfutation de son caractère radical, c'est-à-dire de sa propension au scepticisme et au relativisme. Après avoir présenté chacun de ces trois discours, nous nous interrogerons sur le bien-fondé de la distinction proposée par Metzger, puis examinerons deux de ses thèmes de prédilection : l'optimisme épistémologique et l'élitisme.

Thomas Metzger consacre six long chapitres de son ouvrage à autant d'intellectuels chinois de premier plan : Tang Junyi 唐君毅 (dont il est par ailleurs un spécialiste), Henry K. H. Woo 胡國亨 (Hong Kong), Gao Like 高力克 (Université du Zhejiang), Li Qiang 李強 (Université de Pékin), Yang Guoshu 楊國樞 (Université Nationale de Taiwan), Jin Yaoji 金耀基 (Ambrose King, Université chinoise de Hong Kong).

Chez le penseur confucéen **Tang Junyi**, l'optimisme épistémologique prend des accents métaphysiques et quasi religieux quand il affirme, à travers une argumentation complexe, que nous sommes à même d'accéder à la nature ultime de l'univers, c'est-à-dire à une expérience d'absolue lucidité et de clairvoyance (*zijue* 自覺, *xu ling ming jue* 虛靈明覺), ou

⁶ À ce stade, se pose déjà une première difficulté : alors que le titre *A Cloud Across the Pacific* laisse penser qu'il porte sur le dialogue Chine – États-Unis, Thomas Metzger ne cesse d'évoquer l'Occident de façon générale.

⁷ *The Great Modern Western Epistemological Revolution.*

encore de sagesse à l'égard de toutes les circonstances qui influent sur notre vie. Parce que cet horizon ultime est pensé comme concrètement possible, les idéaux ne relèvent alors plus pour lui de la prescription ou du devoir mais de l'existence réelle. Plus encore, le lien entre idéaux/devoir et existence est envisagé par Tang, tant au niveau personnel que sur un plan interpersonnel, social et politique. Il critique alors volontiers la modernité occidentale, pour à la fois son obsession à l'égard du bien-être matériel, ses conceptions de la liberté (axée sur l'extérieur plutôt que sur la sagesse) ou de la démocratie (son personnel politique est sans idéal ni caractère). Sa philosophie prône d'abord une *paideia*, une politique éducative à même de former une élite capable d'incarner la raison universelle et le bien public. Cependant, Tang Junyi affirme également la nécessité du pluralisme et de la tolérance : l'harmonie requiert du temps, s'inscrit dans une vision téléologique de l'histoire ; des conceptions du monde différentes de la sienne – mais néanmoins légitimes parce qu'elles éclairent des dimensions particulières de l'existence humaine – ne manqueront pas de se manifester. C'est, comme pour d'autres, le bouddhisme Tiantai et particulièrement l'idée d'une classification des enseignements (*panjiao* 判教) qui fournit au penseur confucéen l'outil théorique à même de dissoudre les contradictions.

Henry K. H. Woo, que Metzger surnome le Oswald Spengler de Hong Kong, est également représentatif du discours 1 ; plus encore que Tang Junyi, il a été exposé à la philosophie occidentale contemporaine. Metzger le présente comme un critique féroce d'une modernité occidentale interprétée comme un dynamisme faustien. Les arguments de Woo s'inspirent à cet égard d'auteurs occidentaux, par exemple pour articuler une critique de la démocratie. Ce qu'il rejette avant tout, c'est la possibilité d'une société qui serait « outside the control of a guiding moral intelligence »⁸. Nous retrouvons le rôle des élites et de l'éducation permettant, en matière politique, de décider sur la base de connaissances solides plutôt que sur la base de résultats hasardeux des élections, tandis qu'est réaffirmée la capacité d'accession à une compréhension rationnelle et systématique du bien public. En définitive, Woo synthétiserait certains aspects de la pensée de Confucius (distingués du confucianisme comme développement historique) et des éléments des cultures bouddhique et occidentale.

⁸ ACAP, p. 320.

Avec **Gao Like**, c'est une autre variante du discours 1 que propose Metzger. Gao célèbre la pensée de Mao, présentée comme l'héritière d'une tradition intellectuelle qui va de Mencius à Sun Yat-sen en passant par le néo-confucianisme : en effet Mao a pris en compte la question de la modernisation en « abordant les questions de fond de la pensée et de la moralité et non pas les détails uniquement techniques et superficiels de l'organisation politique et économique »⁹. S'il s'éloignera plus tard de la pensée du Grand timonier, Gao Like « continuera à partager avec lui l'idéal d'une société régulée moralement et plaçant la liberté individuelle et les "trois marchés" (voir *infra*) sous l'emprise de principes moraux universels »¹⁰.

Metzger introduit un auteur libéral, **Li Qiang**, afin de renforcer sa théorie d'un discours 1 globalement partagé par le monde intellectuel chinois. Admirateur du libéralisme de John Stuart Mill prolongé par Hayek et Popper, Li Qiang, selon Metzger, est conduit à l'idéaliser. Nul pessimisme épistémologique chez Li Qiang, mais un optimisme panglossien à l'égard du modèle occidental. Cette position n'est nullement imputable à quelque naïveté ou méconnaissance de l'état de la philosophie politique en Occident ; Metzger souligne en effet que Li est fort averti des critiques, notamment communautaristes ou conservatrices, adressées au libéralisme ainsi que, plus généralement, celles de la modernité. Malgré tout, le libéralisme demeure pour lui un modèle, non seulement parce qu'il permet la prospérité et l'égalité, mais plus encore, parce qu'il promouvrait la moralité. Substrat du libéralisme de Mill, l'utilitarisme permettrait de surcroît de définir les paramètres de la liberté et donc de trouver, dans la société, un équilibre entre liberté et ordre. Si Metzger se livre à une critique systématique de la pensée de Li Qiang, il souligne surtout à quel point elle reste représentative de paradigmes proprement chinois (optimisme épistémologico-moral, croyance en la possibilité d'élaborer une théorie politique pertinente au moyen d'un système théorique englobant). Lors d'une discussion avec Li Qiang en mars 2007, celui-ci nous a dit trouver l'argumentation de Metzger assez convaincante, même s'il garde une certaine réserve à l'égard du terme même d'optimisme épistémologique.

L'analyse du travail de **Yang Guoshu**, permet à Metzger d'une part de corroborer l'inscription des libéraux dans les paradigmes du discours 1 et,

⁹ ACAP, p. 349.

¹⁰ ACAP, p. 367.

d'autre part, de partir cette fois d'un exemple taïwanais. D'une certaine façon, Yang Guoshu constitue un cas limite : éduqué aux États-Unis, immergé dans un univers de références occidentales, « authentiquement attaché à la liberté et à la dignité de l'individu »¹¹, tout comme à la démocratie, il est peut-être celui, parmi les intellectuels chinois mentionnés, qui avait le plus de chance d'échapper au discours 1. Pourtant, il n'en est rien. Selon Metzger, l'approche de Yang reste utopique, soutenue par la conviction que des principes moraux et rationnels peuvent être clairement identifiés et appliqués dans la vie politique pour ainsi permettre de dissoudre les contradictions les plus radicales (par exemple, la contradiction entre la liberté individuelle, la solidarité et l'unité sociale). Cette vision du monde, en fin de compte très confucéenne, est aussi empreinte d'une vision téléologique de l'histoire et accorde un rôle moteur aux élites intellectuelles pour guider la société.

Le dernier des auteurs chinois présentés par T. Metzger est le sociologue **Jin Yaoji** (Ambrose Y.C. King), qui fut vice-chancelier de l'Université chinoise de Hong Kong jusqu'en 2004. Confiant dans la capacité de la raison humaine à corriger certains des travers (individualisme, rationalité uniquement instrumentale et poursuite d'objectifs égoïstes) d'une modernité occidentale dont il reconnaît néanmoins à bien des égards les bienfaits, il a appelé à une sinisation des sciences sociales. La tradition culturelle chinoise offre selon lui des ressources pour surmonter le désenchantement wébérien, notamment grâce à sa valorisation de l'éducation et de l'autodiscipline. Cependant, Metzger montre que si la pensée de Jin s'inscrit sur certains points dans la ligne du discours 1 (optimisme épistémologique, vision téléologique du rôle historique de la raison), il s'en démarque néanmoins sur d'autres (il n'est ni utopiste, ni apologue du rôle des intellectuels dans la société).

Professeur de Sciences politiques à l'Université de Cambridge, **John Dunn** figure une première variante du discours 2. Il en reflète le pessimisme épistémologique : aucune connaissance possible de standards de valeurs absolus, de normes pour guider la vie politique, défiance radicale devant l'idée de progrès. Sa critique d'une modernité occidentale « moralement absurde » est virulente, sa conception de l'homme en société quasi hobbesienne et sa confiance dans les possibilités d'une amélioration

¹¹ ACAP, p. 456.

limitée. Le titre de l'un de ses ouvrages, *The Cunning of Unreason* – qui, paradoxalement, le réinscrit dans un schéma hégélien aux antipodes de la Grande révolution épistémologique – témoigne d'une vision noire de l'histoire. Selon Metzger, la pensée de Dunn est animée par de nombreuses tensions et contradictions : si son pessimisme épistémologique lui ferme la voie de l'objectivisme (normes et valeurs absolues), il ne peut cependant adhérer ni à l'idée des wébériens de valeurs déterminées culturellement, ni au relativisme éthique. Son recours au caractère universel de la nature humaine – qu'il pense pouvoir décrire empiriquement – demeure pour Metzger quasi inopérant.

La philosophie de **John Rawls** constitue une seconde illustration du discours 2. Comme Dunn, Rawls cherche aussi à échapper au double écueil de l'objectivisme et du relativisme. Héritier de la Grande révolution épistémologique, il refuse de fonder les normes d'une société juste sur quelque critère de vérité ; en même temps, le relativisme n'est pour lui que chimère et il récuse le culturalisme, mais aussi l'historicisme, développé en Occident après Kant. Comment, dès lors, procéder pour construire une théorie de la justice ? Metzger souligne que l'essentiel chez Rawls n'est pas l'idée bien connue de la position originale (celle que l'on adopte sous un voile d'ignorance) mais bien plutôt le concept de raisonnable dont elle dérive et en lequel, dans une démocratie, justice et pluralisme peuvent être ancrés. Tout le problème est alors reporté sur ce concept : en effet, Rawls le rapporte en quelque sorte à la volonté de collaboration animant des individus rationnels, libres, égaux et moraux. Pour Metzger, il n'arrive alors tout au plus qu'à s'arrimer, un peu à l'instar de Dunn, à une conception de la nature humaine dont, paradoxalement, la Grande révolution épistémologique voulait s'affranchir.

Metzger consacre un long chapitre au pragmatisme de **Richard Rorty**, emblématique d'une forme radicale du discours 2. Ce radicalisme dérive de la réduction au minimum de ce que l'on peut prétendre énoncer sur le monde objectif : les idées ne sont que les résultantes de formes linguistiques particulières ; toute prétention universelle de la raison étant vaine, c'est l'histoire spécifique dans laquelle l'homme est jeté qui doit servir de canon à son action ; les valeurs à promouvoir sont alors celles qui, déterminées par consensus, sont utiles pour la société¹² et quand

¹² Metzger développe en 12 points les principales idées de Rorty, ACAP p. 731-734. Richard Rorty développe, dans son ouvrage *Philosophy and Social Hope*, Londres : Penguin Books, 1999, p. 24, la question des valeurs et des croyances à promouvoir.

Rorty doit avancer quelque proposition, il le fait ironiquement. L'ironie et ce qu'il considère être du relativisme demeurent pour Metzger des chimères. Rorty ignore une tension inhérente au langage même : processus dépendant de structures syntaxiques et sémantiques modelant, dans chaque culture, les normes et les idées qui y sont communément admises, le langage est aussi toujours – et presque ontologiquement selon Metzger – à la poursuite d'une connaissance qui puisse être formulée par des propositions se réclamant de la réalité objective ou d'une vérité universelle (p. 736). Comme tel, il participe donc d'un processus de réflexivité critique (ce que Metzger appelle la *critical reflexivity*). La question principale est alors de savoir dans quelle mesure une telle réflexivité peut s'émanciper des paradigmes culturellement déterminés.

Metzger ne se penche que sur un auteur emblématique pour lui du discours 3, Friedrich August **Hayek**, en se demandant, comme pour les autres, s'il présente une théorie politique cohérente. À l'instar des intellectuels chinois représentatifs du discours 1, Hayek fait preuve pour Metzger d'un fort optimisme épistémologique. Il le présente comme tenant d'un objectivisme, d'une théorie suivant laquelle « il est possible de découvrir des principes d'application universelle portant sur une juste conduite », des principes qui lui font par exemple condamner la « tyrannie de la majorité » et s'opposer à la notion de « souveraineté populaire »¹³. À cela s'ajoute une conception téléologique et valorisée de l'histoire, celle d'une histoire innervée par un ordre spontané, agrégat de comportements et croyances collectives (en grande partie inconscientes) irriguant la société et modelant ses valeurs¹⁴. La valorisation d'un tel ordre spontané et la possibilité épistémologique d'un accès à des idées rationnelles, fondatrices d'un ethos, constituent les armes du combat de Hayek contre l'emprise de l'État totalitaire et, pourrions-nous ajouter, contre des théories socialistes de l'État¹⁵ paradoxalement basées sur les mêmes prémisses que celles d'Hayek (optimisme épistémologique et téléologie), et s'inscrivant dans le discours 3 de Metzger.

¹³ ACAP, p. 576 et 594.

¹⁴ Nous ne sommes alors pas loin des structures sociales profondes de Li Zehou 李澤厚, cf. Li Zehou, *Shiji xin meng* 世纪新梦 (Le Nouveau rêve du siècle), Hefei : Anhui wenyi chubanshe, 1998, p. 112 et suivantes.

¹⁵ Le socialisme sous un mode jacobin, l'idée de liberté positive de Isaiah Berlin ou l'*engineering* social utopique de Karl Popper.

Le discours 1

Le discours 1 émane de quatre écoles de pensée chinoises qui, en dépit de tout ce qui les oppose, partagent un certain nombre de postulats de base. Ce qui frappe Metzger est que, souvent, de tels postulats contrastent singulièrement avec ce que lui-même, en tant qu'Occidental, considère comme rationnel ¹⁶. La principale caractéristique de ce premier discours est son optimisme épistémologique ¹⁷ : il existe une connaissance dont on peut user pour résoudre de façon rationnelle les questions politiques. À cette connaissance ont accès les élites, celles que Metzger appelle les *moral-intellectual virtuosi*. Sous leur impulsion, l'État est considéré comme pouvant être amélioré, corrigé et transformé. L'interaction entre les élites et l'État prend aussi la forme d'une influence sur la société, du haut vers le bas. Elle permet alors la promotion dans le peuple de ce que Isaiah Berlin appelle la liberté positive, c'est-à-dire de la possibilité pour les hommes d'être amenés à « un développement complet de leur vraie nature » ¹⁸. Metzger parle de « producing citizens with an “inner dedication” to virtue » ¹⁹. Cet idéal de transformation de l'homme et ces possibilités à la fois théoriques (disponibilité de la connaissance) et concrètes (intervention des élites, système éducatif) constituent donc la matrice commune d'écoles de pensée fort différentes.

Résumons la position de Metzger : il présente un premier discours idéal-typique, dans lequel entrent peu ou prou tous les intellectuels chinois du XX^e siècle des quatre écoles. Ce discours possède les traits dominants suivants : un optimisme épistémologique qui contraste avec l'un des traits saillants de la modernité occidentale (voir le discours 2) et une confiance presque utopique dans la capacité de changer la société. Celle-ci est ancrée dans la conviction que l'homme peut être réformé ; les élites et l'éducation permettent d'atteindre ce but et par conséquent doivent guider la société.

¹⁶ ACAP, p. 17.

¹⁷ ACAP, p. 21 et suivantes.

¹⁸ Isaiah Berlin, « Two concepts of Liberty », in Henry Hardy (dir.), *Liberty*, Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 192-193.

¹⁹ ACAP, p. 18.

Le discours 2

À ce premier discours idéal typique, Metzger en oppose un second, ancré dans ce qu'il appelle la Grande révolution épistémologique occidentale moderne, nouvelle épistémè prenant forme au XVII^e siècle ²⁰, et qui, progressivement et à des degrés variés, a constitué un cadre de pensée pour des auteurs aussi différents que Descartes, Hume, Kant, Nietzsche ou Weber. Cette révolution est marquée par un scepticisme à l'égard des valeurs, notamment morales, reléguées dans le domaine du subjectif, hors du champ de la raison « (...)good and bad are a matter of individual judgment only, and (...) therefore there can be no determined, objective definition of the public good » ²¹. Aux antipodes d'un discours 1 considéré comme simplement utopique, le discours 2 se caractérise par la certitude que l'Occident incarne une civilisation exemplaire, celle du modèle démocratique inspiré par Mill ²², dans lequel la liberté de l'individu est optimisée et où la société civile constitue à la fois un contrepoids efficace au pouvoir et un gage d'espoir pour l'avenir.

Tendant au pessimisme épistémologique, ce discours incarne la foi dans la logique et l'analyse empirique ; il circonscrit au plus près ce qui lui semble connaissable et se défie de tout système englobant d'explication de l'homme et du monde. La faillibilité de l'homme est pour lui incorrigible, contrairement à la conception dominante en Chine d'une nature humaine qui, bonne ou mauvaise à l'origine, n'en demeure pas moins perfectible. L'histoire, enfin, n'a pas d'autre sens que celui que l'on veut bien lui donner, et les interprétations sont à cet égard innombrables ²³. Ce ne sont là que quelques grands traits du discours 2, illustré par l'étude de trois auteurs, John Dunn, John Rawls et Richard Rorty.

²⁰ Même si ses origines sont antérieures.

²¹ ACAP, p. 376.

²² Mill, cependant, est loin d'être un tenant d'un pessimisme épistémologique. Il croit en la possibilité d'un progrès politique et historique, et en la possibilité pour une élite de le comprendre et de l'incarner. Nous remercions Daniel A. Bell d'avoir attiré notre attention sur ce point.

²³ ACAP, p. 91-101.

Le discours 3

Metzger ne présente malheureusement pas le troisième discours de façon aussi détaillée et systématique que les deux premiers. Les informations données sur le sujet sont éparses et ne font l'objet d'aucune véritable comparaison. Ceci est d'autant plus regrettable que, si Metzger explique assez clairement comment ses propres convictions le démarquent des discours 1 et 2 (voir ci-après), son rapport au troisième discours – duquel on peut parfois le supposer proche²⁴ – demeure flou. L'importance de ce discours est néanmoins soulignée à diverses reprises²⁵. Ce troisième idéal-type, occidental, s'est développé de pair avec la Grande révolution épistémologique et a été incarné par des auteurs aussi différents que Hobbes, Locke, Marx, Hayek, Strauss ou MacIntyre, qui partagent le souci de « démontrer que les normes morales et politiques sont affaire de connaissance objective, en ce qu'elles découlent de la 'raison' ou d'aspects de la réalité objective à même d'être connus rationnellement, comme la nature humaine ou les lois de l'histoire »²⁶. Il importe de souligner l'interdépendance des discours 2 et 3 : ils s'inscrivent en effet dans une histoire intellectuelle occidentale commune et partagent également une communauté d'expérience. Au XX^e siècle, nazisme et totalitarisme sont à l'arrière-plan de la pensée de tenants du discours 3 (Hayek, Strauss) pour lesquels, scepticisme et propension au relativisme (caractéristiques du discours 2, et par exemple du pragmatisme américain) ne sont plus, face à la barbarie, des positions réellement possibles²⁷. Au-delà de leurs différences, ces deux discours ont en commun néanmoins la conviction que la société doit être fondée sur ce que Metzger appelle les trois marchés

²⁴ Proche – notamment quand il évoque « la possibilité d'affirmations vraies sur la réalité objective » ou des « vérités platonico-hégéliennes » ACAP, p. 119 – Metzger est néanmoins critique. Il ne partage pas les points de vue de Strauss ou de MacIntyre pour qui l'un des problèmes de la modernité serait le manque de croyances en des normes absolues. Pour lui, au contraire, de telles normes sont pléthoriques et la difficulté consiste donc à composer avec des discours radicalement antagonistes. C'est là tout le sens de la méthodologie qu'il propose et sur laquelle nous revenons dans cet article.

²⁵ Ainsi, « my impression is that the current U.S academic mainstream tends to consist of an eclectic, incompletely analyzed mix of discourse #3 and #2, not just of discourse #2 », ACAP, p. 90.

²⁶ ACAP, p. 572.

²⁷ ACAP, p. 38.

(*marketplaces*) : l'économique, l'intellectuel, et le politique²⁸. Sous cette appellation, il faut entendre une vaste liberté²⁹ contre tout modèle imposé, dans l'offre et la réception de biens et services, d'idées et, enfin, de propositions politiques. À cet égard, les discours 2 et 3 contrastent tous deux avec le discours 1 pour lequel toute ouverture à un libre marché est substantiellement limitée par les paradigmes que nous avons déjà évoqués (foi dans la possibilité d'une transformation radicale de la société, dans la perfectibilité humaine et certitude de pouvoir accéder à des normes absolues)³⁰.

Quelques questions sur un découpage

La première question porte sur la notion même de discours qui sert de fondement au livre de Metzger. Bien que l'auteur ne les présente pas ainsi, chacun des trois discours apparaît dans le livre comme une sorte d'idéal-type, innervé par des tensions internes³¹. Dans son introduction³², il note que le concept même de discours, à la mode depuis les années 1960, a une histoire plus longue qui trouve ses racines en Allemagne au début du XX^e siècle. Souligner cette origine allemande, plutôt par exemple qu'une tradition française (marquée par Saussure et Foucault), c'est peut-être privilégier une conception du discours comme discussion (dans l'esprit d'Habermas)³³. Metzger explique d'ailleurs que son concept de discours se rapproche du terme anglais *argument*, plus que d'un ensemble statique de croyances³⁴. Les discours constituent donc des ensembles combinant à

²⁸ ACAP, p. 32.

²⁹ Cette liberté de principe a cependant des limites fixées par le droit, les découvertes de la science ou encore la morale. C'est sur les normes morales que se cristallisent surtout les différences entre discours 2 et 3, ACAP, p. 572-573.

³⁰ ACAP, p. 18.

³¹ Un idéal type est bien sûr une construction théorique élaborée dans un but méthodologique. Il n'y a naturellement pas d'homogénéité absolue du discours.

³² ACAP, p. 73-75.

³³ Nous remercions Joël Thoraval d'avoir attiré notre attention sur la généalogie de la notion de discours.

³⁴ Son concept de discours est proche de l'idée de culture comme « ongoing argument » (Robert N. Bellah). Metzger indique qu'un discours est constitué à la fois de croyances partagées enracinées dans un socle culturel et d'une « réflexivité critique orientée vers la réalité objective et des valeurs universelles », ACAP, p. 77.

la fois des présupposés culturellement hérités et une réflexivité critique, orientée vers des questions universelles (comme la nature de la connaissance, les objectifs du politique etc. ; nous reviendrons sur ces points), laquelle les rapproche davantage d'une discussion. Enfin, la théorie politique prônée par Metzger pour dépasser les apories des grands discours dominants participe elle-même de l'esprit de la discussion. Le cadre qu'il propose vise en effet à créer les conditions de possibilité d'une conversation globale.

Ces éléments précisés, la question du lissage opéré par la mise en avant de certains traits saillants au sein de chaque discours demeure problématique. Ceci est d'autant plus vrai quand un discours correspond également à une tradition culturelle. Le risque est une essentialisation réductrice de la culture. Dans le cas du discours 1, même si Metzger prend bien soin de limiter le champ de son argumentation à des discours contemporains et ne se livre à aucune généralisation historique, les accents confucéens des paradigmes identifiés (optimisme épistémologique, élitisme, *paideia*) sont notables. En d'autres termes, quelle est la représentativité des exemples choisis ? La question est double : l'unanimité des discours ne cache-t-elle pas des contre-courants laissés de côté par le sinologue américain ? Quelle est, d'autre part, la représentativité des auteurs étudiés par Metzger au sein de chacun des courants qu'ils représentent ?

Des contre-courants ?

Dans le contexte indien, Amartya Sen a insisté à maintes reprises sur la nécessité de s'intéresser à l'hétérodoxie d'une tradition intellectuelle³⁵. En Chine, très tôt avec Zhuangzi par exemple, s'est développée une mouvance anti-intellectualiste, épistémologiquement beaucoup plus sceptique, fondamentalement méfiante à l'égard de la violence induite par un processus de dressage éducatif et de modelage. Il serait intéressant d'en retracer l'histoire, marquée peut-être par des auteurs comme Li Zhi 李贄 (1527-1602), et d'analyser son devenir au XX^e siècle. La difficulté à en identifier les grandes figures en Chine contemporaine est elle-même significative : sommes-nous face à un vide (ce que sous-entend en quelque

³⁵ C'est là l'un des thèmes centraux son ouvrage *The Argumentative Indian, Writings on Indian Culture, History and Identity*, Londres : Penguin Books, 2005.

sorte Metzger, puisque tous les intellectuels chinois réfléchissant sur le politique rentrent selon lui dans le cadre du discours 1) ou plutôt face à un problème de visibilité, comme si nous ne disposions pas du bon révélateur permettant de mettre en lumière des contre-courants ? Est-ce le champ même de la théorie politique qui est à l'origine de ces difficultés ? Faut-il changer de discipline, s'orienter vers la littérature (Lu Xun 鲁迅) pour identifier d'éventuels contre-courants ³⁶?

Les auteurs étudiés par Metzger sont-ils représentatifs ?

La question dépassant largement le cadre de cet article, nous ne revenons que sur le cas de l'humanisme confucéen. Tang Junyi nous semble tout à fait représentatif du discours dominant. Particulièrement frappante est d'ailleurs la question de l'optimisme épistémologique et Metzger nous semble avoir identifié un point extrêmement important, voire désarçonnant, dans bien des discours contemporains chinois. Nous nous trouvons en effet face à des intellectuels de premier plan, aux arguments sophistiqués, parfaitement au fait des avancées de l'histoire intellectuelle occidentale et qui, pourtant, articulent un discours que beaucoup, en Occident, considéreront comme simplement irrecevable. Nous aimerions corroborer ici le propos de Metzger avec quelques considérations sur l'un des plus grands philosophes chinois du XX^e siècle, Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995). Auteur d'une œuvre considérable, il consacra sa vie à penser la modernité du confucianisme en construisant des liens vers l'œuvre de Kant, philosophe qui, pour l'importance qu'il accorda à la raison pratique, lui semblait faire le plus écho à la tradition chinoise. En circonscrivant le domaine de la connaissance pour refonder la métaphysique, Kant avait mis

³⁶ Il faudrait en effet se demander dans quelle mesure les tenants possibles d'un discours chinois alternatif au discours 1 de Metzger ne pourraient pas plutôt se trouver aujourd'hui du côté de la littérature ou de la critique littéraire. Une objection possible serait que nous sortirions alors du domaine de la théorie politique, qui intéresse avant tout Metzger. Cette objection serait évidemment pertinente, mais il faudrait alors se demander dans quelle mesure des champs disciplinaires connexes ne servent pas de refuge à cette hétérodoxie intellectuelle qui, dans un autre contexte, en viendrait peut-être à s'intéresser plus frontalement au politique. Nous posons simplement ici des questions sans être à même de fournir d'argument solide pour défendre cette thèse.

à bas toutes les prétentions d'un accès direct à l'intelligible³⁷. Comme nous ne pouvons, selon lui, disposer d'intuitions directes d'éléments suprasensibles tels que la liberté ou de l'existence de Dieu, l'agir moral doit dès lors inscrire son fondement dans toute une philosophie pratique transcendante, ancrée par exemple dans des postulats. Mou Zongsan va complètement prendre le contre-pied du philosophe allemand : le sage, le saint, l'homme authentique a la possibilité de dévoiler son fondement « en actes » (*chengxian* 呈現), dans sa vie, à travers ses intentions et émotions spontanées. En affirmant à travers une œuvre complexe la possibilité d'une intuition intellectuelle (*zhi de zhijue* 智的直覺) du fondement de la réalité, d'un univers de valeurs, Mou Zongsan est dans la position d'un post-kantien contemporain qui semble ne pas avoir encore fait le deuil de la chose en soi.

Une réaction possible, face à cet étonnant optimisme épistémologique, est de ne pas le prendre véritablement au sérieux. On pourra ainsi dire de Mou, sceptiquement, qu'il n'est en réalité qu'un pré-kantien, en niant par là toute originalité (ou tout intérêt philosophique) à son discours. On pourra aussi penser, avec Jean François Billeter, que « sans doute, Kant aurait-il considéré la sainteté selon Meau Tsong-san [Mou Zongsan] comme une douteuse rêverie philosophique, comme une savante *Schwärmerei* »³⁸. Metzger, en avançant qu'un discours de ce type est représentatif, aborde le débat sous un autre angle. Il s'agit moins pour lui de juger philosophiquement du bien-fondé des arguments de tel ou tel penseur que d'établir d'abord un constat : à partir du moment où nous nous trouvons, en Occident et en Chine, face à des problèmes communs, il n'est pas possible de ne pas prendre en compte sérieusement les discours dominants de part et d'autre.

³⁷ Nous pouvons, dit Kant en substance, connaître une chose en tant que phénomène (c'est-à-dire, telle que nous la percevons par notre intuition sensible dans le temps et l'espace ; telle que nous la pensons à travers les catégories de notre entendement ; telle que finalement nous la connaissons en effectuant la synthèse, dans l'unité de l'aperception, des intuitions de la sensibilité et des concepts de l'entendement) et non en tant que chose en soi (c'est-à-dire directement, indépendamment de notre sensibilité).

³⁸ Jean-François Billeter, *Contre François Jullien*, Paris : Allia, 2006, p. 86.

Risques et pertinence de l'évocation d'un optimisme épistémologique

En utilisant le concept d'optimisme épistémologique, l'objectif de Metzger est de prendre en compte un phénomène qu'il identifie comme important et récurrent et de l'intégrer, assez pragmatiquement, dans une grille de comparaison de discours³⁹. Cependant, en s'aventurant sur ce terrain, il prend le risque d'être mal compris, de donner le sentiment de réutiliser de vieilles théories. La question de l'optimisme dans la tradition intellectuelle chinoise n'est en effet pas neuve et a donné lieu à bien des débats et des enjeux. Il faudrait naturellement avant tout différencier optimisme et optimisme épistémologique. En effet, il est théoriquement possible d'être à la fois épistémologiquement optimiste (estimer qu'une connaissance est disponible, que la réalité – condition humaine, gouvernement des hommes, sens de l'histoire etc. – peut-être appréhendée de manière systématique, que nous avons accès à des valeurs) et pessimiste sur le fond (avoir une vision sombre de la réalité, de la nature et de la condition humaines, etc.)⁴⁰. La difficulté est cependant que ces deux dimensions sont liées : ainsi, si l'on renverse les termes de la question, il est plus difficile d'envisager une vision optimiste de la nature humaine (considérée bonne et/ou perfectible) – vision que l'on associe souvent aux courants dominants de la pensée chinoise classique⁴¹ – qui ne s'accompagnerait pas aussi d'un optimisme épistémologique.

En tout état de cause, l'idée d'une tradition de pensée chinoise optimiste (dans les deux sens de ce qualificatif) a donné lieu à des débats qui ont touché à la pertinence même, à l'utilité de la pensée chinoise dans le monde moderne. Un exemple illustre ce point. À la fin des années 1980, Zhang Hao 張灝 (plus connu en Occident sous le nom de Chang Hao), disciple du grand intellectuel libéral Yin Haiguang 殷海光 (1919-1969) écrit un ouvrage intitulé *Conscience sombre et tradition démocratique*⁴².

³⁹ En identifiant l'optimisme épistémologique comme trait récurrent des discours chinois contemporains, Metzger cherche ici à décrire et non à juger.

⁴⁰ C'est peut-être là la position de certains auteurs du discours 3.

⁴¹ Ce qui peut être considéré comme discutabile.

⁴² Zhang Hao 張灝, *Youan yishi yu minzhu chuantong* 幽暗意识与民主传统 (Conscience sombre et tradition démocratique), Pékin : Xinxing chubanshe, 2006 (1^{re} édition 1989). Évoquant cette conscience sombre qui aurait marqué le christianisme, Zhang Hao ne distingue pas catholicisme et protestantisme.

Reprenant l'héritage wébérien d'un lien entre éthique protestante et esprit du capitalisme, Zhang associe une conscience sombre (*youan yishi* 幽暗意識) ancrée dans le christianisme et l'avènement de la démocratie en Occident. En d'autres termes, c'est une vision pessimiste de la condition humaine, marquée par l'influence du péché originel, qui aurait offert les conditions de possibilité d'un développement de la démocratie, notamment en permettant le développement du droit⁴³. Si une telle conscience n'est pas absente de la tradition confucéenne, son impact, bien moindre qu'en Occident, n'a pas affecté substantiellement l'esprit optimiste (*leguan jingshen* 樂觀精神) propre au politique en Chine, esprit qui demeure ancré dans une théorie de la nature humaine perfectible (qu'elle soit considérée mauvaise⁴⁴ ou bonne)⁴⁵. Pour Zhang Hao, tant la pensée chinoise que l'optimisme confucéen sont ainsi problématiques. Le lien classique entre sagesse intérieure (*neisheng* 內聖) et royauté extérieure (*waiwang* 外王) n'est guère plus capable aujourd'hui qu'hier d'ouvrir quelque espace à la démocratie et, à moins de prendre un tournant créatif (*chuangzaoxing zhuanhua* 創造性轉化)⁴⁶, le confucianisme aurait donc peu à apporter à la modernité politique.

Dans ces circonstances, on comprend les réticences à l'égard de l'idée d'un optimisme de ceux qui refusent d'associer les difficultés du politique en Chine et un quelconque déterminisme de la pensée chinoise. Pour ceux-ci, ce qualificatif n'est tout simplement pas pertinent. C'est ce que souligne notamment Li Minghui 李明輝, dans un ouvrage récent⁴⁷. Il analyse pour cela les discours des grands penseurs néo-confucéens

⁴³ *Ibid.*, p. 26-27. Ce développement du droit est donc pour Zhang Hao le corollaire d'une défiance à l'égard de la relation que tout homme, fût-il roi, entretient à l'égard du pouvoir.

⁴⁴ Cette vision plus sombre de la condition humaine se retrouverait évidemment chez Xunzi, mais Zhang Hao montre qu'elle existe aussi, de façon plus générale, dans toute la tradition confucéenne, tant chez Confucius ou Mencius que chez les penseurs des Song et des Ming. Il reprend également cette idée d'une conscience soucieuse (*youan yishi*) développée par Xu Fuguan. *Ibid.*, p. 34-42.

⁴⁵ Cet esprit optimiste se caractérise notamment par la foi dans la vertu/capacité du souverain. Voir aussi Li Minghui 李明輝, *Rujia shiye xia de zhengzhi sixiang* 儒家視野下的政治思想 (La pensée politique dans une perspective confucéenne), Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2005, p. 26.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22-46.

contemporains. Xu Fuguan 徐復觀 (1903-1982) est l'un des principaux représentants de ce courant. Ancien général du Kuomintang rompu à la réalité de la vie politique, féroce critique de la tradition autocratique chinoise, il n'en est pas moins convaincu que le confucianisme peut offrir une contribution importante à la pensée de la démocratie. Pour lui comme pour la plupart des néo-confucéens contemporains, le problème du despotisme en Chine est moins celui de la pensée chinoise elle-même (contrairement à ce que soutiennent Zhang Hao et de nombreux libéraux) qu'imputable à des facteurs historiques⁴⁸. Ce n'est donc pas d'un problème optimiste de la pensée, mais bien plutôt de l'histoire chinoise elle-même qu'il importe de tirer des leçons pour affirmer les droits de l'individu et instituer en Chine une démocratie d'inspiration occidentale, protégeant les citoyens face au pouvoir. C'est dans un second temps seulement que les ressources du confucianisme – gouvernement par la vertu ou théorie de la nature humaine bonne – peuvent jouer un rôle⁴⁹. La moralisation du politique, puisque c'est de cela, au fond, qu'il est question, doit permettre de parfaire la démocratie ; elle n'en est pas la condition de possibilité⁵⁰.

Dans le même esprit, Mou Zongsan, par le biais de sa théorie de l'auto-négation de la conscience morale (*liangzhi de ziwo kanxian* 良知的自我坎陷), tente de réarticuler le classique lien entre la sagesse intérieure (*neisheng*) et une royauté extérieure (*wai wang*) repensée à l'aune de la science et de la démocratie. Ce lien devient désormais indirect : la modernité politique est un adieu à l'idéal, souvent trahi par la réalité, du souverain sage dont la capacité innerve l'art de gouverner ; elle est ouverture à une démocratie politique, conçue comme un universel, que la

⁴⁸ *Ibid*, p. 37. Il faut noter ici que le débat entre néo-confucéens contemporains et libéraux était déjà poursuivi depuis longtemps, notamment entre Yin Haiguang et Xu Fuguan.

⁴⁹ Voir notamment Xu Fuguan 徐復觀, « Rujia zhengzhi sixiang de gouzao ji qi zhuanjin 儒家政治思想的構造及其轉進 » (Constitution et évolution de la pensée politique confucéenne), in *Zhongguo sixiang shi lunji* 中國思想史論集 (Mélange de textes sur l'histoire de la pensée chinoise), Shanghai : Shanghai shudian chubanshe, 2004, p. 242-252.

⁵⁰ La formule est quelque peu lapidaire et il faudrait étudier comment un auteur comme Xu Fuguan comprend cette moralisation du politique. Si elle vise à lutter contre toute forme de despotisme, de corruption, d'extrémisme, elle est aussi sans doute normative en matière de politiques publiques.

dimension morale et religieuse du confucianisme pourra, mais dans un second temps, compléter. Pour Mou Zongsan, débattre de la nature optimiste du confucianisme ne présente guère d'intérêt. À un tel qualificatif, qui reste pour lui subjectif, il importe juste de substituer la réalité de la pratique morale manifestée en actes. Pour Tang Junyi, enfin, dans un esprit toujours similaire, une démocratie améliorée par le confucianisme doit permettre d'éviter de tomber dans des formes d'extrémisme comme le nazisme, porté démocratiquement au pouvoir⁵¹.

Il existe donc tout un contexte de débats sur l'optimisme dans la tradition de pensée chinoise. Ce contexte est susceptible, chez beaucoup d'auteurs aujourd'hui, de générer une certaine méfiance à l'égard de la théorie de Metzger. Au-delà des analyses se pose en réalité la question de leur utilisation. Zhang Hao et les néo-confucéens contemporains ne s'opposent pas radicalement dans leurs interprétations de la pensée politique chinoise à laquelle ils reconnaissent tous une propension à l'optimisme, ce en quoi le propos de Metzger nous semble pertinent. C'est sur les conséquences qu'ils en tirent, en l'occurrence sur le caractère opératoire de cette pensée aujourd'hui, que porte la discussion. Il en va de même pour la thèse de Metzger sur l'optimisme épistémologique caractérisant les discours chinois contemporains. Une fois posée la question de l'existence de contre arguments (courants de pensée ou auteurs qui ne rentreraient pas dans le cadre de son analyse), il faut s'interroger sur l'objectif poursuivi par Metzger. Deux éléments, d'ailleurs liés, nous semblent alors devoir être soulignés : d'une part, cette thèse nourrit sa méthodologie d'élaboration d'une théorie politique axée sur l'épistémologie, considérée comme fondamentale puisque déterminante pour définir nos valeurs ; d'autre part, cet optimisme irrigue des idées dont il se fait ouvertement le défenseur. Metzger, en effet, tout en soulignant les apories auxquelles se heurte, selon lui, la plupart des intellectuels chinois, refuse le tournant sceptique ou relativiste pris par une partie de la tradition intellectuelle occidentale. Son discours sur l'optimisme épistémologique n'est pas l'entreprise du sinologue cherchant à caractériser un pan de la pensée chinoise. Metzger réfléchit à des questions qui se posent des deux

⁵¹ Li Minghui, *op.cit.*, p. 33. Ces auteurs en exil écrivent à une période (des années 1950 aux années 1970) marquée par le totalitarisme sous toutes ses formes. Le gouvernement par la vertu, loin d'être une douce rêverie, est aussi l'idéal qu'ils opposent au gouvernement par la loi pénale (*xing zhi* 刑治), lequel renvoie à la fois au légisme et à l'histoire dans laquelle ils sont plongés.

côtés du Pacifique et qui présentent donc des enjeux chez lui, aux États-Unis. Cela deviendra manifeste lorsque nous aborderons sa philosophie politique de l'éducation.

La question de l'élitisme

Un autre thème traverse l'ouvrage de Metzger et se retrouve, selon lui, dans la plupart des discours chinois, celui de l'élitisme. C'est en quelque sorte le corollaire de l'optimisme épistémologique, puisque la légitimité de l'élite tient à ses compétences et à sa morale. Elle possède une capacité à incarner le bien public et à guider la société. La question de l'élitisme est importante pour, aujourd'hui encore, penser le politique en Chine. Cependant, on peut l'envisager sous des angles bien différents de celui de l'épistémologie. Nous proposons ici de compléter les analyses de Metzger en approfondissant la question du rapport entre élites politiques et élites intellectuelles d'une part, et en revenant sur le phénomène de l'élitisme intellectuel depuis l'ouverture du pays d'autre part.

Élites politiques et élites intellectuelles.

L'avènement de la République marque une certaine disjonction, au moins formelle, entre élites intellectuelles et élites politiques⁵². Les intellectuels ne se sont cependant jamais cantonnés à une simple fonction critique et n'ont pas renoncé à exercer un rôle politique dominant. Si Metzger illustre ce point à partir de textes, Jean-Philippe Béja le corrobore par un examen de l'histoire chinoise récente. Dans son ouvrage *À la recherche d'une ombre chinoise*, il montre en effet comment, dans les années 1980, le pouvoir et les intellectuels s'efforçaient de composer ensemble, le premier pour « établir un nouveau consensus idéologique »⁵³, les seconds, afin « d'aider le Parti à mieux conserver le pouvoir »⁵⁴. Il souligne la méfiance entretenue par les intellectuels démocrates à l'égard des masses, dont le

⁵² Nous pensons à la fin du système des fonctionnaires-lettrés.

⁵³ Jean-Philippe Béja, *À la recherche d'une ombre chinoise, le mouvement pour la démocratie en Chine*, Paris : Seuil, 2004, p. 59.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 89 et 127. Jean-Philippe Béja évoque les intellectuels animateurs de salons dans les années 1980.

niveau général (*suzhi* 素質) est considéré trop faible⁵⁵. Évoquant la mutation des démocrates en libéraux dans les années 90, il note le consensus qui s'établit en faveur de l'ordre incarné par le régime. Ce consensus se poursuit selon lui aujourd'hui, depuis que l'intelligentsia conçoit son rôle comme une contribution à une gouvernance efficace⁵⁶. Jean-Philippe Béja souligne que l'attitude des élites vis-à-vis, à la fois, du pouvoir avec lequel il faut composer et des masses qu'il faut mettre sous tutelle, parcourt toute l'histoire chinoise du XX^e siècle depuis Sun Yat-sen et Hu Shi⁵⁷.

La question du rapport entre élites intellectuelles et politiques a récemment été de nouveau débattue autour du thème de l'alliance des élites (*jingying lianmeng* 精英聯盟)⁵⁸. Une polémique entre Kang Xiaoguang 康曉光, sociologue à l'université du Peuple de Pékin et apôtre du confucianisme le plus radical, et Hu Ping 胡平, intellectuel dissident, en témoigne. Pour Kang, qui rentre parfaitement dans le schéma de Metzger, la politique est par essence élitiste, en Occident comme en Chine. Tout est affaire de degré⁵⁹. Décrivant la situation chinoise, il affirme que, depuis

⁵⁵ *Ibid.*, p. 111. Jean-Philippe Béja note la circonspection dont font preuve les intellectuels au début des événements de 1989, par peur d'une explosion populaire (p. 157). Il rappelle également que les manifestants de la place Tiananmen ne contestaient pas la légitimité du PCC, mais voulaient renforcer son aile réformatrice (p. 149). Dans le même ordre d'idées, Kalpana Misra explique qu'avant les événements de 1989, une démocratie élitiste était la solution privilégiée par la plus grande partie des intellectuels réformateurs radicaux, cf. Kalpana Misra, *From Post-Maoism to Post-Marxism*, Londres : Routledge, 1998, p. 175.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 198, 244. Jean-Philippe Béja montre comment, en dépit de différences de fond sur l'analyse du pouvoir, libéraux et néo-conservateurs se rejoignent.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁸ Gan Yang fait remonter à 2002 le grand débat sur le thème de l'alliance des élites qui a agité l'intelligentsia chinoise, cf. Gan Yang 甘阳, « Zhongguo daolu : sanshi nian yu liushi nian » 中国道路：三十年与六十年 (Doit-on envisager la voie chinoise sur trente ans ou soixante ans ?), <http://www.wywxwywx.com/Article/Class17/200704/17083.html> consulté le 10/04/07.

⁵⁹ Hu Ping 胡平, *Quanrubing, Dangdai zhongguo jingshen weiji* 犬儒病：當代中國精神危機 (Une maladie nommée cynisme, la crise spirituelle de la Chine contemporaine), New York : Boda chubanshe, p. 239. Hu Ping accuse Kang Xiaoguang d'assimiler politique et élitisme pour établir un continuum entre régime despotique et démocratie. Le constat de Kang sur l'élitisme qu'il promeut rejoint paradoxalement en partie en Occident les analyses de penseurs comme Jacques Rancière ou Christopher Lasch qui

les années 1990, on assiste sous la bannière d'un néo-autoritarisme (*xin quanweizhuyi* 新權威主義) à une alliance des élites politiques, économiques et intellectuelles. Hu refuse quant à lui ce qu'il considère être un amalgame peu crédible entre un élitisme ouvert et pluraliste et la confiscation du pouvoir par un groupe⁶⁰. Distinguant alors les élites politiques (*zhengzhi jingying* 政治精英) des élites intellectuelles (*zhishi jingying* 知識精英), il décrit avec humour et cynisme ce qu'il considère être, en Chine, le problème psychologique caractériel (*rengexinlixue wenti* 人格心理學問題) de ces dernières⁶¹. À la fois marginalisées par les élites politiques et lucides sur cet état de fait, les élites intellectuelles n'ont d'autre marge de manœuvre, pour se donner le sentiment d'exercer une influence, que d'accepter de servir de faire-valoir à celles-ci⁶². Dans cette perspective, la revendication par les élites intellectuelles d'un rôle directeur pour une élite éclairée (politico intellectuelle) à la tête du pays qu'identifie Metzger tiendrait au moins largement autant à l'ambiguïté du rapport des intellectuels au pouvoir qu'à des questions épistémologiques. Le propos de Hu Ping doit naturellement être resitué : il s'agit du texte de combat d'un intellectuel exilé attaquant un confucéen radical se voulant conseiller du prince⁶³. Cependant, il décrit un phénomène symptomatique. Pour le remettre en perspective et lui donner une profondeur historique nous pouvons mettre en parallèle cet élitisme ambigu des intellectuels à un autre élément de la tradition politique chinoise, son anti-intellectualisme (*fanzhilun* 反智論).

Yu Yingshi 余英時 (1930-) caractérise l'anti-intellectualisme par une double dimension de défiance à l'égard des spéculations de l'intellect (*zhixing* 智性) et des intellectuels eux-mêmes (*fanzhishifenzi* 反知識分

eux le dénoncent. Voir aussi Kang Xiaoguang 康曉光, *Renzheng, Zhongguo zhengzhi fazhan de di san jiao daolu* 仁政：中國政治發展的第三條道路 (Une politique basée sur le sens de l'humain : la troisième voie du développement politique chinois), Singapour : Global Publishing, 2005, p. 233-39. Abordant les mêmes thèmes et recoupant le précédent ouvrage, voir aussi un livre de Kang Xiaoguang, sans éditeur officiel, diffusé informellement dans un cercle académique restreint sur le continent, *Zhongguo de daolu* 中国的道路 (La voie chinoise), 2003, p. 3-9.

⁶⁰ Hu Ping, *op. cit.*, p. 240.

⁶¹ *Ibid.*, p. 237-239.

⁶² *Ibid.*, p. 242.

⁶³ Ancien conseiller de Zhu Rongji, Kang Xiaoguang fait aujourd'hui la promotion d'un confucianisme politique très radical en Chine.

子)⁶⁴. Paradoxalement, alors que la Chine a valorisé et institutionnalisé le savoir plus que tout autre tradition (rôle des Classiques, systèmes des examens et figure du lettré), l'anti-intellectualisme a sous-tendu toute la tradition politique chinoise depuis les Qin et les Han⁶⁵. Dans sa démonstration, Yu analyse les différentes écoles et montre que la tradition confucéenne possède une importante dimension critique : la possibilité d'invoquer la Voie (*Dao* 道) pour critiquer le pouvoir (*zheng* 政)⁶⁶. Cependant, cette dimension sera étouffée par l'inflexion légiste donnée au confucianisme à partir des Han (*rujia de fajiahua* 儒家的法家化). Le légisme, tout comme le taoïsme de l'école de l'Empereur jaune et de Laozi (*Huang Lao xuepai* 黃老學派), exprimeront le plus directement leur dimension anti-intellectualiste à travers l'affirmation du monopole absolu de l'incarnation de la Voie par le souverain⁶⁷. Pour Yu Yingshi, l'histoire du confucianisme des Han aux Qing comprend (même s'il a pu y avoir des exceptions) cette dimension anti-intellectualiste. Le lettré, non seulement ne peut critiquer directement le pouvoir, mais a au contraire le devoir d'aider à éliminer tout discours concurrent⁶⁸. Si Yu Yingshi ne prolonge pas son analyse au XX^e siècle, le contexte dans lequel il écrit ce texte, celui de la Révolution culturelle, n'en est pas moins clair sur les prolongements

⁶⁴ Yu Yingshi 余英时, « Fanzhilun yu Zhongguo zhengzhi chuantong » 反智論与中国政治传统 (L'anti-intellectualisme et la tradition politique chinoise), in *Wenshi chuantong yu wenhua chongjian* 文史传统与文化重建 (Tradition intellectuelle classique et reconstruction culturelle), Pékin : Sanlian shudian, 2004, p. 150-151.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 169-170.

⁶⁶ Yu Yingshi illustre cette dimension en évoquant les jugements purs (*qingyi* 清議) des érudits (*taixuesheng* 太學生) sous les Han, l'Académie Donglin 東林 et la Société du Renouveau (*Fushe* 復社) à la fin des Ming. *Ibid.*, p. 158-159.

⁶⁷ Sur l'École dite *Huang Lao* : « La Voie telle qu'elle est conçue par les confucéens revêt une dimension transcendante (*chaoyuexing* 超越性). C'est pour cela qu'il est dit qu'elle n'existe pas plus du fait de Yao qu'elle ne disparaît du fait de Jie. Elle n'est nullement l'apanage du souverain. Or, ce dernier, dans l'École de l'Empereur jaune et de Laozi, s'en approprie – du moins théoriquement – le monopole. Ses moindres faits et gestes sont présentés comme conformes à la Voie (...) ». *Ibid.*, p. 166-67. Sur le légisme : « Depuis les Qin et les Han, l'anti-intellectualisme d'inspiration légiste dans la tradition politique chinoise a exercé une influence longue et profonde et ce ne sont certainement pas les propos creux des confucéens sur un gouvernement des hommes par le sens de l'humain (*ren zheng* 仁政) qui pourront faire oublier cela ». *Ibid.*, p. 169-170.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 193-195.

contemporains de sa rétrospective historique. C'est en réalité cette propension anti-intellectualiste ayant historiquement nourri à des degrés variés les rapports de l'intelligentsia au pouvoir que Hu Ping continue à montrer du doigt. Soulignons cependant qu'elle a pu se présenter dans l'histoire à des degrés variés.

Le rapport de l'élitisme intellectuel au politique est donc une question complexe en Chine. Si nous pouvons, à l'instar de Metzger, l'ancrer dans un certain optimisme épistémologique, il est également le fruit d'une relation ambiguë de l'intelligentsia au pouvoir.

Élitisme intellectuel et lecture de l'histoire.

En l'appariant avec l'optimisme épistémologique, Metzger privilégie une explication culturelle de l'élitisme. Or, des facteurs d'explication plus conjoncturels (une expérience historique particulière, la disponibilité de certains outils pour l'interpréter) peuvent peut-être nous aider à le comprendre. Nous avançons dans les lignes qui suivent quelques hypothèses pour comprendre un élitisme que l'on n'attendait pas forcément, celui de libéraux chinois contemporains ⁶⁹.

Li Qiang, l'un des intellectuels libéraux analysés par Metzger, retrace dans un article récent la réception de la pensée politique occidentale depuis les années 1980. Il met notamment en avant l'influence des travaux de Hayek ⁷⁰, Talmon, Popper et surtout Berlin. Ce dernier, présenté comme l'icône des libéraux a eu en réalité un impact considérable sur tous les courants de pensée ⁷¹, notamment à travers son analyse des deux formes, positive et négative, de liberté. Il a en effet donné des outils pour réfléchir rétrospectivement tant à la question de la modernité chinoise qu'à l'expérience de la Révolution culturelle. Berlin a notamment permis à une

⁶⁹ Nous nous intéressons ici à une forme d'élitisme assez paradoxale, celle des libéraux, formulant l'hypothèse d'un élitisme au moins aussi sociologique (pour des raisons liées à l'histoire récente) que cognitif. En ce qui concerne l'élitisme cognitif, il serait facile de corroborer les thèses de Metzger en analysant l'engouement actuel pour la pensée de Leo Strauss, chez Liu Xiaofeng par exemple.

⁷⁰ On pense notamment à la distinction opérée par Hayek entre libéralisme britannique et libéralisme continental.

⁷¹ Li Qiang, « History and Ideology: Teaching and Research on the History of Western Political Thought in China since the 1980s », article à notre connaissance non encore publié.

partie des intellectuels chinois (particulièrement les libéraux) de relire la pensée politique et démocratique occidentale, ainsi que son arrivée en Chine, à travers deux grands courants. Le premier, qui se réclame de la tradition dite française, relie Rousseau, la Révolution française, l'idéalisme allemand et l'avènement du communisme avec ses prolongements chinois. Il se caractérise par une foi dans la possibilité de libération de l'individu (s'il le faut, malgré lui : liberté positive). Le second, partant de Locke, a donné naissance à la tradition libérale anglo-saxonne. Il est centré sur l'idée d'un espace inaliénable de liberté des individus échappant à tout contrôle ou interférence extérieure (liberté négative).

Dans les années 1980, voire encore aujourd'hui, cette lecture de l'histoire a notamment permis de repenser l'expérience de la Révolution culturelle en l'inscrivant dans le prolongement d'une tradition française marquée par une autre expérience limite, celle de la Terreur. L'un des premiers à avoir fait ce rapprochement est probablement le libéral Zhu Xueqin 朱學勤, spécialiste de Rousseau. Ce qui sous-tend ce rapprochement, c'est notamment une défiance vis-à-vis d'une dictature des masses, vis-à-vis d'une citoyenneté active portée à son paroxysme⁷². Cela amène alors à poser la question suivante : dans quelle mesure l'élitisme identifié par Metzger, y compris chez les libéraux, n'est-il pas, au-delà de l'optimisme épistémologique, également le fruit de l'interaction entre idées nouvelles (réception d'auteurs tels que Berlin, relecture de l'histoire intellectuelle occidentale) et réflexion sur une expérience politique tragique (Révolution culturelle) ? Une comparaison avec l'histoire des idées politiques après la Révolution française met en perspective cette question.

Dans plusieurs de ses ouvrages, Pierre Rosanvallon insiste sur la question de l'élitisme en France pendant la première partie du XIX^e siècle (et particulièrement dans les années 1820). Il explique comment les libéraux doctrinaires (Guizot, Royer-Collard, Constant), marqués par l'expérience de la Terreur, tentent de mettre la souveraineté de la raison (plutôt que celle du peuple, en laquelle ils voient un héritage de

⁷² Il serait à cet égard intéressant d'étudier la réception de l'œuvre de Benjamin Constant en Chine (notamment de ses concepts de liberté des modernes et liberté des anciens) dont Li Qiang nous dit justement qu'elle s'est effectuée dans le sillage de celle de Berlin. Li Qiang, « History and Ideology », *op.cit.* Li Qiang lui-même a traduit et écrit sur Constant : Li Qiang, « Gongsidang yu xiandai ziyoushuyi » 贡斯当与现代自由主义 (Constant et le libéralisme moderne), in *Gonggong Luncong* 公共論叢 (Res Publica), 4, 1997, cf. <http://www.tszz.com/theory/twoliberties/liberties004.doc.html>

l'absolutisme) au cœur de leur philosophie politique. Il s'agit de « prévenir l'*hubris* démocratique » et de repenser l'idée même de représentation ⁷³. Le pouvoir politique, dès lors, doit revenir aux élites qui seules ont la capacité de faire régner et d'incarner la raison ⁷⁴. L'expérience de ces doctrinaires comporte des ressemblances avec celle des intellectuels présentés par Metzger. Tous sont marqués par une expérience limite, la Terreur d'un côté et la Révolution culturelle de l'autre. Dans les deux cas, Rousseau constitue une référence ⁷⁵. Les doctrinaires, rompant avec Rousseau, opposent absolutisation de la volonté et ordre de la raison, univers subjectif des droits individuels et monde organisé par un savoir objectif ⁷⁶.

Dans la Chine de l'ouverture, par l'intermédiaire de Berlin, Hayek ou Popper, Rousseau ⁷⁷ est réintégré par bien des intellectuels dans une relecture de l'histoire visant à expliquer ses errements. Chez les libéraux chinois, la conception que Metzger note de l'élitisme s'ancre peut-être dans un optimisme épistémologique, mais aussi dans une conscience des

⁷³ Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, Paris : Gallimard (Folio), 2000, p. 101-138. La représentation devient pour Guizot une « procédure de reconnaissance de la raison » et non pas de la volonté du peuple (p. 119). Voir du même auteur, *Le Moment Guizot*, Paris : Gallimard (Nrf), 1985.

⁷⁴ Avec la capacité d'incarnation de la raison, Rosanvallon souligne une préoccupation sociologique, et non pas uniquement cognitive, chez les doctrinaires, cf. Pierre Rosanvallon (2000), p. 119. L'élection doit sélectionner et produire une élite. Pour cela, ne doivent voter que ceux qui ont la capacité d'être des « fonctionnaires de la raison » et l'on parle même d'une « aristocratie élective ». Illustrant l'esprit de Guizot, Rosanvallon souligne le rôle des examens et concours pour sélectionner les capacités.

⁷⁵ L'un des premiers à rapprocher la Révolution française et la Révolution culturelle fut, déjà en 1968, l'intellectuel libéral Zhu Xueqin. Il s'en explique dans Wang Chaohua (dir.), *One China, Many Paths*, Londres : Verso, 2003, p. 90. Zhu Xueqin est l'auteur de *Daode lixiangguo de fumie, cong Lusuo dao Luobisibier* 道德理想國的覆滅：從盧梭到羅伯斯庇爾 (La défaite de l'utopique république de la vertu : de Rousseau à Robespierre), Shanghai : Shanghai sanlian chubanshe, 1994. Voir aussi, Wang Chaohua (dir.), *op. cit.*, p. 93 et ACAP, p. 91.

⁷⁶ Pierre Rosanvallon (2000), p. 104.

⁷⁷ Sur la réception de Rousseau en Chine, voir notamment le « Dossier J. J. Rousseau en Chine », in *Les Études Jean-Jacques Rousseau*, 4, 1990, p. 123-99. Voir également les travaux de Wang Xiaoling dont « Liu Shipai et son concept de contrat social chinois », in *Études chinoises*, XVII 1-2, 1998, p. 155-190.

dangers d'une citoyenneté active potentiellement incontrôlée⁷⁸. Alors que l'élitisme fondé sur épistémologie de Metzger correspond à un élitisme cognitif ou de conviction, il en est une autre forme qui correspondrait peut-être davantage à un élitisme de défiance ou de méfiance, un élitisme plus sociologique et extrêmement paradoxal car il s'exerce à la fois à l'égard du peuple et à travers une relation ambiguë au pouvoir.

Quelle méthode pour refonder une théorie politique ?

L'effet de balancier affectant les deux principaux discours

L'effet de balancier (*seesaw*) représente selon Metzger l'échec des théories politiques fondées sur les deux premiers discours mais aussi la base à partir de laquelle il élabore d'autres propositions.

Inspiré par Weber tout en l'adaptant, Metzger part de la distinction entre rationalité des fins et rationalité instrumentale. Nous avons une tension entre, d'un côté les valeurs et idéaux – souvent encore abstraits – portés par une société et, de l'autre, leur traduction en orientations politiques concrètes : d'un côté, en amont, des conceptions de l'homme et des visions fondamentales de ce que nous pouvons connaître de la réalité objective ou de l'histoire, de l'autre, en aval, des discours qui définissent des théories politiques susceptibles de les refléter⁷⁹. Pour distinguer ces deux pôles, Metzger emploie aussi les deux notions chinoises classiques, issues du *Livre des Mutations*, de Voie (*Dao* 道) et objets concrets (*qi* 器) ou évoque encore les questions intérieures (en amont) ou extérieures (en

⁷⁸ Cette méfiance à l'égard de la citoyenneté active s'ancre dans un terreau historique fertile de peur du désordre (*luan* 亂). Pour une réflexion comparée sur la citoyenneté active en Chine et en Grèce anciennes, avec des implications actuelles, voir Daniel Bell, « What's Wrong with Active Citizenship », in Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 2006, p. 121-151. Pour une réflexion sur la citoyenneté active à l'époque maoïste et un rapprochement avec Rousseau, voir Benjamin Schwartz, « The Reign of Virtue : Leader and Party in the Cultural Revolution », in Benjamin Schwartz, *China and Other Matters*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996, p. 169-186.

⁷⁹ Le point de vue de Metzger est celui de la philosophie politique. À un questionnement moral et épistémologique répond une théorisation des orientations politiques possibles pour une société. Il ne se place pas du tout dans la perspective de la mise en œuvre concrète de politiques publiques.

aval)⁸⁰. Si, selon lui, tant l'Occident que la Chine ont échoué à élaborer une théorie politique satisfaisante, c'est du fait de leur incapacité à répondre de façon adéquate à la fois sur ces deux registres. Le discours 1 serait prometteur sur le plan de la rationalité des fins, mais aurait généré des théories catastrophiques du point de vue de la rationalité instrumentale, par exemple les dérives maoïstes et toutes les visions volontaristes du politique, visant à libérer et émanciper l'homme, telles que les décrit Berlin à partir du concept de liberté positive. Inversement, le discours 2, avec la Grande révolution épistémologique, aurait débouché sur la formulation de théories politiques plus convaincantes, valorisant la liberté négative ou prenant davantage en compte l'altérité culturelle. Cependant, en même temps, elle se serait engagée sur la dangereuse pente du relativisme et du scepticisme.

Cette opposition réifiée de deux discours, illustrés, d'un côté, exclusivement par des intellectuels chinois et, de l'autre, par des Occidentaux⁸¹, ne va pas sans poser de difficultés. Nous nous sommes déjà interrogés sur l'existence de contre-courants et sur la représentativité des auteurs présentés par Metzger. La question qui se pose ici est celle des tentatives qui existent de dépasser les apories de chacune de ces traditions politiques. Depuis quelques années déjà, par exemple, des intellectuels asiatiques et américains dialoguent autour des affinités possibles entre communautarisme⁸² (proche du discours 3) ou pragmatisme⁸³ (proche du discours 2) et confucianisme, et publient des travaux universitaires qui sont parfois aussi des textes militants. David Hall et Roger Ames, par exemple, appellent à une nouvelle alliance du pragmatisme américain (notamment

⁸⁰ ACAP, p. 116-119 et 422.

⁸¹ Cela ne signifie nullement que les discours 1 et 2 doivent être nécessairement assimilés, d'un côté à des Chinois et, de l'autre, à des Occidentaux, mais force est de constater que tous les exemples qu'il nous propose se présentent ainsi.

⁸² Des intellectuels non sinologues comme Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer ou Michael Sandel s'intéressent aujourd'hui de près à la Chine. Voir par exemple Alasdair MacIntyre, « Questions for Confucians », in Kwong-loi Shun, David B. Wong (dir.), *Confucian Ethics, A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge, Mass. : Cambridge University Press, 2004, p. 203-218. Il est vrai que ces contributions expriment plus un intérêt qu'une entreprise systématique de refonte de la théorie politique. Voir également les ouvrages édités ou publiés par Daniel A. Bell.

⁸³ Voir Joël Thoraval, « La tentation pragmatiste », in Anne Cheng (dir.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, Paris : Gallimard (Folio), 2007, p. 103-134.

de la philosophie de Dewey) et du confucianisme pour repenser la démocratie en Chine, voire au-delà⁸⁴, et ce, autrement que sur les bases d'un libéralisme fondé sur les droits de l'individu. Soulignant le caractère négociable, parce que historiquement déterminé, d'un certain nombre de valeurs classiquement associées à la démocratie (la liberté, l'autonomie et l'égalité), ils proposent un modèle confucéen de démocratie sous-tendu par des valeurs qui seraient partagées par pragmatistes et confucéens : refus de l'essentialisme des Lumières et reconnaissance de la légitimité de discours formés dans d'autres cultures ; engagement de l'individu dans sa communauté et valorisation de la communication ; culture de soi ; culture de la remontrance à l'égard du pouvoir ; référence à la tradition. D'autres travaux associent de même pragmatisme et confucianisme⁸⁵. Ce courant de pensée brouille le schéma présenté par Metzger dans lequel confucéens (discours 1) et pragmatistes (discours 2) figurent dans des cases différentes et tiennent des discours radicalement opposés dans les deux domaines de la rationalité des fins et de la rationalité instrumentale⁸⁶.

Ces éléments une fois avancés, une question se pose : quels critères Metzger utilise-t-il pour conclure à l'échec des théories politiques des deux côtés de l'Atlantique ? Comment le mesurer ? Pour comprendre l'entreprise du sinologue américain, il nous faut examiner au préalable sa démarche méthodologique.

⁸⁴ « We believe that the development of a Confucian model of democracy will benefit not only Asian proponents of democratization, but Western proponents of communitarian democracy as well ». David Hall et Roger Ames, *The Democracy of the Dead*, Chicago : Open Court, 1998, p. 167.

⁸⁵ Par exemple Tan Sor-Hoon, *Confucian Democracy, a Deweyan Reconstruction*, Albany, N.Y. : Suny, 2004.

⁸⁶ Prenons l'exemple de l'éducation. Selon Metzger, ACAP, p. 120, les intellectuels dont la démarche est prometteuse du côté de la rationalité instrumentale sont en général incapables de parvenir à quelque chose de pertinent du côté de la rationalité des fins. Ainsi, les tenants du discours 2, parmi lesquels on peut sans aucun doute ranger les pragmatistes, seraient incapables d'envisager l'éducation comme autre chose qu'une recherche de connaissances du monde phénoménal. C'est sans doute passer là un peu vite sur l'importance de l'éducation pour penser la démocratie, dont témoigne le titre de l'une des célèbres œuvres de John Dewey, *Democracy and Education*, dans l'esprit de laquelle s'inscrit d'ailleurs Roger Ames, cf. John Dewey, *Democracy and Education*, New York : Macmillan, 1966.

Comment fonder une théorie politique convaincante ? Les propositions méthodologiques de Thomas Metzger pour instituer un espace commun de discussion. Repenser le comparatisme.

Pour Metzger, la question de *l'existence* d'étalons, de critères d'évaluations, de normes absolues pour juger des règles positives (règles éthiques ou politiques : par exemple le droit à l'avortement, à la liberté d'expression, le problème de la peine de mort, celui des manipulations génétiques...) qu'une société se donne est en réalité une fausse question. Une brève formule résume sa position : *such standards are not unavailable, they are unavoidable*⁸⁷. Notre propos est toujours géographiquement, culturellement, historiquement et linguistiquement situé : il n'y a pas de *tabula rasa*. Chacun de nous pense à partir d'un socle de paradigmes, d'éléments que nous considérons évidents et dont nous pouvons éventuellement (mais pas nécessairement) avoir conscience en faisant preuve de réflexivité critique (*critical reflexivity*) vis-à-vis de nos propres énoncés. Ce socle, Metzger le nomme *Rules of Successful Thinking* ou ROST et il appelle *we-group* l'ensemble des personnes qui partagent les mêmes ROST⁸⁸. La notion de *we-group* est en vérité à géométrie variable : Metzger l'applique parfois aux tenants d'un discours (n° 1, 2 ou 3) que l'on identifie plus ou moins, mais parfois aussi à des ensembles plus vagues, notamment quand il évoque, sans plus de précision, *son propre we-group* sans que l'on comprenne vraiment qui s'y trouve. On devine qu'un *we-group* peut comprendre des individus issus d'horizons culturels différents mais, paradoxalement, les trois grands discours donnent plutôt l'impression de réifier des oppositions entre des ensembles culturels irrémédiablement enfermés dans leurs lots d'évidences.

En tout état de cause, une théorie politique convaincante doit absolument, selon Metzger, prendre en compte le fait que tout énoncé est nécessairement situé et conditionné par un substrat d'éléments considérés comme évidents et acquis. Loin de conduire au relativisme, un tel constat exige que l'on se décentre : une théorie politique pertinente ne peut dès

⁸⁷ ACAP, p. 9 et 125.

⁸⁸ Il faut noter ici que ces ROST peuvent être ou non considérées comme des objets de connaissance par un *we-group*, ACAP, p. 534. L'impossibilité pour un anti-raciste de démontrer que l'on peut connaître le caractère mauvais du racisme ne l'empêchera pas, face à un raciste, de persister dans sa conviction, ACAP, p. 531-532.

lors plus être élaborée en circuit fermé. Metzger a évidemment en tête, tout au long de son livre, la nécessité d'un dialogue susceptible de dissiper les nuages qui, selon lui, couvrent le Pacifique. Un tel décentrement est possible par une approche à la fois comparative et descriptive : comparative, car les règles communément admises par un autre groupe que le nôtre nous font prendre conscience de la relativité de ce que nous considérons comme allant de soi ; descriptive, car les termes de la comparaison – c'est-à-dire les différents discours en présence – doivent être clairement identifiés.

Ceci dit, comment structurer la comparaison entre théories politiques à partir du moment où les catégories que nous utilisons sont elles-mêmes situées ? Conscient de la difficulté, Metzger explique avoir passé vingt-cinq ans à réfléchir à partir d'auteurs, tel Talcott Parsons⁸⁹, pour arriver à une liste de questions qui, universellement, se posent à la théorie politique⁹⁰. Il en distingue quatre : la question des objectifs de la vie politique (du politique) ; celle des moyens d'atteindre de tels objectifs ; celle des contingences avec lesquels il faut composer (ce qu'il appelle *the rest of the given world*) ; celle, enfin, de la nature de la connaissance. Cette dernière question apparaît comme la plus fondamentale :

My own agenda should be obvious : I hope that as scholars analyze the differences between Chinese and Western political theories, they will focus more on knowledge than on authority, and that, as intellectual circles on both sides of the Pacific reflect on the problem of defining political knowledge, they will all become more open to ideas they previously regarded as bizarre.⁹¹

Une limite objective de l'ouvrage est sans doute de ne pas détailler le fil de la démarche qui aboutit, à partir des travaux de Parsons, à ces quatre grandes questions. C'est autour d'elles que Metzger propose de confronter les discours, de faire dialoguer des conceptions du politique et de dissiper ainsi les nuages au-dessus du Pacifique. Après la description et la comparaison, l'élaboration d'une théorie politique convaincante passe par une phase d'analyse critique (*critical scrutiny*). Metzger propose de procéder de la sorte :

⁸⁹ Notamment Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York : The Free Press, 1968, 2 vol.

⁹⁰ ACAP, p. 509.

⁹¹ ACAP, p. 31.

To use the premises that pass critical scrutiny as the basis for a multi-goal program of political improvement ; and to analyze the current patterns of political life in order to see whether any progress under way is significantly less than what one's recommendations might effect.⁹²

Dans un contexte où il entend la rationalité politique comme une conversation globale, il propose de puiser dans des traditions différentes des pistes de réflexion pour traiter de questions communes.

Une approche trop normative ?

La démarche de Metzger ne va cependant pas sans poser de difficultés. Comment, concrètement, procéder à cette analyse critique des discours que l'on compare ? La simple description des présupposés sous-jacents à chacun d'entre eux suffit-elle à dénouer les difficultés, à dessiner de manière évidente les réponses aux quatre grandes questions ? Plus encore, comment procéder pour qu'elle conduise à des programmes concrets d'amélioration de la vie politique ? Metzger détaille bien peu ces points. Il nous dit de façon plutôt vague faire référence aux « current patterns of political life in order to see whether any progress currently under way is significantly less than what one's recommendations might effect »⁹³. Le lecteur aurait aimé quelques exemples pour comprendre moins abstraitement le lien entre ce qu'il peut être permis d'espérer à partir de la comparaison des discours et une situation concrète. Même quand il donne son sentiment sur ce que devrait être une théorie politique convaincante dans le contexte du dialogue, il demeure à un niveau de généralité qui enlève de la force à son argument.

On a parfois le sentiment de se trouver au sein d'une grande foire aux idées, dans laquelle les tenants des différents discours pourraient trouver matière à critiquer leurs partis pris spontanés, à corriger et améliorer leurs propres théories. Paradoxalement, alors même que Metzger ne cesse de souligner le lien entre discours et contextes, il effleure à peine la question de l'importation et de l'adaptation des idées dans des contextes radicalement différents de ceux dans lesquelles elles sont nées. Quand bien même serait-il possible – en comparant, décrivant, critiquant – de

⁹² ACAP, p. 657.

⁹³ ACAP, p. 657.

promouvoir rationnellement telle ou telle théorie, encore faudrait-il que sa réception soit possible dans un contexte culturellement et historiquement différent et auprès d'un large public. Metzger promeut, par exemple, une *paideia*, une éducation de l'enfant comportant à la fois une dimension morale et l'acquisition d'une capacité critique. Tout argument rationnel en faveur d'une telle politique ne restera qu'une vue de l'esprit si je ne prends pas en compte la tradition dans laquelle je me situe : en France par exemple, l'histoire des pratiques éducatives, le lien ancien entre éducation et émancipation, l'évolution des conceptions de l'enfant comme sujet etc. Nous n'irons pas ici plus loin dans la critique car Metzger, en historien, a naturellement songé à tout cela. Il souligne par exemple l'absolue nécessité, pour une pensée politique, de pouvoir être culturellement acceptable par la population à laquelle elle est proposée⁹⁴ ; il invoque ailleurs le recours à l'histoire pour juger si une idée peut être mise en œuvre rapidement⁹⁵. Cependant, une tension subsiste entre ces rappels épisodiques et l'adoption de ce qu'il entend être une démarche politique rationnelle basée sur la description, la comparaison, l'évaluation et le choix. On suppose indispensable le lien entre théorie et histoire, mais force est alors de constater que l'ouvrage pêche pour le moins par omission⁹⁶.

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Pierre Rosanvallon critique le caractère normatif de certaines théories politiques, notamment de Rawls ou d'Habermas, qui « disent en quoi devrait consister une délibération rationnelle »⁹⁷. Leur visée essentiellement procédurale, leur

⁹⁴ ACAP, p. 115.

⁹⁵ ACAP, p. 112.

⁹⁶ Serait-ce la marque d'un optimisme foncier à l'égard du pouvoir des idées ? Tout en posant la question à l'auteur, on peut déjà avancer un élément de réponse : sa conception du rôle de l'intellectuel. Inspiré par le concept de mobilisation intellectuelle de Reinhard Bendix, Metzger met en effet en avant le rôle historique déterminant de ceux qui, quittant leur tour d'ivoire, s'engagent dans l'active promotion de leurs idées. De conversations en travaux universitaires, de couverture médiatique en récupération politique, le cheminement des idées contribue progressivement à renouveler, dans une société, la perception de ce qui va de soi, ACAP, p. 123. Examiné sous cet angle, *A Cloud Across the Pacific* demeure à un stade relativement en amont de ce processus de mobilisation intellectuelle, que ce soit par l'attention prêtée aux questions fondamentales de méthode ou du fait de la nature même des idées promues.

⁹⁷ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris : Seuil, 2003, p. 25-27.

propension à formaliser la réalité, la distance qu'elles prennent « avec les bruits et les fureurs du monde » sont autant de limites de ces entreprises intellectuelles. Pour Pierre Rosanvallon, « elles ont aussi manqué d'une certaine façon l'essence aporétique du politique ». De telles critiques ne pourraient-elles pas aussi être formulées à l'encontre de la méthodologie de Metzger qui vise, elle aussi, à nous présenter les règles théoriques d'une délibération rationnelle dans un contexte pluriculturel ? Dans *La contre-démocratie*, Rosanvallon donne des pistes sur ce qui lui semble pouvoir constituer un comparatisme généralisé dans le temps et dans l'espace⁹⁸.

Plutôt que d'aborder le politique à travers la perspective classiquement normative de la démocratie, il propose de désoccidentaliser le regard en s'intéressant à toutes les pratiques très concrètes (qu'il appelle contre-démocratiques) de surveillance, d'empêchement, de jugement, qui ont pu se présenter dans des contextes historiques et nationaux différents. Le regard occidental, la vision normative de la démocratie sont par excellence les démarches auxquelles Metzger tente d'échapper. Cependant, pour y parvenir, il réintroduit en amont, en définissant de ce que devrait être une théorie politique rationnelle, la normativité méthodologique que Rosanvallon veut éviter et dont le caractère opératoire soulève bien des questions.

Metzger propose de dépasser l'irrationalité des discours 1 et 2 qui se caractérise par un effet de balancier : lorsque les approches sont satisfaisantes sur le plan des fins, elles ne conduisent pas à des propositions adéquates en matière de rationalité instrumentale, et inversement. La théorie politique qu'il promet vise à dépasser ces apories⁹⁹. À cet égard, en Occident comme en Chine, la *paideia* joue un rôle important.

⁹⁸ Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris : Seuil, 2006, p. 31-32.

⁹⁹ Les propositions de fond de Metzger, qui ne constituent pas le point d'aboutissement de son livre, sont néanmoins exposées dans le premier chapitre, d'une part à travers les propositions de son *we-group* (ACAP, p. 109-14) et, d'autre part, à la suite de sa présentation de l'effet de balancier (ACAP, p. 119-21). On les retrouve enfin, imbriquées à d'autres thèmes, au fil des chapitres.

La promotion d'une nouvelle paideia pour dépasser les apories des différents discours

Sans faire l'objet d'un développement autonome, la question de l'éducation traverse d'un bout à l'autre l'ouvrage, dans un jeu de miroir avec la question de l'épistémologie ¹⁰⁰. Penser l'éducation – simple instruction, outil de contrôle et d'ordre social, instrument de socialisation, levier de l'autonomie ou d'une libération du sujet etc. –, c'est s'interroger sur le rapport d'une société à la connaissance, rapport qui façonne ses valeurs. Ainsi, l'optimisme épistémologique prégnant dans une société formulant le discours 1 peut se traduire par l'affirmation d'un accès possible au fondement moral de la réalité, à la raison universelle, au bien public. La conception de l'éducation qui en découle est ambitieuse : l'individu doit se former, voire se transformer, pour que cet accès devienne une réalité en actes. Le risque, dénoncé par Metzger quand il évoque l'effet de balancier ¹⁰¹, est que cette volonté de constitution du Sujet se transforme en assujettissement, ouvre la voie à des utopies comme celle de la refondation d'un homme nouveau. Inversement, une société formulant un discours du type 2, c'est-à-dire faisant preuve de scepticisme à l'égard de ce qui peut-être connu, de tolérance aussi, aura tendance à assigner à l'éducation des objectifs moins ambitieux, voire à se limiter à l'acquisition de connaissances dans le domaine phénoménal, renonçant à toute prétention dans le domaine des valeurs ¹⁰². Le domaine du politique proprement dit sera alors moins intégré en amont et davantage reporté sur l'aval, à l'extérieur, à travers des mécanismes visant à empêcher toute tyrannie, à promouvoir la prospérité ou la solidarité etc. ¹⁰³.

Metzger, pour lequel aucune de ces approches n'est satisfaisante, prône une nouvelle *paideia*. Il s'agit tout d'abord d'une éducation morale qu'il décrit dans les termes suivants : « a heteronomous process inculcating in credulous children a rationality of ends and thus enhancing the social

¹⁰⁰ Ce lien épistémologie–*paideia* nous semble fondamental pour comprendre l'idée de Metzger. Il insiste dessus à diverses reprises, ACAP, p. 235, 261, 265, 573.

¹⁰¹ Avec la volonté de formation/transformation de l'individu, on entre alors dans le domaine de la rationalité instrumentale (*zweckrational*).

¹⁰² ACAP, p. 118.

¹⁰³ ACAP, p. 422.

capital of a society »¹⁰⁴. Il est alors proche des intellectuels chinois qu'il présente¹⁰⁵. Cette position traduit son refus de prendre complètement le tournant de la révolution épistémologique, sa conviction que la raison ne peut renoncer à toutes ses prétentions dans le domaine des valeurs et que les idées que l'on doit promouvoir sont plus que de simples préférences subjectives¹⁰⁶. Metzger indique que cette nouvelle *paideia*, ou éducation morale, doit permettre aux individus d'acquérir une liberté en développant leur faculté de réflexivité critique à l'égard de tout ce qui touche à l'amélioration de la vie politique¹⁰⁷. En affirmant cela, il s'inscrit cette fois, au contraire, dans la lignée de la Grande révolution épistémologique (ainsi il en refuse certains aspects et en accepte d'autres), de la prise de possession d'une autonomie intellectuelle par l'enfant, puis par le citoyen, loin de tout schéma imposé. Sa conception de l'éducation, parce qu'elle refuse l'effet de balancier, est alors en tension entre ces deux pôles.

Malheureusement, il ne développe pas dans le détail ce thème de la *paideia*. Dès lors, les questions ouvertes restent nombreuses. Comment pourrait se concrétiser ce processus de formation morale des enfants ? Qui serait véritablement à même d'acquérir la capacité de réflexivité critique à l'égard de la vie politique ? Évoquons-nous là l'éducation d'une élite ou formation de tout individu ? De surcroît, en présentant ses propositions, Metzger semble réifier l'opposition entre un Occident centré sur la connaissance phénoménale et une Chine focalisée sur la formation et la transformation de l'individu¹⁰⁸. Cette opposition a du moins le mérite d'inviter à réfléchir à la place que peut avoir l'éducation des enfants dans une théorie politique.

¹⁰⁴ ACAP, p. 113.

¹⁰⁵ Particulièrement du néo-confucéen Tang Junyi. À son propos, Metzger aborde à de nombreuses reprises la question de l'éducation des enfants.

¹⁰⁶ ACAP, p. 109.

¹⁰⁷ ACAP, p. 139.

¹⁰⁸ Cette opposition apparaît clairement dans un schéma central du livre de Metzger où il présente l'effet de balancier. L'éducation est présentée d'un côté (discours 1) comme « heteronomous public effort to influence inner life, realize positive freedom » et, de l'autre (discours 2) comme « centrée sur la connaissance des phénomènes extérieurs » (ACAP, p. 118). Que le discours 3 soit ainsi laissé de côté est problématique car c'est lui qui, en Occident, prend le plus en charge ces idées de liberté positive, ce qu'illustre par exemple la philosophie d'Alasdair MacIntyre.

Réification problématique ?

Problématique, cette réification l'est sans doute. D'un point de vue simplement américain, il suffit, pour s'en assurer, de penser au rôle social et politique central assigné par Dewey à l'éducation¹⁰⁹. Et si, comme le fait souvent Metzger, on évoque l'Occident en général plutôt que l'Amérique, cette opposition mérite d'être nuancée. Claude Lefort note que c'est à Florence, dès les premières décennies du *Quattrocento*, que la formation de l'homme, se substituant aux techniques de la scolastique, devient l'un des « motifs dominants de la nouvelle culture ». L'éducation s'affranchit de buts utilitaires et vise, en premier lieu, à former les esprits. « À Florence se repère la matrice des représentations de l'humanisme, de la pédagogie moderne et en même temps de la démocratie »¹¹⁰.

Par la suite, du sujet de raison, idéal des Lumières puis de la Révolution française, à la formation du citoyen en vue de l'exercice d'un droit de suffrage dans une démocratie libérale, les enjeux politiques et éthiques de l'éducation se renforcent. En France, l'école a servi à consolider la République ; elle a constitué, comme l'indique Marcel Gauchet, une « institution typique de la modernité démocratique »¹¹¹. On perçoit vite les limites de cette frontière que semble tracer Metzger entre les conceptions de l'éducation supposées prévaloir dans chacun des deux mondes. Tous deux mettent en effet l'enfant au centre de leurs théories politiques.

¹⁰⁹ John Dewey, *op. cit.*

¹¹⁰ Claude Lefort, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », in Claude Lefort, *Écrire, à l'épreuve du politique*, Paris : Calmann-Lévy, 1992, p. 211-213. Lefort s'inspire des classiques travaux de Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris : Seuil, 1973 et d'Eugenio Garin, *L'Éducation de l'homme moderne, 1400-1600*, Paris : Hachette, 2003.

¹¹¹ Marcel Gauchet, « L'École à l'école d'elle-même, Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique », in Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris : Gallimard, 2002, p. 109. Voir également du même auteur, « Démocratie, éducation, philosophie » in M-C. Blais, M. Gauchet et D. Ottavi, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris : Hachette, 2002, p. 13-50.

L'enfant comme enjeu politique.

Le terme de *paideia* n'est pas neutre et invite à évoquer le statut de l'enfance¹¹². Se référant à l'histoire européenne et française, Marcel Gauchet se penche sur la relation de l'enfance à la catégorie de l'individu¹¹³. Prenant appui sur le propos de Philippe Ariès, il explique comment, d'un enfant appréhendé en tant qu'adulte en réduction, imparfait, en carence, dont le devenir ne pouvait être que de perpétuer celui de ses pères, on est passé, à partir des XVI^e et XVII^e siècles, à la conception d'un enfant sujet de raison, agent de l'histoire et par là même porteur de promesses d'avenir. Au fur et à mesure que l'enfant s'apparentait à un individu sujet de droit, l'enjeu politique de son éducation tout comme l'attention que l'on portait à cette dernière devenaient plus saillants¹¹⁴. Bai Limin, dans un ouvrage au titre évocateur, *Shaping the Ideal Child*, examine les conceptions de l'enfance en Chine impériale notamment dans les manuels d'éducation¹¹⁵. Elle montre comment, au-delà des perceptions qui ont varié avec le temps, l'enfant a toujours aussi été considéré comme porteur d'avenir ; ses carences et imperfections ont, dès l'antiquité, été pensées de pair avec son potentiel de développement moral. À ce titre, considéré comme le futur agent d'une société idéale, son éducation a revêtu très tôt un sens politique¹¹⁶. Bai note également que c'est avec le néo-confucianisme des Song que l'éducation de l'enfant prend son tour le

¹¹² Philippe Ariès montre que la civilisation médiévale en Occident ne percevait pas la différence ou le passage, caractérisant la *paideia* hellénistique, entre le monde des enfants et celui des adultes (cette différence et ce passage étant marqués par l'initiation et/ou l'éducation). Il faut attendre le XV^e et surtout le XVI^e siècle pour voir réapparaître ce souci éducatif, cf. Ariès Philippe, *op. cit.*, p. 312. Metzger ne donne guère de précision sur la *paideia* qui, en général, comprend aussi les adolescents, voire les très jeunes adultes.

¹¹³ Marcel Gauchet, « L'École à l'école d'elle-même », p. 123.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 123-135.

¹¹⁵ Bai Limin, *Shaping the Ideal Child, Children and their Primers in Late Imperial China*, Hong Kong : The Chinese University Press, 2005.

¹¹⁶ Certains se sont opposés à l'idéologie dominante. Romain Graziani montre par exemple comment Zhuang Zi dénonce le sort de l'homme « haletant, courbé, asservi, à force d'avoir été dressé, domestiqué, tatoué par les rites, marqué au fer rouge des vertus ». Graziani Romain, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, Paris : Gallimard (Nrf), 2006, p. 116.

plus systématique ; des prescriptions pratiques détaillées sont formulées ¹¹⁷. Une synthèse des conceptions antérieures est alors opérée tandis que l'accent est mis en tout premier lieu sur la culture de soi et le perfectionnement moral. Avec les Ming et les Qing, les préoccupations éducatives perdent de leur poids métaphysique pour se recentrer davantage sur le bien commun et des impératifs de maintien de l'ordre social ¹¹⁸. Nous ne faisons là qu'évoquer, tant en France qu'en Chine, les grands traits d'évolutions éminemment complexes. Dans les deux cas, l'éducation de l'enfant est au centre de préoccupations politiques, qu'il soit pensé comme sujet de droit et de raison ou comme sujet moral en devenir ¹¹⁹.

Paideia et contrainte

L'enjeu autour de la *paideia*, en Occident comme en Chine, clairement mis en lumière par Marcel Gauchet, c'est la relation entre l'individu et la contrainte sociale. « L'école, rappelle-t-il avec justesse, est ce lieu où il a toujours été impossible de méconnaître que c'est la société qui produit les individus » ¹²⁰ ; elle est « au point d'articulation par excellence

¹¹⁷ Jacques Gernet tient un discours très proche dans son article « L'Éducation des premières années (du XI^e au XVII^e siècles) » in Christine Nguyen Tri et Catherine Despeux (dir.), *Éducation et instruction en Chine (vol.1, L'Éducation élémentaire)*, Paris et Louvain : Peeters, 2003, p. 7-60. C'est à partir des Song que la réflexion s'est particulièrement attachée à la formation de l'enfant. L'éducation acquiert alors deux fonctions politiques : transformer les mœurs et rechercher des talents en formant les hommes. Jacques Gernet donne de nombreux exemples de ces prescriptions pratiques détaillées : inculcation d'une morale du comportement, utilisation des chansons, des danses, d'historiettes morales, respect d'un rituel sophistiqué, éducation de la mémoire, etc.

¹¹⁸ Bai Limin, *op. cit.*, p. 205-211. Bai, qui étudie les textes destinés aux enfants, s'arrête à la fin de l'Empire. L'ère des réformes de la fin des Qing et les critiques du système éducatif traditionnel n'en ont pas moins consacré une claire vision des enjeux éminemment politiques de l'éducation.

¹¹⁹ Nous évoquons là des tendances dominantes dans des discours (et non à travers une analyse des pratiques). Un même souci politique anime des conceptions de l'enfance différente et, en fin de compte, des conceptions distinctes du sujet. Nous ne visons évidemment pas à réduire ces différences à une simple opposition sujet de droits/sujet moral.

¹²⁰ Gauchet Marcel, « L'École à l'école d'elle-même », p. 115.

problématique entre droits individuels et contrainte collective ». À cet égard, la production du sujet de raison, du sujet autonome, a une dimension sociale, coercitive, voire violente. En France, longtemps, de l'*Émile* au mythe de l'école républicaine, cette dimension a été en partie occultée par une foi en la possibilité de conduire les individus sans les contraindre¹²¹. Depuis le début du XX^e siècle, le problème a pris un nouveau tournant. Graduellement, la dimension d'imposition sociale de l'éducation a été totalement oblitérée au profit notamment de « l'expression et l'épanouissement des sujets singuliers » et ce, au sein même de l'école¹²². Du projet de la démocratie par l'école, on est passé à la visée de « la démocratie dans l'école »¹²³. Claude Lefort dresse un constat voisin. Sous couvert d'arguments émancipateurs, la question de la finalité de l'apprendre a été peu à peu masquée, et « l'idée éthico-politique de l'éducation s'est évanouie ». La figure du maître, formateur de sujets, s'est

¹²¹ *Ibid.*, p. 134. Dans le cas de l'école républicaine, la dimension autoritaire est à la fois assumée (notamment par la pédagogie) mais également évincée par l'objectif même de l'éducation : former des individus émancipés et libres de se conduire suivant leur raison.

¹²² *Ibid.*, p. 116.

¹²³ Gauchet Marcel, « Démocratie, éducation, philosophie », p. 40. Gauchet prend acte de la contradiction inhérente entre l'action même de *former* (laquelle implique contrainte, violence et hétéronomie) et la revendication, affirmée progressivement, de *l'autonomie* de l'individu qu'il s'agit de former. En même temps, il met en garde contre la tentation vaine d'un retour à des recettes anciennes et invite, pour assumer la tradition (les humanités), à explorer de nouvelles voies. Selon lui, l'imitation/imprégnation façon III^e République ne peut plus fonctionner. Voir Gauchet Marcel, « L'École à l'école d'elle-même », p. 167-69. « Il est d'autres voies concevables pour introduire aux usages réglés du discours que l'imitation et l'imprégnation des humanités. (...) Il va s'agir de trouver, sur tous les plans, cette façon d'assumer (la tradition) qui, en procurant une maîtrise davantage réfléchie de l'acquis, simultanément en délie, ouvrant ainsi la liberté de l'avenir à l'homme de mémoire », p. 167-168. Le problème induit par la revendication d'une autonomie de l'enfant ou de l'adolescent est donc qu'en se basant sur l'exigence d'un droit à l'auto-détermination (la démocratie dans l'école, le primat de l'épanouissement), elle en vient à nier les conditions de possibilité d'une autonomie véritable, laquelle est davantage une conquête qu'un donné immédiat. L'atrophie de l'idée d'autonomie a été soulignée par de nombreux auteurs, notamment par Cornelius Castoriadis qui, dans des termes proches de ceux de Metzger, appelle à une nouvelle *paidea* de l'autonomie, à une éducation *pour* l'autonomie (non pas la *paideia* d'enfants déjà autonomes), cf. <http://www.costis.org/x/castoriadis/autonomie.htm>, consulté le 20 avril 2007.

estompée au profit de celle d'un agent de transmission de connaissances ¹²⁴. Sur une base différente, on aboutit donc à des conclusions proches de Metzger dont la lecture de l'histoire est centrée sur l'épistémologie, quand il évoque une éducation conçue en Occident comme une simple fabrique de savoir ¹²⁵. Face à cette atrophie de la dimension éthico-politique de l'éducation évoquée en France par Gauchet, Lefort ou Castoriadis, plus généralement en Occident par Metzger, celui-ci observe dans le discours dominant des intellectuels chinois aujourd'hui, au delà de leur sensibilité ou de leur origine géographique (sur le continent chinois comme à l'extérieur), une valorisation partagée de la *paideia*. La violence inhérente à tout processus de modelage, de *Bildung*, ne serait pas appréhendée comme telle, ou du moins pas pensée négativement, puisqu'une connaissance (de la réalité, des valeurs, des lois de l'histoire etc.) serait considérée comme possible (optimisme épistémologique). Ces analyses demanderaient à être détaillées, critiquées (pour ne pas se limiter à l'épistémologie) et replacées dans une perspective historique ¹²⁶. La

¹²⁴ Claude Lefort, « Formation et autorité : l'éducation humaniste », p. 221-226.

¹²⁵ Le constat de Metzger recoupe aussi en partie celui de Gauchet sur le défi d'une éducation de l'individu autonome : « In the modern West, however, this perspective (l'amélioration de la vie politique) was increasingly challenged as the ideals of liberalism became combined with the epistemological pessimism of the GMWER as well as "bourgeois", "individualistic" desire to minimize the parameters limiting individual freedom », ACAP, p. 139.

¹²⁶ Nous ne pouvons ici entrer dans exposé détaillé sur la philosophie de l'éducation en Chine contemporaine. Notons qu'il existe des tensions manifestes entre trois pôles : l'accent mis sur les connaissances pratiques ; le formatage idéologique ; et désormais l'éducation humaniste. La priorité mise aujourd'hui dans le monde chinois sur l'acquisition d'un savoir technique a évidemment des racines anciennes (le *xixue* au XIX^e siècle, même si l'éducation technique était loin d'être nécessairement négligée avant) et une histoire complexe (voir par exemple le débat « rouge contre expert »). L'impact négatif sur une formation plus complète de l'individu a été soulignée par de nombreux auteurs. Voir récemment Cheung Chan Fai, « Tang Junyi and the Philosophy of "General Education" », in William T. de Bary (dir.), *Confucian Tradition And Global Education*, Hong Kong : The Chinese University Press, 2007, p. 59-73. La technicité de l'enseignement n'empêche pas le modelage de l'individu, qui demeure d'ailleurs fort, à travers une éducation politique. Voir Gregory P. Fairbrother, *Toward Critical Patriotism, Student Resistance to Political Education in Hong Kong and China*, Hong Kong : Hong Kong University Press, 2003. Pendant la période républicaine, et en dépit des efforts de réformateurs comme Cai Yuanpei, l'éducation politique et morale de l'enfant a été très largement promue. On pense aux politiques éducatives (le recours au confucianisme) de Yuan Shikai ou de Chiang Kai-shek. Voir

conception qu'une société se forge du sujet et de sa formation est déterminante dans sa conception du politique. En soulignant certains traits caractéristiques de discours chinois contemporains, Metzger a le mérite de le rappeler clairement.

Au terme de notre lecture de l'ouvrage de Metzger, son entreprise de refondation de la théorie politique nous semble méthodologiquement à la fois remarquable et problématique. Remarquable, car nous sommes sans doute devant l'une des tentatives les plus sophistiquées de penser globalement le politique dans un dialogue réel avec des intellectuels chinois considérés comme des partenaires pour aborder des problèmes communs. Problématique néanmoins, car son propos encore extrêmement théorique laisse place à bien des questions sur le caractère réellement opératoire des propositions qu'il formule, notamment pour dépasser le fameux effet de balancier. Sur un autre plan, celui de notre compréhension de la Chine actuelle, l'ouvrage du sinologue américain nous paraît

Zheng Yuan, « The Status of Confucianism in Modern Chinese Education, 1901-1949 : A Curricular Study », in Glen Peterson, Ruth Hayhoe et Yongling Lu (dir.), *Education, Culture and Identity in Twentieth-Century China*, Hong Kong : Hong Kong University Press, 2001, p. 193-216. Selon certains auteurs, le modelage de l'individu et le soin accordé à l'éducation morale s'inscrivent dans l'histoire de la confucianisation du marxisme. Voir Jin Guantao 金觀濤, « Dangdai Zhongguo Makesizhuyi de rujiahua » 当代中国马克思主义的儒家化 (La confucianisation du marxisme en Chine contemporaine), in Tu Weiming 杜维明 (dir.), *Ruxue fazhan de hongguan toushi 儒學發展的宏观透视*, Taipei : Zhengzhong shuju, 1988, p.152-183. Les paramètres du formatage changent néanmoins : l'éducation socialiste évolue, la tradition classique figure à nouveau dans les manuels scolaires. Voir par exemple le 11^e plan quinquennal pour le développement de la culture et l'importance qui est attribuée à l'éducation morale : *Guojia shiyiwu shiqi wenhua fazhan guihua gangyao 国家"十一五"时期文化发展规划纲要*, Beijing : Renmin chubanshe, 2006, parties 2 et 7. Parallèlement, un certain nombre de phénomènes et débats récents (lecture des classiques par les enfants, débat sur la mise en place d'instituts d'études nationales dans les universités, intérêt nouveau pour les académies ou *shuyuan* 书院, ouverture d'écoles privées classiques *sishu* 私书) témoignent d'un intérêt renouvelé pour une formation plus humaniste de l'individu (laquelle, au passage, peut aussi revêtir une dimension politique). Voir par exemple Chen Pingyuan 陳平原, *Daxue he wei 大學何為*, Pékin : Beijing daxue chubanshe, 2006, p. 3-83. Pour une perspective historique, voir Wm. Theodore de Bary, « Confucian Education in Premodern East Asia », in Tu Wei-ming (dir.), *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1996, p. 9-37.

également riche en invitant à réfléchir au politique sans se focaliser sur ses formes institutionnelles. L'épistémologie, l'élitisme et l'éducation des enfants constituent pour lui des thèmes centraux structurant la théorie politique dans les discours chinois. Nous nous sommes efforcés de montrer à la fois leur pertinence et leurs limites, soulignant que leur caractère interdépendant et systématique ne doit pas faire oublier que chacun d'entre eux peut aussi être analysé séparément. Ainsi, l'élitisme n'est pas juste à relier à l'optimisme épistémologique, mais trouve également des facteurs d'explication historiques et sociologiques et entretient un lien étroit avec l'anti-intellectualisme. S'il importe de les considérer avec précaution, et en dépit de la distance entre les discours et la pratique, ces trois thèmes constituent néanmoins une grille de lecture intéressante du politique en Chine.

Résumé

Sébastien BILLILOUD : De l'art de dissiper les nuages. Réflexions à partir de la théorie politique de Thomas A. Metzger

Cet article constitue un examen critique de l'entreprise de refondation de la théorie politique conduite par Thomas A. Metzger dans son ouvrage *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*. Nous nous intéressons à la méthodologie qu'il propose pour créer les conditions d'une conversation globale (*global conversation*), dépassant les apories d'univers culturels spécifiques. Parallèlement, nous mettons l'accent sur trois thèmes, intimement liés, qui nous semblent particulièrement riches pour réfléchir au politique au-delà de ses dimensions institutionnelles : l'épistémologie, l'élitisme et la *paideia* (l'éducation des enfants).

Abstract

Sébastien BILLILOUD: On the power to clear away clouds. Comments on the political theory of Thomas A. Metzger

This article constitutes a critical examination of Thomas A. Metzger's attempt to radically rethink political theory in his book *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Clash Between Chinese and Western Political Theories Today*. It analyzes the methodology that Metzger advocates in order to create the conditions of a "global conversation" that would overcome the aporiae of different cultural traditions. At the same time, it emphasizes three closely linked themes which seem particularly fruitful for reflecting on "the political" beyond its institutional dimensions: the issues of epistemology, elitism, and *paideia* or the education of children.