Cahiers de Psychologie Politique

N° 21 | 2012
Résistances et altérité Juillet 2012

Le développement de la psychologie politique en Chine

Tony LEE

Édition électronique :
URL :
https://cpp.numerev.com/articles/revue-21/1562-le-developpement-de-la-psychologie-politique-en-chine
DOI : numerev_737
ISSN : 1776-274X
Date de publication : 25/07/2012

Cette publication est sous licence **CC BY-NC-ND** (Attribution - No commercial - No derivatives).

Pour **citer cette publication** : LEE, T. (2012) Le développement de la psychologie politique en Chine. *Cahiers de Psychologie Politique*, (21). https://doi.org/10.34745/numerev_737

Mots-clés :

Bien que la Chine se révèle comme un pays riche de l'histoire et de la culture, les fruits portés par la psychologie politique en provenance de l'Occident ne semblent cependant pas attirer une forte attention aux savants chinois. Pourtant, les autres puissances asiatiques telles que le Japon et l'Inde, présentées dans la section précédente, ne manquent pas des recherches du même genre. De plus, le Japon a récemment sorti un ouvrage intitulé « Political Psychology in Japan »1 qui regroupe les travaux des experts à la fois japonais et occidentaux et qui a pour but d'approfondir, au sein du Japon, la perspective psycho-politique aux dimensions de l'attitude politique des jeunes japonais, du comportement de vote, de la prise de décision, et des politiques publiques et sociales. En Chine, un tel travail couvrant globalement des sujets divers sous l'approche psycho-politique n'existe pas. Au mieux, on y trouve une mise au point importante dans la recherche de la culture politique chinoise. Cet article a donc pour objectif d'élucider le développement des études liées à la psychologie politique en Chine.

L'étude de la culture politique en Chine

Les chercheurs Lucian Pye et Richard Solomon furent les pionniers s'intéresser aux études du type psychoculturel de la Chine.2 Ces auteurs tentent d'attribuer certains phénomènes sociaux (i.e. les besoins de l'ordre, l'origine de la révolution culturelle, la xénophobie, le nationalisme, la frustration vis-à-vis de l'autorité, le complexe à l'égard de l'Occident etc.) de la Chine aux causes psychologiques. Ils concluent que *les chinois partagent le paradigme de tradition-modernisation et la culture qui représentent la somme d'attributs individuels*.3 Ils identifient également quelques concepts qui n'existent que dans la société chinoise et qui jouent des rôles primordiaux dans le changement des comportements politiques des citoyens, notamment celui de « *gwanxi* » (des réseaux relationnels), évoqué par Pye.

A l'échelle macroscopique, plusieurs intellectuels soulèvent certaines idéologies ancrées dans la vie quotidienne des chinois tels que le Confucianisme, le Taoïsme, le Maoïsme, le Dengiste etc.4 Parmi ces travaux, on observe une forte concentration sur le

Confucianisme : Leveson étudie l'influence du Confucianisme dans la société chinoise d'aujourd'hui ; Schwartz cherche à comprendre l'importance de la pensée confucéenne pour les chinois ; Rozman *et al.* étendent la sphère d'influence du Confucianisme à la région Asie-pacifique et tentent de découvrir l'implication de l'héritage confucéen dans cette région.[5]

Au lieu de traiter la culture comme un élément psychologiquement inné, un bon nombre de sinologues définissent la culture comme une structure sociale qui fonctionne comme des réseaux relationnels entre les individus. Les travaux de Peter Moody, de Lucian Pye, de William Rowe, de Barret McCormick, Shaozhi Su, et Xiaoming Xiao représentent cette vague.[6] Un autre courant tente de discerner, sous la base de la culture et de l'évolution du système politique, les « patterns » de comportement de la Chine dans sa relation extérieure. C'est le cas de l'ouvrage « The Chinese World Order »[7], dirigé par John Fairbank, qui enquête sur ces régularités du comportement de la Chine depuis les dogmes confucéens, du système de tribut de la dynastie Chin, de la défense de la frontière etc. Un peu plus récemment, l'ouvrage « Chinese Political Culture : 1989-2000 »[8], sous la direction de Shiping Hua, opte pour une étude méthodologiquement plus rigoureuse que ses prédécesseurs. Les articles du livre sont ordonnés dans trois domaines : la culture traditionnellement chinoise et son implication dans la société d'aujourd'hui, le processus de l'apprentissage des chinois en terme social et culturel, et la fonctionnalité de la culture politique au niveau régional.

Jusqu'à ici, nous pouvons constater, que malgré de nombreux de travaux analysant la culture politique en Chine, la plupart sont réalisés par les chercheurs occidentaux. Les études effectuées par les chinois, notamment ceux d'origine de la Chine continentale, se manifestent peu. Parmi ces références inhabituelles, il y a Chi Min qui utilise l'approche psychoculturelle pour expliquer pourquoi la démocratie voit difficilement le jour en Chine ; Handong Liu cherche le lien entre l'esprit chinois généré par sa culture politique ; Zhenming Cheng met en valeur la culture politique chinoise à l'ère ancienne et fait exposer ses points forts et faibles.[9]

L'étude du « leadership » des élites politiques chinoise

L'évolution politique contemporaine de la Chine est marquée par l'apparition constante des hommes forts. Cette observation est éclairée par les empreintes politiques laissées par Chiang Kaishek de l'ère république nationaliste, par Mao Zedong, Liu Shaochi et Deng Xiaoping de l'âge révolutionnaire communiste, et enfin, d'une manière moins significative par rapport ses prédécesseurs, par Jiang Zemin et Hu Jintao du temps postmoderniste. Par conséquent, l'analyse sur la personnalité ou sur le « leadership » de ces personnages politiques devient un autre sujet qui suscite un certain d'intérêts auprès des experts de la psychologie politique en parallèle avec la culture politique.

Mao Zedong s'impose probablement comme étant le dirigeant chinois le plus étudié. Depuis plusieurs décennies, de nombreux savants cherchent à analyser le développement de Mao depuis son adolescence, et en particulière, son charisme, de son caractère radical, ses pensées, et son influence dans le monde. L'ouvrage de Jacques Andrieu[10] décortique la psychobiographie du fondateur de la RPC en auscultant sa situation familiale, son éduction, son développement à l'adolescence, et enfin sa carrière politique. Il suggère par ailleurs que la haine de Mao envers la bourgeoisie et les intellectuels a été nourrie lorsqu'il était méprisé par ses camarades de l'école issues de familles aisées. Ross Terrill étend la méthode psycho-biographique pour étudier pas uniquement la personnalité de Mao, mais aussi sa relation avec des femmes, son angoisse à cause du sentiment d'isolement, et d'autres dimensions tant au niveau national qu'au niveau international.[11] L'étude de Lucian Pye sur Mao Zedong repose sur l'analyse psychique en reliant la cause de la culture politique chinoise. Pye met énormément l'accent sur l'influence des parents de Mao, son père autoritaire en particulier, dans la formation de son caractère rebelle.[12] Richard Solomon creuse le lien entre Mao et la révolution culturelle. Il insinue que la raison pour laquelle Mao déclenche la révolution culturelle est de semer le « luan » (le chaos) afin de reconstruire la société chinoise et de rétablir le « guanxi » (les réseaux relationnels ».[13] Anthony Deluca est en quête de l'origine de l'énergie politique de Mao et de ses mouvements de masse.[14]

On y trouve également le travail classique d'Amann Gustav qui analyse, en puisant des renseignements peu accessibles, le rival éternel de Mao, Chiang Kaishek, à l'égard de sa personnalité, ses relations personnelles, ses ambitions politiques ainsi que sa position au sein du Guomindang (le parti nationaliste).[15] Grace Huang évoque la manipulation émotive (ie. la honte et l'humiliation) de Chiang qui est utilisée pour arriver à ses fins politiques, notamment la consolidation de son leadership.[16] La perspective journalistique de Jonathan Fenby sur le maréchal nationaliste est proche de l'analyse psychobiologique. Il démontre les caractères « multi-façades » de Chiang Kaishek en sondant la situation familiale de celui-ci ainsi que les événements qu'il avait expérimenté durant les confrontations sino-japonaise et nationaliste-communiste.[17] Lowell Dittmer déplore la biographie de Liu Shaochi et analyse sa personnalité, son style politique en comparaison avec Mao Zedong tandis que l'article de Howard Boorman se concentre sur le portrait politique de Liu[18] ; Kaiyu Hsu étudie la personnalité et la carrière politique de Zhou Enlai[19] ; L'ouvrage de David Shambaugh (*dir.*) regroupe les analyses de plusieurs sinologues à l'égard du profil de Deng Xiaoping ainsi que sur ses idéologies et actions politique, économique, sociale et militaire.[20] Enfin dans une édition récemment publiée, Huiyun Feng opte pour une méthode quantitative, l'analyse du « code opérationnel », pour déchiffrer les systèmes cognitifs de plusieurs dirigeants chinois, y compris Mao Zedong, Zhou Enlai, Deng Xiaoping, Jiang Zemin, Hu Jingtao et Wen Jiabao.[21]

Malgré un éventail des travaux sur l'analyse de personnalité des dirigeants chinois, la plupart s'orientent vers la méthode interprétative et sont dépourvus de la rigueur scientifique. Cependant, il est vrai que, dans un pays politiquement contrôlé tel que la Chine, les chercheurs rencontrent souvent des difficultés pour se procurer des ressources ou des matériels fiables afin d'en faire une analyse. Deuxièmement,

certaines figures, notamment Mao Zedong, relèvent trop souvent de cas d'étude privilégiés des sinologues. L'analyse psycho-politique des dirigeants post-dengistes se reste, dès lors, un champ à explorer.

L'étude du caractère national de la Chine

Le troisième type de recherche propre à l'aspect psychologique de la Chine s'étend au niveau collectif qui vise le grand public ou la société civile. Les chercheurs discernent et identifient un ou plusieurs phénomènes qui a (ont) lieu, d'une façon répétitive, dans la société ; ils le(s) déduisent ensuite comme caractère national de la Chine. Très souvent, ces travaux sont liés à la recherche de la culture politique. Les travaux de Madsen et de Wilson *et al*., par exemple, qui poursuivent les valeurs globales dans la constitution du caractère national de la Chine méritent d'être classés dans l'étude de la culture politique.22

Le nationalisme chinois se représente comme le sujet très sollicité des sinologues.23 Notons que le phénomène du nationalisme ne se distingue pas uniquement en Chine mais qu'il existe dans toutes les sociétés quel que soit le pays ou le peuple. En effet, il s'agit du thème lié à l'influence du groupe dans la psychologie sociale. C'est un processus que nous identifions au sein d'un groupe dont nous appartenons (in-group) et que nous différons par rapport aux autres groupes (out-groupe). Revenons à la question du nationalisme chinois, ce qui intéresse une partie des experts de la psychologie politique est de savoir si le peuple chinois ou si la plupart des chinois gardent une forte conscience nationaliste (et même patriotique) et réagissent en tant que tel en fonction de la situation. D'autres experts se spécialisent sur la découverte de l'origine du nationalisme chinois (ie. les événements historiques, le traumatisme mnémonique, la culture).

Certains chercheurs posent leurs regards sur le côté pathologique qui réside dans le caractère national de la Chine. L'argument de Longji Sun sur un tel sujet s'avère à la fois pénétrant et sévère. Il critique le peuple chinois auquel le détachement du lien ombilical avec leur mère a échoué, ce qui résulte une dépendance excessive face à l'autorité.24 Par ailleurs, Sun discerne plusieurs phénomènes négatifs qui corrompent la société chinoise : la « face » prétentieuse, le déséquilibre entre « l'ordre » et « le chaos », les adultes enfantins, l'égoïsme primitif… etc.25 Pye aussi met en avant des symptômes psychologiques qui hantent les chinois, y compris le complexe d'Œdipe, la recherche à la gloire ancienne, la haine et la dépendance envers l'autorité, le complexe vis-à-vis de l'Occident… etc.26 Cependant, ce genre d'analyse psychique sur le caractère national provoque de nombreuses polémiques au sein de la science politique. Les critiques relèvent principalement, d'un côté, le manque d'une preuve scientifique ; de l'autre, des arguments trop obsessionnels des auteurs à l'égard du caractère national. En conséquence, peu de travaux de ce genre sont pris en considération par les académiciens ou par le public.

Contrairement à l'analyse psychique, un autre courant s'attache à la méthodologie behavioriste et examine le comportement politique de la foule en Chine. Des chercheurs prennent l'étude classique d'Almond et Verba comme exemple et enquêtent, par sondage, sur l'attitude politique des chinois vis-à-vis de certains signaux politiques.27 Il y en a d'autres qui interrogent, grâce à l'enquête de terrain, sur la motivation des citoyens dans la participation à des activités politiques.28 L'étude de cas représente un autre choix pour analyser certains comportements des chinois.29 Pourtant les recherches behavioristes, notamment ceux qui utilisent le sondage comme méthodologie, peuvent rencontrer de nombreuses difficultés à cause de la population énorme et du décalage entre la ville urbaine et la région rurale de la Chine. La dépense financière afin d'effectuer une étude qui couvre tout le territoire de la Chine semble aussi démesurée. Enfin certaines questions à l'égard de la politique restent sensibles à cause de l'attitude enfermée du communisme chinois. Les enquêteurs pourraient éventuellement recevoir des échantillons peu fiables. Ceci étant, la plupart des analyses de comportement des chinois s'oriente vers une interprétation abstraite ou bien se limitent à quelques décideurs au sein du gouvernement.

Les concepts propres à la psychologie politique de la Chine

La vicissitude de l'empire chinois résulte de plusieurs idéologies qui mettent en avant sa culture politique. Mais il est de l'opinion de tous que le Confucianisme se distingue parmi les autres idéologies et représente à elle seule la pensée orthodoxe de la Chine. Nous ne sous-estimons pas, bien évidemment, les autres cultures non orthodoxes tels que le Taoïsme et le Bouddhisme qui s'attachent surtout à la vie quotidienne de la société civile chinoise en raison de leur racine populaire, mais c'est le Confucianisme qui garde une continuité dans la psychoculture souvent changeante en Chine et qui influence tous les individus au sein de la hiérarchie, tant au niveau gouvernemental qu'au niveau civil.

Les idées hiérarchisées et moralisantes conçues par Confucius trouvent leur origine à l'époque, dit « Tsung-Chiou » (Printemps-Automne), où les guerres entre des Etats régnèrent sur la Terre. Afin de maintenir l'orthodoxie de la dynastie « Zhou », qui se prétendait comme étant l'institution supérieure de tous les Etats, le plus grand sage de tous les temps appela ainsi les seigneurs de chaque Etat de respecter la suprématie du prince du « Zhou » ainsi que sa légitimité, un geste qui fut nommé « Zhengming » (rectifier le titulaire)30. Pour rétablir l'ordre, Confucius proposa de nombreuses idées moralisantes qui furent recueillies en ouvrage libellé « Lunyu ». Dans cet ouvrage, le concept de « Ren », qui implique de se comporter avec la bonne foi, fut le plus significatif avec son apparition très fréquente (109 fois).31

L'influence de la pensée confucéenne est transcendante car, même jusqu'à aujourd'hui, le « Lunyu » est assigné dans le manuel éducatif obligatoire pour tous les écoliers chinois. Les leçons données par le grand philosophe fonctionnent donc comme

une idéologie nationale et s'imposent d'une façon omniprésente dans le système des croyances de chaque chinois de l'unité familiale aux institutions officielles. Dans l'histoire contemporaine de la Chine, la continuité du Confucianisme n'avait qu'été interrompue temporairement durant la révolution culturelle à cause des combats politiques entre la « bande des quatre » et Zhou Enlai.32

En effet, le blâme de Mao à l'égard du Confucianisme soulève plusieurs incompatibilités de l'idéologie confucéenne dans la société moderne. Par exemple, la phrase « min ke shi you zhi, bu ke shi zhi zhi » (quant au peuple, on peut les laisser faire, mais on ne peut pas les laisser apprendre) extraite de la section « Thaibo » du « Lunyu » était vivement fustigé durant le mouvement « anti-Lin (Biao) et anti-Confucianisme » pour son intention de ''rendre le peuple inintélligent afin de les discipliner''.ã□□A l'instar de « wei nuzi yu xiaoren wei nanyang ye » (il n'y a que les femmes et les personnes indécentes qui sont difficiles à cultiver » de la section « yanghuo », le Confucianisme s'avère, aux yeux de certains, patriarcales, voire machiste.

Au travers de toutes ces polémiques, le Confucianisme a profondément contribué à la formation de la psychoculture chinoise. L'esprit de cette idéologie ne se déroule pas uniquement comme slogan mais guide, d'une façon subtile, le comportement du peuple ainsi que des figures politiques de la Chine. Nous soulignons ci-dessous les concepts du Confucianisme qui sont fortement mise en valeur dans la société chinoise d'aujourd'hui :

Hiérarchie

Le monde idéaliste conçu par Confucius s'avère très hiérarchisé. Cette structure ne se limite pas uniquement aux seigneurs de chaque Etat vis-à-vis du prince du « Zhou » tels que décrite dans l'explication précédente, on perçoit également un nivellement hiérarchique des professions établi du haut (fonctionnaire, paysan) vers le bas (ouvrier, commerçant). Même à l'échelle familiale, l'autorité des parents, en particulier celle du père, n'est pas contestable.

La structure hiérarchisée se voit projetée dans la composition politique de la Chine populaire aujourd'hui. Nous pouvons saisir ce phénomène à travers le ''classement'' des hommes politiques qui siègent au Comité permanent du Bureau Politique du PCC (Parti Communiste Chinois), *de facto* organe dirigeant de la RPC. En effet, le classement des membres du Politburo sont strictement assigné en fonction de leur expérience politique et de leur statut au sein du PCC. Jusqu'en octobre 2010, Hu Jintao, qui détient les trois postes les plus importantes de la RPC : le chef de l'Etat, le secrétaire général du PCC et le président du CMC (Commission Militaire Centrale), se classe en tête sur la liste, suivi par Wu Banguo, Wen Jiabao, Jia Qinglin, Li Changchun, Xi Jingpin, Li Kechiang, He Guochiang, Zhou Yongkan. A l'arrière-plan de cette hiérarchie, le besoin d'une autorité et d'un ordre dans la politique chinoise se voit émerger. Par apagogie, le concept « luan » (le chaos), proposé par Solomon, devient la crainte constante des hommes politiques chinois.33 Etablir l'ordre et éviter le « luan » se présent donc comme les

tâches primordiales dans l'art de la gouvernance en Chine.

« He » (harmonie)

Les pensées confucéennes sont développés autour du concept « l'harmonie ». Etablir l'ordre et éviter le « luan » ne revient que pour l'éternel objectif : la construction de l'harmonie au sein d'une famille, d'une société, et d'un Etat. Afin d'atteindre cet objectif, le concept de « li » (la courtoisie) est inventé. Confucius croit que la mise en œuvre du « li » peut éliminer la tension et les conflits entre les hommes, comme dit la phrase « li zhi yong, he wei gui » (On utilise le « li » afin de rendre l'harmonie). Mais cette harmonie est conditionnelle, pour le Grand Sage. Il ne s'agit pas d'une harmonie absolue, mais une harmonie qui tolère la diversité. C'est ce que Confucius évoque « junzi he er butong, xiaoren tong er buhe » (l'homme décent recherche une harmonie tolérante tandis que l'homme indécent recherche l'harmonie absolue).

Aujourd'hui dans la politique chinoise, l'harmonie est souvent utilisée par les dirigeants chinois tant aux affaires internes qu'aux affaires étrangères. Cependant, la plupart de temps le concept se manifeste comme une parole politique au lieu d'être mis à la réalisation. L'idée des « cinq principes pour la co-existence pacifique » proposé en 1953 par le premier ministre de Mao, Zhou Enlai, avait pour but de résoudre le conflit frontière entre la Chine et l'Inde. Pourtant ces principes qui s'agissent de « non-agression » et « non-ingérence dans les affaires internes » entre les deux pays semblent s'éloigner du vrai sens du « He ». Wen Jiaobao, le premier ministre actuel de la RPC, a davantage relié les principes de Zhou avec l'anti-hégémonie.[34] Le concept de l'harmonie est différemment interprété par le régime communiste chinois.

La piété filiale

La méthode de gouvernance de Confucius est bien encadrée. Il promeut une famille comme unité de gouvernance. En l'occurrence, la piété filiale est conçue afin d'établir l'ordre au sein d'une famille ou d'un clan. Par ailleurs, la piété filiale est considérée comme la base du « Ren ». La réalisation de la piété filiale repose sur le respect des parents. Confucius explique : « Jin zhi xiao zhe, shi wei neng yang. Zhi yu chuan ma, jie neng you yang ; bujing, heyi bie hu » (Aujourd'hui, la piété filiale est définie par assurer tout le confort de ses propres parents. Cependant, il ne faut pas oublier que nous nourrissons également les bêtes. Par conséquent, s'il n'y a pas du respect pour les parents, c'est comme si vous les traitiez comme les bêtes). Dans le sens large, la piété filiale est de ne pas rendre les parents préoccupés (de leurs enfants). Les comportements (des enfants) qui rompent l'harmonie d'une famille ou d'un clan tels que les conflits fraternels contrarient fortement la piété filiale et devraient être sévèrement condamnés. « Xiao hu wei xiao, you yu xiong di » (Une fraternité harmonieuse est la piété filiale).

La valeur de la piété filiale se voit extrapolé à la politique après l'évolution du concept pendant un certain temps. Cette transformation peut être constatée dans le

« Xiaojing » (Le classique de la piété filiale), rédigé probablement par Zheng Zi, disciple de Confucius, à l'époque du Zhanguo (Les royaumes combattants).35 En ce sens, la piété filiale se réfère à la loyauté sans réserve pour l'Etat. Parallèlement, le respect pour les parents est interprété comme le respect de l'autorité. A nouveau, cette morale est clairement exposée dans le comité permanent du politburo chinois où le classement des hommes politiques est strict et l'autorité de la tête de l'institution doit être entièrement respectée. En cas de la défaillance de la loyauté, le membre concerné est alors sévèrement condamné.

Le Guanxi

Le *guanxi*, ou la relation interpersonnelle, d'après Lucian Pye, se distingue comme un des caractères les plus remarqués de la culture politique de la Chine.36 Il s'agit de la construction des réseaux relationnels afin de survivre face aux changements sociaux. La logique de guanxi est que, les hommes cherchent des connexions personnelles lorsqu'ils sont mis en difficulté dû au changement de leur situation.37 Ces réseaux relationnels entre hommes peuvent être établis à travers le même lieu de naissance (*tongxiang*), le même établissement éducatif (*tongxue*), la même unité de bureau (*tongshi*), voire le même parti politique (*tongzhi*). Le *guanxi* n'est pas forcément en rapport avec l'émotion, dit affection. Une personne peut percevoir un *guanxi* avec un inconnu juste parce qu'il a le même lieu de naissance avec ce dernier.

Notons par ailleurs que le *guanxi* de la Chine se différencie légèrement du *on* et *giri* du Japon et du lien chef-client du l'Asie du sud-est. Ces deux derniers concepts venant des autres pays de l'Asie-pacifique néanmoins partagent des traits similaires que celui de *guanxi*. Dans le cas du Japon, la relation interpersonnelle s'attache à la fois à l'obligation sociale ainsi qu'à la conscience de la culpabilité, ce qui implique une infusion puissante de la dimension émotionnelle. Et dans les pays comme l'Indonésie, la Thaïlande, les Philippines etc., la relation interpersonnelle fait appel à la hiérarchie et à l'affection. Il s'agit d'une relation plus privée que publique. Pour le peuple de l'Asie du sud-est, le lieu de travail identique ne génère pas forcément un lien entre deux collègues.38 A la différence de la relation interpersonnelle du Japon, celle de la Chine se montre moins comme un calcul *quid pro quo*.39

Dans l'arène politique, le *guanxi* facilite le développement des sous-groupes, ou, d'une manière plus familière, des ''bandes''. Même si le parti communiste a été érigé comme le parti unique de la RPC, plusieurs sous-groupes formés entretiennent une relation compétitive entre eux. Actuellement, nous comptons l'existence des trois bandes principales au sein du PCC : la « bande de Shanghaï », la « bande de la jeunesse communiste », et la « bande des princes ».

La « bande de Shanghaï » (*Shanghaï bang*), qui est apparue en avec la nomination de plusieurs hommes politiques en provenance de Shanghaï au gouvernement, notamment l'ex-président Jiang Zemin. Avant de quitter son poste de chef d'Etat, Jiang avait introduit quelques personnages au Bureau Politique du PCC pour consolider l'influence de la « bande de Shanghaï » tels que Wu Banguo, Jia Qinglin, Li Changchun,

Zhou Yongkan. Le rival majeur de la « bande de Shanghaï » est la « bande de la jeunesse communiste » (*Gongqing bang/tuan pai*), dirigée par le président actuel de la RPC, Hu Jintao. Les membres de la « bande de la jeunesse communiste » partagent la même formation politique, c'est-à-dire la « Ligue de la Jeunesse Communiste Chinois ». Enfin, la « bande des princes » (*Taizi dang*) se réfère aux descendants des hommes politiques du PCC des années quatre-vingt. La bande est représentée par l'ex et actuel vice-président de la RPC, Zeng Qinghong et Xi Jinping, ainsi que par le secrétaire général de la ville Chongching, Bo shilai.

La Face

Le concept de la « face » n'est pas étranger dans la psychologie sociale. Il ne parle pas de visage ni de l'expression faciale, mais il incarne *une image de soi qu'un individu assume en fonction de son statut dans la société et du jugement qui lui est attribué à travers son comportement général*.40 En effet, la « face » capte *une interaction entre le soi et la société dans le processus de la construction de personnalité*.41 La « face » est aussi associée à l'émotion.42

Bien qu'un phénomène s'étende dans toutes les sociétés ou cultures, le terme « face » trouve sa racine dans la littérature ancienne de la Chine. Deux traductions existent mais se distinguent en termes de la signification :

« Lien » représente la confiance d'une société dans l'intégralité du caractère moralisant de l'égo. La perte de « lien » résulte du dysfonctionnement de comportement d'un individu au sein d'une communauté. Il est tant une sanction sociale qu'une sanction interne pour faire un individu de se comporter en fonction de normes sociales.43

Quant à « mien-tzu », il signifie *une sorte de prestige qu'on établit grâce à la réussite dans la vie*.44 Précisons qu'avec ces définitions différentes, ces deux termes peuvent être interchangeables selon la circonstance ou le contexte de conversation. Cela suggère davantage que « lien » et « mien-tzu » sont effectivement orientés dans le même sens.45

Au premier regard, la définition de la « face » semble abstraite, notamment pour les lecteurs occidentaux. Si l'on rapporte ce concept à l'ensemble des termes usuels tels qu' « autorité », « standards pour le comportement », « personnalité », « statut social », « dignité », « prestige », et « honneur » etc., « la face » devient alors plus abordable.46 Dans l'œuvre classique d'Arthur Smith « Chinese Characteristics » datée de 1894, l'auteur suggère que cet ''instinct dramatique'' qu'est la « face » sert, pour les Chinois, comme un moyen de gagner la respectabilité et le prestige aux yeux des autres et également pour se protéger des évaluations rigoureuses et réalistes de l'extérieur.47 Il faut savoir que, s'il n'est probablement pas si grave de ne pas ''gagner la face'', il est absolument déstabilisant d'avoir ''perdu la face''. Cela résonne comme un phénomène particulièrement courant dans la société chinoise. Pour un Chinois, la « perte de la face » pourrait résulter en effet d'une humiliation non seulement pour l'individu, mais

surtout pour sa famille, son clan, voire sa patrie. La « perte de la face » provoque même un ‘‘pêché’’ dans le Confucianisme comme nous avons expliqué précédemment.

La « face » est un concept important pour comprendre la perception et le comportement des personnages politiques chinois qui paraît, parfois, paradoxal pour les pays étrangers. Arthur Smith a l‘intelligence d’avoir constaté il y a bien longtemps que :

Les Chinois et les Occidentaux sont souvent d’accords sur leurs différences car ils ne voient pas les choses avec le même regard. Afin d’arriver à un dialogue pacifique, il est nécessaire pour les négociateurs des deux parties de prendre des précautions importantes sur l’équilibre de la « face », exactement de la même façon que les personnalités politiques européennes essaient d’atteindre la « balance des pouvoirs ».48

Le Patriotisme -Nationalisme

Le concept de la piété filiale du Confucius évolue en loyauté lorsqu’il s’agit de l’Etat, voire du monde (*Tianxia*). Ainsi le patriotisme est souvent appréhendé comme un moyen pour réaliser cette fin. Sur le fond, à l’âge où l’empire du peuple *Han* était fréquemment confronté aux agressions des « royaumes des barbares » (*manyi zhi bang*) venant notamment du nord, l’importance du patriotisme fut systématiquement soulignée non seulement par les sages mais aussi par les figures politiques ou les poètes. Les sages tels que Confucius, Mengzi, Mozi, Zhuangzi, Xunzi conseillèrent souvent au peuple de gérer les affaires mondiales comme si c’était leur propre responsabilité (*yiã□□tianxia wei jiren*).ã□□Les figures politiques comme Yuefei, Fan Zongyan, Wen Tianxiang scandèrent encore plus explicitement l’importance du patriotisme en mettant en avant des actions parfois sacrifiées, tandis que les poètes comme Chu yuan et Lu yo exprimèrent leur élan patriotique avec les vers. Transformant, dès lors, la loyauté envers l’Etat en toutes sortes de gestes les ‘‘patriotiques’’ devinrent courants, voire légitimes, en Chine.

Le patriotisme proposé par ces figures historiques a pour objectif de réveiller la conscience du peuple pour conjurer les invasions étrangères, pour consolider l’intégrité du territoire, pour préserver la culture et les valeurs traditionnelles, et pour remettre la gloire de l’empire chinois. Lorsque ces idées sont liées à de bonnes causes, la motivation de les réaliser s’avère justifiée. Toutefois, si la manifestation du patriotisme montre des caractéristiques excessivement frénétiques, xénophobes, et chauvîtes, l’idéologie sera transformée en « nationalisme ».49 C’est pourtant l’orientation du patriotisme chinois d’aujourd’hui. La xénophobie que l’on trouve dans le patriotisme chinois remonte au 19ème siècle lorsque le choc culturel entre l’empire Chin et les royaumes européens impérialistes aboutis à l’ « humiliation de cent an » (*bainian zhi chi*) de la Chine à cause d’une longue série d’échecs politiques, militaires, et même intellectuels vis-à-vis des pays occidentaux. Ainsi, le chauvinisme impliqué dans le patriotisme chinois s’est manifester pour certains en raison de la méthode de gouvernance de la RPC, notamment durant le temps post-maoïste.50 Le patriotisme de

l'ère RPC se conforme en réalité à la définition du nationalisme, ou néo-nationalisme selon certains.[51]

A noter que dans le patriotisme et le nationalisme s'opposent tout de même par leur nature différente. A la différence du patriotisme qui attache au sentiment affective envers la patrie, le nationalisme est défini comme ''une perception de la supériorité nationale et une orientation vers la dominance nationale''. Les deux termes se distinguent par conséquent par ''une différence fonctionnelle en dimension psychologique''.[52] Toutefois, au sens large, nous avons bien raison de regrouper les deux concepts car ils ne sont pas seulement empiriquement corrélés,[53] mais surtout, dans le cas de la Chine, ils sont noués de l'un à l'autre par les événements historiques.

Le nationalisme n'est évidemment pas un phénomène qui serait circonscrit Chine populaire. Mais la particularité de la combinaison patriotisme-nationalisme chinois mérite d'être soulignée. Contrairement au stéréotype de qui prétend que le nationalisme chinois est complètement manipulé par les autorités chinoises, il s'avère que celui-ci se manifeste par deux voies : d'une part l'instrumentalisation du gouvernement (upside down), d'autre part la force populaire qui pousse au changement de la prise de décision des autorités (downside up).[54]

Les dirigeants chinois semblent également piégés par l'esprit patriotique-nationaliste. En effet, la proclamation du patriotisme devient une amulette pour les leaders pour justifier leurs actions et consolider leurs pouvoirs. Jiang Zemin, ancien président de la RPC, avait lancé une vaste campagne pour promouvoir l'éducation du patriotisme peu après l'événement du Tiananmen en 1989.[55] Cette éducation amène les jeunes écoliers à conjurer la libéralisation du capitalisme et à promouvoir la transition pacifique du système politique. Certains événements historiques sont renforcés dans le manuel éducatif rédigé par Jiang même, à l'instar du massacre du Nankin que l'on dit manipulé par le militarisme japonais pendant la seconde Guerre Mondiale, dans le but de provoquer l'indignation du peuple contre des pays spécifiques (i.e. le Japon, les Etats-Unis et parfois les pays de l'Europe de l'ouest) ; de plus, les comportements qui sont inclinés au culte de l'Occident sont vivement critiqués par le manuel.[56] En parallèle avec la campagne de l'éducation patriotique, les autorités chinoises avaient mis en place des ''sites pour l'éducation patriotique'' qui contenaient des lieux mémoriaux liés aux événements historiques ou aux héros nationaux. Le « tourisme rouge » sur ces lieux est systématiquement organisé par le gouvernement avec pour but de renforcer la conscience du patriotisme-nationalisme des citoyens.[57]

La crainte du « Luan »

La thèse doctorale de Richard Solomon, un des disciples de Lucian Pye, évoque le phénomène de « luan » dans la culture politique de la Chine. D'après lui, ce concept défini comme un état désordonné, conflictuel, voire chaotique est un élément psychoculturel présent dans la société chinoise, et ce, notamment dans la préoccupation constante des autorités.[58] D'après Solomon :

Le concept confucéen sur l'autorité sociale tente à réguler ce problème à travers la fondation d'une société hiérarchique dans laquelle les individus sont soumis au guide de leurs ainées (…) Ce système de l'autorité toutefois piège la société chinoise dans un cercle vicieux: (…) la répugne et la haine prohibées par l'oppression des autorités peuvent exploser en conflit incontrôlable, particulièrement lorsque les individus se font ressentir qu'ils ne soient pas capables de se comporter sans le guide.[59]

Ceci étant, la peur de « luan » fait développer une anxiété permanente pour les autorités chinoises. Mais la gestion de ce problème s'avère très délicate, voire impossible : comment contrôler parfaitement une société sous un système inégal tout en sécurisant la satisfaction du peuple ? En conséquence, la révolte populaire se produit presque systématiquement tout à long de l'histoire de la Chine et un tel mouvement rebelle est fini souvent par un contrôle encore plus récalcitrant qu'auparavant jusqu'au changement de régime, et ainsi de suite. La thèse de Solomon met particulièrement l'accent sur l'influence du « luan » sur la révolution de Mao Zedong.[60] Mao lui-même est un parfait exemple pour illustrer le phénomène du « luan ». Piégé par le système hiérarchique de la société avec son origine et ses plusieurs échecs dans les concours gouvernementaux, Mao, une fois au pouvoir, explose sa haine contre les autorités en détruisant le système et l'idéologie traditionnels, il sème ainsi le « luan » dans la société. Ses slogans tels que « kan » (oser) et « zhao feng yu li » (rebelle légitime) font appel au peuple de désobéir les autorités et de se libérer de l'ordre sociétale.

L'argument psychoculturel de Richard Solomon s'avère pertinent, non seulement parce qu'il suit une logique basée sur le dynamique de l'histoire de la Chine, mais aussi que, 18 ans après la publication de sa thèse, le « luan » de grande ampleur reproduit devant la place de Tienanmen dans une époque où nous croyions la démocratisation en Chine était en cours ! Il est donc à juste titre de prendre en compte le « luan » afin de comprendre le fonctionnement de la société et la gouvernance des autorités en Chine. En allant plus loin, nous mettons la peur de « luan » dans la cognition des dirigeants chinois qui fait que ce concept peut aussi influencer leur comportement politique que les autres éléments de la psychoculture discutés précédemment.

La psychoculture communiste : le continuum Maoïsme-Dengisme

La pensée maoïste mélangeant la base marxiste-léniniste se montre en fait très contrastée par rapport à celle du dengiste. Au contraire de la caractéristique rebelle comme le maoïsme, l'idéologie de Deng se rapproche des idées proposées dans le Confucianisme. Effectivement le « luan » (le chaos) provoqué par le culte frénétique d'une personnalité et par la superstition religieuse préoccupe les dengistes d'une façon permanente.

Pour les maoïstes, les deux livres écrits par Karl Marx, « manifeste du parti communiste » et « la guerre civile en France », qui introduisent les conceptions du « matérialisme de l'histoire », « la lutte de la classe » ainsi que « la révolution du

prolétariat », sont perçus comme la bible du communisme chinois.61 L'esprit réactionnaire enraciné dans le maoïsme est clairement héritée de la pensée marxiste. Certains pensent que le marxisme ne s'adapte pas à une société agraire et pré-industrialisée comme était la Chine après les deux Guerres, la théorie de Lénine (Vladimir Oulianov étant son vrai nom) se joue donc comme une médiation entre le pays et l'idéologie.62 Le léninisme accroît l'aspect extrême de la révolution du prolétariat et stimule des mouvements violents des ouvriers contre le capitalisme. Mao semble avoir capturé cette idéologie. A travers sa fameuse phrase ''le pouvoir est obtenu par l'utilisation du flingue'', il suggère ainsi une révolution armée afin d'arriver à son objectif. Mais curieusement, Mao insiste lui-même pour promouvoir un marxisme correspondant à la culture et à la société de la Chine comme le sont l'anti-dogmatisme et l'anti-occidentalisation.63 Toutefois, l'élan impulsif et agressif du Maoïsme semble d'ores et déjà se dissoudre dans la culture politique chinoise.

Le dengisme est qualifié comme « le pragmatisme compulsif » par Pye64 qui divulgue son regard à l'égard du côté pathologique de l'idéologie. Le désaccord du dengisme vis-à-vis du maoïsme se repose sur quelques aspects : En premier lieu, Deng avait montré son opposition au « culte de la personnalité » depuis le huitième Congrès National du PCC déroulé en septembre 1956 (il avait réitéré ce propos en 1982 lors du douzième Congrès National du PCC).65 En seconde, Deng opposait en général des mouvements de masse frénétiques tels que le mouvement d'« anti-la-droite » entre 1957-1958, le « grand bond en avant » commencé en 1958, la « révolution culturelle » déclenché à partir de 1965,66 le mouvement d'« anti-Lin et anti-Confucius » en 1974. D'ailleurs, il avait rétabli le concours publique et avait revalorisé le statut des intellectuels entre 1977-1978 ; ce qui avait officiellement mis fin de la lutte virulente contre le système hiérarchique de Mao et ses disciples qui composait un mouvement très suivi durant la révolution culturelle. De plus, les deux théories centrales du dengisme, « les quatre principes de modernisation » et « renverser le chaos en ordonnée comme le principe essentiel du chemin politique » relèvent à quel point qu'il est accroché à la peur du « luan » centré dans le Confucianisme.

Si le maoïsme est considéré comme ayant nourri l'élan rebelle et réactionnaire dans la politique culturelle de la Chine, le dengisme en a par ailleurs renforcé les pensées confucéennes. Le continuum maoïsme-dengisme, d'une certaine manière, témoigne la continuité et la variation dans le dynamisme la psychoculture chinoise.

La tradition du « grand homme »

Peu de pays contemporains possèdent la même tradition que la Chine populaire qui s'engage autant à la politique du « grand homme ». A l'ère de la Chine impériale, l'empereur alias « fils du ciel » (*tianzhi*) fut considéré comme un « demi-dieu ». Ce statut de « demi-dieu » est apparemment plus influençable que celui de « droit-divin » qui fut un phénomène répandu dans l'Europe chrétienne du Moyen Âge. Bien que les personnages politiques modernes s'éloignent largement derrière ce prestige, la pensée confucéenne qui évoque la gouvernance par « l'homme » et non pas par « la loi » ainsi

que la doctrine marxiste-léniniste qui enchéri sur l'importance du « parti » (et donc son chef) maintiennent la valeur soutenant la nécessité d'un chef d'Etat presque omnipotent.67 Inversement, la dépendance du peuple chinois de l'autorité dû à la perception de la piété filiale contribue au besoin psychologique de la politique de « grand homme ».

Depuis l'établissement de la RPC, il n'est pas surprenant de voir l'apparition de Mao Zedong en tant qu'homme fort qui influence tant le pays. Mao possède, certes, un charisme particulier qui lui permet de se distinguer par rapport aux autres personnalités politiques de l'époque, et la tradition de « grand homme » offre surtout un contexte idéal pour légitimer sa position. La continuité d'une telle tradition se voit poursuivre par le successeur éphémère de Mao, Hua Guofeng, puis par Deng Xiaoping, en passant par Jiang Zemin, jusqu'à à Hu Jintao aujourd'hui.

Par défaut, pour comprendre le mécanisme d'une prise de décision au sein d'un pays démocratique s'avère compliqué car des personnalités politiques, des institutions judiciaires, des partis politiques, voire des groupes lobbyistes, sont susceptibles d'être intervenus dans un tel processus. Pourtant en Chine populaire, grâce à la tradition de « grand homme », ce mécanisme est centré être dans les mains de quelques hommes forts. En effet, il suffit de voir les personnages qui président un ou plusieurs postes importants tels que le chef d'Etat, la tête du Comité permanent du Bureau Politique, le secrétaire général du PCC, le président de la Commission Militaire Centrale (CMC) etc.68 Ce n'est donc pas un hasard que les dirigeants post-dengistes paraissent omniprésents dans tous ces instances. Ceci étant, discerner les comportements politiques de Jiang Zemin et de Hu Jintao porte son fruit dans la connaissance de la prise de décision de la RPC à l'ère post-dengiste.

La psychoculture chinoise contribue à la modulation des attitudes acquises de ces personnages politiques. Elle se manifeste sous forme de la structure, dit « poupée russe », car plusieurs éléments et conceptions sont enveloppés par ordre, comme on peut le voir dans la démonstration de l'illustration 1 ci-dessous. Une profonde connaissance sur la psychoculture chinoise nous permet de saisir la personnalité générale de ces dirigeants chinois dans un premier temps et d'expliquer leurs comportements politiques par la suite. Cette hypothèse est basée à la fois sur des éléments psychologiques en prenant en compte les variables extérieures.

Illustration 1 - La structure de « poupée russe » de la psychoculture chinoise



1 Ofer Feldman (éd.). 1999. Political Psychology in Japan: Behind the Nails That Sometimes Stick Out (and Get Hammered Down). New York: Nova Science Publishers.

2 Voir Lucian Pye, 1968, The Spirit of Chinese Politics: A Psychological Study of the Authority Crisis in Political Theory of Preference Formation, Boston: MIT Press; Lucian

Pye, 1981, The Dynamics of Chinese Politics, Cambridge, MA.: Oelgeschlager, Gunn & Hain; Richard Solomon, 1971, Mao's Revolution and the Chinese Political Culture, Berkeley: University of California Press.

3 Peter R. Moody, Jr. 1994. ''Trends in the Study of Chinese Political Culture'', *The China Quarterly*, vol. 139 (septembre), p. 733. (Texte traduit par l'auteur)

4 Voir Lucian Pye, 1988, *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies; Wolfgang Bauer, 1976, *China and the Search for Happiness*, New York: Seabury.

5 Voir Josephe R. Levenson, 1967, *Confucian China and Its Modern Fate: A trilogy*, Berkeley: University of California Press; Benjamin I. Schwartz, 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, MA.: Harvard University Press; Gilbert Rozman (éd.), 1991, *The East Asian Region: Confucian Heritage and Its Modern Applications*, Princeton: Princeton University Press.

6 Voir Peter R. Moody Jr., 1988, *Political Opposition in Post-Confucian Society*, New York: Praeger; Lucian Pye, 1990, ''China, Erratic State, Frustrated Society'', *Foreign Affairs* (septembre), pp. 56-74; William T. Rowe, 1984, *Hankow: Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford: Stanford University Press; Barrett L. McCormick, Shaozhi Su et Xiao Xiaoming, 1992, ''The 1989 Democracy Movement: A Review of The Prospects for Civil Society in China'', *Pacific Affairs*, vol. 65, no. 2 (été), pp. 182-202.

7 John K. Fairbank (éd.). 1968. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

8 Shiping Hua (éd.). 2001. *Chinese Political Culture: 1989-2000*. New York: M. E. Sharpe.

9 Voir Chi Min, 1989, Zhongguo zhengzhi wenhua: minzhu zhengzhi nanchan de shehuei sinli yinsu (La culture politique chinoise : la difficulté de la naissance de la démocratie dû aux causes psycho-sociales, Yunnan Renmin Chubanshe ; Handong Liu, 1989, Linhun yu chengxu: zhongguo chuantong zhengzhi wenhua fenxi (L'esprit et le processus: l'analyse de la culture politique tradtionnelle de la Chine), Guoji Wenhua Chuban Gongsi ; Zhemin Cheng, 2007, Zhongguo gudai zhengzhi wenhua chuantong yanjiu (La recherche de la culture politique traditionnel de la Chine à l'ère ancienne), Qunyan Chubanshe.ã□□

10 Jacques Andrieu. 2002. *Psychologie de Mao Tsé-toung*. Bruxelles: Editions Complexe.

11 Ross Terrill. 1999. *Mao: A Biography*. Stanford, CA.: Stanford University Press.

12 Lucian Pye. 1976. *Mao Tse-tung: The Man in the Leader*. Ann Arbor: Basic Books.

13 Richard Solomon, 1971, *op. cit*.

14 Anthony R. Deluca. 2000. Gandhi, Mao, Mandela, and Gorbachev: Studies in Personality, Power, and Politics. Westport, CT.: Praeger.

15 Amann Gustav. 1936. *Chiang Kaishek und die Regierung der Kuomintang in China*. Heidelberg -Berlin: K. Vowinckel.

16 Grace Huang. 2008. *Chiang Kai-shek's Use of Shame and Humiliation: Building Strength from Weakness*. Article prepare pour la conference annuelle de l'Association Américiane de Science Politique.

17 Jonathan Fenby. 2004. *Chiang Kai Shek: China's Generalissimo and the Nation He Lost*. New York: Carroll and Graf Publishers.

18 Voir Lowell Dittmer, 1974, *Liu Shao-ch'i and the Chinese Cultural Revolution: The Politics of Mass Criticism*, Berkeley: University of California Press; Howard L. Boorman, 1962, "Liu Shao-Ch'i: A Political Profile", *The China Quarterly*, vol. 10, pp. 1-22.

19 Kai-yu Hsu. 1968. *Chou En-lai: China's Gray Eminence*. Garden City, New York: Doubleday.

20 David Shambaugh (éd.). 1995. *Deng Xiaoping: Portrait of a Chinese Statesman*. Oxford: Clarendon Press.

21 Huiyun Feng. 2007. Chinese Strategic Culture and Foreign Policy Decision-Making: Confucianism, leadership and War. New York: Routledge.

22 Voir Richard Madsen, 1983, *Morality and Power in Chinese Village*, Berkeley: University of California Press; Richard Wilson *et al*. (éd.), 1979, *Value Change in Chinese Society*, New York: Praeger.

23 Voir Yongnian Zheng, 1994, Discovering Chinese Nationalism in China: Modernization, Identity, and International Relations, Cambridge: Cambridge University Press; Peter Gries, 2003, op. cit.; Yingjie Guo, 2004, Cultural Nationalism in Contemporary China: the Search for National Identity under Reform, New York: Routledge; Jean-Pierre Cabestan, 2005, "Les multiples facettes du nationalisme chinois", Perspectives chinoises, vol. 88, pp. 26-42; Simon Shen, 2007, Redefining Nationalism in Modern China: Sino-American Relations and the Emergences of Chinese Public Opinion in the 21st Century, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

24 Longji Sun. 1995. Wei duannai de minzu (Le people qui ne se détachent pas de leurs mères). Taipei: Juliu.

25 Longji Sun. 2004 (réédition). Zhongguo wenhua de shenceng jiegou (La structure profonde de la culture chinoise). Gwuelin: Guangxi Shifan Daxue Chubanshe. ã□□

26 Lucian Pye, 1968, *op. cit*.

27 Fo Hu. 1995. ‘‘Zhongguo wenhua de yihan yu guancha (La signification et l’observation de la culture chinoise)’’, dans Jian Qiao (éd.), *Zhongguoren de guannian yu xingwei (L’opinion et le comportement des chinois)*, Tianjing: Tianjing Renmin Chubanshe.

28 Chihyu Shih. 1999. *Collective Democracy: Political and Legal Reform in China*. Hong Kong: The University Press of Hong Kong.

29 Shujuan Chen. 1991. ‘‘Tsong liusi minyun de xisheng xingwei kan zhongguoren de ziwo biaoda (Observer le comportement des chinois à travers le geste de sacrifice dans l’événement de Tiananmen’’, dans Guoshu Yang et Guangguo Huang, *Zhongguoren de xinli yu xingwei (La psychologie et le comportement des chinois)*. Taipei: Guiguan.

30 Bien que le prince du « Zhou » doive, *de jure*, bénéficier le statut suprême de tous les Etats, les seigneurs de chaque Etat s’intitulent « roi » tout seul. C’est la raison pour laquelle Confucius appela aux seigneurs de rectifier leur nom avant tout.

31 Voir Bojun Yang, 1980, *Lunyu yizhu (Les notes sur « Lunyu »)*, Pékin : Zhonghua Shuju.

32 Mao Zedong fustigeait Lin Biao pour avoir fait ‘‘l’éloge du Confucianisme, et la diffamation du Légalisme’’. Il avait ensuite accordé implicitement le mouvement « Anti-Lin et anti-Confucianisme » organisé par « la bande des quatre » en 1974. « Anti-Confucianisme » est en fait un instrument politique pour déclencher un combat contre Zhou Enlai, alors premier ministre de la RPC, et les protégés de celui-ci.

33 Richard Solomon, 1971, *op. cit*.

34 Voir le discours de Wen Jiabao lors de cinquantième anniversaire des « cinq principes de co-existence », le 28 juin, 2003, *Xinhua Net*. Le texte peut être consulté sur le site http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/newscenter/2004-06/28/content_1551422.htm

35 Jiangli Duan, 2010, ‘‘Tsung jiating lunli dao zhengzhi lunli: xiaojing zai rujia sixiangshi shang de yiyi (De la piété filiale familialle à la piété filiale politique: la signification du « Classique de la piété filiale » dans la pensée confucéenne)’’, *Zhongguo Wenhua Yanjiu (La recherche de la culture chinoise)*, vol. 3.

36 Lucian Pye. 1988, *op. cit*., p. 86.

37 Ibid.

38 Pour une comparaison précise de la culture politique en Asie, voir Lucian Pye, 1985, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimension of Authority*, Cambridge : Harvard University Press.

39 Lucian Pye, 1988, *op. cit.*, p. 87.

40 David Yaofai Ho. 1976. “On the Concept of Face”, *American Journal of Sociology*, vol. 81, p. 883.

41 Peter Gries, 2003, *op. cit.*, p. 23.

42 Erving Goffman. 1982. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Book, p. 6.

43 Webster’s New International Dictionary of the English Language. 1958. 2ed edition. Mass: G. & C. Merriam, p. 45.

44 *Ibid*, p. 45.

45 Hsienchin Hu. 1944. ‘‘The Chinese Concept of « face »’’, *American Anthropologist*, vol. 46, pp. 45-64.

46 Mais une telle ressemblance ne veut pas dire que ces termes expriment exactement l’esprit de la « face », explique avec certaine méfiance David Yaofai Ho, 1976, *op. cit.*, pp. 867-884.

47 Arthur Smith. 1894. *Chinese Characteristics*. New York: Fleming H. Reveil, chapitre 1.

48 Arthur Smith, 1894, *op. cit.*, p. 17.

49 Voir le chapitre « 1870-1912: la transformation du nationalisme » d’Eric Hobsbawan, 1990, *Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, et réalité*, Paris: Gallimard.

50 Edward Friedman. 1997. ‘‘Chinese Nationalism, Taiwan Autonomy and the Prospect of A Larger War’’, *Journal of Contemporary China*, vol. 6, no. 14, pp. 5-32.

51 Voir Zheng Yongnian, 1999, *op. cit.*; Peter Gries, 2003, *op. cit*.

52 Rick Kosterman et Seymour Feshbach, 1989, ‘‘Toward A Measure of Patriotic and Nationalistic Attitude’’, *Political Psychology*, vol. 10, pp. 271-272.

53 Robert Schatz, Ervin Staub, et Howard Lavine, 1999, ‘‘On The Varieties of National Attachment : Blind versus Constructive Patriotism’’, *Political Psychology*, vol. 20, no. 1, p. 154.

54 Peter Gries, *ibid*.

55 Christopher R. Hughes. 2005. ‘‘Interpreting National Text: A Post-Structuralist Approach’’, *Journal of Contemporary China*, vol. 14, no. 43, p. 254.

56 Zemin Jiang. 1998. ‘‘Ren yao you zhengchi he guchi (un individu doit avoir de la moeur et de l’esprit de préserverance’’, dans *Mao Zedong, Deng Xiaoping, Jiang Zemin lun shijieguan renshengguan jiazhiguan* (*Mao Zedong, Deng Xiaoping et Jiang Zemin discutent les perspectives à l’égard du monde, de la vie, et de la valeur)*, Pékin: Renmin Chubanshe. Le texte peut être également consulté en ligne : http://80years.youth.cn/pubjoint/lyouthwork/19900701.htm

57 Xuejun Yang (éd.). 2006. *Hongse zhi lu (la tour rouge)*. Heilongjiang Renmin Chubanshe.

58 Richard H. Solomon, 1971, *Mao’s Revolution and the Chinese Political Culture*, Berkeley: University of California Press, p. 133-134.

59 Ibid, p. 133.

60 Ibid.

61 Pour comprendre davantage l’influence de ces deux ouvrages sur les communistes chinois, voir Adrian Chan, 2003, *Chinese Marxism*, New York: Continuum.

62 Helene Carrère d’Encausse et Stuart R. Schuram. 1969. *Marxism in Asia*. Londres: Allen Lane The Penguin Press, p. 4.

63 Kuisong Yan. 2000. *Makesizhuyi zhongguohua shihua (Discuter la sinisation du Marxisme)*. Pékin: Shehuikexue wenxian chubanshe, chapitre I.ã□□

64 Lucian Pye, 1988, *op. cit.*, p. 42.

65 Shaoping Yang et Jun Li. 1989. Deng Xiaoping zhizhengdang jianshe sixiang yanjiu (L’étude de Deng Xiaoping à l’égard de la construction de la pensée du parti au pouvoir). Zhongguo zhuoyue chuban gongsi, p. 6.

66 Deng Xiaoping lui-même fut victime de la révolution culturelle. Il avait été fustigé verbalement ainsi que physiquement par les gardes rouges et les membres de sa famille furent chassés par ses opposants. Voir David Bonavia et Kangxian Huang, 1989, *Deng Xiaoping Chuan (La biographie de Deng Xiaoping)*, Mingchuang Chubanshe.

67 Lucian Pye, 1988, *op. cit.*, p. 135.

68 A noter que le rôle de la CMC a diminué depuis le début des années 1990. Pour connaître les établissements ayant des influences primordiales dans le processus de la prise de décision de la RPC, voir Jean-Pierre Cabestan, 2010, *La politique internationale de la Chine*, Paris: Presses de Sciences Po, chapitre IV « Les principales instances de décision en matière de politique étrangère et de sécurité».