

Université de Montréal

**L'universalité des droits humains
dans le contexte du pluralisme axiologique
inhérent aux relations internationales :
le cas du confucianisme**

par

Marie-Josée Drolet

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de docteur
en philosophie

Mai 2010

© Marie-Josée Drolet, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

L'universalité des droits humains dans le contexte du pluralisme axiologique inhérent aux
relations internationales : le cas du confucianisme

présentée par :
Marie-Josée Drolet

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Michel Seymour, président-rapporteur
Ryoa Chung, directrice de recherche
Anna Ghiglione, co-directrice
Daniel Weinstock, membre du jury
Shenwen Li, examinateur externe
Charles Blattberg, représentant du doyen

Résumé

La démonstration qui est ici à l'œuvre s'apparente, dans une certaine mesure, à celle qu'élabore Amartya Kumar Sen dans *The Argumentative Indian*.¹ Dans cet ouvrage, Sen discute de l'héritage intellectuel et politique de l'Inde et de la manière dont cette tradition est essentielle pour le succès de la démocratie et des politiques séculières de l'État indien. Pour notre part, nous ne nous intéressons point à l'Inde, mais à la Chine, notamment à l'héritage intellectuel, politique et moral des lettrés confucéens de l'Antiquité chinoise et à la pertinence de revisiter, aujourd'hui, la réflexion confucéenne classique pour mieux penser et fonder les droits humains en Chine.

Plus précisément, notre réflexion s'inscrit au sein du débat contemporain, qui a lieu à l'échelle internationale, entourant les soi-disant valeurs asiatiques et les droits humains. Pour les partisans de la thèse des valeurs asiatiques, les valeurs asiatiques seraient associées au modèle de développement dit asiatique, lequel se distinguerait du modèle « occidental » en étant en outre réfractaire aux droits humains. Ces droits ayant une origine occidentale et étant, à maints égards, en rupture avec les valeurs asiatiques, ils ne seraient ni souhaitables en Asie (notamment en Chine) ni compatibles avec les valeurs asiatiques (spécialement avec les valeurs confucéennes).

¹ Amartya Kumar Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Picador, 2005.

Dans notre thèse, nous réfutons ce point de vue. Par l'entremise d'une analyse de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 et d'un examen des quatre textes fondateurs du confucianisme classique que sont : les *Entretiens (Lunyu)*², le *Mencius (Mengzi)*, la *Grande Étude (Daxue)* et la *Pratique du Milieu (Zhongyong)*³, nous démontrons que cette compréhension des choses s'avère injustifiée. Les droits humains ne sont pas incompatibles avec les valeurs confucéennes et leur adoption est souhaitable en Asie (notamment en Chine), tout comme elle l'est en Occident. De fait, la philosophie des droits humains et la pensée confucéenne classique ont de nombreuses affinités conceptuelles, axiologiques et normatives. Loin d'être en rupture, ces univers théoriques convergent, car ils ont tous deux à cœur l'être humain, ses besoins vitaux et son épanouissement au sein de la communauté. Notre démonstration s'appuie, pour une large part, sur l'analyse d'un concept phare de la pensée éthique et politique confucéenne, soit la notion d'humanité ou du sens de l'humain (*ren*) ainsi que d'une autre notion qui lui est étroitement liée, soit celle de l'homme de bien ou de la personne moralement noble (*junzi*).

Mots-clés : valeurs asiatiques, droits humains, droits de l'homme, droits de la personne, pensée confucéenne classique, confucianisme, Confucius, Mencius, humanité, sens de l'humain, *ren* et *junzi*.

² Nous adoptons la transcription phonétique dite *pinyin* des caractères chinois anciens. Le *pinyin* a été établi par les Chinois en 1957 et demeure la transcription phonétique la plus usitée par les sinologues d'aujourd'hui. Un glossaire en annexe reprend les transcriptions citées dans cette thèse (voir l'annexe V).

³ André Lévy, *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples [Lunyu]*, Paris: Flammarion, 1994 et *Mencius [Mengzi]*, Paris: You-Feng, 2003; Andrew Plaks, *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean) [Daxue et Zhongyong]*, New York: Penguin Books, 2003.

Abstract

The demonstration elaborated here is similar, to a certain extent, to the one developed by Amartya Kumar Sen in *The Argumentative Indian*.⁴ In his work, Sen discusses India's intellectual and political inheritance, and the way this tradition is essential for the success of the democracy and secular politics of the Indian State. For our part, our interest lies not with India, but with China, quite particularly with the intellectual, political and moral legacy of the early Confucian scholars, and the relevancy to revisit, nowadays, Classical Confucian teachings in order to conceive and establish human rights in China.

More precisely, our reflection lies within the contemporary debate, which takes place on an international scale, surrounding the so-called Asian values and human rights. For the advocates of the Asian values thesis, Asian values would be associated with the so-called Asian development model, which would distinguish itself from the « Western » model by resisting for instance human rights. These rights, having a western origin and being, in many respects, in breach with Asian values, would be neither desirable in Asia (particularly in China) nor compatible with Asian values (specifically with Confucian values).

⁴ Amartya Kumar Sen, *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*, New York: Picador, 2005.

In our thesis, we refute this point of view. By the intervention of an analysis of the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948 and an examination of four texts founders of the Classical Confucianism who are: the *Analects (Lunyu)*⁵, the *Mencius (Mengzi)*, the *Great Learning (Daxue)*, and the *Practice of the Mean (Zhongyong)*⁶, we demonstrate that this understanding of things is unjustified. Human rights are not incompatible with Confucian values and their adoption is desirable in Asia (including China), quite as it is in Western countries. Actually, the philosophy of human rights and the Classic Confucian thought have numerous conceptual, axiological and normative affinities. Far from being in opposition, these theoretical views converge, because they both care about the human being, his vital needs, and his self-fulfillment within the community. Our demonstration leans, for the most part, on the analysis of a key concept of the Confucian ethical and political thought that is the notion of humanity, or humaneness (*ren*) and the closely related notion of gentleman, or morally noble person (*junzi*).

Keywords : Asian values, Human Rights, Classical Confucian thought, Confucianism, Confucius, Mencius, humanity, benevolence, humaneness, *ren*, and *junzi*.

⁵ We adopt the phonetic transcription of Chinese characters called *pinyin*. The *pinyin* has been established by the Chinese in 1957 and is the transcription mostly used today by Sinologists. A glossary can be found in the appendices, which indicates cited transcriptions in this thesis (see the Appendix 5).

⁶ André Lévy, *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples [Lunyu]*, Paris: Flammarion, 1994 et *Mencius [Mengzi]*, Paris: You-Feng, 2003; Andrew Plaks, *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean) [Daxue et Zhongyong]*, New York: Penguin Books, 2003.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre I : Problématique et aspects méthodologiques.....	17
1. La problématique: l'universalité des droits humains.....	17
2. Le débat des valeurs asiatiques: recension de la littérature.....	27
2.1 Les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques.....	31
2.2 Les opposants à la thèse des valeurs asiatiques.....	37
2.3 Les partisans d'une position mitoyenne.....	44
3. Notre approche du débat des valeurs asiatiques.....	50
3.1 Pour et contre Taylor et Bell.....	50
3.2 Pour et contre Sen et Habermas.....	57
3.3 Quelques mots sur les propos de Li.....	62
4. Nos choix méthodologiques.....	64
4.1 La Chine.....	65
4.2 Le confucianisme.....	70
4.3 Les <i>Quatre Livres (Si shu)</i>	73
4.4 La <i>Déclaration universelle des droits de l'homme</i>	76
5. Notre hypothèse, nos objectifs et nos méthodologies de recherche.....	82
6. Nos autres hypothèses de recherche.....	87
6.1 La soi-disant dichotomie entre l'Est et l'Ouest.....	87
6.2 Le statut de la <i>Déclaration universelle des droits de l'homme</i>	94
6.3 Les raisons de l'actuelle résistance chinoise aux droits humains.....	96

Chapitre II : La philosophie des droits humains.....	98
1. Pour une définition contemporaine de la notion de droits humains.....	99
1.1 Les droits humains sont des droits.....	101
1.2 Les droits humains sont des normes supérieures.....	104
1.3 Les droits humains créent des devoirs négatifs et positifs.....	106
1.4 Les droits humains constituent des protections minimales.....	109
1.5 Les droits humains énoncent les grands interdits fondateurs.....	110
1.6 Les droits humains sont indivisibles et interdépendants.....	112
1.7 Les droits humains indiquent un idéal commun de l'humanité.....	114
1.8 Les droits humains évoluent et sont perfectibles.....	118
1.9 Les droits humains sont universels.....	126
2. Quelques justifications normatives des droits humains.....	135
2.1 La justification kantienne des droits humains.....	138
2.2 La justification conséquentialiste des droits humains.....	146
2.3 La justification prudentielle des droits humains.....	150
2.4 La justification rawlsienne des droits humains.....	154
2.5 La justification des droits humains par les besoins.....	157
Conclusion.....	160
 Chapitre III : Le sens de l'humain (<i>ren</i>).....	 163
2	
1. Quelques précisions préliminaires.....	166
2. La notion de <i>ren</i> dans le <i>Lunyu</i>	172
2.1 Question de méthode: la forme du <i>Lunyu</i>	175
2.2 Le <i>ren</i> en tant qu'idéal et que pratique du bien et du juste.....	180
2.3 Le <i>ren</i> et l'égalité naturelle des êtres humains.....	183

2.4 Le <i>ren</i> : un concept normatif interne et externe au sujet.....	186
2.5 La règle d'or dans le confucianisme : le <i>ren</i>	187
2.6 La préoccupation confucéenne accordée à la vie pratique : <i>xiao</i> et <i>li</i>	196
2.7 Le <i>ren</i> en tant que vertu protocosmopolitique.....	203
2.8 Le <i>ren</i> : une notion humaniste.....	206
2.9 Le paradoxe du <i>ren</i> : accessible mais insaisissable.....	209
3. La notion de <i>ren</i> dans le <i>Mengzi</i>	213
3.1 La forme et le style du <i>Mengzi</i>	216
3.2 Le <i>Mengzi</i> développe les aspects idéalistes du <i>ren</i>	218
3.3 Le cœur du <i>Mengzi</i> : le <i>ren</i>	221
3.4 La bonté naturelle du genre humain.....	222
3.5 Le <i>ren</i> comme idéal et pratique du bien et du juste.....	236
3.6 Le protocosmopolitisme réaliste ou partial du <i>Mengzi</i>	239
4. La notion de <i>ren</i> dans le <i>Daxue</i>	242
5. Le concept de <i>ren</i> dans le <i>Zhongyong</i>	250
Conclusion.....	261
Chapitre IV : Devenir pleinement humain.....	266
1. Quelques précisions préliminaires.....	267
2. La notion de <i>junzi</i> dans le <i>Lunyu</i>	271
2.1 La transformation opérée par Confucius de la notion de <i>junzi</i>	273
2.2 La notion de <i>junzi</i> : une notion empirique et normative.....	275
2.3 L'accès à la noblesse morale du <i>junzi</i>	280
2.4 Le <i>junzi</i> célèbre l'étude et l'enseignement.....	285
2.5 Le mandat céleste du <i>junzi</i>	289
2.6 La loyauté du <i>junzi</i> envers le <i>ren</i>	293
2.7 Le gouvernement par le <i>ren</i>	295

3. La notion de <i>junzi</i> dans le <i>Mengzi</i>	298
3.1 La noblesse céleste et la bonté naturelle.....	300
3.2 L'accès à la sagesse.....	308
3.3 La notion mencéenne de cœur-esprit (<i>xin</i>).....	309
3.4 Les qualités morales et personnelles du <i>junzi</i>	312
3.5 Le rapport paradoxal entre le prince et le <i>junzi</i>	314
3.6 Le gouvernement par le <i>ren</i>	317
4. La notion de <i>junzi</i> dans le <i>Daxue</i>	321
5. La notion de <i>junzi</i> dans le <i>Zhongyong</i>	326
Conclusion.....	332
Réflexions finales.....	339
Bibliographie.....	377
Annexe I : Les grands textes des droits humains.....	I
Annexe II : Les droits humains à l'étude.....	IV
Annexe III : Les six catégories de droits de la Déclaration universelle des droits de l'homme.....	X
Annexe IV : Tableau synthèse des <i>Si shu</i>	XII
Annexe V : Glossaire de notions chinoises en transcription phonétique <i>pinyin</i>	XIII

Liste des abréviations

DUDH	<i>Déclaration universelle des droits de l'homme</i>
ONG	Organisations non gouvernementales
ONU	Organisation des Nations Unies
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
URSS	Union des Républiques Socialistes Soviétiques

À Yseult et Vincent

Remerciements

Qu'il m'est difficile d'exprimer la reconnaissance ô combien grande, ô combien vive que je ressens à l'égard de tous ceux et celles qui m'ont appuyée dans ce projet doctoral qui fut le mien, depuis les cinq dernières années. Ce n'est pas que je sois à court de mots, loin s'en fut. C'est plutôt que les supports et bienfaits dont je fus l'heureuse bénéficiaire sont si nombreux et si importants que de remercier ces personnes qui ont contribué, soit directement ou indirectement, à faciliter mes études doctorales, afin de leur témoigner ma profonde gratitude, m'apparaît comme bien peu de choses comparativement à ce qu'ils ont fait, pour moi, tout au long de mon parcours universitaire de troisième cycle, ici, à l'Université de Montréal.

De fait, fort nombreux sont ceux et celles qui m'ont, tout au long de mes études universitaires en général et de mes études supérieures en particulier, communiqué leur passion toujours renouvelée pour la recherche, leur souci du travail intellectuel fait avec minutie, leur exigence d'une méthodologie constamment rigoureuse, leur soif inépuisable du savoir et de la découverte, leur ouverture d'esprit face à des approches alternatives et originales, leur ténacité à pousser toujours plus loin leur réflexion et à la partager avec leurs pairs et étudiants, leur courage d'affronter des questions difficiles à aborder et à résoudre ainsi que leur amour inlassable pour les idées en général et pour la philosophie en particulier. Non seulement ces personnes ont été des supports et des modèles inestimables, mais elles furent également et surtout en partie responsables du succès de mes études

doctorales ainsi que de l'aboutissement de cette thèse que je dépose aujourd'hui avec une grande satisfaction et avec le sentiment du devoir accompli. Bien entendu, je n'oublierai pas ces personnes. En profitant de l'occasion qui m'est ici offerte pour les remercier sincèrement, leurs noms seront à jamais inscrits dans ces quelques pages qui précèdent la réflexion que chacune d'elles a aidée à faire germer, fleurir, se déployer et gagner en maturité et précision. Si le nom de certaines de ces personnes ne se retrouve pas dans ces pages, c'est certainement la fébrilité associée au dépôt de cette thèse qui obscurcit temporairement mon esprit. Le cas échéant, je m'en excuse.

Je veux tout d'abord remercier très chaleureusement mes deux codirectrices de recherche doctorale, soit Mesdames Ryoa Chung et Anna Ghiglione qui m'ont codirigée de manière exceptionnelle, rien de moins. Si certains doctorants rencontrent parfois des difficultés quant à la direction de leur projet de recherche, en ce qui me concerne je fus véritablement choyée. Au cours de ces cinq années, elles m'ont toutes deux apporté, et ce, d'une manière inconditionnelle, leur support, tant au plan administratif, méthodologique, théorique, humain, affectif que financier. J'ai, je me dois de l'avouer, par moments, littéralement abusé de leur grande générosité à mon égard. J'espère ne pas leur avoir causé, en ces moments, trop de soucis. À leur côté, je me suis toujours sentie accueillie, respectée, épaulée, éclairée, bien conseillée et bien guidée. À aucun moment, je n'ai ressenti qu'elles tentaient de m'imposer leurs vues ou leurs façons de faire. Sans elles, la thèse que je dépose aujourd'hui n'aurait pas pu voir le jour telle qu'elle se présente dans les pages qui

suivent. Leurs commentaires, toujours pertinents, précis, critiques et constructifs, ont façonné et bonifié significativement ma thèse, en lui apportant plus de rigueur, plus de méthode, de pertinence, de cohérence ainsi que plus de profondeur conceptuelle et critique. Si leurs compétences professionnelles et leurs aptitudes interpersonnelles sont admirables, leurs habiletés intellectuelles certes impressionnantes et leur grande érudition ont amélioré la qualité de mes analyses théoriques. Merci du fond cœur à Mesdames Chung et Ghiglione. Si un jour, j'ai à mon tour l'occasion de diriger des étudiants, mes codirectrices seront une source d'inspiration inépuisable.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude aux membres qui composaient le jury de mon examen de synthèse, soit Messieurs Louis-André Dorion et Michel Seymour ainsi que Mesdames Anna Ghiglione et Ryoa Chung qui ont étayé, lors de cette pré-soutenance, ma réflexion en élaborant des remarques judicieuses et en me donnant des commentaires constructifs et pertinents, lesquels ont insufflé à ma réflexion des éléments théoriques non négligeables. J'ai senti, chez eux, un réel désir de m'aider, de m'épauler, de me diriger et de m'encourager. Dans le même ordre d'idées, je profite de cette occasion qui m'est ici offerte pour remercier les membres de mon jury qui, lors de la soutenance de ma thèse, m'ont formulé des commentaires constructifs, tout en m'indiquant des pistes de réflexion et de publication futures fort pertinentes. Leurs mots d'encouragement m'ont confirmé que les efforts des cinq dernières ne furent pas vains. Ces personnes sont : Michel Seymour, Shenwen Li, Daniel Weinstock, Anna Ghiglione, Ryoa Chung et Charles Blattberg.

Je dois une reconnaissance toute particulière à Monsieur Christian Nadeau qui dès le tout début de mes études doctorales à l'Université de Montréal, soit à l'automne 2004, a été une source d'inspiration et un support inconditionnel. En dépit du fait que je n'étais pas l'une de ses étudiantes, Monsieur Nadeau m'a aidé à préparer mon examen de synthèse, de façon à ce que je réussisse ce passage obligé de mon parcours doctoral. Il m'a aussi fait des recommandations importantes pour améliorer certains chapitres de ma thèse, de même qu'il m'a engagé comme correctrice lors de l'une de ses publications aux Presses de l'Université de Montréal, sans oublier le fait qu'il m'ait écrit plusieurs lettres de référence ou de recommandation, lesquelles m'ont permise d'obtenir des bourses d'études et des emplois, lesquels furent essentiels à l'achèvement et à l'aboutissement de ma recherche doctorale.

Je ne peux évidemment taire les noms de Mesdames Diane Bergeron, Jocelyne Doyon, Josée Carignan, Lucille Gendron et Pierrette Delisle qui, dès mon arrivée comme nouvelle étudiante au département de philosophie de l'Université de Montréal, m'ont accueillie avec une chaleur et une disponibilité inégalées à ce jour. Grâce à leur encadrement précieux et à leurs nombreux encouragements, mon passage à l'Université de Montréal s'est vu facilité à maints égards. Ces femmes d'exception donnent une personnalité au département de philosophie empreinte de professionnalisme, de rigueur, d'humanité, de bonté, de respect, de bienveillance et de chaleur que je n'ai croisée nulle part ailleurs dans mon parcours universitaire (au cours duquel j'ai étudié dans trois universités québécoises jusqu'à maintenant). Merci à ces femmes remarquables.

D'une manière générale, je tiens à remercier chaleureusement le département de philosophie dans son ensemble. Tout au long de mes études doctorales, le département a été pour moi un lieu de réconfort ainsi qu'une source d'appuis et de valorisations. À plusieurs reprises, le département m'a appuyé dans divers projets (en me donnant, par exemple, des bourses d'étude et d'excellence), de même qu'il m'a donné sa confiance (en me permettant d'obtenir, par exemple, des charges d'enseignement que ce soit à titre de chargée de cours ou d'auxiliaire d'enseignement). Merci énormément pour ce soutien et ces expériences en enseignement assurément formatrices et enrichissantes.

Je tiens bien entendu à témoigner mon inestimable reconnaissance à tous les organismes subventionnaires et toutes les personnes qui m'ont accordée une ou des bourses d'étude ou d'excellence pour que je puisse mener à bien ma recherche. Sans leur appui financier, je n'aurais pas été en mesure de me consacrer quasi entièrement à ce projet et je n'aurais certainement pas été à même de le compléter dans un délai raisonnable. Les soucis financiers que ces organismes et personnes m'ont épargnés sont innombrables. Je leur suis profondément et à jamais reconnaissante ainsi que redevable. Ces organismes sont : le département de philosophie de l'Université de Montréal, la Fondation J.A. De Sève, la Faculté des études supérieures et postdoctorales (FESP), le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds de recherche sur la culture et la société (FQRSC), le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM) et le Groupe de recherche interuniversitaire en philosophie politique de Montréal (GRIPP), et

ces personnes sont : Ryoa Chung, Christian Nadeau, Louise Marcil et Paule Roland-Thomas.

Je souhaite également remercier les chercheurs boursiers 2007-2008 du CRÉUM, en particulier Madame Mélanie Deshaies, doctorante en droit, Monsieur Martin Blanchard, directeur adjoint et coordonnateur du CRÉUM, et Monsieur Daniel Marc Weinstock, directeur du CRÉUM, pour les précieux conseils qu'ils ont émis sur un extrait du troisième chapitre de ma thèse, dans le cadre du séminaire des chercheurs boursiers du CRÉUM 2007-2008. Ces occasions de discuter avec d'autres chercheurs des résultats ainsi que des questions de nos recherches sont trop peu nombreuses et assurément bénéfiques. C'est pourquoi, je tiens à souligner ici l'excellent travail réalisé par l'équipe du CRÉUM pour faciliter de telles occasions indispensables à une recherche de qualité.

Dans le même ordre d'idées, il me faut remercier le GRIPP qui m'a non seulement octroyé une bourse de recherche, mais m'a également donné l'occasion de participer aux pertinentes et stimulants séminaires de recherche qu'il organise, séminaires qui regroupent des chercheurs d'une qualité, il faut le dire, exceptionnelle. Je veux plus spécialement remercier les personnes qui ont formulé des commentaires éclairants lors de la présentation orale que j'ai faite en février 2009 dans le cadre des activités du GRIPP. J'ai, suite à cette rencontre, apporté des changements importants à mon projet doctoral, tout particulièrement

au second chapitre de ma thèse. Je pense ici en particulier à : Frédéric Morneau, Alexis Lapointe et France Gaudreault, étudiants au doctorat à l'Université de Montréal, de même qu'à Dominique Leydet, Christian Nadeau, Ryoa Chung et Peter Dietsch, professeurs de philosophie, et j'en oublie, malheureusement.

Je remercie également mon employeur, le Cégep de Trois-Rivières, qui a accepté de me libérer de mes responsabilités d'enseignement afin que je puisse me consacrer à mon projet doctoral. Ce faisant, plusieurs articles de la Convention collective ont eu une réalité tangible. Les ressources humaines de ce Cégep de la Mauricie sont accommodantes et humaines dans leur approche auprès du personnel enseignant.

Je me sens aussi grandement redevable aux nombreux philosophes et sinologues, d'hier et d'aujourd'hui, avec lesquels j'ai « dialogué » par l'entreprise de leurs écrits et qui ont, par cette entremise, inspiré, influencé, stimulé et enrichi ma réflexion. Réfléchir, c'est d'abord réfléchir ensemble, en communauté, par un processus de va et vient entre soi et l'autre, voire les autres, et vice versa. J'espère que ma pensée contribuera à son tour à alimenter d'autres penseurs et à influencer quelque peu le regard que l'on porte sur le monde d'aujourd'hui et de demain.

Dans un sens plus large, je me sens extrêmement reconnaissante envers mon époque et ma communauté en général. Je me sais choyée d'être une enfant des droits humains et d'être née dans une société démocratique qui croit en l'égalité de l'homme et de la femme.

Je remercie bien entendu mes parents, Madame Mariette Goyette-Allard et Monsieur Yvon Drolet, qui en dépit de ce travail doctoral de longue haleine ont toujours été très présents, patients et encourageants. Je remercie chaleureusement mon père qui a lu et relu à plus d'une reprise l'entièreté de ma thèse doctorale, recherchant tel un moine infatigable et exigeant les coquilles, les incohérences, les imprécisions, etc. Je remercie aussi ma mère qui en de multiples occasions a pris soin de ma fille, Yseult, afin de me dégager un temps soit peu de mes obligations familiales. Le support que mon père et ma mère m'ont procuré constitue une aide précieuse et je les remercie sincèrement. Je les remercie aussi d'avoir été pour moi des modèles de détermination et de persévérance à plusieurs occasions jusqu'à maintenant. Je salue leur ténacité, leur audace et leur force intérieure qui ont été tels des moteurs me poussant vers l'avant dans la direction de la réalisation de mes rêves. Je souhaite au passage bonne chance à mon père dans ses projets littéraires et à ma mère dans son retour aux études au baccalauréat en psychologie à l'université du Québec à Montréal. Merci énormément à tous les deux de m'avoir fait don de la vie et d'être depuis toujours, à mes côtés, des êtres aimants et supportants.

Comme toute personne qui a eu à rédiger une thèse doctorale ou un travail analogue saura le reconnaître, un labeur, qui exige un tel investissement personnel, requière de la part de ses proches et intimes énormément de compréhension, d'indulgence et de patience. Mon conjoint, Vincent Ouellette, a été un solide pilier tout au long de ces années. Il a subi mes hauts et mes bas, en étant encourageant, compréhensif, patient, supportant et disponible pour recevoir mes griefs relativement à la réalité de doctorante qui, comme toute autre réalité, s'accompagne de moments souvent heureux mais parfois moins heureux. Si, à quelques occasions, il a dû, comme il dit lui-même, prendre rendez-vous avec mon cerveau (parce que j'étais trop absorbée par ma thèse), il ne m'en tient pas rigueur aujourd'hui. Je le remercie profondément pour sa présence toujours joyeuse et amoureuse à mes côtés.

Je remercie ma fille, Yseult, qui est apparue telle une fleur du printemps à la fin de mes séminaires doctoraux. Combien d'heures l'ai-je allaitée sur ma table de travail tout en rédigeant cette thèse ? De nombreuses, certes. Yseult fut celle qui, après mes journées de labeur intellectuel, me transportait dans un univers merveilleux et magique : celui de l'enfance. Elle m'assura, à son insu, l'équilibre qu'il me fallait pour mener à bien ce projet.

Je remercie enfin mes amis chercheurs-philosophes et néophytes qui, à bien des moments, m'ont mis devant des questionnements dont j'ai dû considérer et répondre en dernière instance. Leur support, écoute et encouragement m'ont donné l'énergie qui me

fallait pour terminer ce projet. Un remerciement spécial à une grande amie, Michèle Quinn, qui m'a aidé à traduire en anglais le résumé de ma thèse. Encore une fois, la talentueuse Michèle a accepté de venir à ma rescousse. Merci également à Patric Ouellette, Véronique Ouellette et Mariette Goyette qui ont soigneusement lu et apporté des correctifs au résumé anglais de ma thèse.

Je termine ici ces remerciements. Bien que ceux-ci soient incomplets et imparfaits, ils soulignent toutefois la contribution significative des personnes qui ont permis que ma réflexion puisse voir le jour dans sa forme actuelle. Le plus cordial des mercis à chacune de ces personnes admirables et généreuses ainsi qu'aux organismes qui m'ont supportée.

Marie-Josée Drolet

Introduction

Humaneness [*ren*] is a knot to link the citizen of Paris with the citizen of Peking.¹

Les mots de Paul Thirdy d'Holbach, que nous avons mis en exergue, se réfèrent à la notion confucéenne d'humanité ou du sens de l'humain (*ren*). Ils résument bien la démonstration que nous effectuons ici. En effet, dans notre thèse, nous nous intéressons à la rencontre entre deux univers théoriques et culturels, soit à la philosophie des droits humains issue de l'Europe des Lumières et à la pensée confucéenne classique originaire de la Chine ancienne. Le carrefour qui nous est apparu le plus opportun pour organiser ce rendez-vous des idées et des cultures est la notion confucéenne du sens de l'humain ou d'humanité (*ren*) ainsi que celle de l'homme de la moralité (*junzi*) qui, en tant que fleurons de l'humanisme confucéen, se présentent à la fois comme les passerelles les plus aptes à rendre harmonieux et constructif cet entretien ainsi que comme les notions les plus capables de nous révéler un visage important du confucianisme classique.

Depuis le 10 décembre 1948, c'est-à-dire depuis la proclamation à l'échelle internationale de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH), la notion des droits humains s'est considérablement étendue et enrichie. De la cinquantaine des États alors membres des Nations Unies ayant proclamé la DUDH aux plus ou moins deux cent pays l'ayant aujourd'hui adopté, nul ne peut affirmer que ce texte fondateur du droit

¹ Heiner Roetz citant les mots de Paul Thirdy d'Holbach en préface de son ouvrage: *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany: State New York of New York Press, 1993, p. VI.

international des droits humains s'avère obsolète. La DUDH et d'autres instruments juridiques, qui lui sont postérieurs et qui puisent leur source et légitimité de la Déclaration elle-même, constituent désormais les normes supranationales des égards que les uns doivent avoir à l'égard de tout autre. De fait, les droits humains constituent, de nos jours, une référence commune qui énonce non seulement un idéal moral de l'humanité mais reflète aussi l'évolution des mentalités et des mœurs depuis la fin de la Seconde guerre mondiale.

Le 10 décembre 2008, qui marqua le soixantième anniversaire de la DUDH, fut un moment unique pour la communauté internationale et plusieurs organisations non gouvernementales, telles que Amnistie internationale et Reporters sans frontières, de constater la pérennité et la portée historique de ce texte emblématique du droit international des droits humains. Si des progrès impressionnants ont été incontestablement accomplis en termes de droits humains depuis lors, ce moment fut également l'occasion d'identifier et de dénoncer les États détracteurs, c'est-à-dire ces gouvernements qui font piètre figure face à ce « nouveau » paradigme des relations internationales (comme tel est le cas, à chaque printemps, lors de la parution du rapport annuel sur la situation des droits humains dans le monde d'Amnistie internationale). Ainsi, tandis que l'année 2008 souligna le soixantième anniversaire de la DUDH, le 4 juin 2009 marqua, pour sa part, les vingt années qui se sont écoulées depuis les terribles massacres de la place Tiananmen, à Pékin, capitale de la République populaire de Chine. Le printemps 2009 a en effet été une occasion privilégiée

de revenir (à tout le moins au sein du monde « occidental »²) sur les tragiques événements du 4 juin 1989, lesquels mirent fin d'une manière abrupte et violente aux mouvements populaires d'étudiants, d'intellectuels et d'ouvriers chinois qui non seulement marquaient le soixante-dixième anniversaire de la protestation estudiantine qui eut lieu, à Pékin, le 4 mai 1919 (à laquelle nous reviendrons) mais aussi et surtout réclamaient, par l'entremise de manifestations pacifiques et de grèves de la faim, des réformes politiques et démocratiques. Les massacres de la place Tiananmen firent un grand nombre de victimes innocentes³ et confirmèrent le retour au pouvoir des conservateurs qui poursuivirent la répression et réaffirmèrent les pratiques ainsi que les conceptions de la période stalinienne.⁴ Encore de nos jours, la dictature soi-disant communiste dirige l'État chinois avec un gant de fer et manifeste une résistance certaine aux droits humains, en outre en sanctionnant lourdement les défenseurs des droits humains, en poursuivant la pratique de la torture et de la peine de mort, en exerçant un contrôle efficace de l'information à laquelle les Chinois ont accès et en persécutant la population musulmane ouïghoure de la région autonome du Xinjiang, dans le Nord-Ouest de la Chine, de même que la population tibétaine de la région autonome du Tibet (nous approfondirons cet élément au chapitre suivant).⁵

² Les massacres de la place Tiananmen et événements entourant ces massacres constituent un tabou en Chine. Ces événements ne sont pas enseignés et ne sont pas partie des manuels scolaires. Les publications ou sites Internet les évoquant sont censurés. http://fr.wikipedia.org/wiki/Manifestations_de_la_place_Tian'anmen

³ Dépendamment des sources, le nombre de victimes est évalué à 300 à 3700 morts. Zhang Liang, *Les Archives de Tiananmen*, Paris: Éditions du Félin, 2004 ; Alain Peyrefitte, *La tragédie chinoise*, Paris: Fayard, 1990; Bernard Debord et Éric Sarner, *Mourir Place Tian Anmen*, Paris: Olivier Orban, 1990 et Zhang Wanshu, *Une explosion historique – Minutes des événements du 4 juin*, 2009.

⁴ Jacques Gernet, *Le monde chinois, tome 3. L'époque contemporaine: XX^e siècle*, Paris: Armand Colin, 2005, p. 186-187.

⁵ <http://thereport.amnesty.org/fr/regions/asia-pacific/china>

L'État communiste chinois, plus que tout autre État, fut et est, encore aujourd'hui, pointé du doigt par plusieurs forces démocratiques. Les derniers Jeux olympiques d'été, ceux de Pékin 2008, nous commémorant à quel point la réalité chinoise s'écarte à maints égards des exigences normatives de la DUDH. Pourtant, comme le rappelait, en décembre 2007, Catherine Baber d'Amnistie internationale, « lorsque la Chine a été choisie comme pays hôte pour les Jeux olympiques, les autorités chinoises se sont engagées à améliorer la situation des droits humains⁶ ». Maintenant que les XXIX^e Jeux olympiques sont bel et bien derrière nous, nous sommes à même de constater à quel point cet engagement ne fut qu'un leurre, qu'une promesse bafouée. Dès la nomination de la Chine, les cadres dirigeants ont plutôt opté pour un durcissement de leurs politiques domestiques, ce qui fut alors dénoncé par l'ensemble de la communauté internationale et qui révéla par ailleurs la vraie nature de l'actuel gouvernement chinois et la constance de ses politiques autoritaires, en outre depuis les événements entourant les manifestations de la place Tiananmen.

De nos jours, tous les regards semblent se tourner vers la Chine. Sa rapide croissance économique et sa grande capacité à produire ainsi qu'à exporter des biens de consommation, tels que des produits manufacturés ne cessent d'étonner et d'impressionner. Comme ce fut le cas à de nombreuses occasions par le passé, notamment lorsque la nation

⁶ Catherine Baber, « Chine: Le 'Nettoyage' », *Agir: Le Magazine des droits humains*, Vol. 28, n° 4, décembre 2007, p. 8.

chinoise était dirigée par le timonier Mao Zedong, « la Chine fascine toujours autant aujourd'hui, mais pour d'autres motifs⁷ ».

Dans notre thèse, nous employons l'expression « droits humains » pour désigner les droits énoncés dans la DUDH de 1948. Nous avons préféré cette expression aux locutions « droits de l'homme » et « droits de la personne ». Eu égard à la formule « droits de l'homme », comme celle-ci est porteuse d'une certaine ambiguïté (en vertu de la double signification du mot « homme », soit celles d'humanité en tant que groupe et d'être humain en tant qu'individu mâle) et que nous souhaitons saluer les réflexions féministes qui, depuis Olympe De Gouges et Mary Wollstonecraft, ont dénoncé le paternalisme auquel la philosophie des droits humains a longtemps été attachée⁸, nous avons délibérément écarté cette formule. Ce faisant, nous aurions pu opter pour la locution « droits de la personne » qui permet mieux que la première d'inclure les genres féminin et masculin. Par contre, comme la notion de personne est largement tributaire de la réflexion kantienne (comme nous le verrons au chapitre II) et qu'elle invite à concevoir les droits humains comme des droits individuels, nous lui avons préféré l'expression « droits humains ». C'est donc en raison d'un souci de clarté conceptuelle et de choix normatifs (condamner le paternalisme, saluer les réflexions féministes et émettre certaines réserves face à l'individualisme moral)

⁷ Frédéric Lasserre, *L'éveil du dragon. Les défis du développement de la Chine au XXI^e siècle*, Québec: Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 1.

⁸ Olympe De Gouges, « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne » dans Lucien Jaume dir. *Les Déclarations des droits de l'homme*, Paris: Flammarion, 1989, p. 195-209 et Mary Wollstonecraft, « Vindication of the Rights of Women » dans Micheline R. Ishay dir. *The Human Rights Reader*, New York: Routledge, 1997, p. 140-158.

que nous avons opté pour la locution « droits humains », préconisée entre autres par Amnistie internationale. Cette formule parente des expressions « *Human Rights* » (anglais), « *derechos humanos* » (espagnol), « *diritti umani* » (italien) et « *direitos humanos* » (portugais) nous indique mieux que les deux autres que les droits humains concernent tous les êtres humains (individuellement ou en groupes), voire l'humanité dans son ensemble.

Dans la présente réflexion, nous nous intéressons à la Chine et aux droits humains. Le géant asiatique nous interpelle, car il se situe au centre de maints débats contemporains, en particulier celui relatif aux droits humains et à leur soi-disant universalité, notamment à leur possible ou impossible compatibilité avec les dites « valeurs asiatiques », voire confucéennes. De fait, la question des droits humains demeure, dans l'opinion occidentale, un des sujets les plus sensibles lorsque l'on scrute la nation chinoise. C'est l'une des raisons pour laquelle nous nous intéressons à la résistance que cet État communiste autoritaire, à parti politique unique, manifeste depuis maintes années jusqu'à aujourd'hui à l'égard des droits humains. Si l'époque de Mao Zedong et de la grande révolution culturelle prolétarienne (qui eut lieu de 1966 à la mort de Mao en 1976⁹) est révolue, l'ombre du grand timonier plane toujours sur la Chine actuelle. À ce sujet, la dernière version de la Constitution chinoise, adoptée le 14 mars 2004, rend encore de nos jours

⁹ Selon les dates officielles, la révolution culturelle aurait eu lieu de 1966 à 1969. Roderick MacFarquhar et Michael Schoenhals. *Mao's Last Revolution*, Harvard: Harvard University Press, 2006 ; Stéphane Courtois et al. *Le livre noir du communisme: crimes, terreurs, répressions*, Paris: Laffont, 1998 et Marie-Claire Bergère, *La Chine de 1949 à nos jours*, Paris: Armand Colin, 2000.

hommage, dans son préambule, à l'ancien dictateur totalitaire.¹⁰ En bref, nous essayons de comprendre, dans une certaine mesure, cette résistance chinoise face aux droits humains. Plus spécialement, nous nous demandons si cette résistance est due, comme l'affirment les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques, au confucianisme, cette pensée chinoise qui doit son nom (dans le monde occidental) au célèbre sage que fut Confucius (551-479 avant notre ère).¹¹ Comme nous le constaterons, ce questionnement oriente considérablement la réflexion que nous menons ici.

Bien entendu, lorsque nous parlons de pensée confucéenne, nous ne faisons pas du tout référence aux interprétations dogmatiques, voire aux idéologisations que cette pensée a connues, au cours de l'histoire chinoise, lesquelles ont été articulées et instrumentalisées par des régimes autoritaires afin de répondre aux besoins politiques du moment, et ce, dès la dynastie des Han (II^e siècle avant J.-C.) jusqu'à aujourd'hui. Pour donner un exemple plus près de nous d'une telle instrumentalisation politique, rappelons que lors de la grande révolution culturelle prolétarienne chinoise, une vision négative et autoritaire de la pensée

¹⁰ « La révolution dite 'Xinhai' de 1911, dirigée par M. Sun Yat-sen, a aboli la monarchie féodale et instauré la République de Chine. Mais la mission historique du peuple chinois, qui consistait à renverser l'impérialisme et le féodalisme n'était pas achevée. En 1949, toutes les ethnies de Chine, sous la direction du parti communiste chinois mené par le président Mao Zedong, après une longue période pleine de vicissitudes et de combats difficiles, qu'ils soient sous forme armée ou d'autres formes, ont finalement renversé l'impérialisme, le féodalisme et le capitalisme bureaucratique; elles ont remporté la grande victoire de la révolution néo-démocratique et fondé la République populaire de Chine. Dès lors, le peuple chinois a pris en main le pouvoir de l'État et est devenu le maître du pays. » Voir le lien Internet suivant: <http://pagesperso-orange.fr/patrick.doan/consitution.htm>

¹¹ Confucius est la latinisation, effectuée au XVII^e siècle, par les Jésuites de l'appellation chinoise honorifique posthume Kongfuzi qui signifie Maître Kong. Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine: Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal : Médispaul, 2009, p. 17.

héritière de Confucius fut articulée.¹² Cette idéologisation du confucianisme (des traditions chinoises et du passé chinois en général) fut l'une des principales cibles des communistes, en vue de mettre de l'avant les visions maoïstes de l'État et de la personne.¹³ Comme l'observe avec justesse André Lévy, tel « un paravent que la *realpolitik* exploite volontiers »¹⁴ afin de répondre à des objectifs assurément étrangers au courant des lettrés confucéens, ce confucianisme déformé a fort peu à voir avec la pensée confucéenne de l'âge axial de la civilisation chinoise (IV^e-III^e siècles avant notre ère). Ce ne sont donc pas ces contrefaçons, ces caricatures de la réflexion des lettrés qui nous intéressent ici.

Dans notre thèse, nous nous attachons à la pensée confucéenne telle qu'elle se révèle dans les quatre textes scripturaires fondateurs du confucianisme classique que sont les *Quatre Livres (Si shu)*, c'est-à-dire les *Entretiens de Confucius (Lunyu)*, le *Mencius (Mengzi)*, la *Grande Étude (Daxue)* et la *Pratique du Milieu (Zhongyong)*¹⁵, et non pas aux interprétations dogmatiques ou aux idéologisations qui ont été proférées au nom de cette pensée, à divers moments dans l'histoire chinoise. Il y a en effet un écart considérable entre la réflexion confucéenne telle qu'elle émerge de ces quatre textes fondateurs du confucianisme classique et l'exploitation politique du corpus confucéen à des fins qui

¹² Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 5. Kam Louie, *Critique of Confucius in Contemporary China*, New York: St. Martin's Press, 1980.

¹³ Theodore de Bary et al., *Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1960, Vol. 2, p. 153-56. Brian Hook, *The Cambridge Encyclopedia of China*, p. 338.

¹⁴ André Lévy, dans son introduction au *Mencius, Mencius*, Paris: You-Feng, 2003, p. 6.

¹⁵ André Lévy, *Lunyu et Mengzi*; Andrew Plaks, *Daxue et Zhongyong* (pour les références complètes, voir le résumé).

n'ont, pour ainsi dire, rien à voir avec la pensée des lettrés confucéens. En somme, dans notre thèse, nous ne nous intéressons pas à l'histoire sociopolitique de la civilisation chinoise mais bien à son histoire intellectuelle, telle qu'on peut l'appréhender dans ces textes canoniques appartenant à la tradition chinoise.

En dépit du dénigrement de la tradition (dont le confucianisme fait partie) opéré par les communistes chinois qui culmina lors de la grande révolution culturelle prolétarienne, comme l'observe Anna Ghiglione, les *Si shu* ont un statut particulier pour la population chinoise et continuent, encore aujourd'hui, d'agir sur la société chinoise contemporaine. En outre, l'importance culturelle des *Si shu* pour les Chinois supporte la comparaison avec les Écritures chrétiennes, voire avec les quatre évangiles, de préciser Ghiglione.

La tradition ne prête pas aux Classiques confucéens une origine divine, mais leur canonisation, souvent dictée par des exigences d'ordre politique, en fit des références culturelles incontournables. [...] À la suite des initiatives du penseur néoconfucéen Zhu Xi (1130-1200), *Les Quatre Livres (Si shu)* en particulier sont devenus pour ainsi dire, « les quatre évangiles » de la Chine [...]. Ces testaments livrent un message humaniste, préconisent l'éducation morale de l'homme, proposent des lignes de conduite et des pratiques concrètes ainsi que des réflexions visant à réaliser l'équilibre intérieur et l'harmonie familiale, sociale, politique, voire cosmique. Des générations de fonctionnaires (ou « mandarins ») les ont appris par cœur, car, jusqu'en 1905, la Cour exigeait en tant que connaissances de base lors des concours de recrutement et des examens de l'État. L'intemporalité de ces livres de l'Antiquité suggère un rapprochement avec les Écritures chrétiennes.¹⁶

¹⁶ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine: Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 51-52.

De plus, comme nous l'approfondirons au chapitre suivant, malgré le dénigrement de la tradition qui débuta, en Chine, à l'époque de la célèbre manifestation estudiantine du 4 mai 1919 (qui visait à commémorer les manifestations de la place Tiananmen en 1989)¹⁷, la nation chinoise vit depuis une trentaine d'années une renaissance confucéenne, laquelle s'avère liée à un désir de revisiter la culture chinoise traditionnelle. À titre d'exemple, « Dans les écoles privées d'inspiration confucéenne qui, depuis le début des années 2000, sont en train de renaître dans la République populaire, les jeunes lisent à nouveau¹⁸ » les Classiques confucéens.

Comme nous le verrons, l'étude du confucianisme classique nous permettra de constater que la pensée confucéenne de l'âge axial offre un éventail considérable et pertinent de notions et de raisonnements capables d'assurer, de nos jours, un accueil non seulement favorable et harmonieux aux droits humains en Chine, mais également fertile et constructif, en ceci que cette pensée peut contribuer à la bonification de la DUDH, d'où la pertinence de revisiter, aujourd'hui, cette pensée originaire de la Chine ancienne.

¹⁷ Manifestation nationaliste et étudiante qui dénonçait les demandes territoriales présentées par le Japon au gouvernement chinois, à l'issue de la Première guerre mondiale, et qui marque, en Chine, l'émergence d'une conscience patriotique opposée aux Occidentaux et aux Japonais, après l'abolition de l'Empire mandchou. Le fameux Mouvement du 4 mai, mouvement intellectuel et politique qui oeuvra à moderniser et à renforcer la Chine post-impériale, doit son nom à la célèbre manifestation chinoise du 4 mai 1919, à la place Tiananmen, à Pékin. Brian Hook, *The Cambridge Encyclopedia of China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 254-255 et p. 336-338.

¹⁸ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 52.

Ceci dit, il importe de préciser, comme l'observe pertinemment Rune Svarverud, qu'il n'existe pas, dans la Chine ancienne, un équivalent lexical chinois au mot « droit » et, par extension, à l'expression « droits humains ». ¹⁹ Dans l'histoire millénaire de la Chine, l'équivalent chinois du mot « droit » a été introduit à la fin de la Dynastie mandchoue des Qing (1644-1911), dernière dynastie à avoir régné sur l'Empire du Milieu (avant que le célèbre Sun Yat-sen (1866-1925) ²⁰ inaugure, le 1^{er} janvier 1912, la République chinoise, à Nankin). ²¹ Peu après la guerre de l'opium (1839-1842), qui opposa le Royaume-Uni à l'Empire des Qing, des écrits occidentaux de philosophie politique et juridique, traduits en chinois, furent introduits en terre chinoise et, en 1852, la notion de « droit » fut, pour la première fois, correctement traduite en chinois par l'équivalent lexical *quan* ²², et ce, par Haiguo Tuzhi, à partir de l'œuvre maîtresse ²³ du philosophe et juriste suisse Emer de Vattel (1714-1767). ²⁴ Si, vers la fin du XIX^e siècle, des penseurs et hommes politiques chinois tels que Sun Yat-sen et Kang Youwei (1858-1925) utiliseront la notion de droit (*quan*) pour référer aux droits politiques du peuple (*minquan* ²⁵), c'est dans les deux premières décennies

¹⁹ Rune Svarverud, « The Notions of 'Power' and 'Rights' in Chinese Political Discourse » dans Michael Lackner, Iwo Amelung et Joachim Kurtz dir. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Boston: Brill, 2001, p. 125-143.

²⁰ Sun Yat-sen est considéré comme le père fondateur de la Chine moderne.

²¹ Jacques Gernet, *Le monde chinois, tome 3. L'époque contemporaine: XX^e siècle*, p. 179-182.

²² *Quan* signifie, dépendamment des contextes, puissance, pouvoir, force ou droit.

²³ Emer de Vattel, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Paris: Aillaud, 1835.

²⁴ Rune Svarverud, *Ibid*, p. 130-131. Pour des équivalents lexicaux chinois aux notions liberté, démocratie et président, voir: Xiong Yuezhi, « 'Liberty', 'Democracy', 'President': The Translation and Usage of Some Political Terms in Late Qing China » dans Michael Lackner, Iwo Amelung et Joachim Kurtz dir. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, p. 69-93.

²⁵ L'expression binomiale « *minquan* » (où *min* se réfère au peuple et *quan* à ses droits politiques) était opposée à l'expression binomiale « *junquan* » qui se réfère à l'autorité du monarque. La notion de *minquan*

du XX^e siècle que les intellectuels chinois auront les outils linguistiques leur permettant de traduire et de débattre des notions propres à la théorie politique et juridique occidentale.²⁶ Ceci dit, la notion de droits humains, généralement traduite en chinois par l'expression binomiale *renquan*²⁷, est devenue usuelle en Chine seulement après la Seconde guerre mondiale.²⁸

Mais bien que la notion de droit n'ait pas d'équivalent lexical dans la Chine ancienne, nous verrons que cette absence d'un mot précis pour désigner le concept de droit, voire de droit humain n'évacue pas les théorisations des lettrés confucéens relativement aux besoins primaires des populations qui doivent être répondus par le prince. En effet, le monarque doit assurer les conditions matérielles d'existence à chacun, telles que la paix, la sécurité, le repos, le logis et la nourriture. Nous constaterons aussi qu'en dépit de ce manque du mot « droit » (et de l'expression « droits humains ») dans l'Antiquité chinoise, la pensée confucéenne de l'âge axial, en plus d'avoir des préoccupations et visées analogues aux théoriciens occidentaux des droits humains, partage des valeurs et des principes moraux qui s'avèrent à maints égards similaires à la philosophie contemporaine des droits humains.

fait partie des Trois principes du peuple de Sun Yat-sen que sont: la démocratie, le nationalisme et le bien-être du peuple. Rune Svarverud, *Ibid*, p. 136-140.

²⁶ Rune Svarverud, *Ibid*, p. 142.

²⁷ *Ren* indique l'être humaine alors que *quan* se réfère à ses droits.

²⁸ Rune Svarverud, *Ibid*, p. 142.

Globalement, notre réflexion est développée en quatre temps. Au chapitre I, nous présentons la problématique à laquelle notre réflexion tente de répondre ainsi que le débat international au sein duquel celle-ci s'inscrit. Nous y précisons également notre approche particulière de ce débat après avoir résumé les contributions des principaux intervenants qui concourent à alimenter cette polémique internationale au sujet de l'universalité des droits humains dans le contexte asiatique. Nous délimitons aussi les objets théoriques que nous étudions, tout en précisant les méthodologies de notre recherche doctorale. Aussi, nous spécifions nos hypothèses de recherche ainsi que les objectifs que nous poursuivons.

Au chapitre II, nous nous intéressons à la philosophie des droits humains. Plus précisément, nous tentons de circonscrire la notion contemporaine des droits humains, de même que d'examiner ses principales assises morales. Ce faisant, nous élaborons notre compréhension de cette pensée issue des Lumières occidentales et nous précisons ce que nous entendons par la notion d'universalité, dans l'optique d'établir des ponts, aux deux chapitres suivants, avec la pensée confucéenne classique. La délimitation de l'étendue et de la compréhension du concept d'universalité constitue l'un des points nodaux de notre réflexion.

Au chapitre III, nous plongeons au cœur de la réflexion éthique et politique confucéenne, en examinant la notion du sens de l'humain ou d'humanité (*ren*) dans chacun des quatre Classiques chinois qui forment le cœur du confucianisme classique, les *Si shu*.

Cet examen nous permet de dévoiler l'humanisme confucéen et de montrer à quel point cette pensée chinoise ancienne a plusieurs éléments significatifs en commun avec la philosophie contemporaine des droits humains, notamment la notion de l'égalité naturelle des êtres humains.

Au chapitre IV, nous poursuivons notre analyse de la pensée éthique et politique confucéenne en scrutant une autre notion importante et corollaire du *ren*, soit la notion de la personne moralement noble (*junzi*) ou de l'être humain qui pratique le *ren*. L'analyse de cette notion confucéenne se révèle pertinente, car elle nous permet de saisir l'idéal confucéen du bon gouvernement, c'est-à-dire le gouvernement humain ou le gouvernement par le *ren*. Ici encore, nous verrons que les droits humains convergent à moult égards avec l'univers intellectuel confucéen de l'âge axial. Tel est en somme l'articulation des quatre chapitres de notre thèse et des principaux concepts qui y sont analysés.

Nous avons utilisé des traductions, soit françaises, soit anglaises des quatre Classiques confucéens que nous étudions ici. Pour le *Lunyu* (*Entretiens*) et pour le *Mengzi* (*Mencius*), nous avons opté pour les traductions françaises d'André Lévy. Relativement au *Daxue* (*Grande Étude*) et au *Zhongyong* (*Pratique du Milieu* ou *Juste Milieu*), nous avons retenu les traductions anglaises d'Andrew Plaks. Pour chacun de ces Classiques chinois (qui sont tous concernés à divers degrés par des difficultés reliées à la datation ainsi qu'à la

paternité), il s’agissait de choisir une traduction à la fois fidèle au texte en chinois classique et intelligible dans la langue de traduction.²⁹

Comme les objets théoriques que nous décortiquons ici diffèrent sur plusieurs aspects, nous avons adopté une méthodologie de recherche adaptée à chacun de ces objets. Ainsi, aux chapitres I et II, dans lesquels nous nous intéressons à des questions philosophiques appartenant au domaine de la philosophie politique et de l’éthique des relations internationales, nous avons opté pour l’approche analytique propre à la philosophie politique contemporaine. Par contraste, aux chapitres III et IV, dans lesquels nous scrutons la pensée confucéenne de l’Antiquité chinoise, nous avons opté pour l’approche herméneutique propre à la sinologie.

En somme, nous établissons ici un corridor d’idées entre l’Ouest (la pensée des droits humains) et l’Est (la réflexion éthique et politique confucéenne) ainsi qu’entre le présent (le monde contemporain) et le passé (l’Antiquité chinoise qui a vu naître le

²⁹ Nous avons consulté plusieurs traductions françaises et anglaises des Classiques chinois afin d’apporter divers éclairages sur certains passages parfois obscurs et difficiles à interpréter, comparant ainsi les traductions proposées par différents traducteurs. Par exemple, pour les *Lunyu*, nous avons consulté les traductions suivantes: Pierre Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*, Paris: Gallimard, 1987; Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, Paris: Seuil, 1981; et James Legge, *The Four Books. Confucian Analects*, New York: Paragon Book Reprint, 1966, p. 1-306; pour le *Mengzi*, nous avons examiné les traductions de: W.A.C.H. Dobson, *Mencius*, Toronto: University of Toronto Press, 1963; et James Legge, *The Four Books: The Works of Mencius*, p. 429-1014; pour le *Daxue*, nous avons examiné les traductions de: Martine Hasse, *La grande étude avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi*, Paris: Cerf, 1984; Séraphin Couvreur, *Les Quatre Livres: La Grande Étude*, Paris: Cathasia, 1965, p. 1-25; et James Legge, *The Four Books: The Great Learning*, p. 307-346; enfin, pour le *Zhongyong*, nous avons examiné les traductions de: Roger T. Ames et David L. Hall, *Focusing the Familiar*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001; et James Legge, *The Four Books: The Doctrine of the Mean*, p. 347-427.

confucianisme). Notre recherche s'avère interdisciplinaire, en ceci qu'elle embrasse non seulement la philosophie mais aussi la sinologie, d'où la nécessité d'une direction à la fois philosophique et sinologique, et d'où les deux types de méthodologie de recherche (analytique et herméneutique) préconisés ici.

Pour conclure, à notre connaissance, parmi les intellectuels de langues anglaise ou française qui contribuent à l'actuel débat international entourant les valeurs asiatiques et les droits humains, aucun ne réalise un examen, comme nous le faisons, des quatre Classiques confucéens que constituent les *Si shu*, et ce, en vue de valider ou d'invalider la thèse des valeurs asiatiques. Là réside, entre autres, notre contribution particulière à ce débat contemporain, de même que l'originalité de notre approche de la question des droits humains en Chine. C'est notamment à cet examen que nous vous convions ici, après avoir situé notre projet dans un cadre théorique plus large (chapitre I) et après avoir circonscrit la notion contemporaine des droits humains ainsi que ses principales justifications morales ou normatives (chapitre II).

Chapitre I : Problématique et aspects méthodologiques

1. La problématique : l'universalité des droits humains

C'est en lisant *Development as Freedom*¹ d'Amartya Sen que notre questionnement de recherche a été suscité. Dans cet ouvrage, Sen décrit trois critiques contemporaines des droits humains, soit la critique de la légitimité, celle de la cohérence et la critique culturelle à laquelle il s'attarde en particulier. Si l'on peut avoir l'impression certes trompeuse que les droits humains constituent un socle primordial des relations internationales sur lequel tant les organisations gouvernementales que les organisations non gouvernementales (ONG) s'appuient pour assurer la légitimité de leurs actions (à tout le moins au sein du monde dit « occidental »), la découverte de la réalité incontestablement autre qui y est dépeinte par Sen contribue à ébranler ce mythe et rappelle que nombreux sont les penseurs de notre tradition qui ont contesté et attaqué encore de nos jours cette pensée issue des Lumières occidentales (Maistre, De Gouges, Wollstonecraft, Hume, Burke, Bentham, Comte, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Schmitt, Macdonald, Villey, Lévi-Strauss, Lyotard, MacKinnon, Walzer, Rorty, Forsythe, etc.²), sans oublier les intervenants

¹ Amartya K. Sen, *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999 (voir le 10^e chapitre).

² Joseph Maistre, *Écrits sur la Révolution*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989; Olympe De Gouges, « Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne » dans Lucien Jaume dir., *Ibid*; Mary Wollstonecraft, « Vindication of the Rights of Women » dans Micheline R. Ishay dir., *Ibid*; David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, New York: The Liberal Arts Press, 1957; Edmond Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Genève: Slatkine Reprints, 1980; Jeremy Bentham, « Anarchical Fallacies: An Examination of the Declarations of Rights Issued during the French Revolution » dans Jeremy Waldron dir., *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, New York: Methuen, 1987; Auguste Comte, *Œuvres*, Paris: Anthropos, 1968; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003; Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris: La Fabrique éditions, 2006; Friedrich Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Paris: Flammarion, 1985; Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964; Carl Schmitt, *La notion du politique*, Paris: Calmann-Lévy, 1972; Margaret

originaires de traditions autres que la nôtre qui, depuis une vingtaine d'années, s'y opposent fortement (Lee Kuan Yew, Mahathir bin Mohammad, Chan Duxio, Ho Shen, etc.³).

Cela dit, s'il est tout de même possible d'affirmer que depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale – avec le lot d'atrocités que nous lui connaissons – les droits humains ont acquis une certaine respectabilité et légitimité au plan international, en ceci que « l'émergence des libertés et droits fondamentaux comme catégorie juridique nouvelle est la marque d'une véritable mutation qui accompagne, par vagues successives, les changements politiques⁴ » de l'après-guerre, de sorte qu'à partir de cette période ceux-ci deviennent une référence commune importante des discours politiques nationaux et internationaux, acquérant ainsi une valeur à la fois supralégislative et supranationale, il n'en demeure pas moins que cette « victoire » des droits humains s'avère, tout bien considéré, bien fragile. En effet, en dépit du fait qu'un certain consensus semble s'être effectivement dégagé quant à la validité normative de ces droits, plusieurs pays membres de la

Macdonald, « Natural Rights » dans Peter Laslett dir. *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, p. 35-55; Michel Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983; Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris: Plon, 1983; Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris: éditions de Minuit, 1979 et *Le différend*, Paris: éditions de Minuit, 1983; Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press, 1989; Michael Walzer, « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, Vol. 18, 1990, p. 6-23; Richard Rorty, « Human Rights, Rationality, and Sentimentality » dans Stephen Shute et Susan Hurley dir., *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York: Basic Books, 1993, p. 111-134; David Forsythe, *Human Rights and World Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989; etc.

³ Fareed Zakaria, « Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew », *Foreign Affairs*, Vol. 73, n° 2, March/April 1994, p. 113; Mahathir bin Mohammad, « East Asia Will Find Its Own Roads to the Democracy », *International Herald Tribune*, 17 May 1994, p. 3; Theodore de Bary citant les écrits de Chen Duxio et de Ho Shen dans *Confucianism and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1998, p. 1-2; etc.

⁴ Mireille Delmas-Marty, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris: Seuil, p. 9.

communauté internationale leur opposent, encore de nos jours, une certaine résistance, comme en attestent les propos de Sen.

À ce sujet, la République populaire de Chine – laquelle est reconnue pour bafouer sur son propre territoire les droits fondamentaux ainsi que les droits civils et politiques de plusieurs de ses citoyens⁵ – a développé, jusqu'à très récemment, à l'échelle internationale, une critique des droits humains, au point où des régimes autoritaires africains réfractaires à ces droits s'intéressent au modèle dit « asiatique » de développement qui serait basé sur le confucianisme plutôt qu'au modèle « occidental » de développement associé aux droits humains.⁶ Dans la même veine, plusieurs pays du continent asiatique se réfèrent à la récente critique chinoise des droits humains pour justifier leur inertie en matière de respect des droits et libertés individuelles.⁷ Par conséquent, si la dernière version de la Constitution chinoise⁸ admet explicitement, depuis le 14 mars 2004, la validité des droits

⁵ Jean-Philippe Béja, *Droits humains en Chine, le revers de la médaille*, Paris: Autrement, 2008.

⁶ Howard French, « Africa Looks East for a New Model », *New York Times*, 4 February 1966, p. 4.

⁷ Comme l'observe Jean-Jacques Gandini, « il est symptomatique que le continent asiatique soit le seul à ne pas posséder de convention ou de charte spécifique, alors qu'il regroupe plus de la moitié de la population de la planète ». Jean-Jacques Gandini, *Les droits de l'homme. Anthologie présentée par Jean-Jacques Gandini*, Paris: Librio, 2003, p. 129.

⁸ L'actuelle Constitution chinoise a été adoptée par l'Assemblée populaire nationale le 4 décembre 1982. Des révisions ont été effectuées en 1988, 1993, 1999 et 2004, supplantant ainsi trois autres Constitutions, soit celles de 1954, 1975 et 1978. La Constitution chinoise, qui comprend 138 articles, est divisée en cinq parties, soit un préambule et quatre chapitres. Le préambule présente la Chine et précise des éléments de son histoire moderne, de 1840 à nos jours. Le chapitre I spécifie les principes généraux de la politique chinoise, en outre l'Article 1 indique que « La République populaire de Chine est un État socialiste de dictature démocratique populaire ». Le chapitre II énumère les droits et devoirs des citoyens, en insistant aux articles 51 à 56 sur les devoirs des Chinois envers l'État. Le chapitre III explique la structure de l'État, précise l'organisation du gouvernement via ses différents organes et montre l'absence de pluralité de partis politiques, faisant ainsi voir que le Parti communiste chinois a un contrôle unique et absolu sur la Constitution. Enfin, le chapitre IV traite de divers sujets, tels que le drapeau national, l'hymne national, l'emblème national et la capitale de la Chine. Voir les liens Internet suivants pour plus de détails au sujet de la Constitution chinoise:

humains (le chapitre II de la Constitution, intitulé *Droits et devoirs fondamentaux des citoyens*, octroie en théorie des droits humains aux citoyens chinois⁹), cette reconnaissance semble, pour l'instant à tout le moins, ne manifester que le visage officiel du gouvernement chinois, en ceci que cette acceptation n'a pas donné de suite, jusqu'à maintenant, quant aux manières d'assurer une protection effective de ces droits en sol chinois. De fait, à ce jour, aucune condition d'applicabilité n'a été créée.¹⁰ Comme le constate Anna Ghiglione, « Aucune structure officielle n'existe en Chine pour garantir l'application de la Constitution.¹¹ » C'est pourquoi, Pierre Haski affirme que cette reconnaissance n'est que « poudre aux yeux [ou] alibis servis en pâture aux opinions publiques lorsque celles-ci s'inquiètent de la situation en Chine¹² » des droits humains. Ce qui confirme cette analyse est le fait que l'État chinois n'a pas encore ratifié l'accord des Nations Unies sur les droits humains. En bref, c'est dire à l'instar de Sen que bien que la notion des droits humains se soit récemment imposée et généralisée aux discours des instances nationales et

http://fr.wikipedia.org/wiki/Constitution_de_la_R%C3%A9publique_populaire_de_Chine , <http://pagesperso-orange.fr/patrick.doan/constitution.htm>

⁹ Le chapitre II de l'actuelle Constitution chinoise, consacré aux droits et aux devoirs des citoyens chinois, comprend 23 articles, c'est-à-dire les articles 33 à 56. L'article 33 stipule ceci : « L'État respecte et protège les droits de l'homme ». L'article 34 affirme que tout citoyen « a le droit d'élire et d'être élu ». L'article 35 indique que les citoyens chinois « disposent de la liberté de parole, de presse, de réunion, d'association, de défilé et de manifestation ». L'article 36 réaffirme la liberté de religion et la liberté de ne pratiquer aucune religion. L'article 37 affirme que la « liberté individuelle des citoyens de la République populaire de Chine est inviolable » et interdit les arrestations arbitraires et les incarcérations illégales. L'article 38 mentionne que la « dignité personnelle des citoyens de la République populaire de Chine est rigoureusement inviolable », etc.

¹⁰ Jianfu Chen, « La dernière révision de la Constitution chinoise. Grand bon en avant ou simple geste symbolique? », *Perspectives chinoises*, n° 82, Mars/Avril 2004, p. 15-32.

¹¹ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 36.

¹² Pierre Haski, « Le nouveau contrat social chinois: Poudre aux yeux », *Agir. Les droits humains en jeu*, Amnistie internationale, Canada francophone, Volume 29, n° 1, mars 2008, p. 13.

internationales, un réel scepticisme questionne non seulement sa légitimité et sa cohérence, mais également et surtout son universalité.

Depuis Kant, la plupart des philosophes moraux reconnaissent qu'on ne peut pas justifier les droits humains par une conception particulière du bien ou de la vie bonne.¹³ Comme nous le verrons au chapitre II, pour distinguer la philosophie des droits humains d'une doctrine particulariste et la soustraire au relativisme culturel, il faut, d'après Kant, la fonder sur le principe formel *a priori* de l'universalité, ce qui lui garantit une validité objective et une portée universelle. Or, tel que noté plus tôt, cette prétention à l'objectivité et à l'universalité des droits humains, fondés sur l'individualisme normatif du libéralisme, a été contestée dès le XVIII^e siècle et elle l'est encore de nos jours comme l'illustre la critique communautarienne du libéralisme¹⁴ et, plus récemment, la condamnation asiatique de ces droits (dont fait partie la critique chinoise qui peut être considérée comme une dénonciation communautarienne des droits humains).

Somme toute, c'est dans le cadre du débat interculturel relatif aux droits humains et aux valeurs dites asiatiques que la mise en doute de la validité normative et, par extension, de l'objectivité ainsi que de l'universalité de cette pensée, issue des Lumières occidentales,

¹³ Nous référons ici à la lecture contemporaine de Kant lorsque dans *Théorie et pratique* il condamne le gouvernement de type paternaliste. Emmanuel Kant, « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point » dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1986, p. 271.

¹⁴ Pour un résumé éclairant de ce débat, voir l'ouvrage suivant : André Berten, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois, *Libéraux et communautariens*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

se manifeste, aujourd'hui, avec le plus de vitalité.¹⁵ Si les polémiques entre penseurs libéraux et communautariens appartenant à notre tradition eurent principalement lieu dans les années 1980¹⁶, l'actuelle controverse interculturelle sur les droits humains (qui débuta vers le milieu des années 1980 et pris de l'ampleur dans les années 1990¹⁷) constitue une sorte d'élargissement de ce débat à des intervenants d'horizons culturels différents du nôtre.

Au sein de ce désaccord, les partisans de la thèse des dites « valeurs asiatiques¹⁸ » incarnent la figure de proue de cette attaque communautarienne à l'encontre de la pensée des droits humains. Cette condamnation « asiatique » se trouve généralement liée à une conception holiste de la communauté qui octroie une préséance aux droits collectifs par rapport aux droits individuels ainsi qu'une valorisation des devoirs au détriment des droits.

¹⁵ Pour une introduction à ce débat, voir les ouvrages suivants: Joanne R. Bauer et Daniel A. Bell dir., *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Peter Van Ness dir., *Debating Human Rights: Critical Essays from the United States and Asia*, New York: Routledge, 1999; Theodore de Bary et Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*; Adamantia Pollis et Peter Schwab dir., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York: Praeger, 1979; Alan John Mitchell Milne, *Human Rights and Human Diversity*, London: Macmillan, 1986; Time Dunne et Nicholas J. Wheeler dir., *Human Rights in Global Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999; Tony Evans, *The Politics of Human Rights: A Global Perspective*, London: Ann Arbor, 2005 et Tony Evans, *U.S. Hegemony and The Project of Universal human Rights*, New York: St. Martin's Press, 1996.

¹⁶ Le débat entre libéraux et communautariens réfère aux controverses qui sont nées autour de l'ouvrage de John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971. Ces polémiques ont engagé des penseurs tels que: Ryoa Chung, Ronald Dworkin, Axel Honneth, Will Kymlicka, Charles Larmore, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michel Seymour, Charles Taylor et Michael Walzer, pour ne nommer que ces acteurs de la philosophie morale et politique contemporaine. Pour résumer d'une manière brève et synthétique ce débat, disons que les libéraux et les communautariens ne s'entendent généralement pas sur: 1. la finalité morale qui devrait être assignée aux institutions et pratiques politiques; 2. la manière dont les États devraient se positionner quant au pluralisme axiologique irréductible existant entre les États modernes (neutralité étatique ou non); 3. la manière dont devraient être justifiés les principes régissant nos institutions et pratiques politiques; et 4. la conception des sujets moraux que nous sommes ainsi que de notre mode de socialisation.

¹⁷ Michael Freeman, *Human Rights*, Malden: Blackwell Publishers, 2002, p. 48.

¹⁸ Pour une analyse de l'origine du concept assurément vague de « valeurs asiatiques » et de l'usage politique, voire idéologique qui en est fait, voir: Theodore de Bary, *Asians Values and Human Rights*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 1-6.

Pour résumer ce différend, les zéloteurs de la spécificité asiatique émettent de sérieux doutes quant à la possibilité d'arrimer les droits humains aux valeurs asiatiques. Les différences sociales et culturelles entre l'Ouest et l'Est seraient telles que l'idée d'appliquer ces droits en Asie (spécialement dans les sociétés sinisées de l'Asie de l'Est) est envisagée avec une grande suspicion. Lee Kuan Yew, ancien Premier ministre de Singapour de 1959 à 1990, est l'un des défenseurs de ce point de vue et l'un des plus articulés et influent de ses hérauts (sans oublier Mahathir bin Mohammad, Premier ministre de la Malaisie¹⁹). Selon Lee Kuan Yew, les disparités sociales et culturelles entre l'Ouest et l'Asie de l'Est²⁰ seraient fondamentales et, par conséquent, irréconciliables. En outre, les sociétés sinisées de l'Asie de l'Est, c'est-à-dire les sociétés dont la culture serait influencée par la culture chinoise, en particulier par le confucianisme, attacheraient plus de valeur à la discipline, à la loyauté envers la famille et à l'obéissance envers l'État qu'à la liberté individuelle et aux droits humains, contrairement aux sociétés traditionnellement affiliées à l'Occident.

En plus de ce fossé culturel, les droits humains ne constitueraient pas la panacée des problèmes que rencontre l'Asie de l'Est, car ceux-ci charrieraient avec eux leur lot de

¹⁹ Mahathir bin Mohammad, « Conférence sur les droits de l'homme: Discours du premier ministre malais », *Documents d'Actualité Internationale*, 15 février 1995 et « East Asia Will Find Its Own Roads to the Democracy », *International Herald Tribune*, 17 May 1994, p. 3.

²⁰ Lee Kuan Yew limite la portée de son analyse à l'Asie de l'Est qui comprend selon lui: la Corée, le Japon, la Chine et le Vietnam (pays qui seraient marqués par le confucianisme), sans l'appliquer à l'Asie du Sud-est (qui inclut des pays dans lesquels l'influence de la culture indienne (le bouddhisme tout particulièrement) se serait en quelque sorte mélangée à la culture confucéenne de manière à marginaliser cette dernière). Fareed Zakaria, « Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew », *Foreign Affairs*, p. 113.

conséquences sociales indésirables.²¹ D'abord, en raison du principe de la laïcité de l'État, les droits humains favoriseraient une érosion graduelle des valeurs morales, notamment des valeurs familiales. Par exemple, la modification significative des rôles et de l'homme et de la femme engendrerait un éclatement de la famille traditionnelle patriarcale. De plus, l'abandon par l'État d'une conception substantielle et particulière du bien et de la vie bonne participerait à une diminution progressive du sens civique et de l'identité nationale, allant même jusqu'à provoquer une certaine instabilité sociale au plan domestique. Plus encore, la progression de l'individualisme, voire de l'égoïsme qu'entraînerait l'institutionnalisation des droits humains engendrerait une atomisation graduelle du tissu social, au point où les traditionnelles solidarités communales deviennent quasi désuètes. Enfin, l'idée de l'inviolabilité des droits individuels qui serait devenue un dogme en Occident expliquerait les difficultés que rencontrent les États libéraux à gérer la criminalité sur leur propre territoire. En somme, d'après Lee Kuan Yew, les droits humains ne seraient ni applicables en Asie de l'Est (parce que les assises de la réflexion éthique et politique confucéenne s'avèreraient incompatibles avec les principes fondateurs de la pensée des droits humains) ni souhaitables (car l'application de ces droits serait liée à des transformations sociétales dont les conséquences pour la communauté seraient *in fine* plus négatives que positives).

Est-ce à dire que les droits humains s'avèrent invalides, injustifiés et obsolètes ? Ces droits au visage universel ne sont-ils que des droits particuliers, car fondés par une

²¹ Fareed Zakaria, *Ibid*, p. 109-126.

morale particulière ? Plus précisément, les droits humains sont-ils capables de relever le défi du pluralisme axiologique irréductible et inhérent aux relations entre les peuples ? Que penser dudit consensus international à leur sujet, correspond-il à un véritable consensus ou est-il plutôt le résultat des différents rapports de force qui ont cours à l'échelle internationale et au sein desquels l'Ouest imposerait, d'une certaine manière, ses croyances et valeurs ? La rhétorique des droits humains ne cache-t-elle pas un retour insidieux du colonialisme occidental ? Avec les droits humains, avons-nous affaire à des droits valides pour toutes les cultures et donc universels et universalisables, en ceci que ces droits seraient pertinents pour tous et justifiés par des valeurs humaines fondamentales que partageraient l'ensemble des cultures humaines ou bien cette idée d'une genèse transculturelle des droits humains (défendue par Sen) ne correspond-elle qu'à un fabuleux mythe, qu'à une utopie merveilleuse qui n'a aucune résonance dans la vie réelle des personnes et communautés ? Advenant qu'il soit possible de démontrer la validité objective et la portée universelle de la pensée des droits humains, que dire des transformations sociales engendrées par une institutionnalisation de ces droits, consistent-elles toujours en de bonnes conséquences ? Existente-t-il des contextes dans lesquels il serait préférable de ne pas institutionnaliser ces droits, de retarder leur implantation ou même de n'implanter qu'une partie de ceux-ci ? S'il s'avère que l'institutionnalisation de ces droits peut avoir des conséquences sociales indésirables, sommes-nous tout autant justifiés de promouvoir à tout prix leur respect ? Enfin, lorsque nous affirmons l'universalité des droits humains, de quelle universalité parlons-nous exactement ? Ce sont ces questions qui nous intéressent ici et auxquelles

nous tenterons de répondre, en examinant un cas en particulier, à savoir celui du confucianisme classique.

Notre actualité nous convie à penser nos politiques nationales dans une perspective internationale et, inversement, les politiques internationales selon une approche qui prenne en compte les particularismes nationaux. Suite aux polémiques entourant *A Theory of Justice*, Rawls n'a pas négligé les critiques qui furent formulées à l'endroit de sa théorie politique par des auteurs tels que MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer, etc.²² Il a tenté, dans *Political Liberalism* et *The Law of Peoples*²³, de rendre compte du pluralisme irréductible et raisonnable des valeurs inhérent aux relations entre les peuples. Or, sa conception plus ténue des droits humains (que nous aborderons brièvement au chapitre II) comme biens premiers sociaux culturellement neutres – en vertu d'un consensus par recoupement qui, face au fait du pluralisme culturel raisonnable, évite les controverses métaphysiques entre les diverses « doctrines compréhensives raisonnables²⁴ » du monde et de la personne – a été

²² Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; et « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, Vol. 12, n° 1, p. 81-96; Charles Taylor, « Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate » dans *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989; Michael Walzer, « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, Vol. 18, 1990, p. 6-23.

²³ John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993; *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999. Voir aussi: « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, 1985.

²⁴ L'expression est de Rawls dans *Political Liberalism*. Celle-ci réfère aux diverses conceptions morales du monde et de la personne (devenues réflexives) qui permettent une entente sur les règles d'une coexistence selon des droits égaux, bien qu'elles laissent place à des désaccords (auxquels on peut raisonnablement s'attendre) avec d'autres croyances.

jugée insatisfaisante par plusieurs et a suscité de nombreuses et parfois vives contestations (Beitz, Buchanan, Chung, O'Neill, Pogge, Seymour, Tan, etc.²⁵).

2. Le débat des valeurs asiatiques : recension de la littérature

Dans la mesure où notre propos n'est pas d'entrer dans les différentes arguties qui opposèrent Rawls à ses adversaires et dans la mesure où notre réflexion s'inscrit plus spécialement dans le cadre du débat international relatif aux droits humains et aux valeurs asiatiques, examinons un moment cette controverse que nous nommerons à partir de maintenant : le débat des valeurs asiatiques. La polémique entourant un arrimage, possible pour certains et impossible pour d'autres, entre les droits humains et la pensée confucéenne est passablement récente (une vingtaine d'années environ). En dépit de la relative jeunesse de cette controverse internationale, la littérature qui contribue à l'enrichir est étonnamment abondante (comme en atteste notre bibliographie). Si ce débat est né dans le milieu des années 1980, celui-ci s'est précisé suite à une réaction de l'État chinois à « la politique des droits de l'homme et de la démocratie [mise de l'avant au début des années 1990 par] un

²⁵ Charles R. Beitz, « Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 2000, p. 669-696; Allen Buchanan, « Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World », *Ethics*, Vol. 110, 2000, p. 697-721; Ryoa Chung, « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale d'un point de vue cosmopolitique », *Carrefour*, 1999, Vol. 22, n° 2, p. 69-94; Onora O'Neill, « Justice, Gender, and International Boundaries » dans Martha Nussbaum et Amartya Sen dir., *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 303-323; Thomas W. Pogge, « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 23, n° 3, 1994, p. 195-224; Michel Seymour, « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, Vol. 26, n° 1, 1999, p. 109-137; et Kok-Chor Tan, « The problem of oppressive cultures » dans *Toleration, diversity, and global justice*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, University Park, 2000, p. 129-157.

ensemble de pays regroupés autour des États-Unis²⁶ » et il a pris une réelle ampleur lorsque plusieurs délégués, participant à la Conférence mondiale sur les droits humains de juin 1993, à Vienne²⁷, ont mis de l'avant l'idée suivante : l'Asie et l'Ouest se distinguant au plan de la culture et des valeurs, la reconnaissance universelle de la notion des droits humains peut s'avérer nuisible, si l'universalisme moral au fondement des droits humains est utilisé pour renier ou encore masquer la réalité de la diversité des sociétés et des cultures mondiales. Cette crainte avait d'ailleurs été formulée quelques mois plus tôt, lors de la rencontre internationale de Vienne, dans la désormais notoire *Déclaration de Bangkok*²⁸, laquelle fut signée par des ministres et des représentants de près de 35 pays asiatiques, dont la Chine communiste. Des représentants de gouvernements asiatiques ont élaboré cette déclaration, signée à Bangkok, en avril 1993, afin de manifester leur différence en matière de droits humains. Ils ont en outre mis de l'avant l'idée d'un droit au développement, lequel constituerait, d'après eux, un droit humain.

En général, les auteurs qui abordent le débat des valeurs asiatiques le font avec précaution et prudence. En simplifiant quelque peu, il est possible d'identifier trois pôles principaux à cette polémique. D'un côté se trouvent les avocats de la thèse des valeurs asiatiques que nous avons abordée brièvement plus tôt (Lee Kuan Yew, Mahathir bin

²⁶ Elisabeth Fouquaire-Brillet, « Chine: droits de l'homme et démocratie », *Défense nationale*, Octobre 1995, p. 101-12.

²⁷ United Nations, *World Conference on Human Rights: The Vienna Declaration and Programme of Action, June 1993*, New York: UN Department of Public Information, 1993.

²⁸ Pour consulter la *Déclaration de Bangkok*, traduite en français, suivre le lien Internet suivant : http://www.unhchr.ch/french/html/menu5/wcbangk_fr.htm

Mohammad, Chen Duxio, Ho Shen, etc.). De l'autre font partie ceux qui réfutent la validité de cette thèse (Amartya Sen, Jürgen Habermas, Martha Nussbaum, Li Xiaorong, Kim Dae Jung, Jack Donnelly, Inoue Tatsuo, Julia Ching, Irene Bloom, Chung-ying Cheng, Tu Weiming, Brian Orend, etc.²⁹). Entre ces deux pôles opposés, une position mitoyenne peut être identifiée (Charles Taylor, Daniel A. Bell, Joseph Chan, Onoma Yasuaki, etc.³⁰). Si le premier pôle (celui de la thèse des valeurs asiatiques) est relativement homogène quant aux prises de positions qui y sont défendues, les deuxième et troisième groupes sont, pour leur part, beaucoup plus hétérogènes relativement aux arguments qui sont invoqués pour appuyer leurs positions respectives.

²⁹ Amartya Sen, *Development as Freedom et Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy*, New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997; Jürgen Habermas, « Le débat interculturel sur les droits de l'homme » dans *L'intégration républicaine*, Paris: Fayard, 1998; Martha Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; Li Xiaorong, « Asian Values' and the Universality of Human Rights » dans Patrick Hayden dir., *The Philosophy of Human Rights*, St. Paul: Paragon House, 2001, p. 397-408; Kim Dae Jung, « A Response to Lee Kuan Yew – Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values », *Foreign Affairs*, Vol. 73, n° 6, novembre/décembre 1994, p. 189-194; Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London: Cornell University Press, 2003 et « Human Rights and Asian Values: A Defence of "Western" Universalism » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 60-87; Inoue Tatsuo, « Liberal democracy and Asian Orientalism » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *Ibid*, p. 27-59; Julia Ching, « Human Rights: A Valid Chinese Concept? » dans Theodore de Bary et Tu Weiming dir. *Confucianism and Human Rights*, p. 67-82; Irene Bloom, « Mencius and Human Rights » dans Theodore de Bary et Tu Weiming dir. *Ibid*, p. 94-116; Chung-ying Cheng, « Transforming Confucian Virtues Into Human Rights » dans Theodore de Bary et Tu Weiming dir. *Ibid*, p. 142-153; Tu Weiming, « Human Rights as a Confucian Moral Discourse » dans Theodore de Bary et Tu Weiming dir. *Ibid*, p. 297-307; Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, Peterborough: Broadview Press, 2002; etc.

³⁰ Charles Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *Ibid*, p. 124-144; Daniel Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton: Princeton University Press, 2000 et *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton: Princeton University Press, 2006 et *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton: Princeton University Press, 2008; Joseph Chan, « A Confucian Perspective on Human Rights » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *Ibid*, p. 212-237; Onoma Yasuaki, « Toward an Intercivilizational Approach to human Rights » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir., *Ibid*, p. 103-123; etc.

Notre but n'est pas de présenter ici les nombreuses subtilités et nuances opérées par ces divers acteurs avant de prendre position dans ce débat parce que le faire demanderait d'y consacrer beaucoup trop d'espace et cela ne serait pas vraiment pertinent ni utile à l'avancement de notre propos. Nous présenterons plutôt sommairement certains raisonnements invoqués par quelques participants à ce débat, à savoir ceux que nous jugeons pertinents, compte tenu de la position que nous réfutons ici (la thèse des valeurs asiatiques) et de la thèse que nous développons (laquelle se précisera sous peu). Ce faisant, il sera possible de constater *a posteriori* que nous sympathisons avec des arguments développés, tantôt par des interlocuteurs du second pôle (ceux qui réfutent la thèse des valeurs asiatiques), tantôt avec des acteurs du troisième groupe (ceux qui proposent une position mitoyenne, une voie médiane).

Comme ce débat est abordé selon trois angles d'approche différents, nous rappellerons, dans un premier temps, les arguments développés par les défenseurs de la spécificité asiatique. Dans un second temps, nous présenterons quelques éléments des ripostes de Sen, d'Habermas et de Li Xiaorong. Enfin, dans un troisième temps, nous conclurons en résumant certains aspects des raisonnements de Taylor et de Bell, et ce, avant de présenter notre approche particulière du débat des valeurs asiatiques.

2.1 Les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques

Les arguments des zéloteurs de la différence asiatique peuvent être classés en trois grandes catégories d'arguments : a) les arguments culturels, b) les arguments sociaux et politiques, et c) les arguments économiques. Examinons ces trois groupes d'arguments.

a) En résumé, les arguments culturels (de nature soit philosophique ou sociologique) appuient l'idée selon laquelle l'Asie de l'Est serait associée à une vision holiste de la communauté à laquelle seraient liés le primat des obligations par rapport aux droits ainsi que le respect d'un ordre hiérarchique de type communautarien. Cette vision holiste de la communauté serait également associée à la primauté de la famille comme unité fondamentale de la collectivité, de même qu'à la soumission de l'individu au groupe, à l'attachement au consensus et à l'harmonie sociale excluant parfois l'expression d'opinions divergentes.³¹ Cet holisme social s'opposerait à la vision individualiste du libéralisme occidental au sein duquel les libertés et droits individuels domineraient les autres valeurs. Les arguments culturels ont donc pour cible principale une certaine interprétation de l'individualisme normatif du libéralisme politique qui donne préséance à l'autonomie individuelle des personnes par rapport à toutes les autres valeurs communales. Ainsi, selon les défenseurs de la différence asiatique, s'il est vrai, d'une part, que l'individualisme

³¹ Cette interprétation de l'éthique confucéenne qui s'ouvre sur la justification de l'autoritarisme politique est somme toute assez répandue. Pour un exemple d'une telle lecture du confucianisme idéologique, voir: Nicolas Zufferey, « L'éthique de Confucius », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 14-15.

normatif du libéralisme politique n'offre qu'une vision partielle de la société moderne, il est également vrai, d'autre part, que la nécessaire primauté des droits sur les obligations a tendance à dissimuler sinon à oblitérer les devoirs légitimes que les uns ont envers les autres.³² Lee Kuan Yew résume ainsi cette vision communautarienne des choses : « [Asians have] little doubt that a society with communitarian values where the interests of society take precedence over that of individual suits them better than the individualism of America.³³ » C'est sur la base de telles singularités culturelles qui caractériseraient de manière endogène ou essentielle les sociétés asiatiques que bon nombre d'interlocuteurs excluent la possibilité d'une pratique effective des droits humains en Asie de l'Est, notamment en Chine. Car, d'après eux, ces deux manières antagonistes et de penser et d'actualiser la relation individu/société seraient fondamentales et, conséquemment, incompatibles et irréconciliables. En somme, le vivre-ensemble asiatique incarnerait l'antithèse du vivre-ensemble occidental, en raison du fait que l'essence de l'être-au-monde de « l'homme asiatique » serait hétérogène à la nature profonde de l'être-au-monde de « l'homme occidental ». Autrement dit, la vie collective des sociétés asiatiques se distinguerait radicalement de la vie collective des sociétés occidentales, car la manière d'actualiser le lien qui lie « l'homme asiatique » au monde et à ses semblables serait

³² Cette insistance sur les devoirs est présente dans plusieurs Chartes et Constitutions de pays dits en voie de développement, par exemple dans la « Charte africaine des droits de l'homme et des peuples » de 1981 ainsi que dans la « Constitution de la République populaire de Chine » de 1982. Voir Jean-Jacques Gandini, *Les droits de l'homme. Anthologie présentée par Jean-Jacques Gandini*, p. 135-143 et p. 149-152.

³³ Lee Kuan Yew, *International Herald Tribune*, 9-10 November 1991.

fondamentalement distincte de la façon dont « l'homme occidental » actualise son rapport au monde et à ses semblables.

Cette façon d'envisager les cultures comme des entités homogènes se distinguant essentiellement les unes des autres est également défendue par le politicologue étatsunien Samuel Philips Huntington dans *The Clash of Civilizations ?*³⁴ Dans cet article, qui suscita de vives polémiques lors de sa parution en 1996, Huntington émet l'hypothèse que les peuples se regroupent, depuis la fin de la guerre froide, en fonction de leurs affinités culturelles plutôt que de leurs parentés idéologiques. Ainsi, si les conflits internationaux résultaient alors de heurts entre les différentes idéologies, aujourd'hui ils découleraient du choc entre les diverses entités culturelles, lesquelles sont conçues comme des « blocs civilisationnels » entrant en rapport les uns avec les autres de façon nécessairement antagonique puisque fondamentalement disparates et étrangers. Comme il l'affirme :

A civilisation is a cultural entity. [...] [It is] the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species. It is defined both by common objective elements, such as language, history, religion, customs, institutions, and by subjective self-identification of people.³⁵

En résumé, le monde de l'après guerre froide serait composé, d'après Huntington, de sept grandes civilisations (blocs civilisationnels), c'est-à-dire des civilisations chinoise,

³⁴ Samuel Philips Huntington, « The Clash of Civilizations? », *Foreign Affairs*, Vol. 72, n° 3, 1993, p. 22-49.

³⁵ Voir le lien Internet suivant: http://uniset.ca/terr/news/fgnaff_huntingtonclash.html

japonaise, hindoue, musulmane, occidentale, latino-américaine et africaine.³⁶ Telles seraient les sept grandes altérités mondiales. L'approche civilisationnelle que préconise le politicologue américain constitue la grille de lecture et d'analyse, voire le paradigme de la politique globale le plus à même, argue-t-il, d'offrir une compréhension véritable de la dynamique et des évolutions internationales. Bien que Huntington ne contribue pas directement au débat des valeurs asiatiques, nous avons rappelé ici ses propos parce qu'ils s'apparentent dans une large mesure à ceux des partisans de l'essentialité asiatique (Lee Kuan Yew se réfère fréquemment aux analyses d'Huntington) et parce que nous entendons proposer une approche toute autre de la dynamique des relations internationales. Tels sont donc pour l'essentiel les arguments culturels développés par les zéloteurs de la thèse des valeurs asiatiques.

b) Les arguments sociaux et politiques sont généralement de type conséquentialiste. Pour résumer, ceux-ci étayent l'idée suivant laquelle les sociétés occidentales, bien qu'industrialisées et avancées aux plans scientifique et technologique (ce qui est considéré souhaitable pour toutes les sociétés humaines), ne sont pas d'un point de vue moral un modèle à suivre, car l'ordre juridique de type individualiste associé à la philosophie des droits humains engendrerait des effets négatifs, en outre sur la cohésion et l'harmonie de la communauté, de même qu'il serait lié à d'autres conséquences sociales indésirables, telles

³⁶ Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris: Odile Jacob, 2000, p. 51-56. Dans son article qui précéda son ouvrage, Huntington parlait de civilisation confucéenne au lieu de civilisation chinoise.

que celles relatées antérieurement (éclatement de la famille, atomisation du tissu social, etc.). Lee Kuan Yew présente ainsi cette analyse :

The liberal, intellectual tradition that developed after World War II claimed that human beings had arrived at this perfect state where everybody would be better off if they were allowed to do their own thing and flourish. It had not worked out, and I doubt it will. Certain basics about human nature do not change. Man needs a certain moral sense of right and wrong. [...] Westerners have abandoned an ethical basis for society, believing that all problems are solvable by a good government, which we in the East never believed possible. [...] Therefore, you will find people unreceptive to the idea that they be westernized. Modernized, yes, in the sense that they have accepted the inevitability of science and technology and the change in the life they bring.³⁷

Autrement dit, la sécularisation de l'État, comme cela s'est produit dans les États libéraux de l'Ouest, ne serait pas souhaitable. Ce phénomène social et politique contribue, d'une part, à éroder les valeurs morales nécessaires à la vie de toute personne et, d'autre part, à fragmenter le tissu social créant ainsi chaos et désordre. Comme les individus ont besoin d'orientations morales pour guider leur existence et que l'harmonie et la solidarité sont préférables au conflit et à l'individualisme, l'idée qu'un bon gouvernement puisse suffire à l'épanouissement des personnes et de la communauté dans son ensemble ne tient pas la route. En plus de bien gouverner, l'État doit aussi et surtout donner des orientations morales aux individus et à ses institutions, lesquelles cimentent par la même occasion les liens communautaires. C'est pourquoi, les États doivent défendre une conception particulière et substantielle du bien et de la vie bonne, comme l'est par exemple le

³⁷ Lee Kuan Yew dans l'article cité plus tôt de Fareed Zakaria, *Ibid*, p. 112 et 118.

confucianisme. Seule une telle conception est en mesure d'orienter et de fonder les bonnes pratiques étatiques ainsi que les actions individuelles. Plus encore, une telle conception substantielle et compréhensive du bien et de la vie bonne agit tel un rempart face à la décadence occidentale.³⁸

c) Enfin, les arguments économiques (souvent de type sociologique, économique ou philosophique) se résument à peu de choses près à ceci : tout bien considéré, le respect de l'entière des droits humains ne va pas de pair avec le développement économique des pays en voie de développement. Notamment, le respect des droits civils et politiques s'avère généralement incompatible avec la mise en place d'un État fort, uni, viable, stable et prospère. Autrement dit, le droit au développement des pays pauvres prime sur le respect des libertés individuelles des citoyens de ces États, car ces libertés constituent un luxe que seuls les pays riches et industrialisés sont capables de s'offrir.³⁹ Inoue Tatsuo résume ainsi cette compréhension des choses :

The civil and political rights constitutive of liberal democracy are luxuries that only the developed countries can afford to enjoy; for developing countries, the most urgent task is to guarantee their peoples' right to the means of subsistence by economic and social development, which requires that their governments exercise

³⁸ Comme l'observe avec justesse Taylor, Lee Kuan Yew et ses supporters ont en tête un État en particulier lorsqu'ils avancent ce genre de critique, soit les États-Unis d'Amérique. Or, (et nous dépassons ici les propos de Taylor), nous estimons qu'un sophisme de la généralisation hâtive est bel et bien à l'œuvre ici. Charles Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 126.

³⁹ La *Déclaration de Bangkok* et la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* défendent aussi la même idée.

strong leadership and efficient management at the cost of the people' civil and political rights.⁴⁰

Dans le même ordre d'idées, les partisans du mode de développement asiatique qui serait basé sur le confucianisme affirment qu'un État doit parfois suspendre temporairement la protection de certains des droits de ses citoyens afin de faire face à une crise qui met en péril l'existence même de la société ou afin d'assurer la protection effective de droits plus fondamentaux (comme l'affirment aussi certains politiciens occidentaux⁴¹).

Telles sont donc, en résumé, les principales lignes d'attaque des défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques à l'encontre des droits humains. Ils invoquent en somme des arguments culturels, sociaux et politiques ainsi qu'économiques.

2.2 Les opposants à la thèse des valeurs asiatiques

La thèse des valeurs asiatiques a de nombreux contestataires, dont Sen et Habermas auxquels nous nous attarderons ici un bref moment, avant de rapporter les propos de Li.

⁴⁰ Inoue Tatsuo rappelle cet argument pour ensuite le renverser. D'après lui, ce sont plutôt les droits socioéconomiques qui constituent un luxe et non pas les droits civils et politiques comme l'attestent les adeptes de la différence asiatique. Plus encore, cette rhétorique du droit prioritaire à la subsistance cache en réalité ceci : l'État dans les faits donne la priorité au développement économique de la nation en ne se préoccupant ni des droits civils et politiques ni des droits socioéconomiques des individus parce que sa main-d'œuvre à bon marché est l'un de ses principal avantage économique sur les pays développés. Voir « Liberal Democracy and Asian Orientalism » dans Joanna Bauer et Daniel Bell dir., *The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 34-37.

⁴¹ Ce type d'argument n'est pas propre aux intervenants asiatiques. Il nous suffit de nous remémorer les lendemains du 11 septembre 2001 pour que des exemples étasuniens et canadiens refassent surface.

Dans sa contestation de la thèse des valeurs asiatiques, Sen affirme que la liberté et la démocratie ne sont pas des inventions occidentales, mais bien des valeurs universelles ayant des racines en Occident comme en Orient. Sen démontre sa position en citant des extraits de textes antiques de traditions orientales telles que l'Inde, la Chine, le Japon, etc. En outre, Sen critique le paradigme suivant lequel les différences culturelles entre l'Occident et l'Asie seraient fondamentales, faisant en sorte que les cultures asiatiques attacheraient plus de valeur à la discipline, à la loyauté envers la famille et à l'obéissance envers l'État qu'à la liberté et aux droits humains, contrairement aux cultures soi-disant occidentales.⁴² De plus, toujours contre ses adversaires qui justifient habituellement leur point de vue en se référant à la pensée confucéenne, Sen affirme (à l'instar de penseurs néoconfucéens modernes comme Julia Ching, Inoue Tatsuo et Tu Weiming, par exemple) qu'une lecture critique et attentive des textes fondateurs du confucianisme n'arrive pas à supporter la thèse de la différence intrinsèque confucéenne (cet élément important a été l'un des moteurs de notre recherche). Dans un autre ordre d'idées, Sen réfute également la thèse d'après laquelle le respect des droits civils et politiques nuit au développement économique des États. À cet égard, il affirme qu'il existe peu d'évidences empiriques montrant que les droits civils et politiques nuisent au développement économique des États. Les analyses statistiques mondiales ne supportent pas l'idée suivant laquelle il y aurait un

⁴² Voir Amartya Sen, *The Argumentative Indian*; « Democracy and its global Roots », *The New Republic*, 6 October 2003; « The Reach of Reason: East and West », *New York Review of Books*, July 2000; « Democracy as a Universal Value », *Journal of Democracy*, Vol. 10, n° 3, July 1999, p. 3-17; « Individual Freedom as a Social Commitment », *The New York Review of Books*, 1990; *Development as Freedom*; et *Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics and Foreign Policy*.

lien causal entre l'autoritarisme politique et le succès économique. Bien au contraire, les droits civils et politiques agiraient, argue Sen, tels des sauvegardes de la sécurité économique des peuples. Plus spécifiquement, Sen établit une corrélation positive entre la présence d'un régime démocratique et l'absence de famine (lorsque surviennent par exemple des catastrophes environnementales), démontrant ainsi que le respect des droits civils et politiques constitue un moyen efficace que peuvent utiliser les gouvernements afin de prévenir des fléaux tels que les famines, par exemple.⁴³

Pour sa part, Habermas soutient que l'Asie (voire l'Est dans son ensemble) est de nos jours confrontée aux défis posés par la modernité, d'une manière analogue à l'Europe du XVIII^e siècle qui a vu naître les droits humains et l'État constitutionnel démocratique. C'est, pourrions-nous dire, la raison pour laquelle plusieurs éléments de l'actuelle critique asiatique des droits humains s'apparentent aux condamnations que cette pensée a dû échapper au cours des siècles passés jusqu'à aujourd'hui, au sein même de la tradition occidentale. Somme toute, pour Habermas, le débat des valeurs asiatiques fait fausse route en faisant appel aux spécificités culturelles. Il ne s'agit pas tant pour l'Asie, estime Habermas, de choisir entre une culture ou une autre, mais entre un type de modernisation et un autre. Comme il l'indique :

⁴³ Amartya Sen, « Human Rights and Economic Achievements » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir., *Ibid*, p. 88-99. Voir aussi le chapitre 7 de *Development as Freedom, Poverty and Famines*, Oxford: Clarendon Press, 1981 et *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon Press, 1989 (avec Jean Drèze).

L'alternative déterminante ne se présente pas au niveau culturel, mais socio-économique. Les sociétés asiatiques ne peuvent s'engager dans une modernisation de type capitaliste sans recourir aux prestations d'un ordre juridique individualiste. L'un ne va pas sans l'autre.⁴⁴

Autrement dit, les droits humains et l'État constitutionnel démocratique ont été les réponses que le monde occidental a mises de l'avant il y a plus de deux siècles afin de faire face aux défis posés par la modernisation de type capitaliste. L'économie capitaliste est donc liée de façon nécessaire à l'ordre juridique individualiste que constituent les droits humains et à l'État constitutionnel démocratique, argue le penseur allemand, l'un (le capitalisme) ne va pas sans les deux autres (les droits humains et la démocratie). Tels sont les lots de la modernité de type capitaliste, soutient Habermas.

Somme toute, pour l'essentiel, c'est dire que, à l'encontre de la thèse des valeurs asiatiques, Sen soutient que les droits humains – dont la fondation métaphysique serait transculturelle – nous protègent face à la modernité, tandis que Habermas affirme que ces droits – qui n'ont nullement besoin d'une fondation métaphysique – sont inhérents au processus même de la modernité de type capitaliste. Ainsi, si Sen (en plus de contester les arguments économiques) conteste de front les arguments culturels en tentant de démontrer la thèse d'une genèse transculturelle des droits humains, Habermas pour sa part s'avère en quelque sorte agnostique quant à la fondation métaphysique et transculturelle des droits humains puisque tel n'est pas son propos. La contestation habermassienne transcende les

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Ibid*, p. 250.

arguments culturels en se situant aux seuls plans politique et économique, de sorte que celle-ci reste muette quant au statut ontologique des droits humains. En bref, il n'est pas nécessaire, selon Habermas, de défendre un réalisme moral à la Sen pour renverser la thèse des valeurs asiatiques.

Nous verrons plus loin les éléments que nous jugeons satisfaisants et ceux que nous considérons insatisfaisants à la fois chez Sen et Habermas. Mais avant de faire cela, examinons un moment les critiques de Li à l'encontre de la thèse des valeurs asiatiques.

Li affirme que les arguments développés par les partisans de la thèse des valeurs asiatiques sont peu crédibles, en outre parce que ceux-ci sont élaborés par des leaders autoritaires qui, derrière cette soi-disant altérité asiatique, ne visent qu'à justifier la répression exercée par leur gouvernement à l'endroit de la société civile et à maintenir ainsi leur autorité et suprématie. De plus, parler de valeurs qui seraient soi-disant « asiatiques » s'avèrerait problématique à bien des égards. L'Asie correspond à un vaste territoire géographique comprenant maintes entités politiques, plusieurs systèmes économiques et divers peuples, lesquels sont caractérisés par des cultures et des religions drastiquement différentes. Comme l'affirme Li : « Those who assert commonly shared "Asian Values" cannot reconcile their claims with the immense diversity of Asia – a heterogeneity that

extends to its people, their social-political practices and ethnic-cultural identities.⁴⁵ » Li poursuit en faisant remarquer que les leaders autoritaires qui clament la différence asiatique n'ont aucune difficulté à adopter des éléments et des pratiques d'autres cultures – dont la culture occidentale – lorsque ces éléments s'arriment à leurs intérêts politiques du moment. Par contre, lorsque ces éléments et pratiques contrecarrent leurs intérêts, ils invoquent alors comme alibi la spécificité asiatique. Ainsi, l'affirmation d'après laquelle l'actuelle résistance asiatique aux droits humains serait liée à l'origine occidentale de ces droits s'avère douteuse.

Leaders from the region pick and choose freely from other cultures, adopting whatever is in their political interest. They seem to have no qualms about embracing such things as capitalist markets and consumerist culture. What troubles them about the concept of human rights, then, turns out to have little to do with its Western cultural origin.⁴⁶

Plus encore, même si les droits humains ont une origine occidentale, il ne s'ensuit pas nécessairement que ceux-ci ne soient valides que pour le monde occidental. Une bonne idée est une bonne idée, peu importe son origine, argue Li. En fait, cette idée est non seulement possible en Asie, mais également désirable, selon elle. Cette idée est possible, car aucune barrière sociale ni culturelle n'empêche cet arrimage ; et, elle est désirable, car les gouvernements autoritaires d'Asie n'apportent aucun bénéfice aux nombreuses personnes qui appartiennent à des groupes sociaux vulnérables, telles que les travailleurs

⁴⁵ Li Xiaorong, « Asian Values' and the Universality of Human Rights » dans Patrick Hayden dir. *The Philosophy of Human Rights*, p. 399.

⁴⁶ *Ibid*, p. 401.

exploités, les femmes, les enfants, les ethnies minoritaires et les populations indigènes. Ensuite, au sujet du raisonnement suivant lequel l'Asie valoriserait l'harmonie sociale (valeur qui serait communautarienne et collectiviste), contrairement à l'Occident qui prioriserait la liberté individuelle (valeur qui serait libérale et individualiste), Li affirme que les avocats de l'essentialité asiatique confondent dans leur raisonnement les notions de communauté et d'État, voire de communauté et de régime politique en place. Or, pour Li, la communauté ne correspond ni à l'État (au gouvernement) ni au régime politique au pouvoir. Le fait de rendre équivalentes ces notions permet de discréditer les revendications en faveur du respect des droits individuels qui entrent en conflit avec les intérêts du régime, et ce, au nom de l'harmonie sociale. Or, l'harmonie sociale dont il est ici question, loin de correspondre à l'idéal confucéen de l'harmonie (*he*), correspond plutôt au contrôle autoritaire de l'État sur l'ensemble de la communauté, dont la société civile.

What begins as an endorsement of the value of community and social harmony ends in an assertion of the supreme status of the regime and its leaders. Such a regime is capable of dissolving any non-governmental organizations it dislikes in the name of “community interest”, often citing traditional Confucian values of social harmony to defend restrictions on the right to free association and expression, and thus wields ever more persuasive control over unorganized individual workers and dissenters. A Confucian communitarian, however, would find that the bleak, homogenous society that these governments try to shape through draconian practices – criminal prosecutions for “counterrevolutionary activities,” administrative detention, censorship, and military curfew – has little in common with her ideal of social harmony.⁴⁷

⁴⁷ *Ibid*, p. 402-403.

Enfin, au sujet de l'argument selon lequel il faut prioriser le droit au développement économique de l'État au détriment des droits civils et politiques des individus (car lorsque des individus ont le choix entre le respect de leurs droits socio-économiques ou le respect de leurs droits civils et politiques, ils opteraient naturellement pour le respect de leurs droits socio-économiques, ils échangeraient autrement dit leur liberté contre de la nourriture), Li affirme que cet argument en plus d'être paternaliste met en scène un faux dilemme suivant lequel les citoyens affamés et illettrés devraient choisir entre l'indigence ou l'oppression. Or, comme le droit au développement économique de l'État n'implique pas du tout que les droits sociaux et économiques des individus seront respectés et comme ce droit est invoqué par les dirigeants pour mieux justifier le non-respect des droits civils et politiques des individus, il s'ensuit que cet argument propose, dans les faits, un *statu quo* associé à deux états misérables, soit l'indigence et l'oppression. C'est pourquoi, Li défend plutôt l'idée que les droits civils et politiques ainsi que les droits socio-économiques étant à maints égards indivisibles et interdépendants (comme nous le verrons au chapitre suivant), car ils se renforcent mutuellement, doivent, tous, être respectés.⁴⁸

2.3 Les partisans d'une position mitoyenne

Enfin, dans ce débat, Taylor et Bell – aussi étrange que cela puisse paraître de les associer – développent une position que nous qualifions de médiane ou mitoyenne, en ceci

⁴⁸ *Ibid*, p. 403-405.

qu'ils tentent – chacun à leur façon cependant – un équilibre entre le communautarisme et le libéralisme. Si les avocats du premier groupe développent un point de vue plutôt communautarien alors que les intervenants du second groupe articulent une vision plutôt libérale, nous avons regroupé Taylor et Bell dans un troisième ensemble d'auteurs (car Taylor et Bell n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre de ces deux premiers groupes) qui tentent de faire la part des choses et d'établir des ponts entre ces groupes de positions contrastées. Ceci dit, Taylor se rapproche davantage des penseurs libéraux tels que Sen, tandis que Bell au contraire a plusieurs affinités théoriques avec les défenseurs de la spécificité asiatique. En bref, bien que nous ayons regroupé Taylor et Bell, des différences significatives distinguent leur position. Mais leurs points communs, à savoir une certaine allégeance au pluralisme moral et au communautarisme ainsi que leurs efforts pour arrimer les préoccupations communautariennes au libéralisme, méritaient un troisième ensemble d'auteurs, et ce, afin d'une part de présenter le plus fidèlement possible la pensée des principaux contributeurs à ce débat contemporain et afin d'autre part de montrer la fertilité de cette polémique interculturelle.

Pour sa part, Taylor reprend une idée développée par Jacques Maritain⁴⁹ (dans le cadre des travaux de l'UNESCO entourant la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) de 1948), suivant laquelle bien qu'il soit possible que les différents groupes humains puissent s'entendre au plan international sur certaines normes guidant les

⁴⁹ Jacques Maritain, « Introduction » dans *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris: Sagittaire, 1949, p. 11-18.

comportements humains via un consensus par recoupement à la Rawls, la justification de ces normes demeurerait différente pour chaque groupe, compte tenu de l'arrière-plan théologique, métaphysique et philosophique qui s'avère propre à chacune de ces communautés et fondamentalement incompatible avec celui des autres collectivités. Autrement dit, si un accord est possible sur une déclaration commune de droits, un désaccord profond persiste quant à la manière de justifier ces droits. En bref, les groupes humains peuvent s'entendre sur des normes qui balisent les comportements des uns à l'égard des autres, mais pas sur les raisons profondes qui fondent ces normes.

What would it mean to come to a genuine, unforced international consensus on human rights? I suppose it would be something like what Rawls describes in his *Political Liberalism* as an 'overlapping consensus'. That is, different groups, countries, religious communities, and civilizations, although holding incompatible fundamental views on theology, metaphysics, human nature, and so on, would come to an agreement on certain norms that ought to govern human behaviour. Each would have its own way of justifying this form out of its profound background conception. We would agree on the norms while disagreeing on why they were the right norms, and we would be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief.⁵⁰

Taylor fait la démonstration de son point de vue en affirmant entre autres que la tradition juridique occidentale se fonde dans une vision de la nature humaine et du bien humain qui n'est pas partagée par toutes les sociétés humaines. Il précise en outre que la notion de droits subjectifs qui privilégie la liberté individuelle et octroie aux individus la possibilité de consentir aux arrangements sociaux est cruciale à la tradition occidentale,

⁵⁰ Charles Taylor, « Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights » dans Joanne Bauer et Daniel Bell dir. *The East Asian Challenge for Human Rights*, p. 124.

alors que tel n'est pas le cas dans d'autres traditions comme le confucianisme ou le bouddhisme par exemple. De plus, Taylor affirme que la protection des droits humains n'a pas toujours besoin de prendre une forme légale. Des alternatives non juridiques seraient possibles. Pour appuyer ce point de vue, Taylor invoque l'exemple d'un roi thaïlandais qui aurait mis fin à des répressions militaires et aurait restauré l'autorité de règles constitutionnelles en prenant appui sur le prestige moral de la monarchie. Autrement dit, si le discours et les pratiques légales ont une longue tradition dans les sociétés occidentales, il n'en est pas de même à l'extérieur du monde occidental.

Pour sa part, Bell défend l'idée d'après laquelle un consensus international sur un certain noyau de normes transnationales des droits humains est possible. Il y a, argue-t-il, peu de controverses internationales au sujet des droits humains contre le meurtre, la torture, l'esclavage et le génocide.⁵¹ Cependant, au-delà de ce noyau de droits humains, il y aurait des différences importantes quant à ce qui constitue un véritable intérêt humain vital ou, dit autrement, un authentique droit humain fondamental. De plus, de manière semblable à Taylor, Bell défend l'idée selon laquelle l'individualisme normatif du libéralisme qui justifie en Occident les droits humains n'est pas la seule justification possible de ces droits. Comme il l'affirme : « the Western liberal tradition may not be the only moral foundation for realizing the values and practices associated with human rights regime.⁵² » Pour Bell, l'Occident ne détient pas le monopole de la normativité. L'universalité n'est pas l'apanage

⁵¹ Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, p. 72.

⁵² Bell, *Ibid*, p. 65.

de l'Ouest uniquement. En fait, pour Bell, il y aurait plusieurs discours moraux valides, d'un point de vue universel.⁵³ Bell défend un pluralisme moral raisonnable. Ainsi, sans adhérer au relativisme moral, Bell affirme qu'il existe une certaine diversité morale raisonnable et justifiable.⁵⁴ Ainsi, si le débat des valeurs asiatiques s'intéresse, pour certains, à la possibilité d'une rencontre fertile entre le discours « universel » des droits humains et le « particularisme » du confucianisme, alors que, pour d'autres, ce débat s'intéresse plutôt à la possibilité d'un arrimage entre deux « particularismes », soit celui des droits humains et du confucianisme, pour Bell, ce débat illustre plutôt la rencontre entre deux universalismes moraux⁵⁵, c'est-à-dire entre deux discours légitimes d'un point de vue moral universel, à savoir celui des droits humains et le confucianisme, qui ne s'avèrent pas nécessairement incompatibles mais qui demeurent néanmoins significativement différents. D'autre part, Bell estime que si nous souhaitons que l'Asie de l'Est s'engage réellement dans la voie d'une meilleure protection des droits humains, il serait judicieux d'opter pour une fondation normative plus connectée aux divers courants normatifs de l'Asie de l'Est. Autrement dit, d'un point de vue stratégique, il est préférable de reconnaître que certains droits humains, en tant que normes internationales visant à protéger les intérêts humains vitaux, ont une réelle résonance dans les traditions culturelles asiatiques et peuvent être amplement justifiés localement. « In short, U.S. and 'international' justifications for human rights do not seem particularly promising from a tactical point of view, and to be effective

⁵³ *Ibid*, p. 328.

⁵⁴ *Ibid*, p. 329.

⁵⁵ *Ibid*, p. 328.

human rights activists may need to pay more attention to local justifications for human rights in Asia.⁵⁶ » Enfin, Bell rejoint Taylor lorsqu'il affirme que des mécanismes non juridiques peuvent par moment, en Asie, mieux protéger les droits humains que les moyens juridiques. Autrement dit, si l'Occident privilégie le cadre légal pour assurer la protection effective des droits humains, des voix alternatives s'avèrent possibles dans le contexte social et culturel de l'Asie. Comme il l'affirme : « local traditions may also make one more sensitive to the possibility of alternative, nonlegalistic mechanisms for the protection of the vital interests normally secured by rights regime in a Western context.⁵⁷ » Bell donne en outre l'exemple de la conciliation.⁵⁸

Telles sont donc les contributions de Taylor et Bell au débat des valeurs asiatiques. Ces rappels ne sont évidemment pas exhaustifs. Ils énoncent, disions-nous, les éléments que nous estimons pertinents, compte-tenu de la thèse que nous soutenons ici. Comme nous l'avons vu, les positions de Taylor et Bell se distinguent des partisans de la thèse des valeurs asiatiques parce qu'ils affirment qu'un consensus international sur certains droits humains s'avèrent possible, ce que nient les promoteurs de la spécificité asiatique. Ceci dit, Taylor et Bell se rapprochent des défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques, car ils insistent sur les différences culturelles (essentiels pour Taylor, non essentielles pour Bell)

⁵⁶ *Ibid*, p. 69.

⁵⁷ *Ibid*, p. 71.

⁵⁸ Cette proposition se rapproche de recommandations du rapport *Fonder l'Avenir. Le temps de la conciliation* rédigé par Gérard Bouchard et Charles Taylor. Pour de plus amples détails, voir le lien Internet suivant: <http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>

qui rendent impossible un accord sur la justification des droits humains et sur la manière d'assurer leur protection effective en Asie. C'est pourquoi, nous estimons que Taylor et Bell occupent, au sein de ce débat international, une position intermédiaire entre les partisans de la thèse des valeurs asiatiques et leurs nombreux adversaires. Cette raison s'ajoute à celles évoquées plus tôt.

3. Notre approche du débat des valeurs asiatiques

Nous préciserons maintenant les raisons pour lesquelles nous optons pour une approche qui s'inspire à la fois de raisonnements développés par des opposants à la thèse des valeurs asiatiques tels que Sen, Habermas et Li ainsi que par des réflexions articulées par les intervenants qui optent pour une position mitoyenne comme Taylor et Bell. Nous présenterons, dans un premier temps, les accords et désaccords que nous avons avec Taylor et Bell, pour ensuite faire de même avec Sen, Habermas et Li.

3.1 Pour et contre Taylor et Bell

Les approches de Taylor et Bell sont pertinentes pour plusieurs raisons. D'abord, cette idée qu'il ne soit pas nécessaire de s'entendre au plan théorique sur les raisons qui justifient les droits humains pour qu'au plan pratique les individus, voire les sociétés

humaines en viennent à instaurer des pratiques qui respectent les droits humains est pertinente et fondée. De fait, les nombreux accords internationaux relatifs aux documents des droits humains, dont la DUDH, sont des preuves éloquentes que de telles ententes s'avèrent possibles, par-delà le pluralisme axiologique inhérent au monde contemporain. De plus, bien qu'il n'y ait pas un consensus au sein même du monde occidental sur les fondations normatives des droits humains (comme nous le verrons au chapitre II), des mécanismes institutionnels ont été établis pour veiller à la promotion et à la protection de ces droits, chaque État adoptant généralement ces droits par l'entremise de sa Constitution, pour des raisons qui lui sont propres, et assurant leur protection par des mécanismes qui lui sont également propres. Ainsi, en dépit du désaccord quant à la justification morale de ces normes supranationales, celles-ci ont été intégrées à divers outils institutionnels afin d'orienter et de baliser les pratiques humaines, qu'elles soient institutionnelles, organisationnelles ou individuelles.

Ensuite, cette idée qu'une justification universelle des droits humains s'avère impossible est sage et justifiée. Comme nous venons tout juste de le souligner, même à l'Ouest, ces droits n'ont pas une fondation unique et incontestée. Nous démontrerons au chapitre suivant (consacré à une analyse du concept et de la justification des droits humains) que de profondes divergences opposent, encore aujourd'hui, les intellectuels occidentaux quant à la manière de justifier ces droits. Ainsi, compte-tenu du fait qu'aucun accord n'existe (et n'a jamais existé) à l'Ouest au sujet de la fondation normative de ces

droits, l'idée de rechercher un accord transculturel sur la justification morale ou normative de ces droits ne se pose en quelque sorte même pas puisque aucun accord n'a lieu de toute manière à l'Ouest. En fait, comme le suggèrent judicieusement Taylor et Bell, il existe plusieurs manières raisonnables et légitimes de justifier les valeurs et les pratiques liées aux droits humains, à l'intérieur comme à l'extérieur du monde occidental, pourrions-nous ajouter. Comme nous le verrons aux chapitres III et IV consacrés à la pensée confucéenne classique, le confucianisme classique regorge d'éléments théoriques pouvant asseoir de manière pertinente, cohérente et suffisante ces normes, comme l'estime également Bell.

De plus, cette idée de Bell qu'il est possible de bonifier l'actuelle DUDH, en s'inspirant de la pensée confucéenne est également judicieuse et pertinente. De fait, le confucianisme classique offre plusieurs outils conceptuels pouvant s'avérer utiles pour contrer les possibles dérives individualistes, voire égoïstes de la pratique concrète des droits humains. Nous examinerons certains de ces aspects du confucianisme de l'âge axial aux chapitres III et IV consacrés à un examen des quatre Classiques confucéens étudiés ici.

Ceci dit, nous avons certaines réserves face à certains éléments développés par Taylor et Bell. D'abord, Taylor et Bell présument qu'il n'y aurait qu'une seule manière d'interpréter et de justifier les droits humains en Occident ou qu'une seule interprétation et justification parmi les interprétations et justifications possibles de ces droits dominerait le monde occidental. Nous comprenons cette lecture, car il est vrai, qu'en Occident, les droits

humains ont émergé de l'individualisme normatif du libéralisme et sont généralement lus dans la perspective de cette origine. Ceci dit, cette interprétation s'avère réductrice. Dans les faits, même au sein dudit monde occidental, il n'existe rien de tel qu'un accord sur l'interprétation et la justification des droits humains (comme le révélera le chapitre II consacré à une analyse de la philosophie contemporaine des droits humains). Au contraire, le débat se poursuit toujours à la fois sur la nature de ces droits et sur la meilleure manière de les fonder. Par exemple, alors que certains justifient la légitimité des droits humains au nom de la dignité humaine, d'autres rejettent ce point de vue et estiment plutôt que c'est l'intérêt humain bien compris qui assure la pertinence morale de ces droits. En bref, c'est comme si Taylor et Bell optaient pour une certaine interprétation libérale des droits humains et pour une justification particulière de ces droits pour mieux les contraster aux manières asiatiques (bouddhique chez Taylor et confucéenne chez Bell) de comprendre et de justifier ces droits.

Ensuite, à trop insister sur les différences culturelles qui distingueraient l'Est et l'Ouest (et vice versa), Taylor et Bell donnent parfois l'impression de défendre une vision essentialiste des cultures humaines. Si Taylor ne s'en cache pas véritablement, Bell garde une certaine réserve sur ce point. De fait, Taylor affirme d'emblée que les doctrines compréhensives du monde et de la personne des différents groupes humains, pays, communautés religieuses ou civilisations sont fondamentalement incompatibles. Or, notre thèse entend montrer que cette idée, développée notamment par Huntington, qu'il existerait

une telle chose que des groupes « civilisationnels » se distinguant de manière essentielle les uns les autres ne tient pas la route. Par ailleurs, cette idée en plus d'être illusoire est source de conflits plutôt que de rapprochements entre les peuples, car elle nourrit des visions non seulement antagonistes des cultures humaines mais également stéréotypées, voire erronées des groupes humains.

D'autre part, l'idée de Bell selon laquelle le débat des valeurs asiatiques serait l'occasion d'une rencontre entre deux universalismes (plutôt qu'entre un universalisme moral et un particularisme ou entre deux particularismes) est assurément pertinente. Comme l'observe également Sébastien Billioud, cette idée rappelle en outre que « la diffusion des valeurs ne saurait fonctionner à sens unique et que la pensée chinoise a aujourd'hui autre chose à offrir que la production d'artefacts idéologiques.⁵⁹ » Ceci dit, l'universalisme asiatique, voire confucéen auquel se réfère Bell n'est pas clairement défini. Lorsque Bell évoque le confucianisme, il renvoie tantôt aux écrits des penseurs chinois tels que Confucius et Mencius, à d'autres moments à des pratiques politiques particulières (par exemple, les anciens concours mandarinaux par lesquels la Chine impériale recrutait ses fonctionnaires lettrés du II^e siècle jusqu'en 1905) et parfois à des pratiques sociales héritées du passé (comme la valorisation de la famille, des rites et des intellectuels, par exemple).

⁵⁹ Sébastien Billioud, « Daniel Bell, A., Beyond Liberal Democracy, Political Thinking for an East Asian Context », *Perspectives chinoises*, n° 97, 2006, [En ligne], mis en ligne le 8 juin 2007. URL: <http://perspectiveschinoises.revues.org/document1087.html> Consulté le 16 avril 2009.

Ce « confucianisme à géométrie variable⁶⁰ » révèle la grande connaissance qu'a Bell de la réalité asiatique. Mais le problème est le suivant : sont-ce tous ces éléments qui forment l'universalisme moral confucéen ? Quelles sont les caractéristiques de cet universalisme ? La question demeure sans réponse. Car, lorsque les normes des droits humains entrent en conflit avec les règles et pratiques locales, Bell tend à privilégier ces dernières plutôt que les normes que sont les droits humains, sans proposer ou préciser les normes qui pourraient être dérivées de l'universalisme moral confucéen auquel il se réfère. Dans son souci de rendre les éléments normatifs (en provenance du monde occidental) plausibles dans un contexte asiatique, l'approche pluridisciplinaire de Bell (philosophie, science politique, sociologie, etc.) a souvent tendance à confondre les considérations normatives avec les analyses empiriques, voire à rabattre la normativité sur les faits, ce qui d'un point de vue normatif peut parfois s'avérer insatisfaisant. Autrement dit, d'un point de vue normatif, le désir fort louable de Bell d'arrimer ses vues aux réalités asiatiques locales entache parfois à la baisse ses idéaux normatifs (comme l'illustrera le point suivant).

Enfin, dans *Beyond Liberal Democracy*, Bell cherche à montrer qu'il y a en Asie des alternatives moralement légitimes à une démocratie libérale de type occidental. Dans cette optique, Bell oppose ce qu'il appelle « l'élitisme confucéen » à la démocratie libérale d'inspiration occidentale « pour prôner en Chine une sorte de compromis entre les deux (élection démocratique d'une chambre basse, constitution d'une sorte d'assemblée de sages

⁶⁰ L'expression est de Sébastien Billioud, *Ibidem*.

recrutés par concours et à même de prendre plus de recul).⁶¹ » L'élitisme confucéen se réfère ici à l'institutionnalisation d'un système de concours servant à recruter des sages, en fonction de leurs mérites, pour servir l'État. « Dans un système bicaméral, la chambre haute pourrait devenir [...] une assemblée de lettrés recrutés par concours, capables de plus de recul que leurs pairs de la chambre basse.⁶² » En bref, Bell propose une sorte de méritocratie qui serait démocratiquement contrôlée. Or, le problème est que dans cette opposition entre l'élitisme confucéen et la démocratie libérale, Bell a parfois tendance à idéaliser les valeurs et pratiques asiatiques, de sorte qu'il est par moments trop clément à excuser et même à justifier certaines pratiques (lorsqu'il défend, par exemple, la pertinence et la légitimité d'une élite politique non élue pour corriger les faiblesses de la démocratie libérale) et, *a contrario*, il a parfois tendance à « démoniser » les valeurs et pratiques de l'Ouest, de sorte qu'il condamne parfois un peu rapidement certaines valeurs et pratiques occidentales (en particulier la démocratie libérale). En somme, il se dégage des écrits de Bell un certain anti-libéralisme, voire un anti-américanisme (comme tel est le cas chez plusieurs défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques) qui enlève une certaine objectivité à ses propos. Plus précisément, il y a chez Bell un mécontentement (sans doute justifié) sur la manière dont plusieurs intervenants occidentaux promeuvent et tentent d'implanter les droits humains en Asie ; ceux-ci seraient prétentieux, arrogants et peu intéressés aux traditions asiatiques. Or, le problème est que Bell semble confondre le message avec ses messagers. Il jette autrement dit le bébé avec l'eau du bain. Évidemment (et Bell serait

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² *Ibidem.*

probablement d'accord), la pertinence des droits humains est distincte de l'attitude des personnes qui promeuvent et défendent ces droits en Asie.

3.2 Pour et contre Sen et Habermas

De manière semblable, relativement aux opposants à la thèse des valeurs asiatiques, bien que judicieuses et pertinentes, les approches de Sen et d'Habermas comportent toutes deux des éléments pertinents et d'autres que nous jugeons injustifiés. La thèse forte de Sen d'une genèse transculturelle des droits humains est assurément riche et attrayante, mais elle s'avère passablement difficile à démontrer (comme le sont d'ailleurs toutes les thèses fondationnistes ou encore et de manière plus aiguë celles liées au réalisme moral⁶³). De fait, démontrer qu'il existe de telles réalités que des valeurs humaines universelles n'est certes pas tâche facile à accomplir. Faudrait-il en vertu de cette difficulté écarter la position de Sen ? Est-ce là une raison suffisante ? Ne risquons-nous pas de perdre beaucoup si nous l'abandonnons ? *A contrario*, si nous l'adoptons, ne nous exposons-nous pas dès lors à soutenir un point de vue aisément contestable (comme le sont les thèses à prétention universaliste, en ceci qu'un seul contre-exemple suffit pour invalider ce genre de position ainsi que les thèses métaéthiques réalistes associées à une ontologie non naturaliste) ? Dans cette perspective, l'approche plus prudente ou plus pragmatique d'Habermas (selon laquelle

⁶³ Pour une défense du réalisme moral, voir entre autres les deux ouvrages suivants: David Ross, (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2002; et Graham Oddie, *Value, Reality, and Desire*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

les droits humains sont liés de manière nécessaire au processus de la modernisation de type capitaliste) appert plus plausible et s'avère plus facilement démontrable et acceptable puisque ontologiquement moins lourde. Cependant, en sanctionnant le point de vue agnostique préconisé par Habermas, ne nous positionnons-nous pas quelque peu en marge du débat des valeurs asiatiques et ne nous privons-nous pas d'un outil conceptuel assurément riche d'un point de vue spéculatif, à savoir celui d'une genèse transculturelle des droits humains ? Ne nous délaissions-nous pas d'une idée clairement heuristique comme le sont également les fictions théoriques, telles que celles de l'état de nature, du contrat social ou du voile de l'ignorance, pour ne nommer que ces outils conceptuels ?

Examinons un moment cette fiction théorique qu'est l'état de nature chez Hobbes.⁶⁴ Ce récit fictif est l'outil conceptuel à partir duquel Hobbes induit l'État politique et juridique. C'est en partant de cette figuration des rapports conflictuels qu'ont les hommes entre eux lorsqu'ils sont privés de l'arbitrage de l'État que Hobbes arrive à justifier la création de l'homme artificiel qu'est le Léviathan. L'hypothèse hobbesienne de l'état de nature est certes heuristique. Elle sert notamment à présenter les arguments qui légitiment l'institution de l'État politique et juridique. Elle permet de décrire les caractéristiques que devrait avoir un tel État. Elle développe une certaine anthropologie philosophique (dénoncée par plusieurs féministes), de même qu'elle assure la défense de la nécessité d'une convention sociale visant la sortie de cet état belliqueux qu'est l'état naturel. Tout

⁶⁴ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris: Gallimard, 2000, p. 220-278.

ceci pour dire que des idées comme celles de l'état de nature hobbesien, du contrat social rousseauiste ou du voile de l'ignorance rawlsien bien qu'hypothétiques peuvent jouer un rôle non négligeable dans l'élaboration d'une théorie philosophique. C'est la raison pour laquelle nous envisageons une solution de rechange aux perspectives d'Habermas et de Sen, ce qui nous permettra parallèlement de proposer une alternative au paradigme essentialiste et fataliste de Huntington que nous jugeons à la fois inexacte (parce qu'il s'avère fictif) et insatisfaisant (parce qu'il contribue à alimenter de façon déraisonnable les conflits interculturels et l'incompréhension mutuelle des peuples, en assoyant les peuples et cultures dans des préjugés et des altérités incommensurables).

Dans la mesure où la thèse métaphysique d'une genèse transculturelle des droits humains défendue par Sen s'avère trop lourde ontologiquement (parce qu'elle implique un réalisme axiologique), dans la mesure où l'approche agnostique d'Habermas demeure insatisfaisante (parce qu'elle ne se situe pas dans le cœur du débat des valeurs asiatiques), dans la mesure où le paradigme civilisationnel de Huntington est à la fois illusoire et peu propice à la mise en place d'un véritable dialogue interculturel nécessaire à la paix et à la compréhension mutuelle des peuples et, enfin, dans la mesure où la thèse d'une genèse transculturelle des droits humains peut être considérée comme une fiction théorique pouvant contribuer à enrichir notre réflexion, cette thèse de Sen aurait avantage à être envisagée comme une idée heuristique (qui sans guider notre réflexion, nous inspire considérablement) plutôt que comme un fait ou une réalité ayant un statut ontologique

déterminé comme le défend Sen. Éventuellement, nous serons peut-être en mesure de nous rallier à la position de Sen (une fois que nous aurons étudié l'ensemble des discours normatifs des peuples humains), mais pour l'instant nous préférons octroyer à la thèse d'une genèse transculturelle des droits humains le statut d'une idée heuristique ou d'une fiction théorique. Si cette thèse se révèle fondée, celle-ci pourrait éventuellement être envisagée comme un idéal régulateur kantien qui devrait guider les pas de l'humanité. Cette thèse d'une genèse transculturelle des droits humains pourrait être vue comme un horizon devant guider les peuples.

Ainsi, cette idée heuristique – sans être enveloppée par une aura métaphysique qui peut être rébarbative pour plusieurs intellectuels contemporains qui n'adhèrent pas à un réalisme moral – devient un outil conceptuel qui aide à entrevoir le rapprochement des peuples plutôt que leur éloignement ou leur confrontation, ce que ne permet pas en dernière instance le paradigme huntingtonien ni, par ailleurs, la thèse des valeurs asiatiques. La thèse d'une genèse transculturelle des droits humains en tant qu'idée heuristique facilite la perception d'un rapprochement possible entre les peuples parce que cette idée permet d'établir un dialogue Est-Ouest sur des bases égalitaires, l'Ouest n'étant pas perçu comme le seul détenteur de la connaissance et de la normativité. Cette idée facilite la perception d'un rapprochement des peuples, car celle-ci admet la possibilité d'identifier des souhaits, idées et valeurs partagés par les peuples de l'Est et de l'Ouest. Cette idée contribue aussi à façonner une vision du monde au sein de laquelle l'Ouest et l'Est sont conçus comme des

partenaires égaux tous deux aptes à concourir à l'élaboration des droits humains dorénavant nourris par des apports en provenance de l'Est et de l'Ouest. Cette idée facilite également un rapprochement possible des peuples parce qu'elle favorise la perception de ce qui transcende le pluralisme culturel raisonnable, c'est-à-dire de ce qui nous relie les uns aux autres (en outre notre commune humanité), plutôt que de ce qui nous différencie les uns des autres (langues, cultures, croyances, religions, etc.). Cette idée profile un canevas de sens pour lire l'histoire des peuples qui ne condamne pas à l'avance l'humanité à un avenir belliqueux, en vertu du fait que cette idée permet d'entrevoir la possibilité d'un véritable dialogue interculturel ouvrant ainsi la porte à une possible harmonisation des peuples. Enfin, cette idée facilite la perception d'un rapprochement interculturel parce qu'elle permet une lecture de l'histoire intellectuelle des peuples apte à rendre compte de l'apport multiculturel dans la formation de certaines idées, espérances, normes et valeurs, les cultures et les nations n'étant pas conçues comme des boîtes civilisationnelles homogènes, immuables, anhistoriques, incommensurables et repliées sur elles-mêmes qui seraient dans une position hiérarchique les unes par rapport aux autres.

En bref, en nous inspirant de l'idée heuristique d'une genèse transculturelle des droits humains, en vertu de son caractère plausible, cela nous permet de penser des lieux d'harmonisation possibles entre les cultures, tout en nous permettant de combattre les hérauts de la spécificité asiatique sur leur propre terrain, ce que l'approche habermassienne ne réalise pas ultimement. De fait, en ne se positionnant pas directement sur le terrain

culturel, Habermas perd la possibilité d'attaquer de plein fouet le cœur de la thèse des valeurs asiatiques. Or, le débat qui nous intéresse ici a dans sa mire les valeurs, tantôt « occidentales », tantôt « asiatiques », voire « confucéennes ». Il s'avère donc utile et pertinent d'admettre, pour l'instant, la thèse d'une genèse transculturelle des droits humains à titre d'idée heuristique afin d'examiner s'il existe véritablement une telle chose que des valeurs spécifiquement asiatiques et si ces valeurs s'avèrent fondamentalement distinctes des valeurs soi-disant occidentales, et d'évaluer si l'Ouest et l'Asie de l'Est (voire la Chine) ont ou n'ont pas des valeurs en commun, notamment dans le confucianisme.

3.3 Quelques mots sur les propos de Li

Li développe des arguments qui s'avèrent pertinents et reflètent à maints égards les raisonnements invoqués par les nombreux contestataires de la thèse des valeurs asiatiques. D'abord, elle est justifiée d'affirmer que les porteurs de la spécificité asiatique se révèlent à être, dans bien des cas, des politiciens qui défendent une idéologie politique particulière, plutôt que des penseurs indépendants n'ayant aucun intérêt politique particulier à prendre part à ce débat international. De fait, les principaux avocats de la particularité asiatique, tels que Lee Kuan Yew et Mohathir bin Mohammad, sont des hommes politiques attachés à une idéologie politique précise, soit l'autoritarisme. Dans le même ordre d'idées, Li a bien démontré que ces politiciens invoquent la thèse de la spécificité asiatique, lorsque celle-ci s'arrime à leurs intérêts politiques du moment. Ensuite, lorsque Li argue que l'expression

« valeurs asiatiques » s'avère imprécise, elle évoque ici une réalité. En effet, l'Asie est vaste et plurielle. C'est la raison pour laquelle au point suivant, nous circonscrivons nos objets d'étude et spécifierons ce que nous entendons entre autres par « valeurs asiatiques ». Ensuite, lorsqu'elle affirme que l'universalité des droits humains s'avère distincte de leur origine, en ceci que ce n'est pas parce que le concept de ces droits origine du monde occidental que celui-ci s'avère invalide en Chine ou en Asie, ce raisonnement est plutôt convaincant. Il y a en effet une différence entre l'origine du concept des droits humains et sa validité. Ceci dit, comme nous l'expliquerons plus loin, nous défendons que l'idée de ces droits ou leur aspiration (à distinguer de la notion ou du concept de droits humains) n'est pas étrangère à l'Asie, à tout le moins à la Chine. Cette idée ou cette aspiration suivant laquelle « quelque chose est due à l'être humain du seul fait qu'il est un être humain : un respect, un égard⁶⁵ » se retrouve dans le confucianisme. De fait, l'idée suivant laquelle l'être humain mérite le respect et peut légitimement revendiquer une certaine émancipation politique a des racines dans la pensée confucéenne classique (nous reviendrons à cet élément). Ensuite, Li affirme que l'argument communautarien développé par les zéloteurs de la spécificité asiatique confond la notion de communauté avec celle d'État, voire avec celle de régime politique en place. Or, une communauté saine, argue Li, établit une certaine distance entre la société civile (qui comprend plusieurs communautés) et l'État ou le gouvernement. Encore ici, Li identifie fort bien le glissement de sens qui est à l'œuvre dans le raisonnement soi-disant communautarien des leaders autoritaires. Elle

⁶⁵ Jeanne Hersch, « Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique » dans R. Klibanski et D. Pears dir. *La philosophie en Europe*, Paris : Gallimard, 1993, p. 514.

identifie également l'usage fallacieux de la notion confucéenne d'harmonie (*he*) par les dirigeants autoritaires. Enfin, Li voit également juste lorsqu'elle remarque que le droit au développement économique invoqué par plusieurs intervenants asiatiques au nom des droits socio-économiques renvoie bien souvent, dans les faits, les droits socio-économiques ainsi que les droits civils et politiques au banc des oubliettes. Car, il ne va pas de soi que les richesses engendrées via ce dit droit au développement de l'État seront par la suite distribuées aux travailleurs. Ainsi, brimer les droits civils et politiques des individus en invoquant le droit au développement économique se réduirait, en fin de compte, à une manière détournée de bafouer à la fois les droits socio-économiques ainsi que les droits civils et politiques des personnes.

4. Nos choix méthodologiques

Jusqu'à maintenant, nous avons examiné la problématique de notre recherche, la polémique internationale au sein de laquelle celle-ci s'insère ainsi que l'approche du débat des valeurs asiatiques que nous préconisons (un métissage entre des raisonnements développés par des intervenants des second et troisième groupes d'interlocuteurs participant à cette polémique). Cela nous a permis d'identifier le point de départ de notre questionnement, de tracer un portrait des principaux enjeux que soulève le débat des valeurs asiatiques, de montrer que cette problématique est approchée de différentes

manières et de présenter une thèse développée par Sen avec laquelle nous sympathisons, soit celle d'une genèse transculturelle des droits humains à laquelle nous accordons le statut d'idée heuristique. Présentons maintenant nos choix méthodologiques (il y a en a quatre) qui délimitent les objets d'investigation de notre recherche.

4.1 La Chine

Dans notre réflexion, nous avons choisi de limiter notre regard à un seul pays situé géographiquement à l'Est, soit la Chine, et ce, pour quatre raisons principales. (Avant de développer ces raisons, précisons que lorsque nous employons le mot « Chine », nous désignons tantôt l'État chinois, tantôt le gouvernement chinois, tantôt le peuple chinois, tantôt la civilisation chinoise dans son ensemble. Dans notre texte, nous indiquerons la signification à laquelle nous nous référerons lorsque nous utilisons le vocable « Chine », soit de manière explicite ou implicite. Ceci étant précisé, pourquoi cibler la République populaire de Chine ?

Premièrement, tel que mentionné plus tôt, l'intérêt de la Chine communiste réside dans le fait qu'elle fut, jusqu'en 2004, le leader d'une résistance internationale à la rhétorique des droits humains⁶⁶ et que cette critique chinoise rencontre à l'heure actuelle une certaine sympathie, tel que relaté plus tôt. En somme, le modèle de développement mis

⁶⁶ Elisabeth Fouquaire-Brillet, « Chine: droits de l'homme et démocratie », *Défense nationale*, Octobre 1995, p. 108-111.

de l'avant par l'État communiste chinois en interpelle plus d'un. Dans les faits, il est vrai que la Chine en tant que pouvoir économique et politique émergent a de plus en plus de poids sur la scène internationale, au point où tous les yeux se tournent aujourd'hui vers elle, laquelle certes impressionne mais inquiète et intrigue également.⁶⁷

Deuxièmement – et cette raison est importante – comme l'observe avec justesse Sen, plusieurs avocats de la thèse des valeurs asiatiques se réfèrent spécifiquement au confucianisme pour justifier leur point de vue. Or, le confucianisme est d'origine chinoise et il exerce, encore aujourd'hui, une certaine influence sur le monde chinois (comme nous l'indiquions en introduction et l'approfondirons sous peu) ainsi que sur le monde asiatique (en particulier sur l'Asie de l'Est, comme nous le mentionnions plus tôt).

Troisièmement, la République populaire de Chine est reconnue pour être l'une des nations du monde qui bafoue le plus les droits humains sur son propre territoire. Chaque année, les rapports de Reporteurs sans frontière et d'Amnistie internationale sont à cet égard éloquentes. En outre, le *Rapport 2009* d'Amnistie internationale affirme ceci :

Les Jeux olympiques de Pékin, et la sensibilité accrue de la Chine en matière d'image, ont laissé espérer que la situation des droits humains dans ce pays allait s'améliorer réellement et durablement. Cette espérance avait été l'une des raisons avancées par le Comité international olympique pour choisir Pékin. Au lieu de cela, pendant la préparation des Jeux, la répression s'est durcie dans l'ensemble du pays,

⁶⁷ Tel n'était pas le cas il y a moins d'un siècle. Jacques Gernet, *Le monde chinois, tome 3. L'époque contemporaine: XX^e siècle*.

les autorités soumettant à une surveillance de plus en plus stricte les défenseurs des droits humains, les pratiquants de certaines religions, les minorités ethniques, les avocats et les journalistes. Les autorités chinoises ont chassé de chez eux des milliers d'habitants de Pékin et sanctionné ceux qui s'opposaient aux actions du gouvernement. En tant qu'événement sportif, ces Jeux ont suscité un concert de louanges. Ils ont montré que le gouvernement pouvait mobiliser d'impressionnantes ressources et prouvé, comme le souhaitaient leurs organisateurs, que la Chine était désormais une puissance mondiale. Mais les Jeux ont également fait voir avec éclat qu'un pays capable de monter un tel spectacle ne pouvait pas justifier son incapacité à donner chair aux droits humains de sa population, ni légitimer la manière dont des dizaines de millions de citoyens ont été exclus de l'extraordinaire développement économique du pays.⁶⁸

Un peu plus loin, le *Rapport 2009* ajoute ceci :

À l'approche des Jeux olympiques, les autorités chinoises ont temporairement allégé les restrictions imposées à la liberté de la presse. Elles ont accordé aux journalistes étrangers des conditions de travail plus libres que par le passé et ont rétabli temporairement l'accès à des sites web comme ceux d'Amnesty International et de la BBC. Toutefois, à la fin de l'année, le mécontentement populaire allant croissant, les autorités ont recommencé à réduire au silence et à menacer les opposants. Les signataires de la Charte 08, qui exigeaient d'importantes réformes législatives et politiques, ont été placés sous surveillance étroite par le gouvernement. Plusieurs membres du groupe ont été harcelés et ont subi des mauvais traitements. Au moins un des signataires de la Charte, Liu Xiaobo, était toujours détenu à la fin de l'année. Au début de 2009, l'accès au site web d'Amnesty International et à beaucoup d'autres était à nouveau impossible.

Eu égard aux différentes minorités ethniques qui vivent en Chine et à la liberté de religion proclamée dans la dernière version de la Constitution chinoise de 2004, le rapport d'Amnistie internationale précise ces informations :

⁶⁸ <http://thereport.amnesty.org/fr>

Dans l'ouest de la Chine, les importantes minorités ethniques vivant dans les zones de peuplement tibétain et dans la région autonome ouïghoure du Xinjiang, majoritairement musulmane, ont continué à subir des discriminations systématiques. Ces deux zones ont connu en 2008 les pires troubles de ces dernières années. Dans des mouvements de protestation qui ont commencé le 10 mars et se sont multipliés par la suite, des moines tibétains ont demandé l'arrêt des campagnes d'éducation politique imposées par le gouvernement et l'assouplissement des restrictions appliquées aux pratiques religieuses. Des violences ont eu lieu quand des Tibétains laïques ont rejoint les mouvements de protestation. Ils reprochaient depuis longtemps aux autorités chinoises de les exclure des avantages du développement économique et de mener des politiques destinées à affaiblir la culture et l'identité tibétaines. Si certains ont attaqué des migrants et des commerces hans à Lhassa, les mouvements de protestation tibétains sont restés pour la plupart pacifiques. Le bilan présenté par les autorités chinoises faisait état de 21 morts imputables aux manifestants violents et de plus d'un millier de personnes arrêtées pendant les manifestations et relâchées par la suite. De leur côté, les organisations tibétaines ont indiqué que 100 Tibétains avaient été tués, et que plusieurs centaines de personnes, peut-être davantage, étaient toujours en détention à la fin de l'année. Les chiffres exacts étaient difficiles à connaître car les autorités refusaient tout accès aux médias et aux observateurs indépendants.

Bien sûr, l'État chinois ne fait nullement exception. L'histoire des droits humains est plutôt celle d'un espoir déchu, d'une promesse bafouée que d'un engagement réalisé. Si le *Rapport 2009* d'Amnistie estime que l'actuelle « crise économique est aussi une crise des droits humains⁶⁹ », le *Rapport 2008* d'Amnistie internationale réalisait un bilan plutôt sombre du respect des droits humains dans le monde soixante ans après la proclamation de la DUDH :

Les dirigeants mondiaux devraient présenter des excuses, car ils n'ont pas su tenir les promesses de justice et d'égalité contenues dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, adoptée il y a soixante ans. Pendant ces six décennies, nombre de gouvernements se sont centrés sur l'exercice d'un pouvoir abusif ou se sont efforcés

⁶⁹ *Ibidem.*

de faire avancer leurs propres intérêts politiques, en négligeant le respect des droits des personnes placées sous leur responsabilité. Il n'est certes pas question de nier les progrès effectués en matière d'élaboration de normes, systèmes et institutions de défense des droits humains, aux niveaux international, régional et national. Ces normes et principes ont permis de grandes améliorations dans bien des endroits du monde. Aujourd'hui, le nombre de pays offrant des dispositifs constitutionnels et juridiques de protection des droits humains est plus important que jamais. Seule une poignée d'États refusent explicitement que la communauté internationale se penche sur leur bilan dans ce domaine. En créant le Conseil des droits de l'homme, les États membres des Nations Unies ont accepté que leurs actions en matière de droits fondamentaux soient soumises à un débat public dans le cadre de cet organe, qui a connu avec 2007 sa première année entière de fonctionnement. Malgré ces avancées, le monde actuel reste marqué par l'injustice, l'inégalité et l'impunité.⁷⁰

Bien que cet état de fait n'ait rien de réjouissant, il n'en demeure pas moins que certaines nations plus que d'autres sont davantage respectueuses des droits humains à l'intérieur comme à l'extérieur de leurs frontières et la Chine communiste ne fait pas partie, pour l'instant à tout le moins, de celles-ci, d'où la pertinence du choix de la Chine pour mieux comprendre les raisons qui expliquent cette situation.

Enfin, en plus de malmener les droits humains sur son propre territoire, la Chine est le pays le plus peuplé de la planète. D'après les estimations de l'Organisation mondiale de la santé, en 2007, sa population dépassait les 1,3 milliards d'individus, soit environ 20% de la population mondiale.⁷¹ Ainsi, une personne sur cinq est de nos jours chinoise. En bref, l'État chinois bafoue les droits humains, et qui plus est, d'un grand nombre de personnes. Les différences culturelles justifient-elles cette réalité ? Le confucianisme a-t-il une part de

⁷⁰ Voir l'adresse électronique suivante : <http://thereport.amnesty.org/fra/introduction>

⁷¹ Voir l'adresse électronique suivante : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Chine>

responsabilité dans cette situation comme l'arguent les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques ? Non, comme nous entendons le démontrer dans notre thèse. Telles sont donc les raisons qui expliquent notre choix de la Chine. Mais pourquoi borner notre analyse au confucianisme (notre second choix méthodologique) ?

4.2 Le confucianisme

Dans notre thèse, nous limiterons notre étude de la pensée chinoise au confucianisme, et ce, pour deux raisons. D'abord, tel que noté plus tôt, plusieurs tenants de la spécificité asiatique basent leur analyse de la situation des droits humains en Chine (et en Asie de l'Est) sur l'existence de différences culturelles profondes entre l'Est et l'Ouest, arguant que les particularités asiatiques trouveraient leurs assises dans le confucianisme (et non pas dans les pensées chinoises moïste, légiste, taoïste, cosmologiste ou bouddhique, par exemple ou dans une autre pensée asiatique comme l'hindouisme par exemple⁷²). Ainsi, parler des valeurs « asiatiques » signifierait, dans bien des cas, parler des valeurs « confucéennes », d'où la pertinence d'examiner le corpus confucéen pour trouver ces valeurs dites confucéennes.⁷³ Ceci dit, nous n'affirmons pas que les valeurs de l'Asie, notamment celles de la Chine se réduisent au confucianisme, pas du tout. Plusieurs grandes sagesse, religions et philosophies façonnent ce vaste territoire géographiquement situé à

⁷² Une précision s'impose ici. Certains intervenants ciblent la pensée islamique ou bouddhique. Par contre, ceux qui s'intéressent à la Chine ont pour cible principale sinon unique le confucianisme.

⁷³ Certains acteurs du débat s'intéressent aussi à l'islam, à l'hindouisme ou au bouddhisme, mais la majorité aborde la question en ayant en tête le confucianisme.

l'Est, telles que le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme, le marxisme, le moïsme, le légisme, l'islam, le christianisme, etc. Nous disons plutôt que maints adeptes de la spécificité asiatique invoquent les valeurs confucéennes lorsqu'ils parlent des valeurs asiatiques.

Ensuite, comme nous l'évoquions en introduction, en dépit des diverses ruptures avec la tradition confucéenne qu'a connu l'histoire du peuple chinois, en dépit du dénigrement de la tradition qui débuta, en Chine, tout particulièrement à l'époque du Mouvement du 4 mai 1919 – c'est en effet à cette époque que la traditionnelle autorité du confucianisme fut sérieusement questionnée et mise en doute⁷⁴ – la Chine vit depuis près d'une trentaine d'années un retour du confucianisme.⁷⁵ « Depuis les années 1980, avec la transition de la Chine vers une économie de marché et l'abandon progressif de la loi martiale, le confucianisme connaît un renouveau indéniable⁷⁶ ». Cette renaissance, voire cette « réhabilitation [...] impressionnante [...] du confucianisme⁷⁷ » concerne toutes les couches de la population. Comme l'observe Anna Ghiglione, « des stèles gravées jusqu'à la télévision, de la Cour impériale aux bureaux des entreprises contemporaines, les

⁷⁴ Chung-ying Cheng, « Confucianism and Modernization » dans *New Essays in Chinese philosophy*, New York: Peter Lang, 1997, p. 223.

⁷⁵ Anna Ghiglione et Shenwen Li, « Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine » dans *L'éveil du dragon*, dir. Frédéric Lasserre, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 313-334; Sébastien Bilioud et Joël Thoraval, « *Jiaohua* : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, Vol. 4, 2007, p. 16; et Sébastien Billioud, « Un antidote à la crise morale: Après Mao, Confucius », *le nouvel Observateur*, n°71, janvier-février 2009, p. 72-74.

⁷⁶ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 53.

⁷⁷ Joël Thoraval, « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine » dans Anne Cheng dir., *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris: Gallimard, 2007, p. 133.

Écritures confucéennes continuent d’agir sur la société chinoises.⁷⁸ » Si ce renouveau confucéen se manifeste via le travail de penseurs néoconfucéens⁷⁹, il déborde largement le seul cadre académique. Des mouvements populaires, des nationalistes, des opportunistes, des intellectuels et divers membres de la communauté chinoise contribuent à son essor, à un point tel que cette pensée se présente aujourd’hui comme un des critères importants permettant d’identifier ce qui peut ou doit être accepté versus rejeté par l’État chinois, comme si le confucianisme était un garde-fou apte à protéger la République populaire communiste contre toutes les formes d’occidentalisation ainsi que de décadence et de corruption étrangères (le confucianisme ayant en quelque sorte remplacer le maoïsme afin de réaliser ce rôle).⁸⁰ Comme le résumé Anna Ghiglione :

Une lecture particulière de la doctrine confucéenne vise en effet à renforcer le patriotisme en freinant le processus d’occidentalisation du pays ; elle prétend aussi légitimer les différences culturelles entre la vision chinoise de l’homme et du politique et les conceptions démocratiques occidentales.⁸¹

⁷⁸ Anna Ghiglione, *Ibid*, p. 53.

⁷⁹ Depuis, le début de notre réflexion nous faisons référence au néoconfucianisme sans l’avoir véritablement défini. Mentionnons simplement qu’au XII^e siècle, le confucianisme connu une renaissance dans ce qu’on a l’habitude de nommer le néoconfucianisme, courant de pensée qui peut être présenté de manière résumée ainsi: « courant de pensée qui s’efforça de réinterpréter entièrement les Classiques à la lumière d’une philosophie syncrétiste, très influencée par le taoïsme et le bouddhisme Chan (Zen japonais). Son principal représentant fut sans doute Zhu Xi (1130-1200) qui fit des *Entretiens* le manuel de base de l’éducation, et dont le commentaire fait encore autorité aujourd’hui ». Voir Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p. 26.

⁸⁰ Theodore de Bary, *Confucianism and Human Rights*, p. xiv.

⁸¹ Anna Ghiglione, *Ibid*, p. 19.

C'est donc en référence au confucianisme ou plutôt à ce confucianisme idéologisé et instrumentalisé, auquel nous référions dans notre introduction, que les autorités chinoises revendiquent, de nos jours, leur différence en matière de droits humains.

Nous limiterons donc notre analyse de la pensée asiatique, en l'occurrence de la pensée chinoise à la réflexion héritière de Confucius. Mais de quel confucianisme parlons-nous exactement et comment en saisir l'essence ? Tel que précisé antérieurement, nous ne nous intéressons pas au confucianisme en tant qu'idéologie d'État, c'est-à-dire à ce confucianisme qui est encore aujourd'hui et qui fut instrumentalisé et déformé par diverses autorités politiques autoritaires au cours de l'histoire chinoise, mais bien au confucianisme classique tel qu'il se manifeste dans les textes scripturaires fondateurs de la réflexion confucéenne. Mais comment atteindre cette source première de la pensée confucéenne ?

4.3 Les *Quatre Livres (Si shu)*

Comme le présente le tableau synthèse des Classiques confucéens à l'annexe IV en appendice de notre thèse, le corpus confucéen est composé de treize textes canoniques ou de *Treize Canons*. Parmi ces textes, quatre œuvres forment un ensemble particulier. Il s'agit des *Entretiens (Lunyu)*, du *Mencius (Mengzi)*, de la *Grande Étude (Daxue)* et de la *Pratique du Milieu (Zhongyong)*. Ces *Quatre Livres (Si shu)* forment un ensemble particulier parce qu'ils ont été sélectionnés par Zhu Xi (1130-1200) et définitivement

canonisés en 1313, sous les Yuan (1260-1370), par un décret impérial qui les intégra dans le programme des concours mandarinaux (examens qui permettaient de recruter les fonctionnaires lettrés au sein du gouvernement), jusqu'en 1905. Les *Si shu* constituèrent l'enseignement orthodoxe du confucianisme du XIV^e au X^e siècles. Ils représentent la quintessence du confucianisme et constituent le noyau des *Treize Canons* à la base des études canoniques. C'est pourquoi, Heine Retz affirme que les *Si shu* constituent : « the basic texts of classical Confucianism.⁸² »

Ainsi, pour saisir l'essence du confucianisme classique, nous proposons dans notre thèse une nouvelle lecture des quatre textes fondateurs de la pensée confucéenne classique que forment les *Si shu*, en accordant une place de prédilection à la pensée de Mencius (380-289 avant J.-C.) qui, en tant qu'héritier spirituel de Confucius, est celui qui a probablement le plus et le mieux développé la notion confucéenne de *ren*, c'est-à-dire d'humanité ou de sens de l'humain à laquelle nous nous attachons ici en particulier. Notre choix de ces Classiques est basé, pour résumer, sur le fait que les *Si shu* furent au programme des examens mandarinaux pendant plus de quinze siècles, soit dès le II^e siècle de notre ère pendant la dynastie des Han (206 avant J.-C. - 220 après J.-C.), mais de manière systématique depuis que le néoconfucéen Zhu Xi⁸³ (1130-1200) les intégra formellement

⁸² Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 107.

⁸³ Penseur chinois du XII^e siècle ayant contribué à l'assimilation du bouddhisme et du taoïsme au confucianisme. *Ibid*, p. 495-526.

aux concours des mandarinaux, jusqu'à l'abolition du système des examens au début du XX^e siècle (1905).

Comme nous le signalions en introduction, à notre connaissance, aucun participant à l'actuel débat des valeurs asiatiques, de langues soit anglaise ou française, ne scrute d'une manière systématique ces quatre classiques confucéens. Les appels au confucianisme sont par moments imprécis et somme toute éloignés des textes du corpus confucéen. Or, près de la moitié de notre thèse doctorale se voue à un examen serré de chacun des *Si shu*, en ayant pour focale de notre analyse deux notions confucéennes fondamentales, soit le sens de l'humain (*ren*) et la personne moralement noble (*junzi*). Là en outre réside l'originalité de notre thèse doctorale ainsi que notre contribution particulière à ce débat contemporain.

Nous avons, jusqu'à maintenant, précisé les raisons pour lesquelles nous limitons notre recherche à la Chine (premier choix méthodologique), tout particulièrement au confucianisme (second choix méthodologique), et plus spécifiquement encore à quatre ouvrages en particulier qui constituent le cœur du confucianisme classique, soit les *Si shu* (troisième choix méthodologique). Ces textes fondateurs de la pensée confucéenne seront mis en dialogue avec la philosophie des droits humains. Car il s'agit de déterminer dans quelle mesure des passerelles théoriques, axiologiques et normatives significatives peuvent être érigées entre ces deux univers intellectuels, d'époques et d'origines distinctes. Mais

lorsque nous parlons de la pensée des droits humains, de quoi parlons-nous exactement ? C'est là qu'il nous faut préciser notre quatrième et dernier choix méthodologique.

4.4 La Déclaration universelle des droits de l'homme

Comme le rappelle l'Annexe I en appendice de notre thèse, la pensée des droits humains est constituée d'un vaste ensemble de textes (plus d'une cinquantaine) de nature juridique et normative qui énoncent les normes supranationales que les États, les ONG, les corporations ainsi que les individus devraient respecter. De manière générale, ces normes visent la protection des personnes humaines contre toutes les formes possibles d'arbitraire, de même que la promotion de leurs intérêts. Cet ensemble de textes comprend divers Actes, Chartes, Conventions, Déclarations, Pactes, Traités, Textes constitutionnels, tels que la *Magna Carta* (1215), la *Déclaration d'indépendance américaine* (1776), la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) et la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (1948), pour ne rapporter que ces exemples (voir l'Annexe I pour plus de détails).

Pour saisir l'essence de la philosophie des droits humains, pour circonscrire autrement dit le concept des droits humains et pour préciser l'étendue et la compréhension du champ sémantique de l'expression « droits humains », il nous faut identifier et choisir un ou plusieurs textes appartenant à ce que nous avons coutume de nommer les « droits humains », les « droits de l'homme » ou les « droits de la personne », et ce, en tant que

digne représentant de cet ensemble de textes juridiques et normatifs qui constituent la pensée des droits humains. Pour réaliser cet objectif, nous avons opté pour la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH), pour les raisons qui suivent.⁸⁴

Premièrement, nous avons choisi ce texte, non pas parce que la DUDH soit sans failles, loin s'en fut, c'est plutôt qu'à partir d'elle la notion des droits humains, dans sa forme contemporaine, a pris forme. De fait, la DUDH est le texte fondateur emblématique par excellence du droit international contemporain des droits humains, en ceci que la Déclaration de 1948 correspond à la toute première affirmation de ces droits dans l'ordre international et à la toute première proclamation détaillée de droits humains dits universels sur la scène internationale.

Deuxièmement, dès sa formulation, la DUDH a bénéficié d'un vaste consensus au plan international, en partie parce que les sources de la Déclaration sont internationales plutôt que nationales. Les membres onusiens qui ont soit proclamé la DUDH, soit collaboré à la rédaction du texte préliminaire de la DUDH (en vue de le présenter à l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies (ONU)) provenaient de nations différentes et, par conséquent, d'idéologies, de systèmes politiques, de traditions religieuses et culturelles fort divers. Par exemple, les membres du comité responsable de la rédaction de l'avant-projet de la DUDH provenaient de nations aussi différentes que la Chine, la

⁸⁴ Veuillez-vous référer à l'annexe II en appendice de notre thèse pour le texte complet de la DUDH.

France, le Liban, les États-Unis et l'URSS, et ils ont collaboré à la rédaction de la DUDH dans un esprit transnational et cosmopolite. C'est la raison pour laquelle, plusieurs dont Delmas-Marty affirment que la DUDH indique un idéal moral commun de l'humanité.

Troisièmement, plus de 180 pays ont à ce jour adopté la DUDH (dont la Chine⁸⁵), ce qui en fait le texte international des droits humains le plus répandu à travers le monde. Le fait que la DUDH ait été traduite dans plus de 300 langues (sans compter les nombreuses langues vernaculaires dans lesquelles elle a été transposée) atteste de la réalité suivante : ce texte emblématique du droit international des droits humains est l'un des instruments relatifs aux droits humains le plus connu, le plus souvent cité et le plus influent de l'époque contemporaine.⁸⁶ De fait, dès son adoption, comme nous venons de l'indiquer, la DUDH a rencontré un très large appui, et cet appui n'a fait que croître depuis son adoption et sa proclamation par l'Assemblée générale de l'ONU, le 10 décembre 1948.

Quatrièmement, la DUDH est le texte des droits humains employé par les États ainsi que par les ONG « pour interpréter la Charte des Nations Unies⁸⁷ », ce qui atteste de son indéniable autorité légale et morale. La DUDH a un statut juridique et normatif supérieur à tous les autres textes des droits humains, que ceux-ci soient d'ordre national ou international. Bien que ces quatre raisons suffisent à elles seules pour démontrer la

⁸⁵ Pour des raisons certes stratégiques, c'est-à-dire de l'ordre de l'intérêt bien compris, diront plusieurs.

⁸⁶ Voir le lien Internet suivant: <http://www.un.org/french/hr/50/charte.htm>

⁸⁷ John P. Humphrey, « La nature juridique de la Déclaration universelle des droits de l'homme », *Revue générale de droit*, Vol. 2, n° 2, 1981, p. 400.

pertinence de choisir la DUDH et de l'analyser afin de cerner la notion contemporaine des droits humains et ses principales justifications éthiques, d'autres raisons tout aussi valables que ces premières s'ajoutent à celles-ci.

Cinquièmement, bien que la DUDH n'ait pas véritablement de valeur contraignante au plan international (la DUDH n'a pas de signataires et ne peut pas être ratifiée), c'est-à-dire que celle-ci possède une valeur normative plus qu'une force juridique obligatoire ou exécutoire pour les États, elle a inspiré près d'une centaine d'instruments internationaux relatifs aux droits humains dont des Chartes, Conventions, Déclarations et Pactes, de même que de nombreux instruments nationaux, tels que des Constitutions et des Préambules de Constitutions, de sorte que les normes de la DUDH ont été reprises à maintes occasions dans des législations non seulement internationales mais également nationales. Ainsi, depuis sa proclamation, la DUDH a été une source importante du droit international des droits humains (les deux Pactes internationaux de 1966 et les deux Protocoles facultatifs qui découlent de ces Pactes par exemple) et du droit national des droits humains (le droit constitutionnel de maints États par exemple). Parmi les 200 instruments légaux internationaux des droits humains, environ 65 ont pour source directe la DUDH.

Sixièmement, en plus de permettre l'interprétation de la Charte de l'ONU et d'inspirer la création de nouveaux textes de droit international et national des droits humains, « les dispositions normatives [de la DUDH] peuvent [...] être invoquées

directement devant les juridictions nationales et bénéficient le plus souvent d'une autorité supralégislative⁸⁸ », faisant dire à plusieurs que sa valeur dépasse largement le simple cadre normatif.⁸⁹ En fait, cet élément confirme l'autorité morale supérieure de la DUDH dont nous parlions plus tôt, de même que son incontestable autorité législative. C'est aussi la raison pour laquelle la DUDH sert de référence aux observateurs des droits humains comme Amnistie internationale, Human Rights Watch, Reporters sans frontières, l'UNESCO, Médecins sans Frontière, Médecins du Monde et la Fédération internationale des ligues des droits de l'homme (pour ne nommer que ces ONG qui militent en faveur des droits humains, en dénonçant les pratiques qui bafouent les droits humains, en obligeant les gouvernements fautifs à rendre des comptes et en exigeant qu'ils modifient leurs pratiques). En bref – et cet élément est important – la DUDH est l'emblème de l'esprit (de la normativité) des droits humains parce qu'elle ne résulte pas de compromis politiques, comme tel est le cas pour plusieurs autres textes des droits humains. Son essence est morale. C'est pourquoi, elle a été proclamée, sans être signée ni ratifiée. Elle engage moralement ceux qui y adhèrent, plutôt qu'elle ne les contraint juridiquement.

Enfin, la DUDH constitue un échantillon somme toute représentatif des droits humains des première et deuxième générations, en ceci qu'elle donne un assez bon aperçu non seulement des droits humains en tant que libertés-résistances (droits civils et politiques qui appartiennent à la première génération des droits humains) mais également des droits

⁸⁸ Jean-Jacques Gandini, *Les droits de l'homme. Anthologie présentée par Jean-Jacques Gandini*, p. 13.

⁸⁹ John P. Humphrey, « La nature juridique de la Déclaration universelle des droits de l'homme », *Ibidem*.

humains en tant que droits-créances⁹⁰ (droits économiques, sociaux et culturels qui appartiennent à la deuxième génération des droits humains), d'où le fait que la DUDH ait inspiré les deux Pactes internationaux de 1966 nommés ci-dessus (l'un relatif aux droits civils et politiques ainsi que l'autre relatif aux droits économiques, sociaux et culturels). Par ce choix de nous en tenir aux droits humains des première et deuxième générations, nous écartons donc volontairement les droits humains des troisième (les droits-solidarité⁹¹) et quatrième générations (les droits-globaux⁹²). Sans être nullement inintéressants ou peu pertinents, bien au contraire, nous leur avons préféré les droits humains des première et deuxième générations parce que ces derniers font plus consensus à l'heure actuelle que les deux autres qui, il faut le mentionner, sont plutôt mal définis dans leur formulation actuelle et rencontrent de nos jours des résistances importantes. C'est donc à ces droits humains en particulier, c'est-à-dire aux droits civils et politiques (libertés-résistances⁹³) et aux droits économiques, sociaux et culturels (droits-créances) que nous bornons notre analyse de la philosophie des droits humains, en nous attachant à un texte en particulier du droit international des droits humains, soit à la DUDH proclamée il y a plus de 60 ans déjà.⁹⁴

⁹⁰ L'expression droits-créances est utilisée par plusieurs dont Luc Ferry et Alain Renaut dans *Philosophie politique. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, tome 3, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

⁹¹ Au sujet des droits de troisième génération, voir: Karel Vasak, « Pour une troisième génération des droits de l'homme » dans Christophe Swinarski dir., *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge*, Genève: Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 837-845. En bref, les droits de solidarité font plus de place aux droits collectifs, à la justice intergénérationnelle et à la justice globale.

⁹² Comme nous le verrons plus loin, les droits-globaux résultent principalement de préoccupations environnementales qui visent à donner des droits à l'environnement naturel en vue de le préserver.

⁹³ Les libertés-résistances sont parfois nommées les droits-libertés. Voir en outre Luc Ferry et Alain Renaut, *Ibidem*.

⁹⁴ Certains pourraient nous demander, avec raison, pourquoi n'avons-nous pas joint à la DUDH de 1948 les deux Pactes internationaux de 1966 (ainsi que les protocoles facultatifs auxquels l'un d'eux est lié) qui forment avec la DUDH le cœur du droit international des droits humains. Cette question est pertinente. Nous

Cette précision quant à ce que la notion de droits humains signifie, en scrutant un texte en particulier des droits humains, constitue un autre élément qui nous distingue de nombreux participants à l'actuel débat des valeurs asiatiques qui utilisent la notion des droits humains, sans la spécifier ni la circonscrire, en la prenant en quelque sorte pour acquise ou évidente. Or, tel n'est pas le cas, comme nous le verrons au chapitre II.

5. Notre hypothèse, nos objectifs et nos méthodologies de recherche

Tel que signalé plus tôt, nous entendons ici invalider la thèse des valeurs asiatiques. Plus précisément, nous entendons démontrer que la notion des droits humains est un concept valide en Chine, en ceci que les valeurs et normes liées à cette notion ont de réelles affinités théoriques et pratiques dans le confucianisme classique et y trouvent des justifications philosophiques pertinentes, suffisantes et cohérentes. Cette hypothèse peut, à première vue, surprendre. Car, pour plusieurs observateurs contemporains, le confucianisme et les droits humains apparaissent comme une combinaison improbable sinon incompatible, comme le note Theodore de Bary.⁹⁵ En dépit de cette apparente incompatibilité théorique et pratique, nous entendons démontrer qu'une convergence plus qu'une divergence de points de vue

avons choisi de nous limiter à la DUDH, parce que nous estimons que l'essence de la philosophie des droits humains s'y trouve. De fait, les Pactes et Protocoles reconnaissent et définissent dans les moindres détails la plupart des droits énoncés dans la DUDH. Autrement dit, nous estimons que ces textes, qui résultent de compromis politiques et qui une valeur exécutoire, n'ajoutent pas véritablement de contenu normatif nouveau à celui de la DUDH. C'est pourquoi, nous avons choisi de limiter notre examen au texte de la DUDH de 1948.

⁹⁵ Theodore de Bary, *Confucianism and Human Rights*, p. 1.

rend ces deux univers théoriques compatibles, de sorte qu'un véritable consensus sur des normes internationales des droits humains entre des intervenants occidentaux et chinois de la scène internationale actuelle et future s'avère envisageable, voire possible.

Bien entendu, si au plan théorique notre thèse s'avère justifiée, faisant en sorte qu'une réelle pénétration des droits humains est en théorie possible en terre chinoise⁹⁶, cela ne veut pas pour autant dire qu'au plan pratique cette pénétration soit à court terme réalisée empiriquement. Car, comme le démontrent certaines études récentes, les intérêts politiques actuels de la République populaire de Chine ne semblent pas s'orienter en cette direction.⁹⁷ Par contre, nous estimons qu'à moyen ou à long terme les droits des Chinois seront progressivement respectés (et, en ce sens, Habermas a probablement raison d'affirmer que la modernité charrie avec elle un certain modèle de développement au sein duquel les droits humains et la démocratie jouent un rôle crucial). Autrement dit, nous visons à montrer que la résistance chinoise aux droits humains n'est pas due à un profond désaccord culturel – malgré ce qu'en disent les zéloteurs de la spécificité asiatique – mais à des raisons contingentes, dont des intérêts politiques particuliers qui se trouvent liés à des circonstances rencontrées, de notre temps, par les dirigeants soi-disant communistes de la Chine.

⁹⁶ Déjà la Constitution chinoise reconnaît formellement les droits humains depuis 2004.

⁹⁷ Voir ce mémoire électronique de Darachy (<http://www.dachary.org/obses/memoire.html>) qui répond par la négative au sujet d'une possible application des droits humains en Chine, pour des raisons culturelles, historiques et politiques.

Sans nous arrêter ici à ces raisons, la validation de cette thèse nécessitera un examen de deux objets distincts, soit : 1. la philosophie des droits humains (via une étude de la DUDH, en vue de cerner le concept des droits humains et ses justifications philosophiques au sein du monde occidental) et 2. la pensée confucéenne classique (via un examen des quatre Classiques confucéens que sont : le *Lunyu*, le *Mengzi*, le *Daxue* et le *Zhongyong*, en vue de circonscrire le concept d'humanité (*ren*) et celui de personne noble (*junzi*) ainsi que leurs justifications philosophiques). L'analyse de ces Classiques confucéens mise en dialogue avec l'étude de la pensée des droits humains nous permettra d'invalider le cœur de la thèse des valeurs asiatiques en attaquant de plein fouet les arguments culturels et en les assiégeant d'une certaine manière sur leur propre terrain. Nous verrons que loin d'être en rupture avec la philosophie humaniste des droits humains, le confucianisme est un humanisme. Nous montrerons qu'une lecture humaniste de la réflexion confucéenne est possible et qu'une telle interprétation s'avère respectueuse et de l'esprit et de la lettre du confucianisme classique.

Pour justifier cette lecture, deux concepts clefs de l'éthique confucéenne seront en particulier examinés, soit le concept de *ren* (sens de l'humain ou humanité) et la notion de *junzi* (personne noble moralement ou être humain noble) – de même que les principaux concepts auxquels ces notions s'avèrent liées ainsi que leurs assises morales et politiques. Par exemple, via l'analyse de ces deux notions, nous discuterons de la notion confucéenne de *zheng* (l'idéal confucéen du bon gouvernement, c'est-à-dire du gouvernement par le *ren*

opéré par le *junzi*), car celle-ci est intimement liée aux concepts d'humanité (*ren*) et d'être humain noble (*junzi*). L'analyse de ces concepts phares de la pensée morale et politique confucéenne (la moralité et la politique ne sont pas véritablement dissociées dans le confucianisme) révélera que le confucianisme classique (qui naquit en Chine au VI^e siècle avant l'ère chrétienne – Confucius ayant vécu de 551 à 479 avant notre ère selon les datations traditionnelles) défend non seulement l'égalité des êtres humains mais également la dignité intrinsèque des personnes humaines. Nous comprendrons aussi la relation entre les droits et les devoirs qui s'opère dans le confucianisme et verrons en quoi celle-ci pourrait contribuer à bonifier la DUDH.

Globalement, ces examens de la philosophie des droits humains et de la pensée confucéenne classique nous montreront que l'idée⁹⁸ de ces droits ou encore « l'exigence fondamentale⁹⁹ » à la base de ces droits (et non pas le concept des droits humains) est présente dans le confucianisme classique, en ceci que l'aspiration suivant laquelle les êtres humains doivent être traités avec le respect et les égards qui leur sont dus, en vertu de leur humanité, de leur dignité, est présente dans le confucianisme de l'âge axial. Ces études nous montreront aussi que la pratique étatique confucéenne rejoint sur plusieurs aspects la

⁹⁸ Nous nous inspirons ici librement de la distinction opérée Kant, dans sa célèbre *Critique de la raison pure*, entre les idées de la raison et les concepts de l'entendement, sans prendre en compte l'anthropologie ni la métaphysique kantienne. Alors que les concepts de l'entendement se réfèrent aux conditions déterminantes de l'expérience possible (celle qui se situe dans l'espace et le temps), les idées de la raison correspondent à ce que la raison pure produit lorsqu'elle s'efforce de penser au-delà de l'expérience possible. Les idées complètent les concepts, en ceci qu'elles donnent une unité et une cohérence au savoir humain et, au plan pratique, elles rendent nos idéaux moraux vraisemblables et donc motivants. Emmanuel Kant, « Critique de la raison pure » dans *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris: Gallimard, 1980, p. 1025-1032.

⁹⁹ Jeanne Hersch, *Ibid*, p. 514.

philosophie pratique associée aux normes supranationales des droits humains. Par ailleurs, ces examens nous dévoileront que le confucianisme classique regorge de ressources théoriques pour justifier les normes des droits humains d'une manière pertinente, cohérente et suffisante. Bien entendu, ces justifications des normes des égards que les uns devraient avoir envers tout autre divergent quelque peu des manières dont ces normes sont justifiées au sein du monde occidental. Enfin, ces analyses nous permettront de constater que tout comme le confucianisme¹⁰⁰, la DUDH n'est pas fixe ni intemporelle. Elle peut évoluer en direction d'une plus grande universalité en prenant, par exemple, en compte les préoccupations des signataires de la *Déclaration de Bangkok* de 1993. La DUDH peut évoluer et elle a avantage à le faire. Des éléments confucéens peuvent contribuer à l'améliorer et à faire en sorte qu'elle ait une plus grande validité universelle.

Telle est, en résumé, la principale hypothèse de recherche que nous entendons ici défendre ainsi que les objectifs que nous poursuivons. Il s'agit, pour une large part, d'un examen théorique s'intéressant à la possibilité d'une compatibilité entre deux pensées, l'une dite occidentale, l'autre chinoise. Nous entamons donc une étude interculturelle, se situant dans le domaine de l'histoire des idées, qui établira un dialogue, souvent négligé, entre l'Est et l'Ouest. Cet examen nécessitera un travail de type sinologique dont la dimension descriptive et interprétative s'avère importante (d'où l'approche herméneutique préconisée

¹⁰⁰ Au cours de l'histoire chinoise, diverses interprétations du confucianisme ont été articulées. Si de nos jours des penseurs néoconfucéens, comme Mou Zongsan, établissent des rapprochements significatifs entre la pensée de Confucius et celle de Kant, les premiers néoconfucéens, en voulant distinguer le confucianisme du taoïsme et du bouddhisme, élaborèrent une lecture du confucianisme grandement influencée par ces pensées.

pour aborder le corpus confucéen) et relativement distincte de la dimension philosophique (d'où l'approche analytique prisée pour aborder les questions d'éthique et de philosophie politique contemporaines). Cette collaboration entre la sinologie et la philosophie s'actualisera sur un terrain qui leur est commun, soit celui de l'exégèse de textes, disponibles en traduction soit anglaise, soit française. Telles sont donc les approches méthodologiques de notre recherche.

6. Nos autres hypothèses de recherche

Nous testerons également trois autres hypothèses de recherche qui découlent de notre principale hypothèse. L'une d'elle est liée à la soi-disant dichotomie qui existerait entre l'Ouest et l'Est, la seconde au statut de la DUDH de 1948 et la dernière aux raisons pour laquelle la Chine résiste encore de nos jours aux droits humains.

6.1 La soi-disant dichotomie entre l'Est et l'Ouest

Premièrement, nous défendons l'hypothèse d'après laquelle il n'existe aucun abîme infranchissable entre l'Ouest (l'Occident) et l'Est (l'Orient ou l'Asie), plus spécifiquement

entre l'Occident et la Chine.¹⁰¹ Ainsi, à l'instar de Sen, d'Habermas et de Li qui contestent le bien-fondé de la thèse des valeurs asiatiques, nous entendons démontrer que la supposée incommensurabilité¹⁰² des cultures occidentales et chinoises s'avère injustifiée, en ceci que les différences culturelles entre l'Ouest et la Chine ne sont ni fondamentales, ni incompatibles, ni insurmontables, de sorte qu'un véritable consensus sur des normes supranationales des droits humains est possible entre les intervenants occidentaux et chinois de la scène internationale actuelle et future, tel qu'énoncé plus tôt. En somme, nous estimons qu'il n'existe aucun abîme infranchissable entre l'Ouest et la Chine. Ces oppositions géographiques entre l'Ouest et l'Est, parfois utiles, nuisent considérablement au dialogue interculturel, lorsqu'elles sont utilisées pour essentialiser les peuples et cultures. En bref, il est injustifié de prétendre qu'un fossé culturel sépare, voire oppose l'Occident et la Chine, comme le prétend par exemple Huntington, à un point tel que les rationalités occidentale et chinoise seraient dans leur essence fondamentalement différentes, de sorte que les visions du monde, de la société et de l'homme occidentale et chinoise seraient contraires et même antagonistes. Ainsi, la position d'après laquelle la vision holiste de la société prônée en Chine serait irréconciliable à la vision individualiste de la société

¹⁰¹ Il convient d'être prudent avec l'utilisation de ces catégories qui ont souvent tendance à présenter des réalités complexes de manière peu nuancée. Nous tenterons de les utiliser judicieusement en nous inspirant des réflexions de: Paul Cohen, *Discovering History in China*, New York: Columbia University Press, 1984; Georges Corm, *Le Proche-Orient éclaté*, Paris: La Découverte, 1988; et Jonathan D. Spence, *La Chine imaginaire*, Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal, 2000.

¹⁰² La notion d'incommensurabilité doit beaucoup à l'épistémologiste Thomas Kuhn qui l'a utilisée dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques* pour décrire l'état de deux paradigmes scientifiques successifs dont la comparaison s'avère impossible, en vertu de différences fondamentales qui se présentent dans leurs approches, raisonnements, structures, méthodes et schèmes de pensée. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris: Flammarion, 1983, voir en particulier le chapitre VIII, p. 148.

proclamée en Occident s'avère non fondée, en outre parce qu'elle relève d'une lecture simpliste et réductrice des multiples et diverses visions du monde, de la société et de l'homme encore vivantes, de nos jours, en Chine et en Occident. En ce sens, cette vision caricaturale des choses dénote une méconnaissance de la grande diversité des visions du monde, de la société et de l'homme qui existe au sein de notre tradition comme en Chine, de même qu'une mauvaise compréhension de ces pensées. Ainsi, loin de nous accorder à cette idée reçue d'un antagonisme culturel quasi-radical entre l'Est et l'Ouest (entre l'Asie de l'Est, notamment la Chine et l'Occident) – qui témoigne plus souvent qu'autrement d'une méconnaissance de l'Asie (de la Chine) et de l'Occident et parfois même d'un ethnocentrisme occidental ou asiatique encore vivant – nous affirmons que la dichotomie des conceptions du monde, de la communauté et de la personne qui distingue de fait l'Ouest et l'Asie de l'Est (spécialement la Chine) n'est pas fondamentale. Plusieurs différences culturelles peuvent être conciliées et certaines autres peuvent à tout le moins être reconnues et respectées (comme le pensait également Rawls). Nous ne prétendons pas que cela soit dans les faits une entreprise ni facile ni totalement réalisable, mais cela demeure possible, dans une certaine mesure, tant au plan théorique que pratique.

Nous tenons à mentionner que nous sommes ici redevable à la réflexion de l'anthropologue Jack Goody dans *The East in the West*.¹⁰³ À titre indicatif, dans cet ouvrage, Goody invalide la thèse wébérienne d'après laquelle seul l'Occident serait capable

¹⁰³ Jack Goody, *The East in the West*, New York: Cambridge University Press, 1996.

de modernité parce que seule la rationalité dite occidentale permettrait d'accéder aux transformations de l'ère contemporaine auxquelles se trouve liée la modernité capitaliste.¹⁰⁴ Les exemples contemporains du Japon, de Singapour, de Taiwan, de la Corée du Sud et de la Chine donnent raison à Goody plutôt qu'à Weber. Des intellectuels arguent même qu'il y aurait un lien entre la rapide croissance économique qu'a récemment connue l'Asie de l'Est et la pensée confucéenne. À ce sujet, Chung-ying Cheng affirme ceci : « one may even interpret the Korean, the Singaporean and the Hong Kong economical successes as Confucianism-based.¹⁰⁵ » Pour sa part, Tai Oh défend ceci : « Confucian ethics are to the Asian as the Protestant ethic is to westerners – an essential element in business and professional conduct. In fact, both Confucian and Protestant morals embody a work ethics which serves as the vital basis of economic success. »¹⁰⁶ En bref, dans la même veine que les réflexions de Thierry Hentsch et d'Edward Said¹⁰⁷, l'ouvrage de Goody vise à déconstruire cette vision binaire et essentialiste du monde qui impose à l'Orient, voire à la Chine cette construction théorique réductrice et, à maints égards, faussée de la réalité. Comme le résume fort bien Anne Cheng, « le processus de réduction de réalités complexes à une essence, à un objet intellectuel commode à manipuler et à monnayer, a été fort bien décrit par Edward Said qui l'explique, dans *L'Orientalisme*, par le rejet de ce qui n'est pas

¹⁰⁴ Cette thèse a eu et a encore aujourd'hui une grande influence sur les intellectuels d'ici et d'ailleurs. Ernest Renan et Marcel Granet l'ont à leur manière entretenue et perpétuée. Jacques Gernet cite Renan dans *La Raison des choses*, Paris: Gallimard, 2005, p. 47; Marcel Granet, « Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, LXXXIX, 1920, p. 189-190.

¹⁰⁵ Chung-ying Cheng, « Confucianism and Modernization » dans *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 228.

¹⁰⁶ Hsueh-li Cheng rapporte ici les propos de Tai Oh, *New Essays in Chinese Philosophy*, p. x.

¹⁰⁷ Thierry Hentsch, *L'orient imaginaire*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988 et Edward W. Said, *L'Orientalisme*, Paris: Seuil, 2003.

soi dans une altérité radicale.¹⁰⁸ » C'est la raison pour laquelle, Goody nous convie à un changement profond de nos habitudes intellectuelles.

Ainsi, au sujet de cette soi-disant profonde dichotomie qui opposerait l'Ouest et l'Est, l'Occident et l'Asie de l'Est (plus spécialement la Chine), au sujet de tous ces « fantasmes d'altérité¹⁰⁹ » qui caractériseraient l'Orient ou l'Asie, spécialement la Chine, nous estimons que les cultures ne sont ni des entités fixes, ni homogènes, ni isolées les unes par rapport aux autres. Les cultures évoluent suite à des pressions à la fois internes et externes, comme le note aussi Sen dans *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*.¹¹⁰ De fait, les cultures changent dans le temps. Elles se modifient ; elles sont muables. Il n'existe rien de telle qu'une Chine éternelle (et, par extension, qu'un confucianisme éternel, qu'une pensée des droits humains intemporelle et immuable, etc.). De plus, les cultures ont de multiples visages. Elles sont hybrides et hétérogènes. Au sujet de cette prétendue homogénéité des cultures, d'après laquelle l'Ouest serait par exemple libéral et l'Est communautarien, il faut rappeler que le communautarisme n'est pas l'apanage de l'Est. Ce mouvement de pensée est également présent au sein de notre tradition. Bien entendu, celui-ci n'est pas, actuellement à tout le moins, aussi dominant chez nous qu'il ne l'est en Asie. Nous avons donc affaire ici à une différence d'intensité ou de degré, et non pas à une différence fondamentale ni essentielle. De fait, actuellement, le communautarisme est plus

¹⁰⁸ Anne Cheng, *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 8.

¹⁰⁹ L'expression d'Anne Cheng dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 16.

¹¹⁰ Amartya Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York: W.W. Norton & Company, 2006.

présent en Asie qu'à l'Ouest, alors que le libéralisme est plus présent à l'Ouest qu'à l'Est. Il y a, de nos jours, une tendance communautarienne en Asie et une tendance libérale en Occident. Mais il nous faut rappeler que l'Ouest était, avant l'avènement de la modernité, pour une large part communautarien. Le monde occidental a donc changé, tout comme toutes les sociétés et les cultures évoluent et se transforment. Celles-ci ne sont pas fixes ni figées dans le temps. Ainsi, rien n'interdit qu'un tel processus, à savoir le passage d'une société dominée par le communautarisme vers une société plus libérale, s'actualise en Asie de l'Est dans le futur, comme le conçoit Habermas. L'hypothèse habermassienne est en effet fort plausible. La thèse de Weber d'après laquelle le confucianisme serait un obstacle au capitalisme (à la démocratie et aux droits humains) est aujourd'hui fortement contestée, compte-tenu en outre du boom économique que vivent les sociétés sinisées de l'Asie de l'Est depuis le début des années 1990. Les données empiriques contribuent ainsi à éroder la vision binaire et essentialiste de Weber qui oppose le protestantisme au confucianisme.¹¹¹ Enfin, les cultures s'influencent les unes les autres. Elles ne sont pas des entités fermées et repliées sur elles-mêmes. Les temps actuels en sont une illustration flagrante.

Pour clore cette première hypothèse de recherche, nous estimons que cette thèse selon laquelle les cultures se distinguent de manière essentielle les unes les autres se fonde sur peu de données empiriques probantes pour être défendue de manière convaincante. Les êtres humains (et les cultures humaines en général) ont beaucoup plus en commun qu'ils ne

¹¹¹ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 3-4.

se distinguent, et les particularités qui les différencient dans les faits ne sont ni permanentes ni radicales. Si Rousseau a raison d'affirmer que les êtres humains sont perfectibles, il en est de même pour les œuvres, les cultures et les sociétés humaines. Par ailleurs, le récent ouvrage de Yann Arthus-Bertrand formé des témoignages de milliers de personnes de partout à travers le monde démontre fort bien les communes aspirations et valeurs qu'ont en partage les êtres humains, peu importe leur lieu de naissance ou de vie.¹¹² Ainsi, à trop vouloir éclairer les singularités des uns et des autres, d'aucuns peignent par moments des portraits grossiers, c'est-à-dire trop contrastés et peu nuancés des personnes, des cultures et des sociétés qui contribuent à créer des stéréotypes non fidèles à la réalité, voire carrément des fantasmes qui disent fort peu d'autrui (mais parfois davantage du locuteur). Bien entendu, nous n'affirmons pas que les sociétés asiatiques (spécialement la Chine) ne se distinguent pas des sociétés occidentales (et vice versa). Des différences importantes différencient les sociétés de l'Est (dont la Chine) et celles de notre tradition. Mais ces différences ne sont ni essentielles ni profondes et elles risquent de s'atténuer dans le futur, les cultures s'influçant mutuellement. Non pas que ces différences fondront comme neige au soleil, mais celles-ci vont probablement s'amoinrir dans le futur, en raison de l'actuelle intermondialisation des cultures, des valeurs, des connaissances, etc.

¹¹² Yann Arthus-Bertrand, *6 milliards d'Autres*, Paris: Éditions de La Martinière, 2009.

6.2 Le statut de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*

Deuxièmement, nous soutenons l'hypothèse de recherche selon laquelle bien que la DUDH de 1948 soit un manifeste né dans des conditions historiques précises et qu'elle soit une œuvre collective ayant vu le jour dans des circonstances particulières, celle-ci peut et devrait être envisagée comme un code « universel » de droits déclarés de l'humanité. Faisons-nous bien comprendre, nous n'affirmons pas que ces droits humains forment un code universel au sens où ces droits constitueraient des droits « naturels » qui seraient en quelque sorte toujours-déjà-là, précédant l'institution même de l'État politique et juridique. Nous n'affirmons pas non plus que ces droits constituent un code universel au sens où ils se fonderaient dans une interprétation commune de l'univers, de la nature humaine ou de l'éthique qui devrait fonder l'existence humaine. Nous arguons plutôt que ces droits déclarés de l'humanité peuvent et devraient être pensés comme des droits « universels » au sens où : 1. ils concernent tous les actuels membres du genre humain sans exception ; 2. l'idée de ces droits ou l'aspiration à la base des droits humains (et non pas le concept des droits humains), selon laquelle les personnes humaines méritent le respect et doivent être traitées avec justice et équité, n'est pas endogène à la culture occidentale mais partagée par plusieurs peuples de cultures et de croyances religieuses ou cosmologiques différentes ; et 3. ces normes supranationales de l'agir humain ont été acceptées par un vaste groupe de personnes appartenant à diverses cultures et sociétés, ce qui prouve qu'elles peuvent faire l'objet d'un consensus par recoupement au sens rawlsien. C'est en ce sens que nous

affirmons que la DUDH peut et devrait être envisagée comme un code *universel* de droits déclarés de l'humanité. Bien entendu, nous reviendrons au chapitre suivant sur cet aspect crucial de notre réflexion. Car, rappelons-le, notre thèse doctorale a pour titre : *L'universalité des droits humains dans le contexte du pluralisme axiologique inhérent aux relations internationale : le cas du confucianisme*. Ainsi, la notion d'universalité mérite une attention toute particulière. Celle-ci doit être suffisamment et précisément circonscrite. Il importe en effet de spécifier l'universalité dont il est ici question, et c'est ce que nous ferons au chapitre II qui est entièrement consacré à la philosophie des droits humains.

Pour revenir à cette idée que la DUDH peut être envisagée comme un code universel de droits déclarés de l'humanité, comme le montre Sen, qui puise nombre d'exemples dans sa patrie d'origine (l'Inde), des textes de lois et divers traités orientaux, antérieures au XVIII^e siècle, énoncent des revendications visant plus de liberté pour le peuple, exigeant un procès juste et équitable pour tout sujet, prônant la tolérance religieuse, élaborant une vision humaniste de l'être humain et défendant la dignité humaine. De façon analogue, comme le révéleront notre étude des quatre Classiques confucéens, la pensée humaniste n'est pas étrangère à la Chine (voire à l'Asie de l'Est). Ainsi, des traités orientaux, qu'ils soient philosophiques, politiques, juridiques, éthiques ou religieux, indiquent que l'idée de ces droits ou l'exigence morale à la base des droits humains n'est pas propre au monde occidental (bien qu'elle ait d'abord été conceptualisée et formalisée dans le langage spécifique des droits à l'Ouest). C'est pourquoi, la thèse de Sen d'une

genèse transculturelle des droits humains s'avère plausible et constitue une idée heuristique. Cette idée est heuristique, car elle permet mieux que d'autres paradigmes de penser la ressemblance, l'égalité et le rapprochement des peuples.

6.3 Les raisons de l'actuelle résistance chinoise aux droits humains

Troisième, nous entendons montrer que d'autres éléments se différenciant de la pensée confucéenne expliquent l'actuelle résistance du gouvernement chinois à promouvoir et à respecter les droits des individus placés sous sa juridiction. La pensée de Karl Marx, plus spécifiquement celle de Mao Zedong d'inspiration marxiste, pourrait être l'un de ces éléments. Ainsi, dans cette chasse aux sorcières, si des coupables doivent être montrés du doigt, c'est plutôt du côté de l'ancien dictateur chinois Mao Zedong et du philosophe allemand Marx qu'il faudrait se tourner, plutôt du côté de Confucius et de ses disciples, comme les avocats de la thèse des valeurs asiatiques ont tendance à le faire, pour des raisons stratégiques comme l'a fort bien vu Li. Ainsi, l'une des possibles raisons de l'actuelle résistance chinoise aux droits humains ne serait pas de nature endogène à la culture et aux traditions chinoises, mais bien d'origine extérieure, voire occidentale (Marx). Bien entendu, d'autres raisons contingentes rencontrées par les actuels dirigeants de la Chine expliquent aussi fort probablement la méfiance chinoise face aux droits humains. Nous explorerons certaines de ces raisons dans la conclusion de notre thèse intitulée « Réflexions finales ».

Somme toute, ces deux examens, c'est-à-dire celui des droits humains et celui du confucianisme, nous montrerons que la réflexion confucéenne, telle que développée dans les *Si shu*, ne fait pas partie des raisons pour laquelle la Chine s'oppose aux droits humains, aujourd'hui. Le confucianisme n'est pas incompatible avec les droits humains. Affirmer le contraire, c'est être infidèle à la pensée de Confucius et de ses disciples.

Chapitre II : La philosophie des droits humains

Le chapitre précédent a été consacré à la présentation générale de la problématique de notre recherche, à un rappel du débat international au sein duquel celle-ci s'inscrit, à la précision de notre approche particulière de ce débat et de nos méthodologies de recherche, à l'identification des principaux objets de notre étude et à l'énonciation des hypothèses de recherche que nous défendons et qui guident notre réflexion. Tel qu'énoncé plus tôt, nous entendons réfuter la thèse des valeurs asiatiques, selon laquelle les droits humains ne sauraient s'arrimer aux valeurs asiatiques (confucéennes), en vertu des profondes disparités sociales et culturelles qui distingueraient l'Ouest et l'Asie de l'Est (notamment la Chine) et qui seraient fondamentales et irréconciliables, en bref incommensurables. Afin de réfuter ce raisonnement, le cœur de notre argumentation se développera à partir d'un examen, d'une part, de la philosophie des droits humains telle qu'elle se manifeste dans la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) et d'une étude, d'autre part, de la réflexion morale et politique confucéenne de l'âge axial via une analyse des quatre textes fondateurs du confucianisme que sont les *Quatre Livres* (*Si shu*), en vue de montrer que ces deux univers théoriques, axiologiques et normatifs, d'époques et de cultures différentes, ont en partage suffisamment d'éléments théoriques pertinents et significatifs pour qu'une rencontre fertile soit possible entre eux, voire un arrimage compatible et mutuellement bénéfique. Si notre démarche s'apparente dans une certaine mesure à celle de Sen dans *The Argumentative Indian* et *Development as Freedom*, la thèse de Sen d'une genèse transculturelle des droits humains a, pour nous, le statut d'une idée heuristique plutôt que

d'une thèse à laquelle nous adhérons. Ainsi, cette idée nous inspire plus qu'elle ne détermine ontologiquement notre discours.

L'objectif de ce second chapitre de notre thèse, consacré à la philosophie des droits humains, est double. D'abord, définir le concept contemporain des droits humains et examiner, par la suite, les manières dont des intellectuels occidentaux ont fondé et fondent aujourd'hui les droits humains. Cette caractérisation du concept des droits humains et de certaines de ses fondations normatives étant articulée, nous serons à même d'établir aux chapitres suivants, voués à la philosophie confucéenne classique, des liens sémantiques convergents entre ces deux pensées, l'une occidentale, l'autre asiatique, voire chinoise.

1. Pour une définition contemporaine de la notion de droits humains

Les philosophes contemporains conçoivent les droits humains selon différentes perspectives. Selon les auteurs, ces droits sont pensés comme des biens premiers sociaux culturellement neutres (Rawls)¹, des atouts pour les individus (Dworkin)², des droits de base (Shue)³, des droits généraux (Hart)⁴, des valeurs profondes (Freeman)⁵, des demandes

¹ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

² Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.

³ Henry Shue, *Basic Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

⁴ Herbert Lionel Adolphus Hart, *Essays on Bentham*, Oxford: Clarendon, 1982.

⁵ Michael Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, Malden: Blackwell Publishers, 2002.

éthiques prioritaires (Sen, Orend)⁶, des droits moraux (Arendt, Gewirth, Hersch, Orend, Nickel, Shue)⁷, des droits universels (Donnelly, Hersch, Nussbaum, Sen)⁸, des normes morales minimales et universelles (Walzer)⁹, des normes internationales universelles hautement prioritaires (Rawls, Nickel)¹⁰, des capacités (Nussbaum, Sen), des conditions d'actualisation et de développement de la capacité de liberté (Hersch)¹¹, des interdits fondateurs (Delmas-Marty)¹², des standards minimums de l'action gouvernementale décente ou tolérable (Feinberg, Nickel, Walzer, Rawls, Miller)¹³, des protections minimales pour les individus (Haarscher)¹⁴, des protections de la personnalité humaine en tant qu'agent normatif (Griffin)¹⁵, des raisons de traiter de manière respectueuse les êtres humains (Orend), des moyens nécessaires à toute fin humaine (Rawls, Gewirth), des minimums requis pour une vie décente (Orend, Shue, Rawls), des demandes minimales et raisonnables de chacun face à tout le reste de l'humanité (Shue), etc.

⁶ Amartya Sen, « Elements of a Theory of Human Rights », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, p. 315-356; Brian Orend, *Human Rights*, Peterborough: Broadview Press, 2002.

⁷ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, London: George Allen & Unwin, 1958; Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justifications and Applications*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982; Jeanne Hersch, *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains 1973-1995*, Genève: Métis Presses, 2008 ; James W. Nickel, *Making Sense of Human Rights*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007; Brian Orend, *Ibidem*. Henry Shue, *Ibidem*.

⁸ Jack Donnelly, *The Concept of Human Rights*, New York: Routledge, 1989. Jeanne Hersch, *Ibidem*; Martha C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Amartya Sen, *Ibidem*.

⁹ Michael Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999. Henry Shue, *Ibidem*.

¹⁰ John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999; James Nickel, *Ibidem*.

¹¹ Jeanne Hersch, *Ibidem*.

¹² Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Paris: Seuil, 1994.

¹³ Joel Feinberg, « The Nature and Value of Rights », *Journal of Value Inquiry*, Vol. 1, 1970/71, p. 243-257; James Nickel, *Ibid*; Michael Walzer, « The Moral Standing of States », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, n° 3, 1980, p. 209-229; John Rawls, *Ibidem*; David Miller, *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

¹⁴ Guy Haarscher, *La philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993.

¹⁵ James Griffin, *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Dans la première partie de ce chapitre, nous présenterons la façon dont nous concevons le concept contemporain des droits humains, tel qu'il se manifeste dans la DUDH de 1948. Notre caractérisation de ce concept incontournable de la réalité politique et juridique contemporaine se développe selon neuf aspects.

1.1 Les droits humains sont des droits

La notion contemporaine des droits humains résulte d'une volonté politique d'établir à l'échelle internationale un droit commun de l'humanité proclamant l'idée selon laquelle les êtres humains, pris en groupes ou individuellement, doivent être traités de manière décente, en vertu de leur commune humanité.¹⁶ Il y a un peu plus de 60 ans, ce projet politique d'envergure globale s'est concrétisé lors de l'adoption et de la proclamation de la DUDH par l'Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies (ONU), dans sa résolution 217 A (III) du 10 décembre 1948, à Paris, au Palais de Chaillot (lieu désormais symbolique). Ce geste alors inédit s'inscrivait dans une condamnation morale univoque, radicale et absolue des atrocités perpétrées durant la Seconde guerre mondiale par le régime nazi, culminant dans les génocides juif et tzigane. Au lendemain d'Auschwitz, la DUDH énonçait, pour la toute première fois dans l'histoire de l'humanité, le détail des droits de tous les membres du genre humain, reconnaissant ainsi à l'échelle internationale, pour la toute première fois également, que les droits humains s'appliquent à tout humain, peu

¹⁶ James Nickel, *Ibid*, p. 2.

importe son sexe, son âge, sa nationalité, sa fortune, son ethnie, sa langue, sa religion, ses croyances, ses opinions, ses allégeances politiques, ses idéologies, etc., et ce, en tout lieu et en tout temps, peu importe les circonstances.

Si les droits humains résultent d'une volonté politique transnationale et constituent le principal projet politique international de l'après Seconde guerre mondiale, ils sont d'abord et avant toute chose des *droits*, c'est-à-dire des instruments juridiques ayant la forme de normes supranationales réclamant le traitement décent de tout être humain et visant à protéger chaque personne humaine contre toutes les formes possibles d'arbitraire, que cet arbitraire soit étatique, politique, social, juridique, économique, idéologique, etc. Comme l'observe Orend, affirmer que les droits humains sont des droits, c'est expliciter le fait que ceux-ci ont des *détenteurs* (tous les êtres humains sans aucune distinction, du seul fait qu'ils sont des êtres humains), des *mandataires* (les gouvernements sont généralement les premiers responsables de leur protection et, subsidiairement, les individus¹⁷, les organisations non gouvernementales (ONG), les corporations, etc.) et des objets spécifiques ou une *substance* (la DUDH comprend 30 articles classés selon diverses catégories de droits (qui varient selon les auteurs), telles que les droits à l'égalité, à la sûreté, à la liberté, à la justice, à la reconnaissance sociale ainsi que les droits sociaux, économiques et culturels (voir le tableau I en annexe qui présente la façon dont nous catégorisons les droits énoncés dans la DUDH).

¹⁷ Les droits humains concernent aussi les relations interpersonnelles, dans la mesure où ils créent des obligations aux gouvernements et aux individus, tel que l'indiquent le préambule et l'article 30 de la DUDH.

S'il est vrai que les droits humains sont des droits, ce ne sont pas tous les droits détenus par les êtres humains qui sont des droits humains. Par exemple, les droits résultant d'un contrat de travail ou de mariage ne sont pas des droits humains.¹⁸ Comme l'observent Donnelly et Griffin, les droits humains correspondent aux droits qui sont détenus par les êtres humains, seulement parce qu'ils sont des êtres humains.¹⁹ En fait, ces droits, qui appartiennent en propre aux êtres humains, ont été institués et formalisés dans divers textes de droit nationaux et internationaux des droits humains, dont la DUDH, et c'est après cette institution et cette formalisation qu'ils ont été octroyés aux membres du genre humain. C'est dire que ces droits qui appartiennent en propre aux êtres humains ne sont pas des droits naturels (des propriétés des êtres humains), mais des droits *historiques* (nous reviendrons à cet élément) et que ces outils juridiques que sont les droits humains expriment un profond attachement à la personne humaine et à l'importance de la traiter avec tout le respect et les égards (égalité, équité, justice, impartialité, etc.) qui lui sont dus, en vertu de son humanité.²⁰ Ce profond attachement à la personne humaine se manifeste par la protection effective des droits humains des êtres humains, lesquels droits répondent aux intérêts vitaux des personnes humaines et assurent les conditions effectives de l'actualisation ainsi que du développement de la liberté humaine, comme l'observe judicieusement Jeanne Hersch.²¹

¹⁸ Jack Donnelly, *The Concept of Human Rights*, p. 8.

¹⁹ Jack Donnelly, *Ibid.* James Griffin, *Ibid.*

²⁰ Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy*, p. 72.

²¹ Jeanne Hersch, « Le concept des droits de l'homme est-il un concept universel? », *L'exigence absolue de la liberté*, p. 76.

1.2 Les droits humains sont des normes supérieures

Les droits humains de la DUDH, en tant que normes supranationales, n'ont pas une valeur contraignante pour les États. En effet, la DUDH n'a pas de signataires et n'a pas été ratifiée, disions-nous plus tôt, contrairement à d'autres textes des droits humains, dont par exemple les deux Pactes internationaux de 1966. En ce sens, les droits humains de la DUDH possèdent une valeur normative, plus qu'une force juridique obligatoire ou exécutoire pour les États. C'est la raison pour laquelle, Hersch affirme que les droits humains se situent dans une position ambiguë, entre le droit et la morale.

L'ensemble des principes énoncés dans la *Déclaration* se situent, de façon nécessairement ambiguë, entre le droit et l'éthique. Ils n'ont pas la force du droit, et pour acquérir une efficacité juridique (...) il leur faut susciter des conventions particulières qui seront – ou non – ratifiées par les États. Mais ils ont une force éthique, au moins dans la mesure où ils obligent ceux qui les violent à se justifier.

Ceci dit, comme nous l'indiquions antérieurement, « les dispositions normatives [de la DUDH] peuvent [...] être invoquées directement devant les juridictions nationales [et internationales] et bénéficient le plus souvent d'une autorité supra-législative²² », de sorte que la valeur de ce texte emblématique du droit international des droits humains dépasse le simple cadre normatif.²³

²² Jean-Jacques Gandini, *Les droits de l'homme*, p. 13.

²³ John Peter Humphrey, « La nature juridique de la Déclaration universelle des droits de l'homme », *Revue générale de droit*, Vol. 2, n°2, 1981, p. 400. John Humphrey, professeur de droit à l'Université McGill, faisait partie du comité de rédaction de la DUDH avec des membres provenant d'autres pays dont la Chine.

Somme toute, en tant que normes juridiques, l'autorité morale des droits humains de la DUDH s'avère indéniable. C'est pourquoi, les droits humains, en tant que normes légales et qu'exigences normatives supérieures, offrent aux divers organes nationaux et internationaux des standards communs pour condamner les actions gouvernementales (individuelles, corporatives, etc.) répressives, dégradantes et inhumaines. Depuis, la seconde moitié du XX^e siècle, les droits humains de la DUDH constituent pour les organismes gouvernementaux et non gouvernementaux, de même que pour les individus une référence partagée, un horizon juridique et moral commun permettant de dénoncer les pratiques illégitimes, en outre parce que ces droits sont largement acceptés, qu'ils permettent un certain arrimage aux divers contextes locaux et qu'ils sont justifiés par de bonnes raisons (dépendamment des agents, ces raisons sont de nature soit déontologique, conséquentialiste, prudentielle, conventionnaliste, religieuse ou autres).

Ceci dit, en dépit du fait que ces normes aient une autorité morale supérieure par rapport à d'autres normes, celles-ci ne correspondent pas pour autant à des absolus ni à des droits inaliénables. Si, par le passé, on affirmait volontiers que les droits humains étaient absolus et inaliénables (puisque attachés de manière constitutive à la personne humaine), cette position est rarement défendue par les actuels théoriciens des droits humains qui reconnaissent, pour la plupart, que certains droits humains peuvent, pour de bonnes raisons, être exceptionnellement retirés à certains individus, temporairement ou de façon permanente (lors d'une incarcération justifiée par exemple ou lorsque les normes des droits

humains s'avèrent à un moment précis et dans une situation donnée moins prioritaires qu'une ou plusieurs autres normes sociales concurrentes, telle que l'utilité publique ou le bien-être commun par exemple). Dans le même ordre d'idées, lorsque advient un conflit entre deux ou plusieurs droits humains, un droit peut avoir préséance sur un ou plusieurs autres droits. Pour donner un exemple qui nous est familier, un conflit peut être perçu entre : 1. l'égalité entre l'homme et la femme (article 1 de la DUDH) et 2. la liberté de pensée, de conscience et de religion (article 18 de la DUDH) par exemple. Dans une telle situation, il s'agira de déterminer quel droit a préséance sur l'autre droit.

1.3 Les droits humains créent des devoirs négatifs et positifs

De manière générale, les droits humains imposent des prohibitions à leurs principaux mandataires que sont les États et les individus, comme par exemple ne pas torturer des êtres humains. Les droits humains exigent également de leurs mandataires qu'ils réalisent certaines autres actions, comme par exemple mettre en place des institutions sociales qui traitent dignement les personnes et leur assurent une vie décente. Ainsi, eu égard aux États, les droits humains demandent, d'une part, que ceux-ci limitent leur tendance despotique (en ce sens, les droits humains affaiblissent l'État) et réclament, d'autre part, qu'ils aient suffisamment de force pour traiter dignement les personnes et leur assurer une vie décente (en ce sens, les droits humains renforcent l'État). Tel est le paradoxe au sein duquel les droits humains conduisent tout État juridique et politique.

Relativement aux individus, les droits humains identifient les devoirs réciproques minimums que nous avons les uns à l'égard des autres. En somme, les institutions et les individus ont des devoirs à la fois négatifs et positifs envers les personnes humaines (comme le reconnaissent maints théoriciens des droits humains comme Hersch, Nussbaum, Sen, Shue, Weil, etc.²⁴).²⁵

Ainsi, les droits humains sont associés à ces deux types de devoirs ou d'obligations. Ils donnent donc aux gouvernements et à chacun des raisons d'agir et de s'abstenir. Plus encore, ces droits créent de façon corollaire des obligations spécifiques aux États et aux individus et ces obligations prennent la forme soit de devoirs parfaits (interdiction absolue de la torture par exemple) ou de devoirs imparfaits (assurer, dans la mesure du possible, le minimum vital à chacun par exemple).²⁶ En bref, ces droits moraux²⁷ octroient des protections particulières aux personnes et créent, corollairement, des obligations à leurs mandataires (face à ces personnes qui peuvent, dès lors, espérer exercer leurs droits). Mais encore faut-il que les mandataires des droits humains reconnaissent les personnes humaines comme des êtres humains qui sont bel et bien détenteurs de tels droits pour qu'une pratique

²⁴ Jeanne Hersch, *Ibidem*; Martha Nussbaum, *Ibidem*; Amartya Sen, *Ibidem*; Henry Shue, *Ibidem*; Simone Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Gallimard, 1990.

²⁵ Certains intellectuels dont John Searle contestent la validité des droits humains dits positifs, au sens où ces droits créeraient des obligations positives à leurs mandataires (à l'exception des individus incapables de répondre à leurs besoins, tels que les enfants, les handicapés et les personnes gravement malades). John Searle, « Human Rights », cours tenu à l'Université de Milan, Milan: Université de Milan, 2007.

²⁶ Pour la distinction de ces deux types de devoirs, voir Emmanuel Kant, « Critique de la raison pratique » dans *Œuvres philosophiques*, tomes II, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985.

²⁷ L'expression est utilisée par plusieurs auteurs dont: Hannah Arendt, *Ibidem*; Alan Gewirth, *Ibidem*; Jeanne Hersch, *Ibidem*; Brian Orend, *Ibidem*; James Nickel, *Ibidem*; Henry Shue, *Ibidem*, etc.

effective des droits humains soit possible. Telle est en effet la condition *sine qua non* du respect des droits humains. La reconnaissance intersubjective de notre commune humanité, détentrice de droits en vertu de sa seule humanité, est *la* condition de possibilité d'une protection effective des droits humains. Le fait de refuser à un être humain ou à un groupe d'humains la condition d'humanité ouvre *de facto* la porte au mépris, à la violence, la bestialité, la cruauté, la tyrannie, la haine, etc. envers cet individu ou ces personnes, comme la Seconde guerre mondiale en fut un exemple éloquent.

En somme, les droits humains correspondent à des exigences éthiques spécifiques²⁸, d'où le fait que le langage de ces droits ne soit pas que juridique mais également et surtout philosophique, voire éthique ou moral.²⁹ Ces droits, en tant que réquisits moraux, visent à protéger les personnes humaines, à consacrer leur humanité (leur dignité ou valeur intrinsèque) et à leur assurer une existence décente, en définissant les bornes de l'action gouvernementale, institutionnelle, organisationnelle, corporative et individuelle légitime, et en établissant autour d'elles un périmètre moral³⁰, un bouclier³¹ juridique et normatif les protégeant et répondant à leurs intérêts (besoins) vitaux. Autrement dit, les droits humains établissent les limites de l'action humaine tolérable ou décente, que cette action soit réalisée par une institution, une organisation (gouvernementale ou non), une corporation ou un individu (ou un groupe d'individus).

²⁸ Amartya Sen, « Elements of a Theory of Human Rights », *Ibid*, p. 319.

²⁹ James Nickel, *Ibid*, p. 22.

³⁰ L'expression est de Brian Orend, *Ibid*, p. 112.

³¹ Henry Shue, *Ibid*, p. 18.

1.4 Les droits humains constituent des protections minimales

Concrètement, « les droits [humains] constituent les protections minimales permettant à l'individu de vivre une vie digne de ce nom, à l'abri des empiètements de l'arbitraire étatique (ou autre) ; ils dessinent par conséquent une sorte d'espace "sacré", infranchissable, ils constituent autour de l'individu une sphère privée et inviolable.³² » Autrement dit, les droits humains tracent autour des personnes un paramètre de sécurité, une frontière juridique et normative³³ consacrant l'humanité ou la dignité des personnes et répondant à leurs intérêts (besoins) fondamentaux. C'est en ce sens que les droits humains, en tant que prérogatives accordées aux personnes humaines, constituent des standards *minimums* de l'action étatique, individuelle, organisationnelle, corporative ou autre décente.³⁴ De fait, les droits humains ciblent des situations de grandes injustices (colonialisme, oppression politique, esclavagisme, servitude, torture, sexisme, racisme, âgisme, etc.) et répondent à des intérêts (besoins) humains fondamentaux ou vitaux (alimentation, habillement, santé, éducation, travail, repos, liberté, égalité, équité, etc.).

Ainsi, en tant que standards *minimums* de toute action humaine tolérable, les droits humains n'incarnent donc pas des idéaux exaltés ni de grandes aspirations, mais tracent

³² Guy Haarscher, *Ibid*, p. 11.

³³ L'expression est de Brian Orend, *Ibid*, p. 112.

³⁴ « Human rights are minimal standards », James Nickel, *Ibid*, p. 3.

plutôt les balises minimales de la conduite humaine tolérable, convenable ou décente.³⁵ Autrement dit, les droits humains ne couvrent pas toute l'étendue de l'éthique, mais constituent une sorte d'éthique *minimale* qui peut s'arrimer à diverses doctrines compréhensives du bien et de la vie bonne.³⁶ L'expression « éthique minimale » ne doit pas être ici comprise au sens où l'éthique des droits humains n'interpellerait que la liberté négative des mandataires de ces droits (tel que vu plus tôt), mais doit plutôt être interprétée dans le sens où ces droits indiquent ce que tout humain, toute institution, organisation ou corporation doit minimalement faire ou ne pas faire pour agir d'une manière décente ou tolérable auprès de tout être humain ou groupes d'êtres humains.

1.5 Les droits humains énoncent les grands interdits fondateurs

Plus encore, comme l'énonce pertinemment Delmas-Marty, la DUDH se présente comme une référence commune qui énonce les grands interdits fondateurs de l'humanité, c'est-à-dire les limites morales que les gouvernements, individus et tous les autres acteurs concernés se doivent de reconnaître et de respecter. En ce sens, les droits humains constituent des normes juridiques et morales suprêmes et imposent des contraintes morales significatives à leurs mandataires. Car, l'énonciation de ces interdits fondateurs établit les bornes de l'exercice de tout pouvoir légitime, que ce pouvoir soit institutionnel, individuel,

³⁵ Henry Shue, *Ibid*, p. xi et p. 60.

³⁶ Les droits humains ne couvrent pas, pour ne donner qu'un seul exemple, les droits et les devoirs d'amour et d'amitié que nous avons envers nos proches.

corporatif, organisationnel, etc. Cette énonciation articule en somme les tenants et aboutissants d'une politique morale nationale et internationale pertinente et fondée.

Plusieurs raisons expliquent l'importance de reconnaître et de respecter ces interdits fondateurs en tant que limitations morales de l'exercice légitime de tout pouvoir humain. Entre autres, il s'agit, comme l'expose le préambule de la DUDH, de consacrer la dignité inhérente de tous les membres du genre humain, de s'assurer que des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité (tels que ceux perpétrés lors de la Seconde guerre mondiale par le régime nazi, ceux effectués au XX^e siècle par le régime stalinien ou ceux orchestrés lors de la grande révolution culturelle prolétarienne par le régime maoïste) ne se reproduisent plus, de protéger l'humanité contre la tyrannie et l'oppression, d'instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande ainsi que de promouvoir des relations amicales entre les peuples. En bref, la DUDH constitue « l'expression juridique des grands interdits qui protègent, sans oser le nommer, cet irréductible humain »³⁷, sans que les droits humains ne correspondent pour autant à des droits absolus et inaliénables, tel qu'énoncé antérieurement. Ceci dit, sans être absolus et inaliénables, les droits humains indiquent les limites de l'action humaine décente ou tolérable, de l'action humaine qui reconnaît l'humanité en l'être humain, qui reconnaît autrement dit à tout humain « le droit d'être un homme », pour reprendre la célèbre expression de Jeanne Hersch.³⁸

³⁷ Mireille Delmas-Marty, *Ibid*, p. 257.

³⁸ Jeanne Hersch, *Le droit d'être un homme. Anthologie mondiale de la liberté*, Paris: Unesco, 1968.

1.6 Les droits humains sont indivisibles et interdépendants

Il est généralement admis, et pour de bonnes raisons, que les droits humains sont à la fois indivisibles et interdépendants. Cette affirmation est, pour une large part, justifiée, en ceci que plusieurs droits humains sont liés d'une manière nécessaire et directe à d'autres droits humains. Par exemple, pour que l'exercice de certaines libertés formelles (droits civils et politiques) soit possible, une personne doit avoir accès à certaines conditions minimales d'existence (droits sociaux, économiques et culturels), et vice versa. C'est la raison pour laquelle la DUDH ne permet pas la violation de certains droits humains, en vue d'en préserver d'autres. Idéalement, tous les droits humains devraient être respectés, point à la ligne. Par contre, cette affirmation mérite d'être quelque peu nuancée.

D'abord, au sujet de *l'indivisibilité* des droits humains, certains droits humains sont parfois légitimement retirés à certains individus jugés coupables d'un délit (le droit à la liberté par exemple), tandis que leurs autres droits humains sont en théorie et en pratique, espère-t-on, préservés. Ainsi, dire que les droits humains sont indivisibles, c'est affirmer qu'idéalement et en règle générale tous les droits de la DUDH devraient être respectés. Mais comme les droits humains ne correspondent pas, disions-nous plus tôt, à des absolus et que pour des raisons d'utilité publique les sociétés sont dotées de systèmes carcéraux, les individus jugés coupables d'un crime, suite à un procès juste et équitable, peuvent perdre, pour une période de temps déterminée, leur droit à la liberté. C'est dire que le droit de

circuler librement au sein d'un État et de le quitter le cas échéant (article 13 de la DUDH) peut légitimement être retiré aux individus jugés coupables d'un délit pour lequel la peine s'avère être l'emprisonnement. Ce droit est donc divisible, dissociable des autres droits.

Ensuite, au sujet de *l'interdépendance* des droits humains, ce ne sont pas tous les droits humains qui sont liés d'une manière *nécessaire et directe* à tous les autres droits. Si le droit à la vie (article 3) est lié d'une manière nécessaire et directe à tous les autres droits humains (sans ce droit, l'exercice de tout autre droit s'avère de fait impossible), le droit par exemple de choisir l'éducation de ses enfants (article 26) n'a pas un lien nécessaire et direct avec le droit de vote (article 21) mais un lien plutôt contingent et indirect. Pour donner un autre exemple, le droit des conjoints de se marier et de fonder une famille (article 16) n'a pas un lien nécessaire et direct avec le droit de fonder un syndicat (article 23). On peut très bien fonder une famille, sans fonder un syndicat, et vice versa. Ces droits sont relativement indépendants l'un de l'autre, en ceci que l'exercice de l'un a une influence plutôt contingente et indirecte sur l'exercice de l'autre. Autrement dit, certaines catégories de droits humains sont dépendantes d'une manière nécessaire et directe d'autres catégories de droits (par exemple plusieurs droits à la liberté dépendent nécessairement et directement de droits à l'égalité), mais ce ne sont pas toutes les catégories de droits humains ou tous les droits humains qui dépendent nécessairement et directement d'autres droits humains, voire de tous les autres droits (pour notre classification des droits humains en six catégories, voir le tableau I en appendice). En bref, il est en général justifié d'affirmer que les droits

humains sont interdépendants, c'est-à-dire qu'ils sont liés de manière nécessaire et directe à d'autres droits humains, mais cette relation de dépendance est, par moments, plutôt contingente et indirecte. Somme toute, l'esprit de cette affirmation est le suivant : les droits humains de la première génération (les droits civils et politiques) dépendent nécessairement et directement des droits humains de la seconde génération (des droits sociaux, économiques et culturels), et vice versa, d'où la pertinence d'unir ces droits humains dans une seule et même déclaration de droits, ce que réalise la DUDH.

En somme, l'idée d'après laquelle les droits humains seraient à la fois indivisibles et interdépendants s'avère généralement fondée.

1.7 Les droits humains indiquent un idéal commun de l'humanité

La DUDH se voulait le miroir non seulement de la pluralité des cultures humaines, mais également et surtout des aspirations communes du genre humain.³⁹ La DUDH est le fruit d'une collaboration entre dix-huit membres onusiens provenant de nations aussi diverses que l'Australie, le Canada, le Chili, la Chine, la France, le Liban, les États-Unis, le Royaume-Uni et l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques (URSS), lesquels ont collaboré à sa rédaction dans un esprit transnational et cosmopolite. Ce texte emblématique du droit international des droits humains – qui devait alors devenir l'expression commune

³⁹ Charles Beitz, « Human Rights as a Common Concern », *American political Science Review*, Vol. 95, 2001, p. 269-282.

d'aspirations morales partagées – devint, à partir de son adoption, la vision collective d'un monde non seulement plus libre et plus égalitaire, mais aussi plus juste et plus équitable. « L'adoption de la Déclaration a tout de suite été saluée comme un véritable triomphe, [entre autres parce que celle-ci est née] de l'intégration de régimes politiques, de systèmes religieux et de traditions culturelles très divers, voire contradictoires. »⁴⁰ À cet égard, il est intéressant de noter que parmi les 58 États alors membres de l'ONU de provenance géographique fort diverse⁴¹, certains étaient des États capitalistes, d'autres socialistes, certains des pays pauvres, d'autres riches, certains des États libéraux, d'autres communautariens. Étaient également présents des représentants de nations chrétiennes, musulmanes, hindouistes, bouddhiques, confucéennes, etc. Si la majorité des représentants étaient en provenance de l'Ouest et de l'Amérique latine, certains provenaient de l'Est.⁴² C'est parce que « les auteurs de la Déclaration, eux-mêmes originaires de différentes régions du monde, veillèrent à ce que l'avant-projet prenne en compte ces différentes traditions culturelles et intègre des valeurs communes, inhérentes aux principaux systèmes juridiques et traditions religieuses et philosophiques mondiaux [dont le confucianisme⁴³] » que son adoption fut unanime. L'un des défis posé aux membres du comité de rédaction du

⁴⁰ http://www.droitshumains.org/uni/formation/02charte_f.htm

⁴¹ Voici la liste des 58 États Membres qui formaient alors l'Assemblée générale des Nations Unies: Afghanistan, Argentine, Australie, Belgique, Birmanie, Bolivie, Brésil, Canada, Chili, Chine, Colombie, Costa Rica, Cuba, Danemark, Égypte, Équateur, États-Unis, Éthiopie, France, Grèce, Guatemala, Haïti, Inde, Irak, Iran, Islande, Liban, Libéria, Luxembourg, Mexique, Nicaragua, Norvège, Nouvelle-Zélande, Pakistan, Panama, Paraguay, Pays-Bas, Pérou, Philippines, République Dominicaine, Salvador, Siam, Suède, Syrie, Turquie, Royaume-Uni, Uruguay, Venezuela. Huit pays ont choisi l'abstention, soit: Afrique du Sud, Arabie saoudite, Biélorussie, Pologne, Tchécoslovaquie, Ukraine, Union soviétique et Yougoslavie, et deux pays n'étaient pas présents lors du vote.

⁴² Michael Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, p. 35.

⁴³ Le représentant de la Chine fit lire des extraits des Classiques confucéens aux membres du comité responsable de la rédaction de l'avant-projet de la Déclaration.

texte préliminaire de la DUDH fut d'exprimer cette diversité inhérente au monde contemporain, de façon à ce que celui-ci soit adopté à l'unanimité par les 58 États alors membres de l'ONU, ce qui fut le cas.⁴⁴ De fait, la DUDH proclame un idéal supranational de la conduite humaine décente. Elle met de l'avant un « modèle commun à suivre par tous les peuples et toutes les nations. »⁴⁵

Bien que la DUDH se présente d'emblée comme un idéal commun de l'humanité, de part son statut juridique elle est un moyen concret de déterminer les bornes de l'action juste et équitable. Elle est véritablement de nature juridique en dépit de ses assises morales, sans toutefois n'être associée (jusqu'à maintenant du moins) à un pouvoir de contrainte. De fait, la DUDH n'a pas de signataires, et comme elle n'est pas ratifiée, elle ne fait pas partie du droit international exécutoire. Elle est l'énoncé formel de la volonté de la communauté mondiale de protéger l'être humain et de répondre à ses intérêts vitaux en lui assurant une vie décente, et depuis 1968, plus précisément depuis la Conférence internationale de l'ONU sur les droits humains, elle « constitue une obligation [morale] pour les membres de la communauté internationale »⁴⁶ qui se doivent de protéger et de préserver les droits humains de l'ensemble de la communauté humaine. La DUDH universalise donc un souhait commun de l'humanité qui s'avère lié à des aspirations morales partagées.⁴⁷

⁴⁴ Bien que huit États se soient abstenus (en partie parce que la DUDH n'incluait pas assez de droits de la seconde génération), il n'y eu aucun vote contre la DUDH.

⁴⁵ Mireille Delmas-Marty, *Ibid*, p. 257.

⁴⁶ <http://www.unac.org/fr/rights/questions.html>

⁴⁷ Martha Nussbaum et Jeanne Hersch défendent également l'universalité de l'aspiration humaine aux droits humains. Martha Nussbaum, *Ibidem* et Jeanne Hersch, *Ibidem*.

Certains penseurs, dont Bell, émettent des doutes au sujet de la valeur dudit consensus entourant la DUDH, compte tenu du peu de représentants en provenance du monde asiatique (deux pays étaient représentés, soit la Chine et les Philippines) et du fait que ces représentants auraient été formés dans des institutions occidentales d'enseignement. D'un point de vue asiatique, affirme Bell, ce consensus entourant la DUDH n'en serait pas vraiment un. Ceci expliquerait la réserve exprimée à l'endroit de la DUDH par plusieurs délégués asiatiques à la Conférence mondiale sur les droits humains, à Vienne, en 1993, de même que la *Déclaration de Bangkok* qui précéda quelque peu cette rencontre. Sans rejeter la valeur universelle des droits humains, les délégués asiatiques y exprimaient notamment leur différence en matière de droits humains et de démocratie. Ils ont, par exemple, mis de l'avant l'idée d'un droit au développement, lequel constituerait un droit humain. Ils ont également exprimé, tel que vu antérieurement, l'idée suivant laquelle l'Asie et l'Ouest se distinguant au plan de la culture et des valeurs, la reconnaissance universelle de la notion des droits humains pourrait s'avérer nuisible, si l'universalisme moral au fondement des droits humains est utilisé pour renier ou masquer la réalité de la diversité des sociétés et des cultures mondiales. Nous sommes sensible à cette réalité. Bien qu'intéressants et pertinents, les droits humains de la DUDH, dans leur forme actuelle, ne sont pas parfaits. Ils auraient en effet avantage à bénéficier de plus apports en provenance de l'Asie. Nous aborderons cette question lors de réflexions finales dans notre conclusion, après avoir décortiqué la pensée éthique et politique confucéenne aux deux chapitres suivants.

1.8 Les droits humains évoluent et sont perfectibles

Ceci nous conduit à aborder le caractère évolutif et perfectible des droits humains. Si les droits humains, en tant que normes juridiques et morales supranationales, ont été largement inspirés et influencés (à tout le moins au sein de la tradition occidentale) par les théoriciens de l'école du droit naturel moderne des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles (tels que Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, etc.⁴⁸), ces droits sont aujourd'hui relativement différents de ce qu'ils étaient aux siècles précédents. Par exemple, les droits humains ne sont généralement pas, de nos jours, conçus comme des droits conférés à l'être humain par Dieu ou la Nature.⁴⁹ Ils correspondent plutôt à des droits *subjectifs* (plutôt qu'à des droits *objectifs*) qui résultent d'actions humaines précises et qui se trouvent liés à une vision morale de l'être humain. Par exemple, les droits humains de la DUDH sont des droits que des êtres humains ont décidé, à un moment précis de notre histoire, de donner aux êtres humains pour protéger leur commune humanité. C'est en ce sens qu'ils sont des droits *subjectifs* : leur origine est proprement et seulement humaine, soit le sujet humain. Les droits humains s'inscrivent donc dans une conception subjectiviste et volontariste du droit et non pas dans une conception objectiviste, c'est-à-dire religieuse, cosmologique ou

⁴⁸ Hugo de Groot dit Grotius, *Du Droit de la guerre et de la paix* (1625), Paris: Presses universitaires de France, 1999; Samuel Freiherr von Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (1672), Cambridge: Cambridge University Press, 1991; Thomas Hobbes, *Léviathan*; John Locke, *The Second Treatise on Civil Government*, New York: Prometheus Books, 1986; Jean-Jacques Rousseau, « Du Contrat social » dans *Œuvres complètes*, tome 4, Paris: Gallimard, 1969; Emmanuel Kant, « Métaphysique des mœurs (doctrine du droit et doctrine de la vertu) » dans *Œuvres philosophiques*, tome III, etc.

⁴⁹ Jack Donnelly, *The Concept of Human Rights*, p. 31. Pour un exemple de cette approche, voir la *Déclaration de l'indépendance américaine* de 1776.

métaphysique du droit. Comme leur origine est proprement et seulement humaine, ceux-ci ne correspondent pas à des droits naturels et objectifs, mais à des droits *historiques* et *subjectifs*, c'est-à-dire à des droits qui ont été proclamés et institués par des êtres humains et qui n'existaient pas objectivement dans la Nature ou ailleurs avant leur proclamation et institutionnalisation. Ainsi, comme l'affirment les théoriciens modernes du positivisme juridique tel que Hart⁵⁰ depuis Kelsen⁵¹, et ce, contrairement aux théoriciens de l'école du droit naturel classique et moderne comme Aristote, Thomas d'Aquin, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant ou même Villey⁵², les droits humains sont non seulement des droits subjectifs mais également des droits historiques. Ainsi, en plus d'avoir pour seuls auteurs les êtres humains et non pas Dieu ni la Nature ni une autre entité métaphysique qui serait en mesure de fournir une objectivité à ces droits, les droits humains s'inscrivent dans une conception volontariste du politique et du juridique, faisant en sorte que ces droits ne sont ni immuables ni intemporels.

Il y a eu à ce jour plusieurs générations de droits humains (quatre pour être précise). Comme nous l'indiquons plus tôt, la DUDH constitue un échantillon somme toute représentatif des droits humains des première et deuxième générations, en ceci qu'elle donne un assez bon aperçu non seulement des droits humains en tant que libertés-

⁵⁰ Herbert Lionel Adolphus Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1997 et « Are There Any Natural Rights? », *Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, p. 175-191.

⁵¹ Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Paris: Dalloz, 1962.

⁵² Michel Villey, *Philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1986; *Le droit et les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983; *Seize essais de philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1969; et *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1962.

résistances (droits civils et politiques qui appartiennent à la première génération des droits humains⁵³), mais également des droits humains en tant que droits-créances (droits économiques, sociaux et culturels ou droits socio-économiques qui appartiennent à la seconde génération des droits humains). La DUDH en tant que source de droits humains contribua aux droits des troisième et quatrième générations, c'est-à-dire aux droits-solidarités⁵⁴ (qui concernent les droits collectifs, l'autodétermination des peuples, la justice intergénérationnelle et la justice globale) et aux droits-globaux⁵⁵ (qui ont trait aux rapports entre l'être humain et son environnement naturel). Se trace donc un passage des libertés négatives (libertés-résistances) aux libertés positives (droits-créances) qui déboucha ensuite aux droits-solidarités et aux droits-globaux, d'où la dite tendance inflationniste des droits humains, saluée par plusieurs (Shue, Gewirth, Donnelly)⁵⁶ mais dénoncée par d'autres (Cranston, Nozick, Searle).⁵⁷ En somme, si l'auteur et le détenteur des droits humains (l'être humain) et l'aspiration maîtresse ou l'exigence fondamentale à l'origine de ces droits (protéger cet irréductible humain et assurer son épanouissement) demeurent par contraste

⁵³ La *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 est un bon exemple des droits humains de la première génération.

⁵⁴ Au sujet de ces droits, voir Karel Vasak, « Pour une troisième génération des droits de l'homme » dans Christophe Swinarski dir., *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge*, Genève: Martinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 837-845. En Chine, les droits-solidarités ont été mentionnés antérieurement, en outre par Sun Yat-Sen (1866-1925), l'homme d'état chinois considéré comme le père de la Chine moderne. Sun Yat-Sen a été, en 1912, le premier président de la République chinoise, suite au renversement de la dynastie Qing (dont Pu Yi fut le dernier représentant).

⁵⁵ Les droits-globaux résultent principalement de préoccupations environnementales qui visent à donner des droits à l'environnement naturel en vue de le préserver ou encore à mieux réguler les rapports entre l'homme et l'environnement. Certains penseurs classent ces droits parmi les droits de la troisième génération des droits humains.

⁵⁶ Henry Shue, *Ibidem*; Alan Gewirth, *Ibidem*; Jack Donnelly, *International Human Rights*, Boulder: Westview Press, 1993.

⁵⁷ Maurice Cranston, *What are Human Rights?*, New York: Basic Books, 1973; Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

les mêmes en dépit du temps qui passe, les normes sont les droits humains, elles, ont évolué et évoluent encore de nos jours. Ces normes juridiques et morales ne sont donc ni immuables ni intemporelles. Sans être purement contingentes, elles tentent d'actualiser toujours davantage l'aspiration première à la base de ces droits, à savoir que chaque être humain mérite le respect, la protection, la justice et la liberté qu'offrent les droits humains. L'universalité des droits humains (à laquelle nous reviendrons) concerne donc le sujet de ces droits (détenteur), de même que cette aspiration humaine fondamentale qui vise à promouvoir les intérêts humains du seul fait qu'un être humain est un être humain.

D'autre part, lors de leurs premières ébauches, les obligations liées aux droits humains s'adressaient aux États (par exemple la *Magna Carta* ou l'*Habeas Corpus Act*).⁵⁸ Ils visaient alors à limiter les inférences arbitraires du monarque dans la vie des personnes, à mettre un frein aux tendances despotiques du suzerain. Aujourd'hui, plusieurs droits humains sont conçus comme des droits ne s'adressant pas uniquement aux États, mais également aux individus que l'on pense par exemple à l'égalité des droits dans le mariage (article 16) et même aux organisations et aux corporations que l'on songe par exemple à l'interdiction de torturer son semblable (article 5) ou de le tenir en esclavage (article 4).

De plus, tel que vu précédemment, si ces droits étaient conçus par le passé comme des absolus et inaliénables, tel n'est plus vraiment le cas aujourd'hui. Les droits humains

⁵⁸ Voir le tableau II en annexe qui rappelle les grands textes des droits humains antérieurs et postérieurs à la DUDH.

ont certes une importance suprême, mais ils ne correspondent pas pour autant à des droits inaliénables. Même d'un point de vue normatif, l'idée de l'inaliénabilité de ces droits s'avère incohérente pour les raisons que nous avons évoquées plus tôt (voir la section consacrée à l'indivisibilité et l'interdépendance des droits humains).

Plus encore, les droits humains sont aujourd'hui beaucoup plus cosmopolites et plus égalitaires qu'ils ne l'étaient auparavant. Bien que l'article premier de la *Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 affirme que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », le mot « homme » référerait alors aux citoyens mâles et censitaires (celui qui recevait ou payait le cens pour être électeur⁵⁹) de la nation française (soit plus ou moins 10% de la population de France d'alors), d'où le fait que d'autres textes des droits humains⁶⁰, nettement plus explicites sur la nature de cet universalisme moral, aient été élaborés depuis. Les luttes pour les droits des femmes, des Noirs, des enfants, des immigrés et des personnes handicapées ayant ainsi contribué à élargir, petit à petit, l'étendue des droits humains à tous les membres du genre humain, peu importe leurs attributs et leur situation particulière d'existence.

Ces droits sont aussi plus égalitaires dans le sens où ils comprennent, de nos jours, des droits économiques, sociaux et culturels qui exigent de la part des États qu'ils

⁵⁹ Le cens a été aboli en France en 1848.

⁶⁰ Par exemple, la *Convention relative à l'esclavage* de 1926, la *Déclaration des droits des personnes handicapées* de 1975, la *Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* de 1979, etc.

s'impliquent pour assurer à chacun les conditions permettant l'exercice réel de ses libertés. Des réflexions telles que celle de Sen qui affirme l'interdépendance et l'indivisibilité des première et seconde générations des droits humains ou encore celle de Shue qui argue que le droit à la subsistance est un droit humain de base (*basic right*) ont ainsi contribué à bonifier le discours des droits humains en direction d'une plus grande égalité, ce qui constitue somme toute une avancée considérable.⁶¹

De plus, les droits humains sont, de nos jours, moins individualistes qu'ils ne l'étaient antérieurement. S'il est vrai que ces droits émergent (en Occident du moins) de l'individualisme normatif du libéralisme, cet individualisme moral a été considérablement tempéré dans les plus récents textes des droits humains.⁶² Bien que ces textes continuent de protéger les droits des individus, ils protègent aussi les personnes en tant que membres de familles, de groupes ou de communautés plutôt qu'en tant qu'individus isolés et séparés les uns des autres.⁶³ C'est dans cet esprit qu'existent, de nos jours, des traités interdisant les génocides, proclamant le droit des peuples à l'autodétermination (article 21 de la DUDH), protégeant les droits des travailleurs, des réfugiées, des immigrants, des femmes et des enfants (article 25 de la DUDH), des minorités ethniques, linguistiques, culturelles, religieuses ou autres. Des réflexions, telle que celle de Will Kymlicka dans *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights* ou celle de Michel Seymour dans *De la*

⁶¹ Amartya Sen et Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon Press, 1989; Shue, *Ibid.*

⁶² James Nickel, *Ibid.*, p. 13.

⁶³ Mary Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House, 2001, p. 93.

tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs, s'inscrivent dans cette mouvance théorique.⁶⁴ Dans ces ouvrages, Kymlicka et Seymour montrent entre autres que certains droits collectifs (des droits linguistiques chez Kymlicka et des droits pour la reconnaissance politique des peuples chez Seymour) accordés aux cultures minoritaires ou aux minorités nationales vivant au sein de sociétés multiculturelles, multinationales et pluriconfessionnelles sont compatibles avec les principes démocratiques prônés par le libéralisme politique et les droits humains.

Enfin, comme l'indique Freeman, « a concept widely perceived as Western [before the Second World War] has become global.⁶⁵ » De fait, les revendications au nom des droits humains émanent de nos jours d'acteurs en provenance à la fois de l'Ouest et de l'Est, alors qu'avant la Seconde guerre mondiale elles provenaient surtout du monde occidental. Aujourd'hui, l'intérêt pour les droits humains est international. Cela ne veut pas dire que l'interprétation de ces droits soit la même partout ni que les justifications morales ou normatives de ces droits soient communes à tous les peuples, cela veut plutôt dire que ces normes ont acquis une validité qui dépasse largement le monde occidental.

Pour résumer, comme nous l'indiquions précédemment, si le sujet des droits humains (l'être humain) et l'aspiration à la base de ces droits (protéger cet irréductible

⁶⁴ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995; et Michel Seymour, *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal: Les Éditions Boréal, 2008.

⁶⁵ Michael Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, p. 32.

humain et favoriser son épanouissement) demeurent par contraste relativement constants en dépit du temps qui passe, pour leur part, les normes que sont les droits humains ne sont pas, elles, fixes ni intemporelles. Parce qu'elles ne sont pas des propriétés des personnes, ni des créations divines, ni des réalités naturelles objectives mais des créations humaines imparfaites, elles évoluent et sont perfectibles. Parce que ces normes tentent d'actualiser toujours davantage l'aspiration maîtresse à leur base qui vise à consacrer la valeur et l'importance de l'être humain, elles ont évolué, évoluent et peuvent encore évoluer. Autrement dit, ces normes sont malléables et adaptatives parce qu'elles sont des normes déclarées de l'humanité (et non pas des normes naturelles) qui résultent d'un accord des esprits et des volontés, à un moment précis de notre histoire. Ces normes s'inscrivent donc dans une matrice démocratique : elles sont discutées et amendées avant d'être proclamées et instituées. À cet égard, les droits de la DUDH représentent le consensus qui a émergé, en 1948, d'un accord des esprits et des volontés, suite à maintes délibérations. En somme, la DUDH représente, comme le note De Bary, « a growing consensus on an expanding body of human rights concepts.⁶⁶ »

Ces considérations nous amènent à préciser ce que nous entendons lorsque nous affirmons *l'universalité* des droits humains. Comment des droits peuvent-ils évoluer, être perfectibles, et être néanmoins universels, n'est-ce pas paradoxal, voire contradictoire ?

⁶⁶ Theodore de Bary, « Introduction » dans Wm. Theodore de Bary et Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*, p. 5.

1.9 Les droits humains sont universels

Affirmer, de nos jours, que les droits humains sont universels, c'est faire plusieurs choses. Dépendamment des auteurs, l'universalité des droits humains peut se comprendre de diverses manières. Premièrement, cela peut vouloir dire que ces droits concernent tous les membres du genre humain, sans aucune exception quant à l'âge⁶⁷, au sexe⁶⁸, à la langue, à l'ethnie, à la nationalité, à l'occupation, à la fortune, à la religion, à l'orientation sexuelle, aux capacités, aux croyances, aux préférences, aux actions commises⁶⁹, etc. des personnes. En d'autres mots, les droits de la DUDH seraient universels, en ceci que leur protection s'étend à tous les membres actuels⁷⁰ de la famille humaine, du seul fait que ceux-ci sont des êtres humains. L'universalité dont il est ici question concerne donc *l'universalité du sujet* des droits humains, c'est-à-dire les êtres humains comme seuls détenteurs de ces droits.

Deuxièmement, cela peut également signifier que l'idée⁷¹ ou l'aspiration à l'origine de ces droits (et non pas le concept des droits humains) est universelle, en ce sens que cette

⁶⁷ Certaines nuances doivent être apportées relativement à l'âge des personnes. Par exemple, plusieurs droits ne concernent que les adultes (voir par exemple les articles 16, 17 et 21 de la DUDH) et certaines protections spéciales sont octroyées aux enfants (article 25 de la DUDH).

⁶⁸ Certaines protections particulières concernent également la femme enceinte (article 25 de la DUDH).

⁶⁹ Lesquelles peuvent être contraires aux droits humains.

⁷⁰ Les droits humains des troisième et quatrième générations, les droits-solidarités et les droits-globaux, peuvent inclure les êtres humains des générations futures, soit les droits intergénérationnels, alors que les droits humains des première et deuxième générations se limitent aux droits des êtres humains actuels.

⁷¹ Nous référons ici, répétons-le, à la distinction opérée Kant, dans sa célèbre *Critique de la raison pure*, entre les idées de la raison et les concepts de l'entendement. Alors que les concepts de l'entendement se réfèrent aux conditions déterminantes de l'expérience possible (celle qui se situe dans l'espace et le temps), les idées de la raison correspondent à ce que la raison pure produit lorsqu'elle s'efforce de penser au-delà de l'expérience possible. Les idées complètent les concepts, en ceci qu'elles donnent une unité et une cohérence

idée ou aspiration que les personnes humaines (prises individuellement ou en groupes) doivent être respectées et protégées du seul fait qu'elles sont des êtres humains, a été exprimée de diverses manières par différents peuples et maintes cultures, à un moment donné ou à un autre de leur histoire, dans des textes, des gravures sur pierre (ou sur un autre médium), tantôt philosophiques, tantôt religieux, politiques, littéraires, poétiques ou autres. Cette exigence fondamentale qui revendique et milite en faveur du respect ainsi que de la protection des personnes humaines et de leurs intérêts vitaux n'est pas considérée, selon cette approche, comme étant propre au seul monde occidental, et ce, bien que celle-ci n'ait pas été conceptualisée et formalisée dans un langage juridique par tous les peuples et toutes les cultures humaines. C'est ce point de vue, soit *l'universalité de l'aspiration*, qu'exprime ici Jeanne Hersch, ancienne directrice de la Division philosophie de l'UNESCO :

Il est clair que si l'on s'interroge sur l'universalité du concept des droits de l'homme dans les diverses cultures, il faut répondre : non, ce concept n'a pas été universel. Il faut reconnaître aussi qu'il ne s'agit pas partout des mêmes droits, et que le besoin qu'on en ressent ne s'exprime pas de la même façon – le plus souvent d'ailleurs, plutôt à travers une plainte ou une révolte, à propos d'une violence, d'une privation, d'une contrainte, d'un mensonge, d'une injustice. Et pourtant, il y a une exigence fondamentale que l'on perçoit partout. Quelque chose est dû à l'être humain : un respect, un égard ; un comportement qui sauvegarde ses chances de faire de lui-même celui qu'il est capable de devenir ; la reconnaissance d'une dignité qu'il revendique parce qu'il vise consciemment un futur et que sa vie trouva là un sens dont il est prêt à payer le prix. Cette universalité-là me paraît d'autant plus saisissante que l'extrême diversité des modes d'expression en garantit l'authenticité. Tout homme veut *'être un homme'*, même si ce n'est pas pour tous de la même

au savoir humain et, au plan pratique, elles rendent nos idéaux moraux vraisemblables et donc motivants. Emmanuel Kant, « Critique de la raison pure » dans *Œuvres philosophiques*, tome I, p. 1025-1032.

façon. Tout homme veut être *reconnu* comme tel. S'il en est empêché, il peut en souffrir au point de parfois préférer mourir.⁷²

Troisièmement, affirmer aujourd'hui que les droits humains sont universels, cela peut également signifier que les normes que sont les droits humains sont approuvées d'un point de vue universel (ou peuvent l'être via un consensus par recoupement à la Rawls) et devraient, par conséquent, être universalisées. Autrement dit, c'est affirmer que ces normes manifestent un souhait commun de l'humanité, quant à la manière dont tous les mandataires de ces droits (gouvernements, individus, organisations, corporations, etc.) devraient traiter les êtres humains. En ce sens, affirmer que les droits humains sont universels, c'est proclamer un idéal commun de l'humanité, en énonçant une philosophie pratique pertinente pour tout État, tout individu, en bref tout acteur ou mandataire des droits humains. C'est, en somme, s'entendre mondialement sur les normes qui devraient orienter l'action humaine tolérable ou décente. Telle est une troisième manière de concevoir l'universalité des droits humains, c'est-à-dire *l'universalité des normes* des droits humains, du point de vue d'une audience universelle.

Enfin, affirmer que les droits humains sont universels, cela peut également désigner que la ou les justifications morales de ces droits se trouvent partagées par tous les peuples et toutes les cultures humaines, que les droits humains se fondent en d'autres mots dans un universalisme moral ou une éthique universelle qu'auraient en partage tous les peuples et

⁷² Jeanne Hersch, « Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique » dans R. Klibanski et D. Pears dir. *La philosophie en Europe*, p. 514-515.

les cultures mondiales. Autrement dit, cela peut signifier que la source des droits humains serait en quelque sorte unique et commune à toutes les nations et toutes les civilisations. On parle alors de *l'universalité de la justification* des droits humains. Par exemple, selon ce point de vue, les droits humains pourraient être conçus comme des droits se fondant dans des valeurs humaines partagées par tous les êtres humains, peu importe leur culture (comme le défend Sen) ou dans une conception commune de l'être humain et de ses intérêts.

Dans notre thèse, lorsque nous affirmons que les droits humains sont universels, nous faisons référence aux trois premières manières de penser l'universalité de ces droits, à savoir *l'universalité du sujet, l'universalité de l'aspiration et l'universalité des normes*. Nous écartons donc d'emblée la thèse suivant laquelle il y aurait (ou pourrait y avoir) une fondation normative unique des droits humains qui serait (ou pourrait être) partagée par tous les peuples et toutes les cultures humaines. Nous écartons donc *l'universalité de la justification* normative de ces droits comme manière adéquate de penser l'universalité des droits humains. Cette approche avait d'ailleurs été rejetée par les intervenants ayant contribué aux travaux entourant la rédaction du texte préliminaire de la DUDH (comme Taylor l'a judicieusement fait remarquer), ceux-ci constatant alors la grande diversité des manières de justifier ces droits.⁷³ Or, nous constatons que cette pluralité des fondations normatives est toujours d'actualité ; et, comme nous le monterons sous peu, même au sein dudit monde occidental, un désaccord profond persiste quant à la meilleure manière de

⁷³ UNESCO, *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*.

fonder les droits humains. C'est la raison pour laquelle, sur cet aspect, nous sympathisons avec les approches de Maritain, Taylor et Bell. Une telle entreprise fondatrice n'est pas possible, ni nécessaire, ni même souhaitable. Car ce qui importe, ultimement, c'est de nous entendre sur ce qui doit être fait pour protéger les personnes humaines et leurs intérêts fondamentaux. Il n'est pas nécessaire ni souhaitable de nous entendre sur la justification d'une telle entreprise, c'est-à-dire sur les raisons profondes qui nous amènent à reconnaître et à octroyer des droits humains aux êtres humains. Comme le notait, en 1948, Jacques Maritain : « Le paradoxe est que ces justifications rationnelles sont *indispensables* et, cependant, *impuissantes* à faire l'accord des esprits⁷⁴ » parce que ces justifications se fondent dans des convictions éthiques profondes appartenant à des religions, cosmologies, métaphysiques, épistémologies et philosophies fort diverses et parfois contradictoires. Il n'est donc ni raisonnable ni possible d'espérer davantage que cette convergence pratique sur une énumération de normes, formulées en commun, à même de guider les pratiques humaines. Autrement dit, seul un consensus par recoupement (au sens rawlsien) sur des normes est raisonnable et possible, et cela suffit amplement. Espérer un accord des esprits sur les justifications de ces droits serait même, d'une certaine façon, contraire à l'esprit des droits humains qui se révèle à la fois rébarbatif et combatif face à de telles entreprises contraignantes et totalitaires.

⁷⁴ Jacques Maritain, « Introduction » dans *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, p. 11. Maritain souligne.

L'actuel consensus international au sujet des normes de la DUDH (au sujet duquel Bell émet certaines réserves) peut s'expliquer par le fait que chaque nation est en mesure de trouver les ressources morales internes et propres à sa culture pour reconnaître la validité normative des droits humains, sans que ces ressources ne soient nécessairement les mêmes pour chaque nation et chaque culture. Ce consensus peut également, dans certains cas, être le résultat d'une stratégie politique déterminée, en ceci qu'il est possible que certains États donnent leur aval aux normes des droits humains pour des raisons stratégiques plus que morales. Comme nous le disions précédemment, si un usage idéologique du confucianisme est possible, il est en de même pour la DUDH qui peut aussi être instrumentalisée. En bref, la reconnaissance de la validité normative des droits humains ne dépend pas d'une seule épistémologie ni d'une seule conception philosophique, métaphysique, cosmologique ou religieuse du monde, de la société et de l'être humain. Cette reconnaissance peut prendre appui sur diverses approches épistémologiques et conceptions du monde, de la société et de la nature humaine.⁷⁵

Pour résumer, dans notre thèse, lorsque nous affirmons que les droits humains sont universels, nous considérons qu'ils concernent toute personne humaine, en raison du seul fait que cette personne est un être humain. Ces droits sont donc universels au sens où ils s'étendent à tous les membres du genre humain, peu importe leurs caractéristiques personnelles et leur situation particulière d'existence. Nous défendons donc *l'universalité*

⁷⁵ Theodore De Bary et Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*, p. 7.

du sujet des droits humains. Ensuite, lorsque nous affirmons que les droits humains sont universels, nous concevons que l'idée ou l'aspiration à la base de ces droits, selon laquelle les personnes humaines méritent le respect et doivent être protégées, n'est pas l'apanage du monde occidental. Comme nous le verrons, cette idée est présente dans le confucianisme. Elle a été exprimée dans les *Si shu*. Bien entendu, cette idée a été formulée par Confucius et ses disciples d'une manière différente qu'elle ne fut en Europe ou en Amérique. Dès lors, lorsque l'on affirme que les droits humains sont issus du monde occidental, cette affirmation s'avère réductrice, en ceci qu'elle se réfère au concept des droits humains et à sa formalisation juridique, et non pas à l'idée ou l'aspiration à la base de ces droits. Or, cette aspiration a été thématifiée dans des écrits qui ne font pas partie du corpus occidental (comme l'observe également Sen, Nussbaum et Hersch), dont les Classiques confucéens. Ainsi, lorsque l'on déclare que les droits humains sont issus de la tradition occidentale, il est plus juste de se référer aux normes juridiques des droits humains, voire au concept de ces droits plutôt qu'à l'idée ou à l'aspiration morale à l'origine de ceux-ci qui, elle, est partagée par plusieurs peuples et diverses cultures mondiales. Par conséquent, lorsque nous affirmons l'universalité des droits humains, nous défendons donc aussi *l'universalité de l'aspiration* à l'origine de ces droits. Enfin, les droits humains sont universels, au sens où, en tant que normes supranationales, elles peuvent faire l'objet d'un véritable consensus par recoupement interculturel, sans que l'interprétation de ces normes, leur hiérarchisation, leur justification et les moyens mis de l'avant en vue de les concrétiser ne soient nécessairement communs à tous les peuples et toutes les cultures. À ces égards, des

divergences raisonnables sont envisageables et peuvent même s'avérer souhaitables. Comme le développe Bell, des arrimages locaux peuvent demeurer fidèles à l'esprit de ces droits et faciliter leur implantation. D'ailleurs, même au sein dudit monde occidental, des divergences raisonnables s'observent d'un pays à un autre. Nous défendons donc aussi et enfin *l'universalité des normes* des droits humains, car celles-ci peuvent faire l'accord des esprits et des volontés. Par conséquent, en raison de notre accord aux trois premières manières de penser l'universalité des droits humains, nous nous joignons aux nombreux adversaires de la thèse des valeurs asiatiques. Par contre, puisque nous écartons la quatrième façon de concevoir l'universalité de ces droits, soit *l'universalité de la justification*, nous rejoignons sur cet aspect les intervenants du troisième groupe qui optent pour une position mitoyenne au sein du débat des valeurs asiatiques, tel qu'explicité au chapitre précédent.

Pour terminer ce point, si les droits humains traversent les époques et forment encore aujourd'hui le cœur de maintes Constitutions – en dépit des nombreuses critiques dont ils sont encore de nos jours et furent la cible depuis leurs tous premiers balbutiements⁷⁶ – c'est en outre parce que ceux-ci ne se prononcent pas véritablement sur la nature du régime politique et juridique qui peut les garantir (article 22). Une certaine marge de manœuvre est laissée aux États quant aux manières d'institutionnaliser ces

⁷⁶ Par exemple, les critiques religieuses, théologiques, socialistes, communistes, féministes, nationalistes, positivistes, utilitaristes, nihilistes, relativistes, réalistes, postmodernistes, élitistes, idéologiques, communautariennes, asiatiques, etc.

droits.⁷⁷ Ceci dit, bien que la DUDH ne se prononce pas sur le type d'organisation politique (libéralisme, socialisme, etc.) et sur la nature du système légal (droit civil, *Common Law*, droit mixte, etc.) pouvant actualiser les droits humains, elle a son mot à dire sur la manière de partager le pouvoir entre les individus. En effet, l'article 29 de la DUDH stipule que l'exercice des droits humains est possible dans une société démocratique (plutôt que dans une monarchie ou une dictature par exemple) ; et, comme le note Carol Gould, si les droits humains sont possibles dans les États démocratiques, ils imposent parallèlement une contrainte légitime aux décisions démocratiques, en octroyant des droits à chacun – en particulier aux individus pouvant être victimes des décisions de la majorité.⁷⁸ D'autre part, pour revenir aux justifications normatives des droits humains, si ces droits demeurent valides et pertinents en dépit du temps du passé, c'est aussi parce qu'ils ne se prononcent pas eu égard à leurs fondations normatives. De fait, la DUDH évite le terrain épineux des controverses philosophiques, épistémologiques, métaphysiques, cosmologiques et religieuses relativement à l'assise des droits humains. La Déclaration n'est pas un traité philosophique, mais un manifeste politique qui énonce des normes balisant la conduite humaine décente, et ce, dans un langage relativement simple et accessible.⁷⁹ Elle laisse ainsi la possibilité aux peuples de fonder ces normes dans des éléments normatifs propres à leur culture. Enfin, tel que vu précédemment, si ces droits traversent les époques, c'est aussi parce que les normes des droits humains évoluent et sont perfectibles.

⁷⁷ Emmanuelle Duverger, *Les droits de l'homme*, Toulouse: Les Essentiels de Milan, 2003, p.7.

⁷⁸ Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 4.

⁷⁹ Michel Freeman, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, p. 42.

2. Les principales justifications normatives des droits humains

Jusqu'à maintenant, nous avons répondu au premier objectif de ce chapitre consacré à la philosophie des droits humains qui était de définir le concept contemporain des droits humains. Nous avons vu que les droits humains sont non seulement des instruments juridiques mais également des normes morales supérieures qui créent des obligations à la fois négatives et positives à leurs mandataires. Nous avons également remarqué que les droits humains constituent des protections minimales pour les personnes humaines, car ils énoncent les grands interdits fondateurs de l'humanité. Nous avons aussi constaté que les droits humains sont, en règle générale, indivisibles et interdépendants. Nous avons de plus noté que les droits humains correspondent à un idéal commun de l'humanité. Enfin, nous avons vu que bien que les normes des droits humains évoluent dans le temps, les droits humains peuvent être considérés comme des droits universels selon trois perspectives.

Nous répondrons maintenant au second objectif de ce chapitre qui est d'étudier les principales justifications morales de ces droits au sein de la tradition occidentale. Cette démonstration illustrera les raisons pour lesquelles nous estimons qu'universaliser les droits humains ne consiste pas à universaliser des convictions éthiques profondes ni à imposer un universalisme moral, mais à universaliser des normes qui balisent ou devraient baliser la conduite humaine considérée tolérable ou décente. De fait, universaliser les droits humains ne correspond pas à uniformiser les doctrines compréhensives du bien et de la vie bonne

qui existent de par le monde ni à amalgamer les justifications religieuses, cosmologiques, métaphysiques ou philosophiques de ces droits. Cela ne signifie pas non plus nier, masquer ou encore éliminer l'inhérente diversité culturelle et axiologique de l'actuelle communauté humaine globale, comme le craignent les signataires de la *Déclaration de Bangkok*. Cela consiste plutôt à élaborer, en commun, à l'échelle internationale, un code normatif visant à baliser et à réguler minimalement les relations entre les individus et groupes d'individus, afin de protéger chaque personne humaine et ses intérêts fondamentaux, laissant à chaque peuple et à chaque culture le soin de justifier, le cas échéant, ces normes par des éléments normatifs propres à leur tradition et conceptions particulières du bien et de la vie bonne.

De manière générale, les philosophes modernes et contemporains de notre tradition voient l'être humain comme la principale source des droits humains. Les droits humains sont, disions-nous antérieurement, des droits subjectifs. Mais, comme leur anthropologie philosophique diverge à maints égards, les théoriciens modernes et contemporains des droits humains justifient différemment ces droits. Selon les approches, ces droits prennent racine dans une conception métaphysique ou religieuse de la personne (Perry)⁸⁰, dans une conception morale constructiviste de l'être humain (Donnelly)⁸¹, dans la rationalité humaine pratique voire prudentielle (Gewirth, Gauthier, Schulz)⁸², dans la personnalité

⁸⁰ Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1998.

⁸¹ Jack Donnelly, *The Concept of Human Right*.

⁸² David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon, 1986; W. Schulz, *In Our Own Best Interest: How Defending Human Rights Benefits Us All*, Boston: Beacon Press, 2001.

humaine comme agent normatif et dans diverses considérations pratiques (Griffin)⁸³, dans la dignité humaine (Kant, Maritain, Vlastos, Finnis, Melden, Goodin, Adams)⁸⁴, dans des besoins humains vitaux (Bay, Green, Wiggins)⁸⁵, dans des intérêts fondamentaux de l'être humain (Feinberg, Nickel, Orend)⁸⁶, dans un accord contractuel juste et équitable entre individus (Rawls)⁸⁷, dans la propriété de soi (Nozick)⁸⁸, dans la capacité de liberté (Hersch)⁸⁹, dans le fonctionnement véritablement humain (Nussbaum)⁹⁰, dans l'utilité publique ou le bonheur (Mill, Talbott, Rorty)⁹¹, etc.

Dans cette section, nous examinons quelques manières occidentales de penser la fondation normative des droits humains. D'abord, la façon dont Kant concevait l'origine de ces droits est scrutée. Par la suite, l'une des premières justifications conséquentialistes des droits humains est étudiée. Enfin, trois conceptions contemporaines de l'assise

⁸³ James Griffin, *On Human Rights*.

⁸⁴ Emmanuel Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs » dans *Œuvres philosophiques*, tome II; Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, London: Geoffrey Bles, 1944; Gregory Vlastos, « Justice and Equality » dans Jeremy Waldron, *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 41-76; John Finnis, *Natural Laws and Natural Rights*, Oxford: Clarendon, 1980; Abraham I. Melden, *Rights and Persons*, Berkeley: University of California Press, 1977; Robert E. Goodin, « The Political Theories of Choice and Dignity », *American Philosophical Review*, Vol. 18, 1979, p. 91-100; E. M. Adams, « The Ground of Human Rights », *American Philosophical Quarterly*, Vol. 19, 1982, p. 191-195.

⁸⁵ Christian Bay, « Self-Respect as a Human Right: Thoughts on the Dialectics of Wants and Needs in the Struggle for Human Community », *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, 1982, p. 53-75; Reginald H. Green, « Basic Human Rights/Needs : Some Problems of Categorical Translation and Unification », *Review of the International Commission of Jurists*, Vol. 27, 1981; David Wiggins, *Needs, Values, and Truth*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

⁸⁶ Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

⁸⁷ John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

⁸⁸ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

⁸⁹ Jeanne Hersch, *L'exigence absolue de la liberté*.

⁹⁰ Martha Nussbaum, *Ibidem*.

⁹¹ John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), New York: Penguin Books, 1974; William Talbott, *Which Rights Should be Universal?*, Oxford: Oxford University Press, 2005; Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

normative de ces droits sont brièvement présentées. Dans cette étude des raisonnements développés pour justifier les droits humains, seuls les plus pertinents, d'un point de vue contemporain, sont examinés. Ainsi, nous écartons d'emblée les justifications religieuses des droits humains qui s'avèrent trop controversées (car celles-ci reposent sur des prémisses qui relèvent du domaine des croyances) ainsi que les justifications des positivistes légaux tels que Hart et Kelsen qui ne sont guère convaincantes (puisque ces droits ne trouveraient de justifications que parce que ceux-ci s'avèrent codifiés dans des textes de lois). Ceci dit, cette présentation n'est nullement exhaustive. Comme le but de cette exposition est de montrer qu'aucun accord véritable n'existe au sein du monde occidental quant à la source de ces droits – d'où le fait que nous nous distinguons de Sen au sujet de la thèse d'une genèse transculturelle des droits humains et que nous nous accordons, sur ce point, avec Taylor et Bell – cette exposition est intentionnellement brève.

2.1 La justification kantienne des droits humains

Tel que dit plus tôt, depuis Kant, la plupart des philosophes moraux reconnaissent qu'on ne peut pas justifier les droits humains par une conception particulière du bien ou de la vie bonne. Pour distinguer la philosophie des droits humains d'une doctrine particulariste et la soustraire au relativisme culturel, il faut, d'après Kant, la fonder sur le principe formel *a priori* de l'universalité, ce qui lui garantit une validité objective et une portée universelle. Autrement dit, seul le formalisme, c'est-à-dire la forme d'une

législation valide d'un point de vue universel, peut assurer l'objectivité ainsi que l'universalité des droits humains. De fait, chez Kant, les droits humains sont déduits de l'impératif catégorique ou de la loi morale, laquelle confère la dignité aux personnes humaines. C'est donc dire que Kant fonde les droits humains dans la dignité des personnes, en vertu de leur capacité rationnelle à accorder leur volonté particulière à la forme d'une législation universelle, c'est-à-dire à l'impératif catégorique ou à la loi morale en nous.

Les origines de la notion contemporaine de la dignité remontent, dans la tradition occidentale, au XVIII^e siècle, à Kant. Affirmer que l'être humain est digne, selon Kant, c'est estimer qu'il a une valeur suprême, intrinsèque et inestimable, en somme qu'il est une fin en soi. Chez Kant, c'est parce que l'être humain est en mesure de se donner une fin, en l'occurrence une fin morale, qu'il est une fin en soi. Là réside la dignité de la personne. C'est en vertu de cette capacité proprement humaine, à savoir celle d'accorder sa volonté individuelle à la forme d'une législation universelle, que l'être humain est digne d'un respect absolu, sans bornes. En bref, c'est dire que la dignité de l'humanité se fonde, chez Kant, dans l'autonomie de la personne.

L'être humain est une fin en soi, la fin particulière que les droits humains entendent protéger. Dans le monde occidental, Kant a donné une inflexion nouvelle à la notion de dignité, laquelle correspond à l'expression désormais courante de la dignité humaine. Kant a transformé la notion ordinaire de dignité, c'est-à-dire celle qui était traditionnellement

attribuée à un individu occupant un rang social supérieur ou une fonction sociale honorable, en une notion dont l'étendue sera, à partir de lui, universelle et dont la compréhension s'en trouvera nettement modifiée. Il transforme la notion ordinaire de dignité, qui caractérise une certaine catégorie sociale de personnes, en une notion morale qui définit désormais le genre humain dans son ensemble (nous verrons au chapitre suivant que Confucius et ses disciples procèdent d'une manière analogue). Comme le note Thomas Hill :

Kant reconnaît que la notion ordinaire de dignité désigne un statut honorable, qu'autrui doit reconnaître et qui impose certaines attitudes, un maintien et un comportement appropriés aux personnes jouissant d'un tel statut. Dans les sociétés européennes aristocratiques et socialement stratifiées, la dignité était habituellement reconnue aux individus en vertu de leur appartenance à la noblesse, de leur rang ecclésiastique ou (peut-être plus rarement) de leur remarquable supériorité au sein de quelque vénérable profession. Sans nier qu'il peut être approprié, dans certaines circonstances et dans certaines limites, de tenir en haute estime une position sociale particulière, Kant soutient que chaque être humain est doté de dignité (*Würde*) en vertu de sa nature rationnelle.⁹²

Bien entendu, Kant ne fut ni le premier ni le seul à concevoir la notion de dignité de cette manière⁹³, mais il est parmi ceux qui placent la dignité humaine au cœur de sa philosophie morale et politique (avec les lettrés confucéens comme nous le verrons). C'est probablement pour ces raisons que, de nos jours, nous attribuons à Kant la paternité de cette notion emblématique souvent associée à la philosophie des droits humains.

⁹² Thomas E. Hill, « Dignité » dans Monique Canto-Sperber dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, I, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 523.

⁹³ Kant s'est en outre inspiré de la philosophie stoïcienne (Sénèque), de la pensée chrétienne (Thomas d'Aquin) et des réflexions de Rousseau pour penser la notion dignité. Voir à ce sujet l'article de Thomas E. Hill précité, p. 524.

Si Kant affirme que la dignité repose sur l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire sur la capacité de la volonté humaine individuelle en tant que volonté législatrice à reconnaître la loi morale et à s'y soumettre par devoir plutôt que par inclination, habitude ou intérêt, cela ne signifie pas que seules les personnes pourvues d'une bonne volonté soient dignes, mais bien que la dignité concerne toute personne, en vertu de l'universalité de la raison, d'où la seconde formulation de l'impératif catégorique kantien qui s'énonce ainsi : « *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen.*⁹⁴ » Comme le test kantien de l'universalité permet d'assurer à la fois l'impartialité, la réciprocité et la réversibilité des perspectives afin d'être assuré que chacune de nos actions soit conforme au devoir, c'est comme si Kant déduisait du fait que chacun considère son existence comme une fin en soi, qu'il est justifié que tout agent rationnel ou moral soit reconnu par tout autre comme ayant une valeur en soi, c'est-à-dire une valeur intrinsèque, absolue et objective plutôt qu'extrinsèque, relative et subjective.

Dans sa description de la notion de dignité, « Kant oppose la valeur spéciale de cette "fin en soi", qu'il nomme dignité, à la valeur ordinaire des "fins relatives", qu'il appelle "prix".⁹⁵ » Si la dignité est une valeur attribuée à toute personne, laquelle valeur s'avère invariable peu importe le contexte, le lieu, l'époque et les circonstances, le prix pour sa part

⁹⁴ Emmanuel Kant, « Fondements de la métaphysique des mœurs » dans *Œuvres philosophiques*, II, p. 295. Souligné par Kant.

⁹⁵ Thomas E. Hill, *Ibid*, p. 525.

est une valeur attribuée à des objets ou projets, laquelle valeur fluctue en fonction du contexte, du lieu, de l'époque et des circonstances. En bref, alors que le prix est une valeur conditionnelle et comparable, la dignité est une valeur inconditionnelle et incomparable. De ceci découle deux choses. D'abord, la dignité de tous les êtres humains est toujours la même, peu importe le contexte, le lieu, l'époque et les circonstances. Ensuite, la valeur de ce qui a de la dignité est et sera toujours supérieure à toutes les choses ou projets qui ont un prix. Ainsi, en cas de conflit, ce qui a de la dignité, c'est-à-dire une valeur en soi ne doit d'aucune façon être sacrifié en vue d'obtenir quelque chose qui n'a qu'un prix, c'est-à-dire qu'une simple valeur relative.

Chez Kant, la notion de dignité implique deux autres notions, soit celles d'humanité et de personne, voire de personnalité. Il est en effet ici question de la dignité de l'humanité ou encore de la dignité de la personne humaine. C'est la personne en tant que membre du genre humain qui est le sujet de droits humains. C'est parce que l'être humain est une personne, plus précisément une personne morale, qu'il détient des droits. C'est également avec Kant que la notion de personne (de personnalité) se permute en une catégorie morale. Si la personne devient à partir de Kant un sujet de droits, elle est aussi un sujet de devoirs. Contrairement aux choses qui n'ont qu'une valeur instrumentale et relative, en ceci que nous pouvons les utiliser comme de simples moyens en vue de nos fins, les personnes ont une valeur intrinsèque et absolue : elles existent comme des fins en elles-mêmes et ne doivent jamais être utilisées simplement comme un moyen mais toujours en même temps

comme une fin. En ce sens, chaque être humain nous impose – du seul fait qu’il est une personne, c’est-à-dire un sujet de droits – des devoirs, en outre celui de respecter sa valeur intrinsèque et de lui rendre tous les égards qui lui sont dus en vertu de ce statut moral particulier.

La notion de personne s’avère intimement liée à celle d’humanité. Lorsque nous faisons un bref survol de l’histoire de la notion d’humanité, nous constatons que cette notion s’est construite en Occident (comme en Chine) en opposition à celle d’animalité. Par exemple, Descartes affirme qu’il y a une différence de nature entre l’être humain et l’animal (et non pas une simple différence de degrés). Seul l’être humain, argue-t-il, est capable de pensée, c’est-à-dire de conscience et de langage. Seul l’être humain peut douter de tout, sauf du fait qu’il doute et donc qu’il existe (c’est le fameux *cogito* cartésien).⁹⁶ Pour Kant, c’est l’autonomie de la volonté qui distingue l’être humain de l’animal. Seul l’être humain est cet être capable de se représenter une fin morale. En vertu de cette capacité rationnelle, il est une fin en soi, c’est-à-dire une personne digne d’un respect (et non pas une simple chose dont on peut disposer à sa guise). C’est donc l’humanité de l’être humain qui confère à chacun son caractère inviolable, son statut de personne en tant que catégorie morale suprême. C’est ce caractère d’invulnérabilité qui oblige absolument chacun à se traiter lui-même ainsi qu’à traiter autrui comme une fin en soi. Faire cela, c’est respecter la dignité intrinsèque de l’être humain, en tant que membre de l’ensemble que

⁹⁶ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

forme l'humanité. Somme toute, la personnalité de l'humanité est d'être digne et, inversement, l'être humain est digne parce qu'il est une personne.

Enfin, la notion de dignité humaine s'est développée dans le monde occidental à mesure que s'est formalisée une autre notion centrale de la philosophie des droits humains, à savoir celle de l'égalité. L'égalité dont il est ici question est l'égalité des personnes morales devant la loi, c'est-à-dire l'égalité de leurs droits (et non pas de l'égalité de leurs conditions d'existence par exemple). L'égalité des droits des personnes s'oppose aux privilèges octroyés aux individus en fonction de leur statut social ou de leur rang. L'égalité de droit s'appuie sur l'idée que les êtres humains sont naturellement égaux entre eux. Cette idée de l'égalité naturelle ne signifie pas nécessairement que tous les êtres humains possèdent les mêmes talents, capacités ou qualités. Si certains penseurs, dont Hobbes⁹⁷, ont soutenu que l'égalité de droit se fondait sur une égalité de fait, d'autres ont plutôt défendu que l'égalité naturelle des êtres humains s'appuie sur l'égale valeur morale des personnes. Les êtres humains, en vertu de l'humanité qui leur est commune et identique, ont la même valeur morale, c'est-à-dire la même dignité. C'est pourquoi, ils sont des personnes et détiennent conséquemment les mêmes droits. Telle est la manière kantienne de concevoir l'égalité naturelle et morale des personnes.⁹⁸

⁹⁷ Thomas Hobbes, *Léviathan*.

⁹⁸ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, tome III.

Si la notion de dignité remonte plus spécifiquement à Kant, l'idée de l'égalité naturelle des êtres humains est antérieure à la réflexion kantienne. En effet, dans le stoïcisme par exemple s'affirme la considération d'une égalité de tous les hommes dans le partage d'une commune humanité, mais cette égalité n'implique pas la catégorie juridique et politique d'égalité, c'est-à-dire la notion de droits égaux et de participation politique ouverte à tous. La conception stoïcienne de l'égalité reste attachée à une conception hiérarchique des rapports sociaux. Ce passage de la notion d'égalité naturelle à l'égalité juridico-politique se formalise plusieurs siècles plus tard, en outre chez Hobbes dans le *Léviathan*. Pour Hobbes, c'est l'égalité naturelle (l'égalité de fait) qui explique et justifie l'égalité artificielle (l'égalité de droit). Comme nous le verrons au chapitre suivant, le confucianisme a pensé l'égalité naturelle des êtres humains, mais est resté attaché à une conception hiérarchique des rapports sociaux, comme ce fut aussi le cas pour les stoïciens.

La notion de dignité de la personne humaine fait partie du paysage contemporain entourant la pensée des droits humains. Celle-ci se manifeste dans les textes des droits humains, dont celui de la DUDH, par l'entremise d'énoncés qui, par exemple, condamnent absolument l'esclavage ou la torture (articles 4 et 5) ou de manière plus explicite comme l'énonce son préambule : « *Considérant* que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde (...) ». Ceci dit, la notion de dignité humaine dans la DUDH n'a pas nécessairement un sens kantien. En fait, cela

n'est pas précisé. Comme plusieurs notions présentent dans les textes des droits humains, la notion de dignité demeure somme toute vague et générale. Ces imprécisions permettent paradoxalement des arrimages locaux plus significatifs. Comme il existe de par le monde diverses manières de concevoir la dignité des personnes humaines, c'est possiblement pour cette raison que les textes contemporains des droits humains n'hésitent pas à utiliser cette notion. En outre, celle-ci n'a pas posé de problème aux représentants des nombreuses nations (environ 180), dont la Chine, qui ont, à ce jour, proclamé la DUDH.

2.2 La justification conséquentialiste des droits humains

Bien que Jeremy Bentham ait été un fervent critique du droit naturel à la base des droits humains de son époque (ceux contenus dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789)⁹⁹, de manière paradoxale, la première justification conséquentialiste

⁹⁹ Si Bentham accueille avec bienveillance la Révolution française, il s'oppose en contrepartie farouchement à la notion de droit naturel qui soutient la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Selon Bentham, le principe de l'utilité est le critère de la moralité et c'est à partir de ce principe moral qu'il élabore sa célèbre critique des droits humains. En résumé, Bentham condamne le fait de consacrer des droits inaliénables qui seraient entés à la personne humaine, car seules les circonstances contingentes permettent en définitive de définir ce qui est utile au plus grand bonheur du plus grand nombre (au bonheur collectif). Il est par conséquent absurde de prétendre que des droits, en l'occurrence les droits humains et du citoyen de 1789, soient à même d'être toujours à l'avantage d'une société donnée. Car, d'après Bentham, la légitimité de ces droits s'évanouit dès lors que leur utilité se trouve récusée par le nécessaire changement des circonstances. Établir des droits fondamentaux consiste en somme à enchaîner la postérité à une utilité conjoncturelle particulière, celle du moment présent, en un lieu précis, avec ses circonstances singulières. Or, de préciser Bentham, le droit doit être fondé sur le principe moral de l'utilité et non pas sur un supposé droit naturel qui déterminerait l'essence de la personne humaine. Quel est donc, se demande-t-il, ce critère permettant de reconnaître ne serait-ce qu'un seul de ces droits dits naturels ? Les déclarations révolutionnaires ne sont que des sophismes anarchiques, de conclure Bentham. Comme Hume, Bentham refuse la scission du droit et du fait, ce qui le conduit à une critique radicale de la pensée contractualiste et, corrélativement, des idées de contrat social et d'état de nature. Les droits humains sont des abstractions inapplicables, car ils sont non

des droits humains a probablement été élaborée par John Stuart Mill (l'un des pères fondateurs de l'éthique utilitariste avec Bentham).¹⁰⁰

L'éthique utilitariste est de nature téléologique. Pour ses défenseurs, dont Mill, ce qui importe, d'un point de vue moral, réside dans les conséquences qu'engendrent les actions humaines sur le bonheur et le bien-être général des êtres humains concernés par ces actions commises par des êtres humains. C'est la raison pour laquelle l'utilitarisme est un conséquentialisme. Ce sont les conséquences des actions (et non pas, comme chez Kant, les intentions qui président les actions) qui permettent de mesurer la valeur morale des comportements humains.¹⁰¹ Lorsque cette préoccupation est transposée dans l'arène sociale, politique et juridique, un conséquentialiste comme Mill s'intéresse aux conséquences réelles (non pas aux conséquences souhaitées) que des lois et des politiques sociales prônées par les institutions publiques ont sur le bonheur et le bien-être des gens. Ces lois et politiques contribuent-elles à améliorer l'existence et la qualité de vie des personnes concernées par ces lois et politiques ? Si oui, alors ce sont de bonnes lois et de bonnes politiques sociales et elles doivent être encouragées, institutionnalisées. Dans le cas

fondés et incohérents. Sur ce dernier point, Bentham relève plusieurs contradictions au sein même du texte de la déclaration française, comme l'opposition entre l'homme et le citoyen ainsi que la dichotomie entre la théorie et la pratique comme le révèle la difficulté d'arrimer certains droits entre eux tels que le droit à la propriété privée et le droit à l'égalité, par exemple. En somme, pour Bentham, la théorie des droits humains est fondée par des chimères théoriques et elle est incohérente. Jeremy Bentham, « Anarchical Fallacies. An Examination of the Declarations of Rights Issued during the French Revolution » dans Jeremy Waldron dir., *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*.

¹⁰⁰ John Stuart Mill, *On Liberty* (1859).

¹⁰¹ Chez Mill, l'intention qui préside l'action permet de déterminer la valeur morale du caractère de la personne qui agit et non pas la valeur morale de l'action réalisée par cette personne.

contraire, elles doivent être modifiées, voire abandonnées. Tels sont les principales préoccupations morales des utilitaristes. Brian Orend résume fort bien la justification conséquentialiste des droits humains inspirée de Mill :

1. We should, through our actions and institutions, advance and not detract from human happiness and general well-being. 2. Human rights promote human happiness and well-being because they protect people's vital needs and fundamental interest, allowing them to pursue those things they find enjoyable and worthwhile. 3. Disrespecting, or violating, human rights, causes serious pain, both to those victimized and to those close to the victims. It also more generally undermines everyone else's confidence that they can count on having their human rights respected. Human rights violations cause particular pain and general insecurity. 4. *Therefore*, we should, through our actions and institutions, respect people's human rights.¹⁰²

Dans son ouvrage intitulé *L'utilitarisme*, Mill y développe un utilitarisme de la règle (se distinguant ainsi de Bentham qui articulait plutôt un utilitarisme de l'acte¹⁰³). Ainsi, la règle morale, suivant laquelle les institutions et les individus devraient respecter les droits humains, est une règle morale fondée qui devrait conséquemment être respectée, et ce, parce que le respect des droits humains contribue d'une façon positive à l'utilité publique, en générant plus de bonheur et de bien-être collectifs que le non-respect de ces droits. Comme le non-respect des droits humains engendre des conséquences sociales non désirables, telles que par exemple de la douleur et de l'insécurité pour les personnes, ceux-ci devraient par conséquent être respectés plutôt que bafoués.

¹⁰² Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, p. 89-90. Précisons que pour plusieurs observateurs contemporains des droits humains, dont Jeanne Hersch, les droits humains ne sont pas essentiellement au service du bonheur. Ils visent plutôt la liberté, selon Hersch, voire la justice, rétorquerait Kant.

¹⁰³ Jeremy Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon, 1996.

Des théoriciens actuels, comme William Talbott et Richard Rorty¹⁰⁴, développent aussi une justification conséquentialiste des droits humains. En somme, Rorty argue que nous devrions respecter les droits humains, car si nous le faisons la société s'en trouvera améliorée, c'est-à-dire que nous vivrons dans une société plus stable, plus sécuritaire et plus heureuse que si nous négligeons de le faire. Pour sa part, Talbott affirme ceci :

In order for a government to be able to effectively promote the well-being of its citizens, its must obtain reliable feedback from them on how well its policies promote this and be appropriately responsive to this feedback. (...) The reliable feedback problem and the appropriate responsiveness problem are only problems for societies that have the capacity to improve, which is to say they are problems for all human societies. Once it is recognized that they are problems of all human societies, it can be seen that there is a consequentialist justification for basic human rights to be universal.¹⁰⁵

Autrement dit, les justifications conséquentialistes des droits humains articulent, en résumé, l'idée d'après laquelle ces droits s'avèrent fondés, car ils contribuent au bonheur et au bien-être des personnes, soit en satisfaisant leurs intérêts fondamentaux (tels que la protection de leur vie et de leurs libertés fondamentales), soit en contribuant à rendre les gouvernements moins dangereux pour les personnes (car les gouvernements qui respectent les droits humains seraient plus attentifs aux désirs et besoins de leurs citoyens). Tels sont,

¹⁰⁴ William Talbott, *Which Rights Should be Universal?*; Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Bien que Rorty critique les justifications philosophiques des droits humains et qu'il affirme qu'aucune justification n'est requise, il élabore paradoxalement une justification conséquentialiste de ces droits.

¹⁰⁵ William Talbott, *Which Rights Should be Universal?*, p. 134.

en somme, les types d'arguments qu'invoquent les penseurs conséquentialistes pour justifier les droits humains.¹⁰⁶

2.3 La justification prudentielle des droits humains

Des philosophes contemporains, tel que Alan Gewirth et David Gauthier, fondent les droits humains dans la prudence, la raison instrumentale, voire la raison pratique.¹⁰⁷ Plus précisément, Gewirth affirme que toute action humaine poursuit une fin déterminée, quelle que soit la nature de cette fin (bonne ou mauvaise). Comme les êtres humains sont des agents rationnels, ils se fixent des buts significatifs et réalisent les actions requises afin d'atteindre ces buts souhaités. Or, pour que les individus soient en mesure de faire des choix rationnels, d'accomplir les actions découlant de leurs décisions rationnelles et de réaliser les objectifs qu'ils se fixent, deux conditions s'avèrent nécessaires, à savoir la liberté et le bien-être. Telles sont, selon Gewirth, les deux conditions nécessaires au déploiement de la faculté humaine qu'est la rationalité pratique. Les êtres humains, argue-

¹⁰⁶ Pour d'autres raisonnements conséquentialistes en faveur de la reconnaissance de droits, dont les droits humains, voir: Richard B. Brandt, « Utilitarianism and Moral Rights », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, 1984, p. 1-19; Raymond G. Frey, *Utility and Rights*, Oxford: Blackwell, 1985; Allan Gibbard, « Utilitarianism and Human Rights », *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1, 1982; John Gray, « Indirect Utility and Fundamental Rights », *Ibid*; Richard M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981; John D. Lyons, « Human Rights and the General Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, 1976-77, p. 113-129; Brian Orend, *Human Rights*, p. 89-91; Philip Petit, « The Consequentialist Can Recognise Rights », *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n° 150, 1988, p. 42-55; et Thomas M. Scanlon, « Rights, Goals, and Fairness » dans *Theories of Rights* dir. Jeremy Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1984.

¹⁰⁷ Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justifications and Applications; Reason and Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978; et « The Basis and Content of Human Rights » dans Morton E. Winston dir. *The Philosophy of Human Rights*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989, p. 181-201; David Gauthier, *Morals by Agreement*.

t-il, sont incapables de réaliser une fin significative et les actions menant à cette fin, à moins qu'ils ne soient libres de décider quelle fin ils désirent poursuivre et à moins que certaines conditions matérielles d'existence soient favorables à la poursuite de cette fin ainsi qu'à sa réalisation entière ou en partie. C'est en ce sens que Gewirth estime que la liberté et un certain bien-être matériel constituent les deux conditions nécessaires à l'exercice et au déploiement de la rationalité pratique.

As we have seen, all moral precepts, regardless of their varying specific contents, are concerned directly or indirectly with how persons ought to act. This is also true of most if not all other practical precepts. Insofar as actions are the possible objects of any such precepts, they are performed by purposive agents. Now, every agent regards his purposes as good according to whatever criteria (not necessarily moral ones) are involved in his acting to fulfill them. This is shown, for example, by the endeavour or at least intention with which each agent approaches the achieving of this purposes. Hence, *a fortiori*, he also, as rational, regards as necessary goods the proximate general necessary conditions of this acting to achieve his purposes. For without these conditions he either would not be able to act for any purposes or goods at all or at least would not be able to act with any chance of succeeding in his purposes. These necessary conditions in controlling and successful action are freedom and well-being (...).¹⁰⁸

Autrement dit, pour qu'une action humaine réussie soit possible, deux conditions s'avèrent, d'un point de vue logique, absolument nécessaires, soit la liberté et le bien-être. C'est la raison pour laquelle, Gewirth estime que la liberté et le bien-être sont les traits génériques de toute action humaine réussie.¹⁰⁹ Sans eux, l'agent rationnel que nous sommes n'est pas en mesure d'atteindre les objectifs qu'il se donne et qu'il poursuit. C'est

¹⁰⁸ Alan Gewirth, « The Basis and Content of Human Rights » dans Morton E. Winston dir., *The Philosophy of Human Rights*, p. 185-186.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 186.

dans ce contexte d'argumentation que Gewirth estime que tout être humain doit revendiqué (à tout le moins implicitement), en tant qu'exigences hautement prioritaires ou en tant que droits, ces deux éléments qui constituent les conditions *sine qua non* de toute action humaine réussie, s'il ne veut pas être en contradiction avec lui-même. Ensuite, Gewirth poursuit son raisonnement en affirmant que tout agent rationnel doit aussi admettre que tous les autres êtres humains ont aussi ces droits, car ces deux éléments sont les traits génériques de toute action humaine significative en mesure d'atteindre son but.

Every agent must hold that being a prospective purposive agent is a sufficient reason or condition for having the generic rights. Because of this sufficient reason, every agent, on pain of self-contradiction, must also accept the generalization that all prospective purposive agents have the generic rights. This generalization is an application of the logical principle of universalizability: If some predicate *P* belongs to some subject *S* because *S* has the quality *Q* (where the "because" is that of sufficient reason or condition), then it logically follows that every subject that has *Q* has *P*. If any agent *A* were to deny or refuse to accept this generalization in the case of any other prospective purposive agent, *A* would contradict himself. For he would be in the position of saying that being a prospective purposive agent both is and is not a sufficient justifying condition for having the generic rights. Hence, on pain of self-contradiction, every agent must accept the generalization that all prospective purposive agents have the generic rights.¹¹⁰

Gewirth élabore donc une justification des droits humains prenant appui dans une conception particulière de l'être humain en tant qu'agent rationnel, voire prudentiel. Les droits humains sont induits logiquement de cette anthropologie philosophique particulière, au sein de laquelle ceux-ci se présentent comme les conditions de possibilité de toute action humaine significative. En somme, puisque les droits humains visent à protéger les

¹¹⁰ *Ibid*, p. 189.

éléments vraiment nécessaires à une existence humaine significative, il s'ensuit que chaque être humain a de fortes raisons d'affirmer ses droits et d'exiger que les autres les respectent en retour, de même que de respecter, si l'on veut être cohérent, les droits d'autrui et donc de réaliser les devoirs qui sont les corollaires des droits.

David Gauthier élabore une justification prudentielle des droits humains qui se rapproche d'une telle perspective.¹¹¹ Après avoir démontré qu'il est dans l'intérêt de chacun de revendiquer le respect de ses droits et d'exiger des autres qu'ils respectent ses droits, Gauthier affirme que chacun devrait respecter en retour les droits de tout autre, en raison du fait que chacun souhaite que tous les autres respectent ses propres droits. La réciprocité serait donc, selon Gauthier, un élément important sinon fondamental des relations humaines. Car, si nous souhaitons être cohérents, la découverte de notre rationalité prudentielle devrait nous conduire à ne pas violer les droits des autres et à limiter nos demandes relatives aux droits humains à tout ce qui peut être vraisemblablement exigé de toute autre personne. Cette éthique de la réciprocité (à laquelle nous reviendrons aux chapitres suivants, car la notion de réciprocité est fondamentale en Chine en outre dans le confucianisme) est, estime Gauthier, une caractéristique essentielle de la philosophie des droits humains. Enfin, les justifications prudentielles des droits humains se fondent dans une anthropologie qui doit beaucoup à Hobbes, comme le note aussi Nickel.¹¹²

¹¹¹ David Gauthier, *Morals by Agreement*.

¹¹² James Nickel, *Making Sense of Human Rights*, p. 56.

2.4 La justification rawlsienne des droits humains

La justification rawlsienne des droits humains combine une certaine conception de la justice sociale avec une vision de la personne humaine en tant qu'agent rationnel. Afin de justifier des demandes éthiques particulières – semblables à celles qu'incarnent les droits humains – Rawls nous invite à nous concevoir comme des agents rationnels (intéressés à faire progresser leurs intérêts particuliers) nous réunissant avec d'autres agents rationnels (tout autant motivés à faire avancer leurs intérêts propres), en vue de négocier les termes de notre future coopération sociale, et ce, dans le contexte particulier d'une position originelle hypothétique se réalisant derrière le voile de l'ignorance. Les principes de justice qui émergeront de cette négociation équitable s'appliqueront ensuite aux institutions sociales de base et représenteront le consensus éthique auquel sont parvenus, suite à leurs délibérations, les partenaires de la position originelle (dont nous pouvons hypothétiquement faire partie).

Dans cette justification rawlsienne des principes de justice au sein desquels les droits humains occupent une place importante comme nous le verrons, l'outil conceptuel qu'est le voile de l'ignorance joue un rôle primordial. En masquant les caractéristiques des personnes (telles que leur âge, leur genre, leur ethnie, leur rang social, leur fortune, leur appartenance culturelle, leurs capacités physiques, cognitives et psychologiques, leurs croyances religieuses, leurs idées politiques, leur profession, etc.) qui pourraient biaiser leur jugement moral, en tant qu'agents rationnels, en direction de la partialité plutôt que de

l'impartialité et qui laisseraient libre cours aux rapports de force entre les partenaires, le voile de l'ignorance permet à la négociation de se réaliser dans des conditions équitables, c'est-à-dire dans des conditions de liberté, d'égalité, d'impartialité et de réversibilité. La procédure étant équitable, celle-ci constitue l'assurance de la justesse du résultat de la négociation, estime Rawls.¹¹³

Mais quel est donc le lien entre cette procédure dite équitable et la justification des droits humains ? Dans sa justification des principes de justice, Rawls nous invite à porter une attention particulière aux personnes qui occupent une position sociale défavorable et au fait que les partenaires de la position originelle ne savent pas s'ils occuperont ou non, dans la future société, une telle position sociale une fois le voile de l'ignorance levé. Comme le résume Orend :

Rawls asserts that it is a rule of rational choice under these conditions to insist on certain bedrock guarantees for the worst position in society. After all, for all they know they, or those they represent, may find themselves in precisely that position once the veil is lifted. They would therefore insist, as a matter of self-interest, on making the minimum position at least minimally decent.¹¹⁴

Puisque les partenaires sont des agents rationnels, cette possibilité d'occuper une position sociale défavorable les conduit à assurer à chacun certains biens premiers sociaux (premier principe de justice) et à structurer les inégalités sociales et économiques de façon à

¹¹³ John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 44-48 et 151-228.

¹¹⁴ Brian Orend, *Human Rights: Concept and Context*, p. 83.

ce qu'elles soient profitables à tous, en particulier aux personnes les plus défavorisées (second principe de justice dit le principe de différence). C'est dire que, selon Rawls, des biens premiers sociaux s'avèrent nécessaires à toute personne, quel que soit par ailleurs son projet de vie. De fait, Rawls suppose que les biens premiers sociaux « sont tout ce (...) qu'un être rationnel désirera, quels que soient ses autres désirs.¹¹⁵ » Plus précisément, Rawls argue que les principaux biens premiers à la disposition de la société sont : les droits, les libertés, les possibilités offertes aux individus, les revenus, la richesse et le respect de soi-même qui occupe une place somme toute importante. Un peu à la manière de Gewirth, ces biens sont dits nécessaires à toute autre fin, en ceci qu'ils constituent la propédeutique requise à toute action humaine significative, voire à toute existence minimalement décente. Autrement dit, Rawls prétend que tout agent rationnel, placé derrière le voile de l'ignorance, ne prendrait pas le risque de ne pas avoir ces biens premiers sociaux, car ceux-ci constituent les moyens nécessaires à toute fin humaine, à tout projet humain valable et significatif. Ainsi, une vie sans ces biens premiers socialement distribués ne correspondrait pas à une existence humaine valant la peine d'être vécue. C'est la raison pour laquelle, Rawls affirme que les partenaires de la position originelle s'entendent pour organiser la société de façon à ce que chacun (ce qui inclue bien entendu les personnes défavorisées) ait accès à ces biens premiers sociaux culturellement neutres, c'est-à-dire pouvant faire l'objet d'un consensus par recoupements. Orend résume ainsi la justification rawlsienne des droits humains au plan de la justice domestique :

¹¹⁵ John Rawls, *Ibid*, p. 122.

It follows that we can think of primary goods as the objects of human rights – i.e., as those things we all have high-priority reasons to claim, and to demand that others respect such claims. In later works, Rawls makes just such a link, thereby defending standard human rights to liberty, security, subsistence welfare, basic education, and equality of recognition as a person before the law.¹¹⁶

Telle est en bref la justification rawlsienne des droits humains, justification qui rappelle, dans une certaine mesure, l'approche contractualiste développée il y a quelques siècles déjà par des auteurs comme Locke, Rousseau et Kant. Rawls inscrit en effet son approche dans le cadre contractualiste. « Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant.¹¹⁷ » Nous arrêtons ici ce bref aperçu de la façon dont Rawls justifie les droits humains, pour examiner une dernière manière de penser l'assise normative de ces droits, avant de plonger au cœur du corpus confucéen.

2.5 La justification des droits humains par les besoins

Une façon somme toute populaire de justifier la pertinence, voire la nécessité des droits humains est d'expliquer que ceux-ci répondent à des besoins humains vitaux (Bay, Green, Wiggins) ou à des intérêts humains fondamentaux (Feinberg, Nickel, Orend). Ces approches sont, dans une certaine mesure, tributaires des travaux du psychologue

¹¹⁶ Brian Orend, *Ibid*, p. 84. Orend fait ici référence à la position rawlsienne, telle qu'elle est articulée dans *The Law of Peoples* aux pages 78 à 82 en particulier.

¹¹⁷ John Rawls, *Théorie de la justice*, p. 37.

humaniste Abraham Maslow qui, dans les années 1940, a développé, suite à des observations, sa célèbre théorie des besoins humains. Maslow a élaboré une hiérarchie des besoins humains qui comprend cinq niveaux et qui est souvent illustrée par une pyramide. Selon Maslow, les êtres humains rechercheraient tous à répondre, dans un premier temps, à des besoins physiologiques, tels que la faim et la soif. Ensuite, ils viseraient à combler des besoins liés à la sécurité personnelle et à la protection de soi, tels qu'avoir un toit et des vêtements adaptés au climat. En troisième lieu, ils auraient des besoins d'appartenance, c'est-à-dire des besoins affectifs et sociaux liés à des désirs de faire partie d'un couple, d'une famille, d'un groupe, voire d'une communauté. Ensuite, ils témoigneraient des besoins liés à l'estime de soi, c'est-à-dire que les êtres humains auraient besoin d'être respectés et valorisés, de même que de respecter et de valoriser autrui. Enfin, les personnes humaines démontreraient des besoins d'accomplissement de soi, c'est-à-dire qu'elles aspireraient à se réaliser elles-mêmes via les œuvres qu'elles accomplissent ou les engagements dans lesquels elles s'investissent.¹¹⁸ Tels seraient donc, selon Maslow, les principaux besoins humains, c'est-à-dire les besoins qu'ont ou que peuvent avoir tous les membres du genre humain. Puisque les droits humains visent à combler, dans une certaine mesure, des besoins humains, telle serait donc la base sur laquelle les droits humains prendraient appui.

¹¹⁸ Abraham Maslow, *Motivation and Personality*, New York: Harper, 1954.

Bien que les divers penseurs qui fondent les droits humains sur les besoins ou les intérêts humains vitaux ne caractérisent pas tous de la même manière les différents besoins ou intérêts humains fondamentaux, la justification des droits humains par l'entremise des besoins ou des intérêts humains se présente globalement de cette manière. Par exemple, Christian Bay affirme : « Needs establish human rights¹¹⁹ », tout en précisant que ce ne sont pas tous les besoins humains qui justifient l'établissement de droits humains, mais seulement les besoins vitaux que tous les êtres humains ont simplement parce qu'ils sont des êtres humains. Reginald Green renchérit en spécifiant ceci : « Assuming need is reasonably strictly defined (not as equivalent to desire or wish), a basic human need logically gives rise to a right (need for food/right to an adequate diet).¹²⁰ » James Nickel, pour sa part, affirme que les choses exigées par tout être humain pour vivre et pour conduire son existence sont : la sécurité physique, la subsistance matérielle, la liberté personnelle, l'égalité et la reconnaissance sociale. Autrement dit, si nous voulons vivre et poursuivre nos buts personnels, nos intérêts humains fondamentaux doivent être répondus, ce qui rejoint d'une certaine façon les considérations de Gewirth et de Rawls qui estiment aussi que les droits humains octroient le minimum requis pour qu'une vie humaine soit valable, significative et décente. Les justifications qui ciblent les besoins (intérêts) humains rejoignent également, dans une certaine mesure, les justifications conséquentialistes des droits humains qui ont à cœur le bonheur et le bien-être des personnes.

¹¹⁹ Christian Bay, « Self-respect as a Human Right : Thoughts on the Dialectics of Wants and Needs in the Struggle for Human Community », *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, 1982, p. 67.

¹²⁰ Reginald Herbold Green, « Basic Human Rights/Needs: Some Problems of Categorical Translation and Unification », *Review of International Commission of Jurists*, Vol. 27, 1981, p. 55.

Telles sont donc quelques-unes des principales manières de justifier aujourd'hui les droits humains au sein du monde occidental. Bien entendu, cet éventail n'épuise pas les justifications philosophiques de ces droits. Il nous suffit de nommer les noms de Jack Donnelly, de Martha Nussbaum et de Robert Nozick pour mesurer l'ampleur de la polémique entourant la fondation normative de ces droits, au sein de notre propre tradition.

Conclusion

L'objectif de ce second chapitre de notre thèse était double. D'abord, circonscrire notre compréhension du concept contemporain des droits humains et, ensuite, examiner quelques manières occidentales de justifier ces droits, afin de montrer qu'aucun consensus n'existe au sein du monde occidental quant à la meilleure justification normative de ces droits. Cet élément est important, car il explique pourquoi nous avons une réserve face à la thèse de Sen au sujet d'une genèse transculturelle des droits humains et pourquoi nous considérons celle-ci comme une idée heuristique plutôt que comme une réalité.

Notre analyse de la philosophie des droits humains fut certes brève, tant en ce qui à trait à l'examen du concept de ces droits qu'au rappel de certaines de ses principales justifications philosophiques. Nous n'avons aucunement la prétention d'avoir fait le tour de la question en un seul chapitre, mais nous estimons avoir présenté les éléments outillant

suffisamment la réflexion que nous menons ici. Cet examen de la philosophie des droits humains nous a en outre permis de clarifier l'un des principaux objets d'investigation de notre recherche, soit la notion de droits humains, de montrer sa pertinence aujourd'hui et de démontrer qu'il existe une pluralité de justifications philosophiques raisonnables de celle-ci au sein de notre tradition. De fait, un avocat peut invoquer plusieurs arguments plausibles et pertinents pour justifier, de nos jours, l'institutionnalisation de ces droits. Cet examen de la philosophie des droits humains nous a également permis de clarifier une autre notion cruciale de notre réflexion, soit celle de l'universalité. Désormais, la compréhension et l'étendue que nous octroyons à ce concept s'avèrent clarifiées. Les droits humains sont universels parce que ces droits concernent toute personne humaine (*l'universalité du sujet des droits humains*) parce que l'idée ou l'aspiration à la base de ces droits n'est pas l'apanage de l'Ouest (*l'universalité de l'aspiration des droits humains*) et parce que les normes des droits humains (qui évoluent et auraient avantage à être bonifiées par plus d'apports en provenance de l'Asie) peuvent faire l'accord des esprits et des volontés, pour des raisons qui divergent selon les personnes, les peuples et les cultures (*l'universalité des normes des droits humains*).

Nous nous tournons maintenant vers la Chine, plus spécifiquement vers la pensée chinoise ancienne qu'est le confucianisme classique, en vue de tester nos hypothèses de recherche. En outre, nous tenterons de déterminer si les partisans de la thèse des valeurs asiatiques réussissent à démontrer de manière convaincante que la philosophie des droits

humains et la réflexion confucéenne classique sont des pensées à maints égards dichotomiques et incompatibles, en bref incommensurables.

Chapitre III : Le sens de l'humain (*ren*)

Fan Chi demandait ce qu'était le sens suprême d'humanité. " Aimer autrui ", dit le Maître.¹

Pénétrer l'univers intellectuel des lettrés confucéens de l'Antiquité chinoise requiert une certaine adaptation du regard. C'est à cette adaptation que nous vous convions dès maintenant. Le but de ce chapitre et du suivant est de faire une étude des quatre Classiques confucéens que sont les *Entretiens (Lunyu)*, le *Mencius (Mengzi)*, la *Grande Étude (Daxue)* et la *Pratique du Milieu (Zhongyong)*², en vue de déterminer si la pensée confucéenne a suffisamment d'affinités théoriques, axiologiques et normatives avec la philosophie des droits humains (et inversement), pour qu'un arrimage harmonieux et mutuellement bénéfique soit envisageable entre ces deux pensées qui originent de cultures et d'époques différentes. Dans l'optique où il est souhaitable d'implanter les droits humains en Chine, un renouveau du confucianisme permettrait-il d'offrir un ancrage pertinent, fertile et localement significatif à ces droits ? Plus encore, s'il s'avère que la pensée confucéenne se révèle être un bon candidat pour offrir un tel support, celle-ci peut-elle contribuer à bonifier les actuelles normes des droits humains ? Plus spécifiquement, l'idée des droits humains ou l'aspiration à de tels droits a-t-elle été pensée en Chine, dans le confucianisme classique ? C'est à ce genre de questions que sont vouées les analyses développées dans ce chapitre et le suivant.

¹ André Lévy, *Lunyu*, XII.22, p. 89.

² Rappelons que nous utilisons les traductions françaises d'André Lévy pour les *Entretiens* et le *Mencius* ainsi que les traductions anglaises d'Andrew Plaks pour la *Grande Étude* et la *Pratique du Milieu*.

L'examen de ces *Quatre Livres (Si shu)*, cet ensemble que forment les quatre Classiques confucéens ci-haut mentionnés, montrera qu'un tel arrimage est non seulement possible mais souhaitable et pertinent. Nous verrons entre autres que l'éthique confucéenne est une éthique de la réciprocité (*shu*), dont la valeur architectonique est l'humanité ou le sens de l'humain (*ren*), qui enjoint chacun à se traiter comme à traiter autrui avec respect, bienveillance, justice et équité. Somme toute, ce chapitre et le suivant, consacrés au confucianisme de l'âge axial, contribueront à ébranler « le mythe de l'altérité radicale d'une Chine essentialisée, encore si largement entretenu aujourd'hui³ » qui empêche un véritable dialogue interculturel et une réelle pénétration et compréhension de la pensée chinoise.

Pour accéder à l'univers moral et politique des lettrés confucéens, nous avons choisi d'analyser une notion confucéenne primordiale, à savoir celle du *ren*. Cette notion se présente comme la pierre de touche ou encore l'épine dorsale⁴ non seulement de l'anthropologie, mais également et surtout de la pensée morale et politique confucéennes.⁵ De plus, ce concept phare de la réflexion confucéenne est celui qui offre le plus de potentiel – en vertu de sa richesse conceptuelle – pour étayer la thèse que nous articulons ici. Ainsi, le concept de *ren* est beaucoup plus qu'une simple porte d'entrée nous permettant de rencontrer la pensée confucéenne classique, le *ren* est la focale ou plutôt la clef de voûte de

³ Anne Cheng, *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 17.

⁴ L'expression est de Wing-tsit Chan dans l'article suivant: « The Evolution of the Confucian Concept Jên », *Philosophy East and West*, Vol. 4, 1954-1955, p. 295.

⁵ Dans ce chapitre et le suivant consacrés à la pensée morale et politique confucéenne, nous utilisons les expressions « morale confucéenne », « moralité confucéenne » et « éthique confucéenne » pour désigner la même réalité, soit la pensée morale et politique des anciens lettrés chinois.

la pensée confucéenne et, par extension, de notre analyse du confucianisme. Car, après avoir décortiqué ce concept nodal de la pensée des lettrés, après avoir saisi ses différents visages et multiples subtilités, nous examinons au chapitre suivant l'être humain de *ren*, c'est-à-dire la personne moralement noble (*junzi*) ainsi que l'art de gouverner (*zheng*) par le *ren*, c'est-à-dire l'idéal confucéen du bon gouvernement. En décortiquant la notion de *ren* et ses corollaires que sont le *junzi* et le *zheng* par le *ren*, nous montrerons que cette notion offre un ancrage tout à fait désigné pour penser un arrimage entre la philosophie des droits humains et la pensée confucéenne classique. Ainsi, tout en délimitant précisément et en explicitant clairement la véritable signification de cette notion capitale du confucianisme, nous établirons des ponts sémantiques, axiologiques et normatifs entre la réflexion confucéenne et la pensée des droits humains, de façon à démontrer la possibilité d'une compatibilité théorique entre ces deux pensées et d'un enrichissement mutuel. Tel est en somme l'objectif ici poursuivi, circonscrire la notion de *ren* en vue de montrer sa pertinence dans le cadre d'une rencontre fertile entre la philosophie des droits humains et le confucianisme. Bien entendu, au cours de cette analyse, nous nous intéressons aux notions, valeurs et règles confucéennes qui se révèlent pertinentes de nos jours, c'est-à-dire à celles dont les penseurs asiatiques contemporains attestent qu'elles ont une résonance et/ou une pertinence dans le monde d'aujourd'hui. Par exemple, nous faisons une lecture non patriarcale du confucianisme, comme le fait la majorité des intellectuels de notre temps.⁶

⁶ Chan Sin Yee, « The Confucian Conception of Gender in the Twenty-first Century » dans Daniel Bell et Hahm Chaibong dir., *Confucianism for the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 312-333.

1. Quelques précisions préliminaires

Comme l'observe Fukui Fumimasa, bien que quasiment tous les commentateurs de la pensée confucéenne abordent la notion de *ren*, nombreux sont ceux qui se contentent de définitions relativement larges et qui ne font qu'effleurer le sens, voire l'essence de ce concept clef de la réflexion morale et politique issue de l'École des lettrés (*Ru jia*⁷). Dans les faits, le plus souvent, le concept de *ren* est confondu avec d'autres termes chinois qui recourent en partie le même champ sémantique ou regroupent dans une large mesure les mêmes idées.⁸ De plus, certaines de ces caractérisations, plutôt générales et parfois floues, se contredisent entre elles. Nous verrons plus loin (au point 2.1) des raisons qui peuvent contribuer à expliquer cet état des lieux. Ceci étant précisé, quels sont donc les véritables enseignements que nous livrent les *Si shu* au sujet du *ren* ?

Préalablement à l'analyse textuelle de la notion de *ren* dans chacun des *Si shu*, nous présentons les principales traductions françaises et anglaises de ce terme que l'on retrouve le plus souvent dans la littérature occidentale et nous expliquerons l'étymologie graphique du caractère chinois *ren*. La notion confucéenne *ren* est traduite en français et en anglais de diverses manières, dépendamment de l'interprétation que chaque traducteur assigne à ce

⁷ Le terme « *Ru* » en *pinyin* réfère aux lettrés, c'est-à-dire aux lettrés confucéens et « *jia* » à école, d'où les traductions françaises de *Ru jia* par: « École des lettrés » ou « confucianisme ».

⁸ Fukui Fumimasa, « Le véritable sens de la notion de *ren* à travers les sources bouddhiques » dans Jacques Gernet et Marc Kalinowski dir., *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 231-232.

terme. En outre, le concept de *ren* a été transposé dans la langue française par les locutions ou les vocables suivants : sens de l'humain, sens de l'humanité, sens suprême de l'humanité, humanité, humanité parfaite, vertu d'humanité, vertu suprême, vertu suprême d'humanité, vertu parfaite, bonté, humaine bonté, bonté-humaine, sympathie-humaine, sens de la bonté, bienveillance, bienfaisance, altruisme, amour, compassion, mansuétude, magnanimité, pitié, bien, bien suprême, souverain bien, qualité humaine, être bon, être bienveillant, être bienfaisant, humain-à-son-meilleur, etc. En langue anglaise, les périphrases et mots suivants sont rencontrés : benevolence, benevolent love, virtue of benevolence, perfect virtue, humanity, co-humanity, humaneness, goodness, kindness, human kindness, kind heartedness, human-heartedness, true manhood, manhood at its best, man-to-manness, love, universal love, feeling of love, unselfish love, sympathy, altruism, charity, compassion, magnanimity, associated humanity, perfect virtue, supreme virtue, good, goodness, good will, moral life, moral character, authoritative conduct, authoritative person, etc.⁹ Ces différentes traductions s'expliquent par le fait qu'un seul mot ou une seule expression de la langue de la traduction ne parvient pas à rendre compte de toutes les facettes de ce terme riche et complexe, la traduction choisie ne recouvrant souvent qu'une portion du champ sémantique du caractère chinois *ren*. Ceci dit, nous estimons que la traduction française d'Anne Cheng par « sens de l'humain¹⁰ », de même que celles d'André

⁹ Ces listes ne sont pas exhaustives et l'ordre dans lequel les traductions françaises ou anglaises sont présentées est aléatoire.

¹⁰ Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, Paris: Seuil, 1981, p. 68. Elle utilise également la traduction « qualité humaine ».

Lévy par « humanité¹¹ » ou « sens de l'humanité¹² » sont des transpositions françaises qui rendent mieux que d'autres la signification de la notion confucéenne de *ren*. Nous comprendrons mieux pourquoi une fois que nous aurons examiné le développement de cette notion dans chacun des *Si shu*.

Ayant présenté les principales traductions françaises et anglaises du concept de *ren*, précisons maintenant l'étymologie de ce sinogramme. D'après les indications du *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, le caractère *ren* est composé du radical « homme », « être humain » ou « humanité » (*ren**¹³) et de la graphie qui désigne le chiffre « deux » (*er*).¹⁴ La parenté lexicale entre les termes *ren* (sens de l'humain, sens de l'humanité ou humanité¹⁵) et *ren** (homme, être humain ou humanité) est patente. À cet égard, comme le remarque Léon Vandermeersch, la composante *ren** joue un rôle à la fois phonétique (en indiquant la façon de prononcer le caractère *ren*) et sémantique (en fournissant la base lexicale du caractère *ren*, soit le radical ou la clé de l'homme *ren**).¹⁶

¹¹ André Lévy, *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples*, Paris: Flammarion, 1994. Rémi Mathieu et Pierre Ryckmans traduisent également la notion de *ren* par « humanité ». Rémi Mathieu, *Confucius*, Paris: Médicis-Entrelacs, 2006; et Pierre Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*.

¹² Parallèlement à « humanité » et « sens de l'humanité », André Lévy utilisent aussi les traductions françaises suivantes de la notion de *ren*: « sens suprême de l'humanité », « vertu suprême de l'humanité », « bonté », « humaine bonté », « sens de la bonté » et « être bon ». Pour la référence complète à l'ouvrage de Lévy, voir la note précédente.

¹³ Le terme en *pinyin* « *ren** » qui signifie homme, être humain, personne humaine, voire humanité inclut les deux genres, c'est-à-dire à la fois l'homme (*nan*) et la femme (*nu*). Nous distinguons ici cette notion en ajoutant une étoile à la transcription en *pinyin* de façon à la distinguer de la notion *ren* du sens de l'humain.

¹⁴ *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, Paris: Desclée de Brouwer, Les Instituts Ricci, 1999, p. 855-857.

¹⁵ Humanité, dans le sens de faire preuve d'humanité à l'égard des autres hommes, c'est-à-dire être bienveillant envers ses semblables et ressentir de la compassion pour les malheurs d'autrui.

¹⁶ Léon Vandermeersch, *Wangdao ou la Voie Royale: Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1980, tome II, p. 503-504.

À titre d'interprétation préliminaire, mentionnons que ce caractère chinois signale que l'être humain n'est pas un être seul, isolé et dissocié de ses semblables qui serait maître d'un territoire qui lui serait en quelque sorte imparti. Au contraire, l'être humain vit auprès et avec ses semblables. Sa situation d'existence fait en sorte qu'il est naturellement en relation avec autrui, en situation d'intersubjectivité. C'est dire que le chiffre deux (*er*) qui forme ce sinogramme réfère à la dimension nécessairement sociale de l'existence humaine. Tel est le rôle sémantique de la composante *er* du caractère *ren*. Cette composante *er* suggère l'idée du lien moral qui lie les êtres humains les uns aux autres, de même qu'il indique l'exigence de la réciprocité (*shu*) dans les rapports humains, c'est-à-dire que le bien qu'une personne peut et doit faire à une autre doit susciter en retour une réponse analogue (réciprocité dans le bien). De fait, le confucianisme élabore une éthique de la réciprocité¹⁷ qui se révèle en particulier via la formulation de la règle d'or (à laquelle nous reviendrons). Précisons au passage que la règle d'or est vue comme l'une des bases essentielles du concept moderne des droits humains.¹⁸ Dans le langage des droits humains, l'éthique de la réciprocité se formule ainsi : les droits que nous avons d'être traités d'une manière respectueuse et juste ont pour corollaires nécessaires les devoirs de respect et de justice que nous avons envers nos semblables (ou inversement, les devoirs de respect et de justice que nous avons les uns à l'égard des autres ont pour corollaires nécessaires les droits de chacun d'être traité d'une manière respectueuse et juste). Pour revenir à l'éthique confucéenne de

¹⁷ Hsueh-li Cheng, « Moral Sense and Moral Justification in Confucianism » dans *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 98.

¹⁸ Voir le lien Internet suivant : [http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_\(ethics\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_(ethics))

la réciprocité, Charles Le Blanc dans son analyse étymologique du caractère *ren* parle avec raison de « réciprocité bienveillante¹⁹ ». L'être humain vit et est confronté à son prochain, en ce sens qu'il se soucie de son semblable qui se soucie également d'autrui, et ce, du seul fait que les êtres humains vivent ensemble et sont des êtres moraux. Ainsi, ce sinogramme suggère l'idée de la sollicitude, de la bienveillance et même de l'amour que les uns ressentent envers les autres (d'où les nombreuses traductions qui impliquent ces vocables). Cependant, la bienveillance dont il est ici question est une bienveillance conditionnée, en ceci qu'elle repose, comme nous venons de le préciser, sur l'idée de la réciproque dans les rapports entre les personnes. Somme toute, ce caractère chinois atteste que le *ren* (le sens de l'humain) concerne un agent précis, soit le *ren** (l'être humain). De fait, la composante sémantique de la clé de l'homme, *ren**, désigne en effet la personne humaine, montrant ainsi que le concept de *ren*, c'est-à-dire le sens de l'humain se rapporte bel et bien aux êtres humains, voire à l'humanité dans son ensemble. De fait, le lien moral qui unit les personnes humaines entre elles est « fondateur et constitutif de la nature de tout être humain.²⁰ » Qui plus est, c'est par l'entremise de l'autre que chacun devient un être humain à part entière, une personne noble moralement (*junzi*). Autrement dit, l'être humain devient un digne participant de la société, un véritable être humain par l'entremise des relations réciproques qu'il établit avec ses semblables. Plus encore, le *ren* est une capacité qui peut et même qui doit être développée pleinement, notamment en étudiant (*xue*), en se

¹⁹ Charles Le Blanc, « Commentaire sur le chapitre III » dans Herbert Fingarette, *Confucius: du profane au sacré*, Montréal: Les Presses de l'université de Montréal, 2004, p. 113.

²⁰ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 68.

perfectionnant soi-même (*xiu shen*), en respectant la piété filiale (*xiao*), en fréquentant des personnes moralement nobles (*junzi*), en s'inspirant des faits et gestes des sages rois de l'Antiquité chinoise (tel est le volet plus privé ou plus personnel du *ren*), mais aussi en pratiquant les rites (*li*) tout en respectant l'esprit rituel (tel est le volet plus public ou plus collectif du *ren*).²¹

Bien entendu, nous approfondirons ces divers éléments au cours de notre analyse des *Si shu* qui constitue l'objet principal de ce chapitre et du suivant. Pour l'instant, il s'agissait, en guise d'introduction, de donner quelques indications préliminaires relatives à l'étymologie des graphies qui forment le caractère chinois *ren*. Ces considérations plus larges étant émises, afin de dégager avec plus d'acuité et de profondeur la signification véritable de ce concept fondateur de la réflexion éthique et politique confucéenne, examinons le développement de cette notion via ses manifestations dans chacun des *Si shu*. Nous débuterons notre examen en scrutant, dans un premier temps, le *Lunyu*, dans un deuxième temps, le *Mengzi* et, enfin, nous terminerons avec le *Daxue* et le *Zhongyong*.²² Cet ordre d'analyse est justifié par le fait que plusieurs sinologues supposent que le Classique traditionnellement associé au nom de Confucius (Maître Kong) serait le plus ancien des *Si shu* (environ V^e-III^e siècles avant notre ère), tandis que le *Daxue* et le

²¹ Le *Daxue* et le *Zhongyong* abordent les aspects internes et externes de l'existence humaine. Voir à titre d'exemple ce passage de la *Zhongyong*: « This is the moral force inherent in one's nature, the Way that unites the external and the internal aspects of being. » Andrew Plaks, *Zhongyong*, XXV, p. 46.

²² Bien que le *Daxue* (traditionnellement associé à Zengzi) et le *Zhongyong* (traditionnellement associé à Zisi) soient aujourd'hui considérés comme des œuvres à part entière, ces deux ouvrages faisaient partie à l'origine d'un ouvrage confucéen nommé le *Mémoire sur les rites (Liji)*, le *Daxue* correspondant au 42^e chapitre du *Liji* et le *Zhongyong* au 31^e chapitre.

Zhongyong seraient des œuvres plus récentes (plus ou moins II^e siècle avant J.-C.), le *Mengzi* se situant chronologiquement dans une position intermédiaire (autour du IV^e siècle avant l'ère chrétienne).

2. La notion de *ren* dans le *Lunyu*

La notion de *ren* et dans une moindre mesure le concept de *junzi*, corollaire du *ren* auquel nous nous attarderons après avoir analysé le *ren*, sont les concepts centraux du *Lunyu*.²³ À évaluer l'occurrence et l'importance qualitative de ces deux notions intimement liées l'une à l'autre comparativement à d'autres concepts importants qui sont développés

²³ Herbert Fingarette, dans *Confucius: du profane au sacré*, estime que le sujet des rites plutôt que le sens de l'humain serait le principal concept du *Lunyu*. Or, comme une vaste majorité de commentateurs dont Roger T. Ames, Ch'u Chai, Winberg Chai, Wing-tsit Chan, Hsueh-li Cheng, Theodore de Bary, David L. Hall, Liou Kia-hway, Oliver Leaman, Charles Le Blanc, Rémi Mathieu, Heiner Roetz, Léon Vandermeersch et Xinzhong Yao (pour ne nommer qu'eux), nous considérons que le *ren* est bel et bien le sujet premier du *Lunyu*. Voir à ce propos: Roger T. Ames et David L. Hall, *Thinking Through Confucius*, New York: State University of New York Press, 1987, p. 111; Ch'u Chai et Winberg Chai, *The Sacred Books of Confucius and Other Confucian Classics*, New York: University Books, 1965, p. 1 et 24; Wing-tsit Chan, « The Evolution of the Confucian Concept *Jên* », *Ibid*, p. 296; Hsueh-li Cheng, *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 97-112; Wm. Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p. 27-28; Liou Kia-hway, *L'esprit synthétique de la Chine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 21; Oliver Leaman, *Eastern Philosophy. Key Readings*, New York: Routledge, 2000, p. 174; Charles Le Blanc, « Commentaire sur le chapitre III » dans Herbert Fingarette, *Confucius: du profane au sacré*, p. 114; Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 120; Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 118; Léon Vandermeersch, *Ibidem*; et Xinzhong Yao, « *Jen*, Love and Universality—Three Arguments Concerning *Jen* in Confucianism », *Asian Philosophy*, Vol. 5, n° 2, 1995, p. 182. Ceci dit, nous apportons face à ces commentateurs une nuance. Nous estimons que la notion de *junzi* qui découle du concept de *ren* est, elle aussi, d'une importance capitale, en particulier parce que celle-ci est la manifestation concrète et individualisée du *ren*. Chad Hansen est un des rares penseurs à suivre l'interprétation de Fingarette d'après laquelle le concept de *li* serait central dans le *Lunyu*. Chad Hansen, « Classical Chinese Ethics » dans Peter Singer ed., *A Companion to Ethics*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, p. 69-72 et p. 75. Enfin, Robert E. Allison affirme que la notion de mansuétude ou la réciprocité (*shu*), la version négative de la règle d'or, serait le concept central du *Lunyu*. Robert Allison, « The Golden Rule as the Core Value in Confucianism & Christianity: Ethical Similarities and Differences », *Asian Philosophy*, Vol. 2, n° 2, 1992, p. 176 et p. 184.

dans cette compilation, tels que les rites (*li*), l'étude (*xue*), le milieu (*zhong*), la piété filiale (*xiao*), la mansuétude ou la réciprocité (*shu*), etc., cela devient manifeste.²⁴ À cet égard, la notion de *ren* est traitée dans seize des vingt chapitres (ou livres) du texte reçu qu'est le *Lunyu* (notamment aux chapitres IV, V, VI, XII, XIV et XV) et le concept de *junzi* est abordé dans tous les chapitres du recueil des propos du maître et de ses disciples (spécialement aux chapitres XII, XIV, XV, XVI et XIX). Dans le même ordre d'idées, 58 des 502 paragraphes (sections numérotées) du *Lunyu* abordent directement la notion de *ren* et 82 des 502 paragraphes sont consacrés quasi entièrement au concept de *junzi*, ce qui fait en sorte que ces deux termes apparaissent très fréquemment de ce Classique, soit 109 fois pour le concept de *ren* et 94 fois pour celui de *junzi* (alors que le caractère *li* apparaît 75 fois, *xue* 65 fois, *zhong* 35 fois et *xiao* 19 fois). C'est dire la haute importance de ces deux notions quasi inséparables, l'une, la notion de *junzi*, étant la manifestation concrète et individualisée de l'autre, la notion de *ren*. Bien entendu, l'occurrence à elle seule du caractère *ren* (et de l'expression binomiale *junzi*) ne saurait déterminer entièrement l'importance que revêt le *ren* dans le *Lunyu*. Celle-ci confirme plutôt qu'elle ne détermine l'importance qualitative que Confucius et ses disciples accordent au *ren* dans cet ouvrage. Le *Lunyu* étant principalement une série de réflexions morales et politiques et le *ren* constituant le cœur de la moralité et de la politique confucéennes, il n'est pas étonnant que ce concept teinte la quasi-entièreté des propos qui y sont développés.

²⁴ L'information relative à l'occurrence des caractères chinois provient des annexes des textes de concordance. Institute of Chinese Studies, The *ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Lunyu*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1995, p.98-100 et p. 120-1.

Comme maints concepts se trouvant dans les anciens textes chinois, la notion de *ren* fut reprise et d'une certaine manière réinventée par Confucius. « Faute de créer de nouveaux mots, Confucius va donner un sens neuf à des termes polis par les siècles²⁵ », dont celui de *ren* (et il en est de même pour d'autres notions telles que celles de *junzi*, *li*, *xiao*, etc.). Anne Cheng va même jusqu'à dire que la notion de *ren*, « c'est la grande idée neuve de Confucius, la cristallisation de son pari sur l'homme.²⁶ » Dans les faits, il est vrai que le *Lunyu* en propose une interprétation alors inédite, en ceci que si du temps du maître le terme *ren* évoquait « le plus souvent la magnanimité d'un grand personnage²⁷ », plus spécifiquement « [the] kindness of a ruler to his people²⁸ », voire « the bountiful kindness of an ideal ruler to his inferiors²⁹ », le *Lunyu* donne une impulsion nouvelle à cette ancienne notion en articulant une description nettement plus riche, c'est-à-dire plus complexe et plus dense au plan conceptuel et axiologique. C'est l'une des raisons pour lesquelles plusieurs contestent l'étiquette de conservatisme qui est parfois apposée au confucianisme. « Décrire le confucianisme comme un conservatisme est soit une injustice, soit un malentendu.³⁰ » Car, s'il est vrai que Confucius se dit fidèle à la tradition et glorifie plusieurs aspects de la Chine ancestrale, l'esprit de réforme du maître est incontestable. De fait, les idées du maître de sagesse que fut Confucius représentent bien plus que de simples ajustements à la

²⁵ Rémi Mathieu, *Ibid*, p. 95.

²⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 68.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Wing-tsit Chan, « The Evolution of the Confucian Concept *Jên* », *Ibid*, p. 296.

²⁹ Homer H. Dubs, « The Development of Altruism in Confucianism », *Philosophy East and West*, Vol. 1, April 1951, p. 48.

³⁰ Nicolas Zufferey, « De Confucius au romancier Fin Yong » dans Anne Cheng dir., *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 80.

tradition et à la pensée de son époque.³¹ Confucius bouleverse les mentalités en remodelant certaines idées héritées d'une longue tradition.

2.1 Question de méthode : la forme du *Lunyu*

Ceci dit, avant de plonger au cœur du *Lunyu*, il nous faut émettre quelques commentaires relatifs à la forme de ce Classique chinois qui expliquent probablement, en partie du moins, les divergences que nous croisons dans la littérature de langues française et anglaise au sujet de l'interprétation du concept confucéen de *ren*. Ces éléments expliquent aussi, possiblement en partie, l'observation de Fukui Fumimasa que nous rapportions plus tôt, selon laquelle les caractérisations du *ren* dans la littérature secondaire s'avèrent souvent générales et parfois floues, de même qu'elles se contredisent par moment entre elles.

Premièrement, le style littéraire du *Lunyu* ne facilite guère l'appréhension de la pensée du maître. Puisque cette œuvre – qui forme en partie l'essence du confucianisme – se trouve constituée d'une série d'aphorismes articulés le plus souvent hors de leur contexte et disposés les uns à la suite des autres sans un ordre logique apparent, la saisie des enseignements confucéens se présente dès lors comme un défi qui, sans être insurmontable, demeure tout de même considérable. Pour capturer le véritable message de Confucius, il faut en quelque sorte classer ces formules concises, qui furent compilées par des disciples,

³¹ Nicolas Zufferey, *Ibid*, p. 80.

selon des grilles thématiques (afin d'avoir une vue d'ensemble de chacun des concepts abordés et ainsi dépasser le caractère hétéroclite du propos) ainsi que remettre ces aphorismes dans leur contexte historique (afin d'être fidèle à l'esprit d'après lequel ceux-ci, à la fois prescriptifs et descriptifs, ont été élaborés).

Deuxièmement, la présentation de ce Classique peut, pour plusieurs lecteurs de notre tradition, poser problème. En outre, le style imagé qui caractérise l'argumentation de cet ouvrage confucéen peut dérouter le lecteur que nous sommes. De fait, « dans les Classiques chinois [en général], l'argumentation se déroule souvent par le biais de métaphores, d'analogies, d'illustrations ravivées d'exemples concrets, de mises en contexte, de récits fantastiques, d'interprétations de rêves, de dialogues et d'anecdotes³² », ce qui peut donner l'impression certes superficielle et trompeuse d'un manque d'abstraction non seulement en ce qui a trait à l'expression mais aussi eu égard à la spéculation.³³

Troisièmement, parallèlement au style argumentatif souvent qualifié d'imagé et à la présentation certes hétéroclite du *Lunyu*, les réponses de Confucius apportées à chacune des questions posées par ses disciples n'étant pas vraiment systématiques, le travail exégétique

³² Anna Ghiglione dans un document intitulé : « PHI6290 – Philosophie orientale – Automne 2006 ». Pour le détail, voir le lien Internet suivant: <http://www.philo.umontreal.ca/cours/syllabus/2006-2007/PHI6290.html>

³³ À ce sujet, voir en particulier: Anna Ghiglione, *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris: You-Feng, 1999. Relativement à l'usage de métaphores organiques et naturelles, ou encore végétales et aquatiques, voir en outre: Sarah Allen, *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Albany: State University of New York Press, 1997. Pour des exemples de raisonnements analogiques, voir notamment: Alexei Volkov, « Analogical Reasoning in Ancient China: Some Examples », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Vol. 14, 1992, p. 15-37.

de l'interprète s'en trouve compliqué. Entre autres, au sujet de la notion de *ren*, Bruce Brooks et Taeko Brooks affirment que celle-ci s'avère « obscurément décrite³⁴ », constat que nous partageons dans une certaine mesure, en ceci que les réponses de Confucius ont bien souvent une forme énigmatique, ce qui complexifie effectivement leur compréhension. Rémi Mathieu estime que cette manière de formuler des réponses sous forme d'énigmes consiste en un procédé heuristique qui vise à activer le disciple, c'est-à-dire à faire en sorte que celui-ci fasse « l'autre moitié du chemin après la maigre réponse qu'il lui a faite.³⁵ » Ce serait en bref parce que les réponses se trouvent en chacun des disciples que le sage éviterait les explications toutes faites, c'est-à-dire complètes et prêtes à l'avance, et opérerait pour une approche s'apparentant à la maïeutique socratique. Somme toute, ce procédé éducatif aurait un effet « incitatif³⁶ », pour reprendre l'expression de Jean Lévi, et ce serait la raison pour laquelle le sage procéderait de la sorte. Parallèlement à la forme énigmatique ou mystérieuse des propos du *Lunyu*, il faut aussi mentionner l'ironie dont use Confucius, qui là encore peut embrouiller l'interprétation du sens profond devant être attribué au concept de *ren*.

³⁴ Bruce E. Brooks et Taeko A. Brooks, *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York: Columbia University Press, 1998, p. 36 (voir le commentaire des Brooks au sujet du paragraphe VI.22). Notons que Herbert Fingarette et Chad Hansen partagent ce point de vue. Fingarette affirme que le *ren* « est enveloppé de paradoxe et de mystère dans les *Entretiens* », *Ibid*, p. 89. Et Hansen affirme au sujet du *ren*: « the mysterious concept ». Chad Hansen, « Classical Chinese Ethics » dans Peter Singer dir., *A Companion to Ethics*, p. 71. Pour contraster ces points de vue, voici ce que dit Theodore de Bary au sujet du *ren*: « Confucius is reluctant to pin it down, or to cite any paragon of such comprehensive virtue. Yet he knows exactly where the cultivation of humaneness begins, and from this standpoint there is nothing vague, elusive, or mysterious about it. It starts with the self in feeling contact with others, following a reliable method—likening oneself to others—that operates through all the virtues, inasmuch as these are bound up with human relations, and all such relations involve some element of reciprocal obligation », *The Trouble with Confucianism*, p. 32-33.

³⁵ Rémi Mathieu, *Ibid*, p. 96.

³⁶ Jean Lévi, *Confucius*, Paris: Albin Michel, 2003, p. 99 et p. 102.

Quatrièmement, un autre élément à considérer concerne le fait que Confucius, lui-même, présente une certaine « difficulté à théoriser sa doctrine³⁷ » ou plutôt hésite à théoriser sa pensée, en ceci qu'au sujet du *ren*, par exemple, il avoue avoir de l'embarras à expliquer cette notion auquel il apporte, disions-nous, une signification nouvelle, inédite. Précisons que Confucius n'a pas écrit le *Lunyu*. Cet ouvrage est constitué, rappelons-le, d'une série d'aphorismes des propos du maître et de disciples qui ont été compilés par des disciples³⁸, et dont la datation pose encore aujourd'hui de grandes difficultés. Ainsi, le *Lunyu* ne présente pas une théorie explicite et ne manifeste pas une volonté de théoriser la réflexion des lettrés confucéens. C'est pourquoi, le *Lunyu* présente une hésitation quant à l'articulation théorique de certaines idées, comme l'illustre l'extrait suivant : « Le Maître répondit à Sima Niu qui l'interrogeait sur le sens suprême d'humanité : " En parler n'est pas facile. [...] La pratique en est difficile, comment ne le serait-il point d'en parler ? ", rétorqua le Maître.³⁹ » Comme nous le mentionnions ci-avant, ces raisons expliquent, probablement en partie, les interprétations tantôt différentes tantôt imprécises du concept de *ren* que nous rencontrons dans la littérature secondaire de langues française et anglaise. À cet égard, un dernier élément mérite d'être signalé.

Dans le *Lunyu*, le concept de *ren* est abordé à partir de différents angles, Confucius adaptant son discours en fonction de ses interlocuteurs et du contexte de la discussion,

³⁷ Rémi Mathieu, *Ibid*, p. 106.

³⁸ Un peu comme ce fut le cas pour Aristote.

³⁹ André Lévy, *Lunyu*, XII.3, p. 85-86.

comme le fait tout bon pédagogue. Pierre Ryckmans utilise l'expression « pédagogie flexible »⁴⁰ pour caractériser cet aspect de l'enseignement confucéen. Ainsi, différentes caractérisations du concept de *ren* sont tour à tour articulées, lesquelles manifestent chacune à leur manière un ou des aspects de cette notion clef de voûte et architectonique de l'édifice axiologique confucéen. Par exemple, « Fan Chi demandait ce qu'était le sens suprême d'humanité. " Aimer autrui ", dit le Maître⁴¹ ». Un peu plus loin, poursuivant l'échange avec ce disciple, « Le Maître répondit à Fan Chi qui lui demandait ce qu'était le sens suprême d'humanité : " Demeurer courtois chez soi, déférent dans le maniement des affaires, loyal envers autrui et ne renoncer à rien, serait-on envoyé chez les barbares de l'Est ou du Nord ".⁴² » Par la suite, discutant avec un autre disciple : « À Zizhang qui l'interrogeait sur la bonté, Confucius répondit : " Il la possède, celui qui est capable de pratiquer cinq vertus cardinales. [...] Déférence, tolérance, bonne foi, diligence et générosité. La déférence bannit l'insulte. La tolérance gagne le cœur du plus grand nombre. La bonne foi est gage de confiance. La diligence assure l'efficacité et la générosité permet de diriger autrui ".⁴³ » Enfin, par après, un disciple nous apprend ceci à propos du *ren* : « Zixia dit : " Fervente résolution soutenue par un vaste savoir, pensées intimes animées par un ardent questionnement : la bonté, vertu suprême, s'y trouve ".⁴⁴ » Ainsi, nous ne trouvons pas dans le *Lunyu* une définition systématique du concept de *ren*

⁴⁰ Pierre Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*, p. 148.

⁴¹ André Lévy, *Lunyu*, XII.22, p. 89.

⁴² *Ibid*, XIII.19, p. 94.

⁴³ *Ibid*, XVII.5, p. 118.

⁴⁴ *Ibid*, XIX. 6, p. 128. Rappelons que les traductions : « sens suprême d'humanité » et « bonté » sont ici utilisées pour désigner le même caractère chinois, soit le *ren*.

qui délimiterait une fois pour tout l'espace sémantique occupé par cette notion. Nous trouvons plutôt dans ce Classique des caractérisations ou encore des descriptions de la notion de *ren* qui cernent tour à tour un ou plusieurs aspects de cet ancien terme auquel Confucius apporte une dimension inédite qui marquera l'histoire chinoise des idées. Ces considérations relatives à la forme du *Lunyu* étant formulées, examinons maintenant la substance de ce texte emblématique en ayant pour focale de notre étude la notion de *ren*.⁴⁵

2.2 Le *ren* en tant qu'idéal et que pratique du bien et du juste

En suivant pas à pas les multiples développements du concept de *ren* dans le *Lunyu*, il devient manifeste que le *ren* consiste non seulement en l'idéal moral suprême de la pensée éthique et politique élaborée par Confucius (auquel se trouvent liées des prescriptions morales générales⁴⁶), mais également en le moyen ou la pratique par laquelle cet idéal peut (dans une mesure qui n'est pas clairement définie) et doit se réaliser.⁴⁷ Autrement dit, le *ren* incarne à la fois la norme supérieure de laquelle découlent toutes les exigences morales de l'être humain (« Qui tient à la bonté, ne met rien au-dessus⁴⁸ », souligne Confucius) ainsi que la vertu suprême qui rend possible la réalisation ou plutôt la pratique de cet idéal immarcescible. En tant que norme, le *ren* est le critère moral qui règle

⁴⁵ Comme nous le constaterons, le même genre de commentaires peut être fait au sujet des trois autres Classiques confucéens que nous étudions ci-après.

⁴⁶ Pierre Marsone, « Une notion-clé de l'esprit chinois : Trouver la Voie », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 11.

⁴⁷ Rémi Mathieu fait aussi ce constat dans *Confucius*, p. 253.

⁴⁸ André Lévy, *Lunyu*, IV.6, p. 43.

ou devrait régler la conduite humaine et auquel les lettrés se réfèrent pour porter des jugements de valeur sur l'état actuel des choses. En tant que vertu suprême, le *ren* est l'excellence de caractère qui englobe toutes les qualités humaines. Ainsi, le *ren*, et comme idéal normatif, et comme disposition morale qui permet de faire le bien et le juste, se situe au sommet de la hiérarchie axiologique de la pensée éthique et politique de Confucius.⁴⁹ Sans ambages, le *ren* est le pilier et le ciment de la vie idéale dépeinte par le maître, et il doit également l'être dans la vie réelle des individus et des États. De fait, l'idéal du *ren* est, pour Confucius, un idéal universel qui devrait transcender toutes les frontières et s'étendre à tous les individus et tous les peuples de la terre. Ce devoir-être est universel, en ceci qu'il devrait orienter la pratique de tout être humain et de tout gouvernement. Il est universel aussi en ceci qu'il a des racines dans le cœur de tout être humain (comme nous le verrons dans le *Mengzi*) et dans la constitution même de l'univers. Car le *ren* est un idéal céleste (nous reviendrons à cet élément cosmologique).

C'est donc dire que la prétention à l'universalité n'est pas propre au monde occidental. La Chine a également vu naître des pensées, notamment le confucianisme, qui se voulaient universellement valables. De fait, le *ren*, en tant qu'idéal normatif suprême⁵⁰, devrait être universalisé de façon à guider toute personne à la recherche de son essence et

⁴⁹ Leo K. C. Cheung, « The Unification of *Dao* and *Ren* in the Analects », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, n°3, September 2004, p. 315-316.

⁵⁰ D'autres interprètes dont Heiner Roetz, Bonkil Chung et Chung-ying Cheng, reconnaissent aussi la normativité du *ren*. Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*; Bonkil Chung « The Relevance of Confucian Ethics » et Chung-ying Cheng, « Confucianism and Modernization » dans *New Essays in Chinese Philosophy*, respectivement, p. 62-75 et p. 221-231.

toute communauté humaine en quête de perfection. Car être *ren*, c'est en quelque sorte retrouver sa propre nature, sa nature d'être humain ; c'est, en bref, rendre compte de la continuité qui existe de fait entre l'homme (*ren**) et le Ciel (*tian*), cette instance normative suprême qui régule l'ordre du monde (nous approfondirons la notion de *tian* ultérieurement).

Comme l'observe Anne Cheng, bien que le *ren* puisse être conçu comme un idéal moral et politique, celui-ci ne correspond pas pour autant à « un idéal figé et stéréotypé de perfection auquel il faudrait se conformer [...]. Il s'agit moins d'un idéal à réaliser que d'un pôle vers lequel tendre à l'infini⁵¹ ». C'est en ce sens que le *ren* peut être conçu comme un idéal régulateur au sens kantien. Il incarne toute la perfection (personnelle et sociale) que l'on peut concevoir et souhaiter. C'est pourquoi, le *ren* doit réguler la conduite de tout être humain et de toute communauté, de manière à harmoniser les rapports de chacun avec tout autre. Tel un modèle suprême des égards que les uns devraient avoir envers les autres (le prince à l'endroit de ses sujets, les parents envers leurs enfants, le mari à l'égard de son épouse, le frère avec sa sœur, l'ami envers son ami, etc., et vice versa⁵²), le *ren* indique la Voie (*Dao*)⁵³ confucéenne par excellence qui – bien qu'elle ne soit jamais vraiment un donné de l'expérience concrète – doit néanmoins moduler et réguler le déroulement de la vie des êtres humains, de façon à ce que leurs rapports interpersonnels

⁵¹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 69.

⁵² Telles sont les cinq relations fondamentales selon les lettrés.

⁵³ Leo k. C. Cheung, « The Unification of *Dao* and *Ren* in the Analects », p. 321-324.

soient harmonieux, ordonnés, réciproques, justes, en bref : célestes. Ainsi, si les normes internationales des droits humains correspondent à une éthique minimale (disions-nous au chapitre précédent), en ceci qu'elles ne couvrent pas le tout de l'éthique, le *ren*, pour sa part, propose une normativité pleine et entière, au sens où le tout de l'éthique, telle qu'elle devrait être dans son idéalité parfaite, d'un point de vue confucéen, est couvert par ce concept pivot et architectonique de la morale et de la politique confucéennes.

2.3 Le *ren* et l'égalité naturelle des êtres humains

Plus précisément, le *Lunyu* atteste du fait que l'idéal souverain d'humanité que constitue le *ren* est intimement lié à la conception de la nature humaine (*ren* xing*) développée par les lettrés. Avec la notion de *ren*, il s'agit pour la toute première fois dans l'histoire de la pensée chinoise de voir l'humain (*ren**) en chaque homme et de traiter chacun en conséquence, c'est-à-dire de faire preuve d'humanité (*ren*) à l'égard de toute personne, simplement parce que chacune est un digne membre du genre humain. Autrement dit, le fait de constater la coappartenance de chacun à ce grand ensemble que forme l'humanité (*ren**) conduit à reconnaître l'exigence morale suprême d'humanité (*ren*) à laquelle toute personne a naturellement droit. Comme nous le verrons, bien que cette reconnaissance de l'égale valeur morale des personnes humaines à la naissance ne conduise pas au traitement égal des individus (car les lettrés restent attachés à une conception hiérarchique des rapports humains et sociaux, comme les stoïciens par ailleurs), ce constat

articule néanmoins l'idée de l'égalité naturelle des personnes humaines, idée assurément novatrice et pionnière pour l'époque de Confucius, soit celle de la Chine dite des Printemps et des Automnes (722-481 avant notre ère). Cette conception d'une commune humanité débouchant sur l'idée de l'égalité naturelle de tous les êtres humains n'est pas seulement en germe dans le *Lunyu*, elle y est affirmée sans détours ni circonlocutions. Comme le constate aussi Heiner Roetz, « confucian anthropology [...] denies any relevant natural distinction between men.⁵⁴ »

C'est pour cette raison que plusieurs commentateurs⁵⁵ affirment que certaines notions confucéennes dont celle de l'égalité naturelle des personnes humaines « exerça une influence considérable, quoique peu connue, sur l'Europe des Lumières⁵⁶ ». À cet égard, il est vrai que le *Lunyu* et le *Mengzi* (que nous analyserons sous peu) étaient lus, en Europe, aux XVII^e et XVIII^e siècles, par plusieurs intellectuels (dont Christian Wolff, François-Marie Arouet dit Voltaire et Gottfried Wilhelm Leibniz, pour ne nommer que ceux-ci). Il est également vrai que des écrits européens proposant des réformes sociales et politiques citent des extraits de ces deux Classiques confucéens pour appuyer leurs thèses.⁵⁷ En outre, « les philosophes des Lumières [voient] dans la Chine une alliée ou une preuve vivante

⁵⁴ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 125.

⁵⁵ Dont les suivants: Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*; Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese Way*, New York: Harper & Row, p. 254-285; et Alan Frederick Hattersley, *Short History of democracy*, Cambridge: The University Press, 1930.

⁵⁶ Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, p. 26.

⁵⁷ Heiner Roetz cite en outre des extraits de Wolff dans *Confucian Ethics of the axial Age*, p. 6-22.

dans leur combat contre l'emprise de la religion⁵⁸ ». En ce sens, il appert justifié d'affirmer que ces ouvrages auraient bel et bien alimenté, dans une certaine mesure, l'esprit révolutionnaire et humaniste naissant des Lumières occidentales. En somme, c'est dire que l'humanisme confucéen influença et alimenta la pensée humaniste des Lumières par les idées nettement avant-gardistes qu'il propose, lorsque l'on considère l'époque à laquelle ces idées furent élaborées, ce qui n'est pas peu dire.

Ainsi, avec l'idée de l'égalité naturelle des êtres humains, nous voyons là, poindre à l'horizon, une première porte s'ouvrir sur la philosophie des droits humains, pensée qui – en plus d'être devenue un symbole de la lutte pour l'égalité formelle ou juridique des personnes humaines – est, il importe de le rappeler, l'une des résultantes les plus probantes de la passion des intellectuels occidentaux des XVII^e et XVIII^e siècles et leurs successeurs pour l'idée de l'égalité humaine. De fait, cette pensée s'est présentée, dès cette époque de notre histoire, comme l'arme principale des révolutionnaires européens pour combattre les privilèges nobiliaires, c'est-à-dire ceux liés au rang ou à la classe sociale des individus. En bref, c'est la raison pour laquelle, plusieurs interprètes contemporains, dont Anne Cheng, affirment que l'humanisme doit beaucoup au confucianisme.

⁵⁸ Anne Cheng, *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 160.

2.4 Le *ren* : un concept normatif interne et externe au sujet

Jusqu'à maintenant nous avons vu que le *ren* se présente, dans le *Lunyu*, à la fois comme l'idéal suprême de la morale et de la politique – auquel est associée une anthropologie philosophique qui affirme l'égalité naturelle des êtres humains – et comme la philosophie pratique qui devrait réguler toute action humaine que celle-ci soit individuelle ou gouvernementale. Plus précisément, relativement à la nature de cet idéal moral, le *ren* consiste en une prescription normative supérieure qui, en tant qu'instance normative à la fois interne et externe au sujet, permet d'évaluer et de critiquer l'état actuel des choses. Le *ren* est interne au sujet, en ceci que le sens de l'humain est une disposition intérieure et innée de bonté ou d'humanité présente en chacun, une vertu sur laquelle prend appui tout l'édifice normatif confucéen (comme nous le verrons quand nous analyserons le *Mengzi*). Le *ren* est également externe au sujet, en ceci qu'il est une exigence normative supérieure, voire céleste qui peut et doit être contrastée à la réalité empirique en vue que chacun s'y modèle (comme nous le verrons lors de notre étude du *Zhongyong*).

Relativement à la mise en pratique de cette norme supérieure à la fois interne et externe au sujet, Confucius développe une éthique de la vertu prônant l'émulation des personnes en vue de réguler et d'harmoniser les relations interpersonnelles dans toutes les sphères de l'existence humaine. Ainsi, plutôt que d'exiger la conformité de la conduite de chacun à des principes qui seraient en quelque sorte posés *a priori*, la transformation des

rappports humains dans le sens de l'harmonisation, de la justice et de l'équité doit se réaliser en outre via l'étude (*xue*), le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*), la pratique de la piété filiale (*xiao*), l'imitation des hommes de sagesse supérieure (*sheng ren**) de l'Antiquité chinoise, le respect des rites (*li*), la pratique des cinq vertus que sont la déférence, la tolérance, la bonne foi, la diligence et la générosité, via l'activation en bref de la disposition morale intérieure de tout être humain qu'est le *ren*, et ce, auprès de chacun, disposition qui correspond à la partie céleste présente en toute personne.

2.5 La règle d'or dans le confucianisme : le *ren*

S'il est vrai que l'éthique confucéenne correspond à une éthique de la vertu (comme tel fut le cas des éthiques développées à la même époque en Grèce), la moralité confucéenne correspond également à une éthique de la réciprocité (comme signalé plus tôt). La règle d'or a des racines dans plusieurs pensées, religions et cultures du monde⁵⁹, notamment dans le confucianisme, comme le remarque également Hsueh-li Cheng.⁶⁰ Elle aurait le don d'ubiquité, écrit Heiner Roetz à son sujet.⁶¹ Par exemple, on l'a retrouvée formulée de diverses manières dans la philosophie grecque ancienne (entre autres chez Thalès, Isocrate, Épictète et Épicure), dans le bouddhisme, l'hindouisme, le jaïnisme, l'islamisme, le judaïsme, le christianisme, le taoïsme, le confucianisme ainsi que dans la

⁵⁹ Walter Stace, *The Concept of Morals*, New York: Macmillan Company, 1975.

⁶⁰ Hsueh-li Cheng, « Moral Sense and Moral Justification in Confucianism » dans *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 98.

⁶¹ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 133.

pensée des droits humains.⁶² Dans le *Lunyu*, la règle d'or est formulée à quatre reprises, trois fois d'une manière négative et à une reprise d'une manière positive. Voici ces passages : « Le Maître répondit à Zhonggong qui l'interrogeait sur le sens suprême d'humanité : "[...] N'inflige pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit. Sans rancœurs, pas plus dans le pays que dans la famille ! "⁶³ » ; « Comme Zigong lui demandait s'il connaissait un mot qui méritât de diriger la conduite d'une vie entière, le Maître répondit : " Ne serait-ce pas le mot *mansuétude*⁶⁴ ? Ne pas infliger à autrui ce qu'on ne voudrait pas que l'on vous fit. "⁶⁵ » ; « " Ce que je ne voudrais pas que l'on me fit, je ne veux pas non plus l'infliger à autrui", dit Zigong. "⁶⁶ » ; et, enfin : « La bonté, c'est vouloir pour autrui ce que l'on voudrait pour soi-même : se dresser et élever autrui, amener autrui là où l'on est parvenu. De celui qui serait ainsi capable de se donner en exemple, on peut dire qu'il offre la recette de la bonté [*ren*] !⁶⁷ »

Ainsi, l'idéal moral et politique suprême qu'incarne le *ren* implique la règle d'or. Se trouvent associées à cette règle d'or des exigences normatives spécifiques (celles liées notamment à la pratique rituelle, à la piété filiale et à la mise en œuvre de vertus) qui

⁶² [http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_\(ethics\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_(ethics)) Voir aussi la page 142 de l'ouvrage de Roetz, *Ibid.* Roetz attribue la paternité de la règle d'or, en Chine, à Confucius dans le *Lunyu*.

⁶³ André Lévy, *Lunyu*, XII.2, p. 85.

⁶⁴ D'ailleurs, le mot chinois *shu* signifie réciprocité et il est parfois traduit en français par mansuétude.

⁶⁵ *Ibid.*, XV.24, p. 107. La mansuétude (*shu*) réfère ici au *ren* et signifie réciprocité.

⁶⁶ *Ibid.*, V.12, p. 49.

⁶⁷ *Ibid.*, VI.30, p. 57. La bonté réfère ici au *ren*.

consistent en des prescriptions morales et politiques à la fois négatives et positives.⁶⁸ Ainsi, contrairement à ce qu'affirme David Nivison⁶⁹, dans le *Lunyu*, la règle d'or n'est pas seulement formulée d'une manière négative. La règle d'or, dans le *Lunyu*, articule des obligations à la fois négatives et positives, comme le révèlent les passages cités ci-dessus. Comme l'observe judicieusement Chung-ying Cheng, le *ren* consiste non seulement à éviter de faire à autrui le mal que nous ne voudrions pas que l'on nous fit (en tenant compte bien entendu des limites morales qu'imposent le *ren* et des préférences d'autrui), mais également à vouloir pour autrui le bien que nous voudrions pour nous-même (toujours en considérant les points de vue d'autrui ainsi que l'équité et la justice). En somme, le *ren* :

presupposes an extension of one's heart-mind to others, so that one can come to feel and respect what others feel and wish. Not only simply to understand and respect what others feel and wish, but actively help others to achieve their ends is what *ren* eventually come to be. For Confucius *ren* is no doubt to be found in oneself insofar as one would engage in looking into oneself.⁷⁰

⁶⁸ À ce sujet, nous suivons l'interprétation des commentateurs suivants: Ch'u Chai et Winberg Chai dans *The Story of Chinese Philosophy*, Westport: Greenwood Press, 1975, p. 24-26; Wing-tsit Chan dans « Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism », Herbert Fingarette, « Following the 'One Thread' of the *Analects* », *Journal of the Academy of Religion*, Vol. 15, n° 7, 1979, p. 375-376; Charles A. Moore dir., *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: University of Hawaii, 1967, p. 26; Homer H. Dubs dans « The Development of Altruism in Confucianism », *Philosophy East and West*, Vol. 1, April 1951, p. 49; Fong Yeou-Lan dans *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p. 61-63; Heiner Roetz, *Ibid.*, p. 133-148; et Xinzhong Yao, « *Jen*, Love and Universality—Three Arguments Concerning *Jen* in Confucianism », *Ibid.*, p. 184.

⁶⁹ David S. Nivison, *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, La Salle: Open Court, 1996, p. 59-76.

⁷⁰ Chung-ying Cheng, « Confucian *ren* and Deweyan Experience: A Review Essay on Joseph Grange's *John Dewey, Confucius, and the Global Philosophy* », *Journal of Chinese Philosophy*, p. 645-646.

C'est dire à quel point l'éthique confucéenne de la réciprocité dans le bien et le juste est exigeante pour l'agent moral que nous sommes. Contrairement à la philosophie des droits humains, elle couvre le tout de la moralité, l'entièreté de l'éthique. Elle ne constitue pas une éthique minimale. La règle d'or telle que conçue dans le *Lunyu* est plus exigeante que la règle d'or telle que comprise dans la pensée des droits humains, car elle est liée au *ren*, à cet idéal se situant au sommet de la hiérarchie axiologique de la pensée morale et politique confucéenne, à cette vertu qui englobe toutes les autres vertus. Plus précisément, relativement aux prescriptions morales et politiques qui découlent de l'idéal d'humanité qu'est le *ren*, le *Lunyu* nous apprend que ces prescriptions négatives et positives sont des exigences à la fois envers soi-même comme envers autrui. L'éthique confucéenne présente en effet deux pôles, l'un relatif à l'étude (*xue*), à l'auto examen sincère (*xin*) de sa volonté et au perfectionnement de soi (*xiu shen*) et l'autre ayant trait à la bienveillance envers autrui (ce qu'actualisent la piété filiale (*xiao*) et les rites (*li*) mais également l'enseignement à des disciples, voire aux souverains), l'optique ultime étant de participer à la régulation du tout cosmique que forme le monde, c'est-à-dire la triade Ciel-Terre-Homme (comme l'article le *Zhongyong* que nous examinerons). Ainsi, en plus de contrer l'égoïsme, la règle d'or, dans le confucianisme, ne se réduit nullement à une simple loi du talion, elle s'ouvre plutôt sur le *ren*, c'est-à-dire sur la bonté, la mansuétude, la bienveillance, etc. La règle d'or est donc comprise ici comme un « maximim moral⁷¹ », pour reprendre l'expression d'Heiner Roetz. Toute action non réversible ne peut conséquemment pas être universalisée.

⁷¹ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 145.

Plus concrètement, relativement à la pratique du *ren*, Confucius nomme d'autres manières de réaliser cet idéal et cette vertu confucéenne cardinale. Il s'agit d'abord d'être sincère (*xin*) et authentique (*cheng*) envers soi-même comme envers les autres, ce qui implique de se dire comme de dire la vérité et de tenir parole. À cet égard, le caractère chinois *cheng* est composé de la clé de la parole et de l'élément *cheng* qui en plus d'indiquer la manière de prononcer *cheng* signifie accomplir, réaliser, d'où ces passages du *Lunyu* : « Les anciens retenaient leurs paroles dans la crainte de la honte de ne les pouvoir tenir⁷² » et « Feindre l'amitié en cachant sa rancœur l'aurait rempli de honte ; moi de même, dit le Maître⁷³ ». C'est dire que l'intention de l'agent moral doit être bonne et sincère pour que l'action morale soit véritablement droite, vertueuse, en bref : bonne et juste. En d'autres mots, la conformité extérieure de l'action aux exigences morales n'est pas suffisante pour qualifier une action de bonne ou de juste. C'est la raison pour laquelle Jérôme Bourgon affirme que le rite et la loi, voire le droit se complètent dans le confucianisme.⁷⁴ Lorsqu'un conflit survient entre le rite et la loi⁷⁵ (comme l'illustre l'exemple qui suit), la solution équitable est identifiée en scrutant l'intention de l'agent soi-disant fautif.

⁷² André Lévy, *Lunyu*, IV.22, p. 45. Voir aussi : XIV.20, p. 100 et XIV.27, p. 101.

⁷³ *Ibid*, V.25, p. 50.

⁷⁴ L'auteur se réfère ici aux jugements élaborés par le lettré Dong Zhongshu (179-104 av. J.-C.) qui résolvent les conflits survenant entre le rite et la loi par des solutions d'équité. Jérôme Bourgon, « L'invention de la civilisation pénale: Le rite et la loi », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 78.

⁷⁵ Au sujet de la loi en Chine, Brian Hook affirme ceci : « As early as 400 BC a code known as the Fa ching (Canon of Laws) was promulgated in China. It was said to have six sections: Laws on Theft, Laws on Violence, Laws on Detention, Laws on Arrest, Miscellaneous Laws, and General Laws. These sections formed the framework from which later dynasties developed their own codes. », *The Cambridge Encyclopedia of China*, p. 121.

Le fils qui frappe son père en lui portant secours lors d'une rixe est-il coupable de la pire infraction rituelle – outrager son père –, et par là même passible de la peine de mort prévue par la loi ? Non, car le rite exige, nous enseignent les classiques confucéens, une participation intime de tout l'être, non la simple répétition mécanique de gestes insensibles ; *de même, la loi doit punir non l'acte lui-même, mais l'intention mauvaise qui l'a inspiré*. Le rite et la loi trouvent sens dans un rapport mutuel, créé par le droit vivant. C'est à partir de tels cas, tirés de la pratique puis érigés en modèle, que naît la *doctrine juridique de l'intention*, qui mesure la gravité relative des crimes selon leur degré d'intentionnalité et établit l'échelle de peines correspondante. Ainsi furent jetés dès l'Antiquité les bases de la codification.⁷⁶

Dans cet article, Jérôme Bourgon vise à détruire une préconception tenace au sujet de la réflexion juridique en Chine, à savoir « qu'il n'existerait pas de pensée juridique digne de ce nom en Chine, mais des lois d'application automatique et impitoyable.⁷⁷ » Pour atteindre ce but, l'auteur s'attaque à trois préjugés découlant de cette préconception. D'abord, bon nombre d'auteurs assimilent le droit chinois au légisme, école du II^e siècle avant notre ère qui a élaboré une conception autoritaire et utilitariste de la loi. Or, affirme Jérôme Bourgon, cette lecture réductrice est non fondée.

Le droit qu'exhument fragment par fragment les fouilles archéologiques n'a pas grand-chose à voir avec ce sombre tableau. Les documents juridiques découverts dans les tombes de fonctionnaires des Qin consistent en décisions sur des cas concrets le plus souvent civils (ventes foncières, héritages) ; s'ils font mention de châtiments corporels, d'ailleurs plutôt modérés (bastonnades), ils rapportent surtout des peines d'amendes ou de confiscations. Si l'équivoque entre droit et légisme est si tenace, c'est qu'elle a été périodiquement réanimée.⁷⁸

⁷⁶ Jérôme Bourgon, « L'invention de la civilisation pénale: Le rite et la loi », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 78. Nous soulignons.

⁷⁷ *Ibid*, p. 76.

⁷⁸ *Ibid*, p. 77.

Le deuxième préjugé auquel se bute l'auteur est le suivant : « la Chine aurait bien eu des lois, mais pas de droit. Les lois n'auraient suscité d'autre réflexion que la sinistre mécanique punitive du légisme, la pensée rationnelle et humaniste se situant entièrement du côté du rite, donc du confucianisme.⁷⁹ » Or, riposte Jérôme Bourgon, opposer le rite à la loi, comme le font maints sinologues français depuis Marcel Granet⁸⁰, ne tient pas la route. Car c'est dans la rencontre parfois harmonieuse, parfois houleuse entre le rite et la loi que naît précisément le droit, cette « discipline évolutive et progressiste⁸¹ » qui a pour objet l'équité et le juste ; et c'est dans l'intentionnalité de l'agent (élément déontologique) que se logent les éléments permettant de déterminer l'équitable et la juste peine.

Le dernier préjugé que vise à renverser Bourgon est le suivant : « En Chine plus encore qu'ailleurs, le droit ne serait qu'une superstructure idéologique, un discours officiel, une langue de bois mandarinale, une sèche rhétorique sans grand rapport avec la vie sociale, pour ne rien dire des relations privées.⁸² » C'est là que l'auteur nous indique que des recueils de jugements mettent en valeur les vertus confucéennes de l'équité (*yi*) et de la bienveillance (*ren*) existeraient en Chine et que ces vertus du bon juge auraient, par ailleurs, été illustrées dans des scènes de tribunaux comprenant des statues grandeur nature qui peuvent, de nos jours, être observées dans un temple de Pékin nommé *Dongyue miao*.⁸³

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris: Albin Michel, 1999.

⁸¹ Jérôme Bourgon, *Ibid*, p. 78.

⁸² *Ibid*, p. 79.

⁸³ *Ibidem*.

Bien entendu, le ritualisme occupe une place importante dans la pensée confucéenne. Loin de nous l'intention de nier cet aspect non négligeable du confucianisme. Mais il appert injustifié d'affirmer que le rite remplace le droit comme le défend Vandermeersch.⁸⁴ Le rite ne se situe pas au-dessus de la hiérarchie axiologique confucéenne. Le rite sans le *ren* n'a aucune valeur. C'est parce que le rite permet d'intérioriser le *ren* et de le manifester publiquement qu'il est un outil privilégié par les lettrés. Le formalisme du rite structure la vie intérieure et la vie communale de l'être humain en l'accordant à la Voie céleste du *ren* (s'il est bien performé évidemment, c'est-à-dire avec une intention droite). Autrement dit, le rite est un moyen, il n'est pas une fin. La fin, c'est le *ren* ; et c'est la raison pour laquelle, c'est le *ren* qui détermine le droit (non pas le rite), en identifiant les exigences que les êtres humains ont les uns à l'égard des autres.

Pour revenir à ces exigences que formulent par exemple la règle d'or confucéenne, il s'agit d'éviter de nuire aux autres ou de leur faire du tort (formulation négative de la règle d'or) et de leur faire du bien ou de contribuer à leur bonheur, en bref d'aider les autres à réaliser leurs objectifs, dans la mesure de nos capacités, de notre situation d'existence et de notre lien social avec eux (formulation positive de la règle d'or). En somme, pour réaliser l'idéal suprême qu'est le *ren*, l'être humain doit faire plusieurs choses et s'abstenir d'en faire d'autres. Il doit faire le bien (le juste) et éviter d'accomplir le mal (l'injuste).

⁸⁴ Nous nous démarquons ici de l'interprétation du sinologue Léon Vandermeersch en outre dans ses *Études sinologiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Au chapitre précédant consacré à la philosophie des droits humains, nous avons vu que les droits humains requièrent également de leurs mandataires qu'ils réalisent certaines actions (devoirs positifs) et qu'ils en évitent certaines autres (devoirs négatifs). La règle d'or résume assez bien l'essentiel de la pensée des droits humains, en ceci que l'idée de la réciprocité dans le bien et le juste constitue l'une de ses bases importantes de cette pensée. De fait, l'idée même d'avoir des droits implique comme condition *sine qua non* la reconnaissance des droits d'autrui et donc des devoirs que nous avons à leur égard. Car c'est la réciprocité des obligations morales à la fois négatives et positives que nous avons à l'endroit des autres qui rend possible l'exercice des droits de chacun. Sans cette réciprocité, nul droits ne sauraient être respectés (à l'exception, bien évidemment, de ceux d'un dictateur autoritaire imposant, par la force, le respect de ses droits à tous).

Suivant l'exigence du *ren*, il s'agit en outre de nous perfectionner nous-même de façon à ce que personne n'ait jamais à se plaindre de nous, en société comme à la maison. « Comporte-toi toujours comme si tu étais en présence d'un hôte de marque⁸⁵ », recommande Confucius. Ainsi, être *ren* consiste à se comporter avec chacun dans sa vie familiale et en société comme si l'on était en présence d'un modèle de sagesse et de traiter chacun avec l'humanité qui lui est due, de sorte que la sincérité (*cheng*) et la mansuétude ou la réciprocité (*shu*) se présentent comme deux visages importants de la pratique du *ren*. En bref, être *ren*, c'est traiter chaque être humain avec respect et dignité, c'est-à-dire avec

⁸⁵ André Lévy, *Lunyu*, XII.2, p. 85.

le respect et la dignité auxquels chacun a droit en vertu de sa nature d'homme (*ren* xing*). Dit autrement, comme l'observe Xinzhong Yao, une vie consacrée à la pratique du *ren* n'est ni une existence égoïste qui se voue à la seule satisfaction de ses intérêts au détriment de ceux d'autrui ni une vie contemplative (à la manière des taoïstes) qui se déroule en retrait du monde humain. « On the contrary, [Confucius] insists that neither withdrawing from the world nor preserving oneself at the expense of others can lead to *ren*.⁸⁶ » À ce sujet, la critique de l'égoïsme, de l'intérêt personnel ou du profit (*li*) est radicale et récurrente dans le *Lunyu*. Là-dessus, la pensée de Confucius ne saurait être plus claire. « " L'homme de qualité [le *junzi*] ramène tout à une question de justice [*yi*], l'homme de peu [le *xiao ren*] à des questions d'intérêts", dit le Maître.⁸⁷ »

2.6 La préoccupation confucéenne accordée à la vie pratique : *xiao* et *li*

Comme tel est le cas dans toute éthique casuistique, seule la réalité empirique, seul le contexte permet une application adéquate des prescriptions normatives qui dérivent de cet idéal supérieur, de ce pôle régulateur qu'est le *ren*. Seule une véritable connaissance et expérience du monde (et parallèlement du monde des êtres humains) assurent un ajustement approprié entre le contexte d'application de cet idéal et l'idéal lui-même. En ce sens, la pensée du maître est plus concrète qu'abstraite ou plus inductive que déductive, c'est-à-dire

⁸⁶ Xinzhong Yao, « *Jen, Love and Universality—Three Arguments Concerning Jen in Confucianism* », *Ibid*, p. 185.

⁸⁷ André Lévy, *Lunyu*, IV.16, p. 44. Voir aussi : XIII.7, p. 94.

qu'elle émerge d'une lecture perspicace et pénétrante du monde plutôt qu'elle ne découle d'une théorisation abstraite à partir de catégories intellectuelles coupées de la réalité. « J'observe beaucoup pour en prendre bonne note⁸⁸ », affirme Confucius. En lien avec cette idée, c'est l'application dans le monde réel de ce message normatif qui compte en dernière instance et non pas les spéculations théoriques à son sujet.

Concernant l'importance accordée à la vie pratique, comme le note Rémi Mathieu, « Confucius attache une très forte importance à [la] *praxis* que légitime son discours et qui est le véritable but ultime de son enseignement.⁸⁹ » Pour en rendre compte, citons les passages suivants : « L'enseignement du Maître comportait quatre aspects : culture, pratique, loyauté et bonne foi.⁹⁰ » ; « Les vertus que je ne cultive guère, les études que je ne professe pas, cela me tourmente comme d'entendre parler d'injustices auxquelles je ne peux remédier, comme d'être incapable de me corriger de mes défauts⁹¹ » ; « Capable de réciter les trois cent poèmes par cœur, tu te vois confier une charge administrative. On t'envoie partout en mission, mais tu es incapable de la moindre réplique de ton propre chef : à quoi te servent tes connaissances, si étendues soient-elles ?⁹² ». Autrement dit, un idéal qui ne reste que lettre morte a fort peu de valeur. Celui-ci doit mobiliser nos efforts de façon à ce qu'il ait de réels échos dans la vie concrète.

⁸⁸ *Ibid*, VII.28, p. 62.

⁸⁹ Rémi Mathieu, *Ibid*, p. 94.

⁹⁰ André Lévy, *Lunyu*, VII.25, p. 61-62.

⁹¹ *Ibid*, VII.3, p. 59.

⁹² *Ibid*, XIII.5, p. 92.

Associée à cette importance accordée à la pratique (plutôt qu'à la seule théorie) se trouve dans le *Lunyu* une critique de la rhétorique. Au sujet de cette critique de l'éloquence qui vise plus à tromper qu'à communiquer, rapportons les extraits suivants : « Les belles paroles jettent la confusion.⁹³ » ; « À quoi servent les beaux discours ?⁹⁴ » ; « Belles paroles et mines avenantes sont rarement signes de bonté⁹⁵. » Cette méfiance face à la rhétorique⁹⁶ traverse tout le *Lunyu*, ce qui contribue à expliquer les propos plutôt sobres ou même humbles de Confucius, c'est-à-dire à la fois simples et concis.

C'est dire que le *Lunyu* exhibe une sagesse pratique, un art de vivre qui vise l'épanouissement de chacun auprès de chacun, de tous auprès de tous. En somme, ce Classique nous apprend que pratiquer le *ren* consiste notamment à respecter la piété filiale (*xiao*), car l'amour des parents (en particulier du fils aîné pour son père) sert de paradigme à l'amour du reste de l'humanité. Le *Lunyu* nous enseigne aussi que la pratique du *ren* consiste à pratiquer les rites (*li*) tout en respectant l'esprit rituel, car se conduire cérémonieusement envers autrui consiste à reconnaître à chacun sa place dans la société, de même que sa valeur en tant qu'être humain. Concernant la piété filiale, voici ce que nous livre le *Lunyu* : « À Ziyou qui l'interrogeait sur la piété filiale, le Maître répliqua : " De nos jours on entend par là être en mesure de les nourrir. Qui ne saurait en faire autant pour ses

⁹³ *Ibid*, XV.27, p. 108.

⁹⁴ *Ibid*, V.5, p. 47.

⁹⁵ *Ibid*, XVII.15, p. 119.

⁹⁶ Laquelle s'apparente à la critique socratique de l'éloquence des sophistes qui vise plus à convaincre qu'à trouver la vérité.

chiens et ses chevaux ? Sans y joindre le respect, quelle différence ? ⁹⁷ » ; « Comme le seigneur de She tenait ce discours à Confucius : " Il y a chez nous un modèle de droiture : quand son père avait chapardé un mouton, lui, son fils, avait porté témoignage à charge. " – " On se fait une autre idée de la droiture chez nous ", rétorqua Confucius, " le père protège son fils et le fils son père. Tel est le sens de la droiture chez nous. ⁹⁸ » Relativement aux rites maintenant, voici ce qu'on y apprend : « À la vue d'une personne en deuil, ou en vêtement de cérémonie, ou en présence d'un aveugle, le Maître ne manquait pas de se lever, même s'ils étaient jeunes ; il ne manquait pas non plus de presser respectueusement le pas en passant devant eux. ⁹⁹ » ; et, en lien avec la piété filiale, Confucius explique ceci à un disciple : « De leur vivant les servir avec les égards qu'exigent les rites ; à leur mort les enterrer selon les rites, puis leur présenter des offrandes comme le demandent les rites ¹⁰⁰ ». Ainsi, la piété filiale et les rites constituent des exigences morales que les uns ont envers les autres parce qu'ils sont des moyens privilégiés pour incarner le *ren*. Ils indiquent la voie des relations interpersonnelles adéquates, c'est-à-dire pleinement humaines. En bref, ils sont des moyens qui offrent l'occasion non seulement de nous conformer extérieurement au sens de l'humain, mais également et surtout d'accorder intérieurement notre intention à ce diapason céleste qu'est le *ren*.

⁹⁷ André Lévy, *Lunyu*, II.7, p. 36.

⁹⁸ *Ibid*, XIII.18, p. 94. Voir aussi: I.6, p. 32; I.11, p. 32; II.5, p. 35-36; II.6, p. 36; II.8, p. 36; IV.18, p. 45; IV.20, p. 45; XI. 5, p. 79; et XIII. 20, p. 94-95.

⁹⁹ *Ibid*, IX.10, p. 70.

¹⁰⁰ *Ibid*, II.5, p. 36.

À titre indicatif, les lettrés identifient cinq relations humaines fondamentales que celles-ci soient familiales ou sociales. Il s'agit des relations entre prince et sujets, parents et enfants, mari et femme, frère ou soeur aînés et frère ou soeur cadets, et entre pairs ou amis. Comme le précise Anne Cheng, « l'harmonie de ces cinq relations considérées comme fondamentales par les confucéens est garantie par la relation de confiance (*xin*), dont la graphie évoque l'homme tout entier dans sa parole, l'adéquation entre ce qu'il dit et ce qu'il fait. Cette intégrité qui rend un homme digne de confiance est elle-même la condition de son intégration dans le corps social.¹⁰¹ » C'est pourquoi, le *ren* est lié à des qualités, « telles que l'indulgence (*kuan*), la confiance qu'on sait inspirer chez les autres (*xin*) et la perspicacité (*zhi*).¹⁰² »

Autrement dit, jusqu'à maintenant, nous avons vu que Confucius élabore dans le *Lunyu* une éthique de la vertu et de la réciprocité qui s'articule autour de l'idéal de *ren*. Cette éthique est une éthique normative, au sens où elle énonce un devoir-être qui devrait orienter la conduite humaine auquel s'avèrent liées des exigences morales et politiques. Comme le constate aussi Heiner Roetz : « Humaneness [*ren*] is the higher norm [...] of the *Lunyu*.¹⁰³ » Si les éthiques déontologique et conséquentialiste, familières à notre tradition,

¹⁰¹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 72.

¹⁰² Anne Ghiglione et Shenwen Li, « Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine » dans *L'éveil du dragon. Les défis du développement de la Chine du XXI^e siècle*, p. 329.

¹⁰³ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 123, 144-145. Tout comme nous, Heiner Roetz affirme que le confucianisme est une éthique normative dont la norme supérieure est le *ren*. Roetz affirme aussi que le *ren* est un principe moral postconventionnel, au sens de la théorie des stades de développements moraux de Laurence Kohlberg, le célèbre psychologue cognitiviste états-unien du siècle dernier. Il argue aussi que la moralité confucéenne est de nature déontique ou déontologique, au sens où la règle d'or

sont considérées comme des éthiques normatives au sens où elles mettent l'emphase, soit sur les devoirs moraux à respecter (déontologisme), soit sur les conséquences des actions sur le bonheur ou le bien-être des gens (conséquentialisme), l'éthique confucéenne en tant qu'éthique de la vertu et qu'éthique de la réciprocité dans le bien et le juste est également une éthique normative. En mettant l'emphase sur les vertus ou le caractère moral que les individus devraient développer en fonction de l'idéal de *ren*, l'éthique confucéenne enjoint, elle aussi, au même titre que le déontologisme et le conséquentialisme, toute personne à se conformer à un certain modèle de l'agir moral. Elle énonce un devoir-être qui sert de paradigme moral, voire de norme paradigmatique pour juger la réalité et élaborer en fonction de cette norme des jugements de valeur parfois favorables, parfois défavorables, de même qu'elle prône un idéal moral servant à orienter la conduite de toute personne et de tout gouvernement désireux, un temps soit peu, de se rapprocher de la perfection morale. Comme l'indique avec justesse Rosalind Hursthouse au sujet des éthiques de la vertu :

Virtue ethics is currently one of three major approaches in normative ethics. It may, initially, be identified as the one that emphasizes the virtues, or moral character, in contrast to the approach which emphasizes duties or rules (deontology) or that which emphasizes the consequences of actions (consequentialism).¹⁰⁴

correspond à un devoir. Jusqu'à maintenant, nous avons vu que l'éthique confucéenne partage en effet certaines affinités théoriques avec l'éthique déontologique, en outre lorsqu'elle accorde de l'importance à l'intention morale des personnes et lorsqu'elle formule certaines obligations morales qui devraient être réalisées telles que la piété filiale et les rites par exemple. Comme Roetz, Bonkil Chung affirme que l'éthique confucéenne est de nature déontologique. Bonkil Chung, « The Relevance of Confucian Ethics » dans Hsueh-li Cheng dir., *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 61-75.

¹⁰⁴ Voir le lien Internet suivant: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>

Ainsi, les vertus en tant que modèles de l'action morale et politique peuvent être à l'origine de la dérivation d'exigences morales et, en ce sens, l'éthique de la vertu est une éthique normative, comme le soutiennent également Shelly Kagan et Bonkil Chung.¹⁰⁵ C'est pourquoi, nous affirmons que le *ren*, en plus d'être une vertu, est une norme, et que l'éthique confucéenne, en tant qu'éthique de la vertu, est une éthique normative, bien que, mentionnons-le, cette lecture soit minoritaire parmi les interprètes occidentaux, en particulier les sinologues. Si la normativité de l'éthique confucéenne ne se réduit pas ultimement à l'énonciation d'un seul principe moral (comme c'est le cas dans le déontologisme ou le conséquentialisme – le principe déontologique étant l'impératif catégorique et le principe conséquentialiste, dans sa version utilitariste, étant le principe de l'utilité), duquel découleraient toutes les obligations morales des individus, il n'en demeure pas moins que le *ren* confucéen est la référence morale ultime qui, en tant qu'idéal et que vertu cardinale, fixe les valeurs et oriente la conduite humaine, en spécifiant les exigences que les êtres humains ont les uns à l'égard des autres (dont la règle de la réciprocité), sans que ces exigences ne soient fixées une fois pour toute, car elles dépendent du contexte de leur application, d'où l'importance accordée par Confucius et ses disciples à la pratique, voire à la matérialisation empirique de cet idéal suprême de la conduite humaine.

¹⁰⁵ Shelly Kagan, *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press, 1988, p. 2; Bonkil Chung, « The Relevance of Confucian Ethics » dans Hsueh-li Cheng dir., *New Essays in Chinese Philosophy*, p. 62.

2.7 Le *ren* en tant que vertu protocosmopolitique

Si ce sont les cyniques grecs et les stoïciens qui, dans l'histoire des idées occidentales, ont élaboré les fondements philosophiques de la pensée cosmopolitique contemporaine en affirmant que l'être humain appartient non seulement à la cité qui lui a donné naissance mais également à la communauté humaine tout entière, en Chine, ce sont les lettrés qui les premiers ont reconnu la coappartenance de chaque humain à ce grand ensemble que forme l'humanité (*ren**). Cette reconnaissance confucéenne de l'humanité (*ren*) en chaque être humain (*ren**) ouvre la perspective d'une pensée cosmopolitique ou « protocosmopolitique » confucéenne et permet une analyse de la notion de *ren* en tant que vertu protocosmopolitique.

Au sujet du *ren*, Confucius explique que faire preuve d'humanité (*ren*) consiste à aimer les hommes (*ai ren**).¹⁰⁶ En ce sens, le *Lunyu* met de l'avant l'idéal cosmopolitique de l'amour des êtres humains en tant que dignes membres de la famille humaine.¹⁰⁷ L'amour des hommes (*ai ren**) que défend Confucius dans le *Lunyu* articule l'idée suivant laquelle il est moralement justifié et souhaité d'avoir une disposition favorable de l'affectivité et de la volonté à l'égard de tous les membres du genre humain ainsi que

¹⁰⁶ André Lévy, *Lunyu*, XII.22, p. 89 et XII.24, p. 89. En *pinyin*, « *ai* » indique amour et « *ren* » homme, être humain, humanité, tel que nous l'avons indiqué plus tôt.

¹⁰⁷ Voir entre autres à ce sujet le 6^e chapitre de l'ouvrage suivant: Yao Xinzong, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, Brighton: Sussex Academic Press, 1996, dans lequel la notion chinoise *ren* est associée à « Universal Love » alors que la notion grecque *agape* est liée à « Neighbour-Love ».

d'avoir une disposition à vouloir le bien de l'ensemble des individus qui forme l'humanité. Ce n'est pas soutenir, à la manière des moïstes¹⁰⁸, que cet « amour » des êtres humains devrait correspondre à un soi-disant amour universel au sens où il faudrait aimer également tous les êtres humains, c'est-à-dire avoir une sollicitude égale et impartiale pour toute personne, de sorte que chacun – par-delà les liens familiaux, claniques, d'amitié ou autres – aurait le même poids moral lors des délibérations éthiques. Contrairement aux moïstes, les lettrés ne défendent pas un tel amour universel. Si l'amour confucéen des êtres humains est universel, c'est seulement au sens où cet amour s'étant au genre humain dans son ensemble. Par contre, il n'est pas universel au sens où il serait, à un niveau personnel, le même pour toute personne, c'est-à-dire exempt de préférences. De fait, l'amour confucéen des hommes est gradué. Il est supérieur pour les proches que pour les inconnus. Plus encore, l'amour « universel » confucéen n'est ni un amour raisonné qui vise l'objectivité ni un amour rationnel qui mire l'intérêt général. Il est plutôt un amour structurel, car il découle directement des structures sociales, c'est-à-dire claniques et politiques. Ainsi, les enseignements du *Lunyu* n'articulent pas l'idée d'un amour indifférencié, c'est-à-dire d'un amour qui se porterait également et de la même manière à chacun. Bien au contraire, le recueil des propos du maître propose ce que nous pouvons considérer comme une position mitoyenne entre le particularisme, d'une part, et le cosmopolitisme radical ou idéaliste,

¹⁰⁸ École de pensée, rivale du confucianisme et influente dans l'Antiquité, qui fut fondée par Mozi ou maître Mo (environ 480-390 avant J.-C.). Pour le *Mozi*, voir la traduction très partielle de Burton Watson, *Mo Tzu: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 1963.

d'autre part, articulant ce que nous pourrions nommer un protocosmopolitisme partial¹⁰⁹ ou réaliste.¹¹⁰ Si l'amour des êtres humains, en tant que racine du *ren*, est l'idéal suprême de la conduite humaine, au plan pratique cet amour se manifeste d'abord et avant tout au sein des membres d'une même famille et irradie ensuite aux autres membres de la communauté et, éventuellement, à l'ensemble que constitue l'humanité.¹¹¹ Confucius ne dit-il pas : « Piété filiale et fraternité : ne sont-elles pas le fondement même de la bonté, le sens suprême d'humanité ?¹¹² » C'est dire que la pratique du *ren* commence dans la famille, mais ne se réduit pas à elle comme l'ont interprété injustement certains commentateurs.¹¹³ Comme nous le verrons dans le *Mengzi*, il est irréaliste, c'est-à-dire à la fois non naturel et impraticable, d'exiger de chacun qu'il aime tout le monde également et de la même manière, c'est-à-dire de manière impartiale. À ce sujet, Philip Ivanhoe indique ceci à propos du *ren* : « The feeling of *jen* [*ren* en *pinyin*] extends to all people, but the magnitude

¹⁰⁹ L'expression « partial cosmopolitanism » est d'Anthony Kwame Appiah dans son ouvrage nommé *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2006, p. xviii. La version contemporaine du cosmopolitisme d'Appiah s'apparente à bien des égards à celle articulée par les anciens lettrés dans les *Si shu*.

¹¹⁰ Pour des discussions à ce sujet, voir: Fukui Fumimasa B., « Le véritable sens de la notion de *ren* à travers les sources bouddhiques » dans *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, p. 231-237; Wing-tsit Chan, « The Evolution of the Confucian Concept of Jên », *Ibid*, p. 300-305 et *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 785-786; Edwin O. Reischauer, John K. Fairbank, *East Asia: The Great Tradition*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1958 et 1960, p. 28; Homer H. Dubs, *Essays on Chinese Civilization*, Princeton: Princeton University Press, 1981, p. 399; Homer H. Dubs, « The Development of Altruism in Confucianism », *Philosophy East and West*, Vol., n° 1, April 1951 et Xinzhong Yao, « *Jen*, Love and Universality—Three Arguments Concerning *Jen* in Confucianism », *Ibid*, p. 185-189.

¹¹¹ Homer H. Dubs parle d'amour gradué. Pour le citer: « Benevolent love, then, is graded, greater to those closer to oneself and lesser to more distant persons. [...] To sum up: Confucius made fundamental to his ethical teaching the conception of love for others. But it was a graded love. », dans l'article précité nommé: « The Development of Altruism in Confucianism », p. 50.

¹¹² André Lévy, *Lunyu*, I.2, p. 31. Voir aussi: V.26, p. 50-51; VIII.2, p. 65; et XVII.19, p. 120.

¹¹³ Voir entre autres Fukui Fumimasa qui parle d'un « amour discriminatoire » qui ne s'étend pas à l'ensemble des humains. Fukui Fumimasa, « Le véritable sens de la notion de *ren* à travers les sources bouddhiques » dans Jacques Gernet et Marc Kalinowski dir., *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, p. 234-237.

of concern diminishes as it moves outward from the family.¹¹⁴ » Ainsi, de manière analogue à des vagues qui, formant des cercles concentriques, perdent de l'amplitude à mesure qu'elles s'éloignent de leur point d'origine, le *ren* – en tant qu'amour « universel » des êtres humains – diminue en intensité à mesure qu'il s'éloigne de la lignée familiale.

En bref, faire preuve d'humanité consiste à traiter chacun avec la bienveillance dont il a droit – parce qu'il est humain – tout en prenant en considération d'autres éléments, dont le lien de parenté de la personne avec soi. C'est donc en ce sens que le *ren* en tant que pratique éthique consiste en une vertu protocosmopolitique. Dans la société profondément hiérarchisée de l'époque à laquelle appartenait Confucius, ce nouvel aspect du traitement des personnes – lié à l'idée d'une commune humanité – s'avère certes inédit, voire quasiment révolutionnaire à tout le moins au plan des idées. « " L'homme de qualité ne traite personne en ustensile ", dit le Maître.¹¹⁵ » Car nul ne mérite d'être réduit à un objet.

2.8 Le *ren* : une notion humaniste

En tant qu'amour du genre humain ou que souci aigu pour ses proches et pour ses semblables, le *ren* se manifeste dans le *Lunyu* par un ardent désir de connaître les êtres humains, voire tous les êtres humains peu importe leur lignée familiale ou leur rang social.

¹¹⁴ Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition*, Atlanta: Scolars Press, 1990, p. 6.

¹¹⁵ André Lévy, *Lunyu*, II, 12, p. 36. Cet énoncé rappelle l'impératif kantien de ne traiter personne comme un objet, mais toujours comme une fin en soi.

« " Ne vous désolerez point d'être méconnu, mais désolerez-vous de méconnaître autrui ", disait le Maître.¹¹⁶ » À Fan Chi qui l'interrogeait au sujet de la connaissance, Confucius répondit : « Connaître autrui.¹¹⁷ » Cet intérêt pour les autres – pour l'humanité en général – qui traverse tous les propos du *Lunyu*, est l'un des nombreux visages de l'humanisme confucéen. En effet, c'est bel et bien l'être humain dans son rapport à lui-même, dans ses relations avec ses semblables ainsi qu'avec le tout du monde dont il y est d'abord question dans le *Lunyu*. C'est l'ici et le maintenant, c'est ce monde-ci, c'est-à-dire le monde humain qui intéresse en premier lieu Confucius (et non pas le monde surnaturel des Dieux). De fait, le *Lunyu* articule une position foncièrement humaniste de l'être humain et de son existence en général. L'orientation humaniste du *Lunyu* est bien connue et attestée par de nombreux commentateurs.¹¹⁸ L'intérêt premier de Confucius est pour l'ici-bas, le monde humain, sur un arrière-fond certes naturaliste et cosmologique, mais c'est l'ici-bas qui le préoccupe d'abord. Pour en témoigner, rapportons ces fameux passages du *Lunyu* : « Comme Zilu l'interrogeait sur le service des dieux et des démons, le Maître répondit : " Avant de savoir servir les hommes, comment peut-on se mettre au service des dieux ? " Comme Zilu le questionnait sur la mort, il répliqua : " Que peut-on savoir de la mort avant

¹¹⁶ *Ibid*, I.16, p. 33.

¹¹⁷ *Ibid*, XII.22, p. 89.

¹¹⁸ Au sujet de l'orientation humaniste de Confucius dans le *Lunyu*, voir entre autres: Ch'u Chai et Winberg Chai, *The Sacred Books of Confucius and other Confucian Classics*, p. 1-7; Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 3 et 15; Herrlee G. Creel, *Confucius and the Chinese's Way*, New York: Harper & Row, 1960, p. 120; Shigeki Kaisuka, *Confucius*, London: George Allen & Unwin, 1956, p. 109-119; Daniel Leslie, *Confucius*, Paris: Seghers, 1962, p. 40-41; Arthur Waley, *The Lunyu of Confucius*, London: George Allen & Unwin, 1938, p. 32-33; Liu Wu-chi, *Confucius: His life and Times*, New York: Philosophical Library, 1955, p. 154-156; et Yao Xinzong, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and agape* (d'après Yao Xinzong, la tradition confucéenne serait fondamentalement humaniste, alors que la tradition chrétienne serait théiste).

de connaître la vie ? ¹¹⁹ » ; « Comme Fan Chi lui demandait en quoi consistait la sagacité, le Maître lui répondit : " S'appliquer à traiter le peuple avec équité [*yi*], tenir les démons et génies à distance tout en les respectant. ¹²⁰ » ; « Le Maître ne parlait pas de prodiges, de violences, de désordres ou de génies. ¹²¹ » Ceci dit, bien que le *Lunyu* développe effectivement un point de vue humaniste de l'être humain et de son existence, les propos du maître s'avèrent liés à une conception naturaliste et cosmologique du monde que révèle la notion de *tian* (Ciel) qui revient à maintes reprises dans ce Classique. ¹²² En somme, être humain au sens plein du terme consiste d'abord à reconnaître que tout être humain est notre semblable, c'est-à-dire essentiellement semblable à notre personne, en vertu du fait que chacun porte en lui un potentiel moral (*de*), un potentiel céleste, en bref un potentiel de *ren* qui constitue l'essence de chaque personne humaine. ¹²³ « C'est le Ciel qui a mis en moi cette force que donne la vertu ¹²⁴ », indique Confucius. (Nous examinerons ultérieurement la notion de potentiel moral (*de*) qui est intimement liée à la conception confucéenne de la nature humaine (*ren* xing*)). C'est ce pouvoir moral naturel, ce pouvoir céleste – ce *de* ouvert sur le *ren* – inhérent à tout être humain à titre de potentiel moral inné qui confère à chaque personne la dignité humaine, d'où le respect auquel chacun a naturellement droit. Ainsi, contrairement à ce qu'affirme Herbert Fingarette, la dignité de l'être humain n'est

¹¹⁹ André Lévy, *Lunyu*, XI.12, p. 80.

¹²⁰ *Ibid*, VI.22, p. 56.

¹²¹ *Ibid*, VII.21, p. 61.

¹²² Voir à ce sujet les paragraphes suivants: *Ibid*, II.4, p. 35; III.13, p. 40-41; III.24, p. 42; V.13, p. 49; VI. 28, p. 56; VII.23, p. 61; VIII.19, p. 67; IX.5, p. 69; IX.6, p. 70; IX.12, p. 70-71; XI. 9, p. 80; etc.

¹²³ Oliver Leaman, *Eastern philosophy. Key Readings*, p. 176.

¹²⁴ André Lévy, *Lunyu*, VII.23, p. 61.

pas le résultat ou « le couronnement d'une vie raffinée et sophistiquée¹²⁵ », en raison du fait que cette existence se trouve menée par la pratique rituelle adéquate. La dignité humaine, pourrions-nous dire, est toujours-déjà-là, car celle-ci est liée à l'essence même de l'être humain, à sa nature en tant qu'être disposé à la pratique du *ren*.¹²⁶ Autrement dit, la dignité n'est pas une plus value qui serait donnée à certains hommes, en vertu de leur bonne conduite. La dignité est naturelle à l'être humain comme il est naturel à l'humain de naître et de mourir parce que le *ren* est naturellement donné à chacun « as we see the rotating of day and night as naturally given to earth.¹²⁷ » C'est dire que pour Confucius comme pour ses successeurs, l'être humain est porteur d'une étincelle céleste d'inviolabilité. Il est digne de respect, car son essence céleste innée fait de lui un être moral en lien direct avec le Ciel (*tian*), cette instance morale supérieure immanente à sa nature.

2.9 Le paradoxe du *ren* : accessible mais insaisissable

Toujours au sujet de la pratique du *ren*, la pensée de Maître Kong oscille entre l'idée que cette vertu suprême serait, d'une part, difficile à obtenir et, d'autre part, immédiatement accessible, comme en témoignent ces extraits : « " S'il s'agit de la sainteté et du sens suprême d'humanité, comment oserais-je y prétendre ! ", s'exclama le Maître.

¹²⁵ Les propos de Fingarette sont ici résumés par Charles Le Blanc dans *Confucius: du profane au sacré*, p. 82.

¹²⁶ Un peu à la manière de Kant qui confère la dignité aux êtres humains, en raison de leur capacité rationnelle à accorder leur volonté à la forme d'une législation universelle, c'est-à-dire à l'impératif catégorique.

¹²⁷ Chung-ying Cheng, « Confucian *ren* and Deweyan Experience: A Review Essay on Joseph Grange's *John Dewey, Confucius, and the Global Philosophy* », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32, n°4, December 2005, p. 646.

" Tout au plus peut-on dire que j'y travaille sans relâche, que je l'enseigne sans me lasser. "¹²⁸ » et « Le Maître dit : Est-elle donc si inaccessible la bonté, ce sens suprême d'humanité ? Il me suffit de la vouloir et la voilà !¹²⁹ » En dépit de cette apparente contradiction, la pratique du *ren* s'avère somme toute plus difficile que facile à mettre en œuvre. Les passages insistant sur les nombreuses exigences auxquelles cette pratique demeure liée sont significativement plus nombreux que ceux affirmant le contraire.¹³⁰ De plus, bien qu'il soit dit par moments à son sujet qu'elle soit humainement possible, les personnes qui l'auraient, dans les faits, pratiquée appartiennent tous à cet âge d'or de l'humanité vénéré par les lettrés, à ce temps des sages rois fondateurs de l'Antiquité chinoise auquel se réfère fréquemment Confucius. En fait, la vertu d'humanité est si rare que le maître ne juge personne digne de cette qualification, si ce n'est des personnages légendaires.

À cet égard, l'autorité et le prestige du *Lunyu* (voire des Classiques confucéens en général) proviennent notamment du fait qu'on y rapporte les faits et gestes des sages rois de l'Antiquité chinoise. En effet, Confucius se réfère à cet âge d'or de la culture antique, tel un modèle assurant la validité et la justesse de ses propos. Il vise, insiste-il, à transmettre la Voie royale de l'Antiquité. « Je transmets mais ne crée point, car j'aime les anciens et crois

¹²⁸ André Lévy, *Lunyu*, VII.34, p. 63.

¹²⁹ *Ibid*, VII.30, p. 62.

¹³⁰ Voir les passages suivants: *Ibid*, IV.6, p. 44; XII.3, p. 85-86 et XIX.15, p. 129.

en eux¹³¹ », confie-t-il. « " Je n'ai pas la science infuse : c'est l'amour du passé qui m'a poussé à chercher ce que j'ai appris ", dit le Maître¹³² » ; « Qui comprend le nouveau en réchauffant l'ancien peut devenir un maître¹³³ », confie-t-il. Somme toute, l'Antiquité représente le modèle de vertu d'après lequel le présent est jugé et doit être condamné. Les anciens sages rois, qui réglèrent leurs pratiques d'après la Voie du Ciel (*tian*), incarnent ce moment de l'histoire chinoise où régnait, interprète le sage, le *ren*. Si les temps de l'époque de Confucius avaient manifestement sombré dans la tyrannie et la corruption, ces temps fabuleux des saints souverains représentent cet âge d'or où l'humanité était civilisée, ordonnée et pacifiée, en bref : humanisée. Cette vision particulière de l'histoire est le socle à partir duquel se développent les nombreuses critiques qu'adresse Confucius et ses disciples à leurs contemporains, tout particulièrement aux monarques de leur époque. C'est du point de vue de cet idéal de vertu des temps de naguère, d'après cette « norme paradigmatique¹³⁴ » pour reprendre l'expression de Rémi Mathieu, que sont formulées les désapprobations non seulement des comportements individuels mais également et surtout des politiques royales.

Enfin, la pratique du sens de l'humanité est associée à un travail qui semble n'avoir jamais de fin, précisément parce qu'une notion telle que le *ren* ne saurait être appréhendée que comme la manifestation pratique de quasiment toutes les qualités humaines souhaitées,

¹³¹ *Ibid*, VII.1, p. 59.

¹³² *Ibid*, VII.20, p. 61.

¹³³ *Ibid*, II. 11, p. 36.

¹³⁴ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 193.

lesquelles seraient en quelque sorte poussées à un degré de perfectionnement supérieur. C'est sans doute la raison pour laquelle Confucius présente une certaine difficulté à identifier des hommes de *ren* et qu'il les trouve dans un âge d'or somme toute idéalisé. De fait, pratiquer le *ren*, consiste à s'exercer à la pratique de plusieurs vertus, notamment la confiance (*xin*), la loyauté (*zhong*), l'authenticité (*cheng*), la mansuétude ou la réciprocité (*shu*), etc.¹³⁵ Puisqu'il s'agit notamment d'établir des relations harmonieuses et réciproques entre les personnes, la confiance (*xin*), la loyauté (*zhong*), l'authenticité (*cheng*) et la mansuétude ou réciprocité (*shu*) s'avèrent fondamentales, car ces vertus se présentent telles des propédeutiques à la quintessence du *ren*. C'est pourquoi, « le gentilhomme [*junzi*] ne saurait s'en acquitter sans immense force et fermeté résolue, car le fardeau est lourd et la route est longue. En est-il d'aussi lourd que l'amour des hommes dont il a pris la charge ? Est-il route aussi longue que celle qui ne s'arrête qu'à la mort ?¹³⁶ » Comme l'indique un disciple de Confucius : « " La voie de notre Maître ", répondit Zengzi, " se résume à rien de plus que l'exigence envers soi-même et l'indulgence à l'égard d'autrui. "¹³⁷ » En dépit de cet effort énorme qu'implique la pratique du *ren*, le sens de l'humain demeure l'étoile polaire qui peut et doit guider les pas de chacun dans ses relations avec autrui comme dans son rapport avec lui-même. En dépit des obstacles innombrables qui se dressent sur la route de chacun, que ces embûches soient internes ou externes à notre personne, c'est-à-dire qu'elles proviennent de notre être intime ou de notre

¹³⁵ André Lévy, *Lunyu*, XVII.5, p. 118 et *Ibid*, XVII.7, p. 118-119.

¹³⁶ *Ibid*, VIII.7, p. 66.

¹³⁷ *Ibid*, IV.15, p. 44.

environnement, le *ren* demeure pour Confucius notre plus grande exigence. En ce sens, répétons-le, le *ren* constitue le pôle vers lequel chacun peut et doit tendre inlassablement. Tels sont en somme les enseignements que nous communique le *Lunyu* au sujet du *ren*, et ce, depuis plus de deux mille cinq cent ans déjà...

3. La notion de *ren* dans le *Mengzi*

Nous n'avons évidemment pas épuisé le concept de *ren* tel qu'il est traité dans le *Lunyu*. Nous y reviendrons dans le chapitre suivant lorsque nous aborderons l'homme de *ren* (*junzi*) et l'art du gouvernement (*zheng*) par le *ren*. Ceci dit, nous avons vu que le *Lunyu* articule une éthique fondée sur le concept confucéen de *ren* d'après lequel l'être humain peut et doit cultiver son humanité dans ses relations avec ses semblables comme envers lui-même. Cette moralité se pratique notamment via le respect de la piété filiale et des rites qui en tant qu'institutions sociales peuvent structurer harmonieusement les cinq relations humaines fondamentales. La pratique du *ren* contribue, estime le sage, à établir des liens interpersonnels courtois, respectueux, bienveillants et réciproques, car il s'agit d'abord et avant tout de respecter la règle d'or dans ses versions à la fois négative et positive.

À la lecture du *Mencius* (*Mengzi*), Classique confucéen traditionnellement associé à Mencius (380-289 avant notre ère)¹³⁸, nous nous retrouvons d'entrée de jeu dans un univers intellectuel en filiation directe avec les enseignements du *Lunyu*. Ici aussi, le *ren* comme idéal et comme pratique du bien et du juste se voit accorder une importance considérable qui colore quasiment l'ensemble des thèmes qui y sont développés. L'Antiquité est de nouveau la norme paradigmatique d'après laquelle est condamné le présent.¹³⁹ Le Ciel (*tian*) – en tant qu'instance naturelle, cosmologique, impersonnelle et normative – se présente également comme la toile de fond sur laquelle les développements théoriques du *Mengzi* se fondent, se déploient et s'élaborent.¹⁴⁰ La critique de l'égoïsme, de l'intérêt personnel ou du profit (*li*) revient et s'approfondit, de même que celles des peines et des châtements.¹⁴¹ À nouveau, l'être humain moralement noble (*junzi*) est opposé à l'homme peu (*xiao ren*).¹⁴² Ici encore, on y traite de la piété filiale (*xiao*), vertu confucéenne

¹³⁸ Telle est la latinisation de *Mengzi* qui signifie Maître Meng, la particule « *zi* » en *pinyin* indiquant Maître.

¹³⁹ André Lévy, *Mengzi*, 1.A.2, p. 24; 1.A.3, p. 25; 1.A.7, p. 31; 1.B.1, p. 35; 1.B.4, p. 40; 1.B.5, p. 41; 1.B.10, p. 46; 1.B.15, p. 49; 2.A.1, p. 55; 2.A.3, p. 60; 2.A.6, p. 63; 2.B.2, p. 68-69; 2.B.7, p. 72; 2.B.9, p. 74; 2.B.10, p. 75; 2.B.14, p. 77; 3.A.2, p. 80; 3.A.4, p. 86-88; 3.A.5, p. 89-90; 3.B.1, p. 92; 3.B.3, p. 94-95; 3.B.4, p. 96; 3.B.5, p. 97; 3.B.7, p. 99; 3.B.9, p. 101-103; 4.A.1, p. 105-106; 4.A.18, p. 114; 4.A.25, p. 116; 4.B.21, p. 122; 5.B.7, p. 149; 5.B.8, p. 150; 6.A.16, p. 162; 6.B.7, p. 171; 6.B.9, p. 173; 7.A.8, p. 180; 7.B.15, p. 194; etc.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 1.A.6, p. 28; 1.B.3, p. 37; 1.B.10, p. 45; 1.B.14, p. 49; 1.B.16, p. 51; 2.A.4, p. 62; 2.A.5, p. 63; 2.B.1, p. 67; 2.B.8, p. 73; 2.B.13, p. 77-78; 3.A.5, p. 89; 4.A.1, p. 106; 4.A.7, p. 109; 4.A.8, p. 110; 4.A.12, p. 112; 4.B.25, p. 123; 5.A.1, p. 129; 5.A.5, p. 134; 5.A.6, p. 135-136; 5.A.7, p. 138; 5.B.1, p. 141; 5.B.3, p. 144; 6.A.6, p. 156; 6.A.7, p. 157; 6.A.15, p. 162; 6.A.16, p. 162; 6.B.15, p. 176; 7.A.1, p. 179; 7.A.19, p. 182; 7.A.35, p. 187; 7.A.38, p. 188; 7.A.41, p. 189; etc.

¹⁴¹ *Ibid.*, 1.A.5, p. 27; 2.B.10, p. 75; 3.B.5, p. 97-98; 3.B.9, p. 102; 4.B.33, p. 128; 6.B.4, p. 168-169; 7.A.25, p. 184; 7.A.26, p. 185; 7.B.10, p. 193; 7.B.28, p. 197; etc.

¹⁴² *Ibid.*, 1.A.7, p. 33; 3.A.2, p. 81; 4.A.1, p. 106; 4.A.19, p. 114-115; 4.a.24, p. 115-116; 4.B.22, p. 122; 4.B.28, p. 124-125; 5.B.7, p. 150; 6.A.14, p. 161; 6.A.15, p. 162; etc.

hautement prisée.¹⁴³ De manière analogue, les politiques expansionnistes et belligérantes sont condamnées et l'idéal de paix entre les peuples est affirmé avec autant sinon plus de vigueur que ne l'avait fait Confucius.¹⁴⁴ En somme, lire le *Mengzi*, c'est se retrouver dans un univers intellectuel, moral et politique proche de celui du *Lunyu*. C'est sans doute la raison pour laquelle Mencius est considéré comme « l'héritier authentique¹⁴⁵ » ou « l'héritier spirituel¹⁴⁶ » du maître. D'ailleurs, Mencius se réfère à maintes reprises à Confucius qu'il considère non seulement comme son maître spirituel et intellectuel, mais également et surtout comme un saint homme.¹⁴⁷ À cet égard, il confesse : « ce que je voudrais, c'est suivre l'exemple de Confucius. [...] Depuis que naissent les hommes, nul n'a été aussi grand que Confucius.¹⁴⁸ » En bref, si le contenu de ces deux Classiques chinois partage un grand nombre de similitudes, des ressemblances s'observent également dans la présentation du propos ainsi que, dans une certaine mesure, dans la manière d'argumenter.

¹⁴³ *Ibid*, 1.A.3, p. 25; 1.A.7, p. 31; 1.B.13, p. 48; 2.B.2, p. 68; 2.B.7, p. 72; 3.A.2, p. 80; 3.A.5, p.90; 4.A.11, p. 111; 4.A.27, p. 116; 4.A.28, p. 116; 4.B.30, p. 126; 5.A.1, p. 129; 5.A.2, p. 130; 5.A.4, p. 134; 6.B.2, p. 166; 6.B.3, p. 167; 7.A.39, p. 188; 7.B.9, p. 193; 7.B.17, p. 194; etc.

¹⁴⁴ *Ibid*, 1.A.3, p. 24-26; 1.A.6, p. 28; 1.A.7, p. 29-34; 1.B.3, p. 37-39; 1.B.11, p. 46-47; 2.A.1, p. 53-55; 2.B.1, p. 67; 2.B.8, p. 73; 4.A.7, p. 108-110; 6.B.4, p. 168; 6.B.9, p. 173-174; 7.A.19, p. 182; 7.B.2, p. 191; 7.B.3, p. 191-192; 7.B.4, p. 192; etc.

¹⁴⁵ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 153.

¹⁴⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 159.

¹⁴⁷ André Lévy, *Mengzi*, 2.A.2, p. 60; 5.B.1, p. 142 et 7.B.38, p. 202. Nous avons compté 83 occurrences des vocables ou expressions suivantes se référant toutes à Confucius: Confucius, Maître Kong, Saint Homme ou le Maître. De plus, Mencius rapporte à plusieurs endroits des discours provenant du *Lunyu*.

¹⁴⁸ *Ibid*, 2.A.2, p. 59-60.

3.1 La forme et le style du *Mengzi*

De fait, la forme de ce Classique s'apparente à celle du *Lunyu*, en ceci que l'ouvrage présente des conversations entre Mencius et divers interlocuteurs (disciples, souverains, adversaires, etc.). De plus, le *Mengzi* consiste en une suite de dialogues qui, bien qu'ils soient plus élaborés et certes moins obscurs que ceux du *Lunyu*, s'avèrent tout de même hétéroclites et présentés hors de leur contexte. Relativement à l'argumentation, en dépit du fait que la manière d'argumenter du *Mengzi* soit plus syllogistique que celle du *Lunyu*, celle-ci demeure somme toute imagée.¹⁴⁹ À titre d'exemple, nous y retrouvons plusieurs métaphores¹⁵⁰ et analogies.¹⁵¹ Par contre, le style du *Mengzi* est clairement plus polémique que celui du *Lunyu*, c'est-à-dire plus combatif, plus argumentatif. Il s'agit ici notamment de convaincre plutôt que de prodiguer des enseignements à des disciples qui sont d'ores et déjà dans une disposition favorable à l'égard du maître. À ce sujet, la réponse que Mencius apporte à un de ses disciples marque le ton : « Les étrangers à notre cercle prétendent tous que vous aimez arguer et disputer, Maître. Puis-je me permettre de vous demander ce qu'il en est ? dit Gongduzi. Moi, aimer disputer ! Je ne peux faire autrement, répondit Mencius.¹⁵² » Il faut dire que l'époque à laquelle appartient Mencius, celle de la Chine des

¹⁴⁹ James Behuniak parle de « botanical imagery », *Mencius on Becoming Human*, p. xii.

¹⁵⁰ Pour un exemple de métaphore aquatique, voir cet extrait: André Lévy, *Mengzi*, 6.A.2, p. 153, où la nature humaine est comparée à de l'eau. Pour un exemple de métaphore végétale, voir ce passage: *Ibid*, 6.A.5, p. 155, où le genre humain est comparé à de l'orge.

¹⁵¹ D. C. Lau, « On Mencius'Use of the Method of Analogy in Argument », *Asia Major*, Vol. 10, 1963, p. 133-194.

¹⁵² André Lévy, *Mengzi*, 3.B.8, p. 100.

Royaumes combattants (403-221 avant notre ère¹⁵³), est caractérisée par une effervescence intellectuelle où s'affrontent, dit-on, les « cent écoles », faisant en sorte que tout penseur doit défendre ses points de vue dans un contexte de concurrence idéologique redoutable.¹⁵⁴

D'autre part, si dans le *Lunyu* les échanges ont le plus souvent lieu entre Confucius et ses disciples, dans le *Mengzi* plusieurs paroles échangées mettent en scène Mencius répondant à des questions soulevées par des souverains requerant ses conseils relativement à la gestion des affaires gouvernementales. Ainsi, les propos du *Lunyu* semblent s'adresser d'abord aux disciples en apprentissage auprès du maître (également aux souverains mais de façon moindre ou indirecte), tandis que ceux du *Mengzi* – qui ont généralement lieu dans un contexte politique plutôt que pédagogique – semblent dédiés en premier lieu aux princes (aussi aux adversaires idéologiques et aux disciples de Mencius mais dans un second temps). Ce faisant, les enseignements du *Mengzi* s'avèrent non seulement plus polémistes mais également plus politiques que ceux du *Lunyu*. Comme ceux-ci sont principalement constitués d'arguments présentés aux monarques en vue que ceux-ci mettent en pratique ce que Mencius nomme le gouvernement humain, humanitaire ou de compassion (c'est-à-dire

¹⁵³ Cette époque de l'histoire chinoise en est une d'effervescence intellectuelle (l'âge d'or de la pensée chinoise), les représentants des différentes écoles de pensées (moïstes, légistes, confucianistes, taoïstes, sophistes, stratèges, diplomates, logiciens, etc.) revendiquant chacun à leur manière l'interprétation authentique et unique de la Voie (*Dao*), ce qui permit à certains d'affirmer que cette période fut celle des « cent écoles ». Cette lutte menée entre les penseurs d'allégeances diverses s'apparentait, d'une certaine manière, à la lutte pour l'hégémonie que menaient entre eux les différents royaumes chinois qui n'étaient pas encore, à cette époque, unifiés en un pays (l'Empire fut instauré en 221 avant notre ère), d'où le nom donné à cette période de l'histoire chinoise : la Chine des Royaumes combattants.

¹⁵⁴ Au sujet de cette période, voir Jean Lévi, *Les Fonctionnaires divins*, Paris: Seuil, 1989, p. 53-54 et p. 65, et l'ouvrage de James Behuniak Jr., *Mencius on Becoming Human*, Albany: State University of New York Press, 2005, p. xi.

une politique morale humaine, en bref : un gouvernement par le *ren* (*ren zheng*¹⁵⁵), pierre angulaire de toute la théorie morale et politique mencéenne), ils traitent abondamment de politique. Selon cet idéal, le souverain devrait « traiter son peuple avec bienveillance et le gouverner par la morale plutôt que par la force, en modérant les mesures fiscales et pénales.¹⁵⁶ » Si le suzerain échoue à faire cela, son gouvernement perdra sa légitimité et le peuple se verra, dans ce contexte, autorisé à le renverser, c'est-à-dire à lui retirer son mandat ou même sa vie, le peuple se trouvant dès lors dans son droit de s'opposer à lui.

3.2 Le *Mengzi* développe les aspects idéalistes du *ren*

Mais que nous apprend le *Mengzi* à propos du *ren* ? Ce Classique confucéen confirme-t-il les enseignements du *Lunyu* ? Y découvre-t-on une approche différente du concept confucéen de *ren* ? Tel que nous le verrons, l'apport du *Mengzi* est considérable. Comme le note avec justesse André Lévy, « Mencius apporte [...] une direction nouvelle à la pensée de Confucius qu'il radicalise et systématise¹⁵⁷ », tout en poursuivant et précisant la pensée du maître. Mencius, en tant qu'héritier spirituel de Confucius¹⁵⁸, approfondie et développe des éléments que le *Lunyu* n'avait pas véritablement précisés, de même qu'il

¹⁵⁵ André Lévy, *Mengzi*, 1.B.5, p. 42; 1.B.11, p. 47; 1.B.12, p. 48; 2.A.1, p. 55; 2.A.3, p. 60; 3.A.3, p. 83; 3.A.4, p. 84; 4.A.1, p. 105-106; 4.A.7, p. 109; 4.A.9, p. 111; 4.A.14, p. 113; 6.B.8, p. 173; 6.B.9, p. 173-174; etc.

¹⁵⁶ Anna Ghiglione et Shenwen Li, « Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine » dans *L'éveil du dragon. Les défis du développement de la Chine au XXI^e siècle*, p. 329.

¹⁵⁷ André Lévy dans son introduction au *Mengzi*, p. 14.

¹⁵⁸ D'après Anne Cheng, « Mencius aurait étudié auprès d'un disciple de Zisi (env. 485-420 av. J.-C. ?), petit-fils du Maître formé par son disciple Zengzi (env. 505-436 av. J.-C. ?) – filiation directe qui fait de lui l'héritier spirituel de Confucius. » *Ibid*, p. 160.

réaffirme mais avec plus de vigueur et d'assurance l'orientation foncièrement humaniste et protocosmopolitique du *Lunyu*. Comme l'observe Wing-tsit Chan, le *Mengzi* (à l'instar du *Lunyu*) ne prône pas un humanisme qui – tout en témoignant de la confiance en l'homme, en exprimant un souci relatif au bien-être des individus et en affirmant la dignité et l'égalité naturelles des personnes – dénigre la Nature (le Ciel) et par extension tous les existants non humains, mais un humanisme « that professes the unity of man and Heaven¹⁵⁹ ». En fait, Mencius élabore une théorie morale basée sur l'accord entre la nature humaine et le Ciel. Plus encore, il met de l'avant un moralisme inné¹⁶⁰ (ce que n'avait pas explicitement affirmé Confucius). En ce sens, ce qui distingue au plan théorique en premier lieu le *Mengzi* du *Lunyu* est la célèbre thèse de la bonté naturelle des êtres humains, thèse qui sera vivement constatée, comme nous le verrons, par le confucéen Xunzi (298-235 avant J.-C.).

De plus, s'il est vrai que le *Mengzi* développe les aspects idéalistes du *Lunyu*, le Classique attribué à Mencius ne néglige toutefois pas de considérer les conditions matérielles de l'existence humaine qui s'avèrent nécessaires au développement moral des personnes (ce qui contribue à nuancer considérablement l'étiquette d'idéalisme utopique qui entache parfois cet ouvrage).¹⁶¹ Dans le *Mengzi*, il s'agit d'abord et surtout de convaincre le monarque de pratiquer le *ren* envers son peuple, c'est-à-dire d'être un bon

¹⁵⁹ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 3. À ce sujet, lorsque nous examinerons le *Daxue* et le *Zhongyong*, nous constaterons que l'ontologie confucéenne est pensée sous le modèle d'une ontologie de l'immanence plutôt que de la transcendance (pour reprendre des catégories familières de la métaphysique traditionnelle).

¹⁶⁰ André Lévy dans son introduction au *Mengzi*, p. 10.

¹⁶¹ Voir entre autres le passage suivant: André Lévy, *Mengzi*, 1.A.7, p. 33.

père de famille pour lui, ce qui signifie entre autres choses d'en prendre soin, en évitant de le mener à la guerre, en répondant à ses besoins de base, en allégeant son fardeau fiscal, en lui évitant des peines iniques ou cruelles et en lui prodiguant une bonne éducation (pour ne nommer que ces éléments du gouvernement par le *ren*). Un bon gouvernement, comme nous le verrons, est celui qui a pour mire principale de ses préoccupations sa population. « Le peuple est le plus précieux ; viennent après les autels de la patrie ; le souverain passe en dernier¹⁶² », écrit Mencius. Ce Classique valorise considérablement le peuple – souvent même au détriment du prince – ce qui contribua à le rendre peu populaire auprès de certains souverains. Car le corollaire de cette valorisation du peuple est que la rébellion, voire le régicide est légitime, disions-nous ci-dessus. Si le prince manque à ses obligations envers sa population, le peuple est dès lors dans son droit de se rebeller, de lui retirer son pouvoir, voire l'existence même. Négligeant ses exigences morales envers sa population, le suzerain n'est « dès lors qu'un bandit et doit être traité comme tel.¹⁶³ » C'est la raison pour laquelle, les autorités chinoises actuelles accueillent avec une distance prudente l'actuelle renaissance confucéenne parce que cette pensée conserve ce que Sébastien Billioud nomme « un potentiel subversif¹⁶⁴ ».

¹⁶² *Ibid.*, 7.B.14, p. 193.

¹⁶³ Nicolas Zufferey, « De Confucius au romancier Fin Yong » dans Anne Cheng dir., *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 77. L'auteur réfère ici à ces passages du *Mengzi* : 1.B.6, p. 43-44 et 4.B.3., p. 118. Voir aussi : Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 75.

¹⁶⁴ Sébastien Billioud, « Un antidote à la crise morale: Après Mao, Confucius », *le nouvel Observateur*, janvier-février 2009, p. 74.

3.3 Le cœur du *Mengzi* : le *ren*

Relativement à l'occurrence du caractère *ren* dans le *Mengzi*, le *ren* est traité dans quasiment tous les chapitres (livres) de l'ouvrage, soit dans treize des quatorze chapitres du *Mengzi*, ce qui donne une relativement bonne indication de son importance.¹⁶⁵ Le sinogramme *ren* apparaît 158 fois dans cet ouvrage, ce qui révèle encore une fois la grande place qu'a le *ren* dans le *Mengzi*.¹⁶⁶ Si le *ren* est l'idée maîtresse du *Lunyu*, nul doute qu'il en est ici de même.¹⁶⁷ De fait, le concept de *ren* est si central dans ce Classique qu'à partir de lui des dendrites naissent et s'étendent à tout l'édifice conceptuel mencéen, lesquels assurent une cohésion de l'ensemble des propositions qui y sont élaborées, que celles-ci traitent d'anthropologie, de politique, d'économie, de morale, d'éducation, etc. Dans le *Lunyu*, Maître Kong dit à propos du *ren* : « ma voie est liée par un fil de bout en bout¹⁶⁸ », et il ajoute : « je ne sais qu'une chose, celle qui les enfile toutes¹⁶⁹ » ; le même genre de commentaire au sujet du *ren* aurait pu être retrouvé dans le *Mengzi*. Puisque la réflexion morale et politique est, comme chez Confucius, le socle sur lequel s'élabore l'ensemble de la pensée de Mencius et que le *ren* se trouve à être, comme dans le *Lunyu*, l'essence de la

¹⁶⁵ Seul le livre 5.B ne traite pas du *ren*. Signalons que le texte du *Mengzi* est présenté en sept livres (chapitres), lesquels sont divisés à leur tour en deux sections A et B, de sorte que ce Classique comprend quatorze chapitres d'une dizaine de pages chacun. À titre indicatif, le *Mengzi* comprend environ trois fois plus de caractères chinois que le *Lunyu* (+/- 35 000).

¹⁶⁶ Encore ici l'occurrence est établie par les textes de concordance. Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Mengzi*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, p. 207-209.

¹⁶⁷ Ch'u Chai et Winberg Chai font le même constat dans *The Sacred Books of Confucius and other Confucian Classics*, p. 95. Et il en est de même pour Arthur Valey dans *Three Ways of Thought in Ancient China*, p. 83.

¹⁶⁸ André Lévy, *Lunyu*, IV.14, p. 44.

¹⁶⁹ *Lunyu*, XV.3, p. 105.

réflexion morale et politique mencéenne, le *ren* se présente dès lors comme le noyau dur non seulement du *Lunyu* mais également du *Mengzi*. C'est avec raison que Rémi Mathieu affirme que le *ren* se situe au sommet de la hiérarchie axiologique de la moralité mencéenne.¹⁷⁰ Il ajoute même que « Meng zi accorde au bienveillant *ren* une importance encore plus grande que Confucius en raison de sa théorie de la nature humaine si spontanément bonne¹⁷¹ ».

3.4 La bonté naturelle du genre humain

S'il est vrai que Confucius ne se positionne pas vraiment quant à la nature bonne ou mauvaise de l'être humain, pour sa part, Mencius développe sa célèbre thèse de la bonté naturelle du genre humain d'après laquelle le potentiel moral (*de*) nécessaire à la pratique du *ren* se trouve en chacun : il est constitutif de la nature de tout homme (*ren* xing*).¹⁷² Toute personne – en vertu de son essence céleste, c'est-à-dire de ce potentiel moral (*de*) qui lui est imparti par le Ciel (*tian*) dès sa naissance – ressent naturellement de la compassion face à la souffrance d'autrui (voire celle des animaux¹⁷³) et est spontanément portée à le secourir au besoin.¹⁷⁴ Ce sentiment spontané d'empathie et même de sympathie envers son

¹⁷⁰ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 153-154.

¹⁷¹ *Ibid*, p. 154.

¹⁷² Wing-tsit Chan affirme que la thèse de la bonté naturelle du genre humain était implicite chez Confucius (ce qui n'est pas totalement faux) et que c'est Mencius qui est le premier à l'avoir formulée explicitement. « While Confucius no more than implied that human nature *is* good, Mencius declared definitely that it is *originally* good. » Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 49 (souligné par Chan).

¹⁷³ Voir l'histoire du bœuf. André Lévy, *Mengzi*, 1.A.7, p. 28-34.

¹⁷⁴ *Ibid*, 2.A.6, p. 63; 3.A.5, p. 89-90.

semblable serait la manifestation ou encore la preuve de l'inclination naturelle de l'être humain vers le bien.¹⁷⁵ Ainsi, Mencius allègue que le *ren* est en quelque sorte l'essence de ce qu'est être un homme puisque être *ren** (homme), c'est être capable de *ren* (humanité). Comme le résume Chung-ying Cheng :

Ren is the nature of man; it is an act of free will and it is also an act of good will, unbounded by selfish desire, but instead guided by one's continuous self-examination. *Ren* in this sense is a natural feeling unpolluted by bias and environmental factors: it has its source in Nature, the overall world reality and the creativity of the universe, which we could come to envision and identify in our consciousness of heaven and even in our consciousness of the "mandate of heaven" (*tianming*).¹⁷⁶

Ainsi, si le *ren* pouvait paraître plutôt insaisissable dans le *Lunyu* puisqu'en tant qu'idéal moral et politique parfait, fort peu d'êtres humains se révélaient, en définitive, capables de l'incarner, dans le *Mengzi*, Mencius démocratise en quelque sorte le *ren*. En affirmant que toute personne humaine est constituée de telle sorte qu'elle est incapable de supporter la souffrance d'autrui, car elle a, en elle, une disposition morale innée la conduisant à aimer spontanément son semblable (*ai ren**) et à vouloir son bien. Le *ren* qui

¹⁷⁵ De manière similaire, Kant affirmera plusieurs siècles plus tard que l'enthousiasme manifesté par les spectateurs de la Révolution française constitue l'événement de son temps qui prouve la présence en l'homme d'une disposition morale. Si, d'après Kant, la Révolution française réalise un progrès manifeste du droit, elle rend sensible aux spectateurs de la Révolution l'Idée de la liberté et c'est la raison pour laquelle ceux-ci manifestent de la sympathie, voire de l'enthousiasme (sans que cet enthousiasme soit irrationnel) à l'égard des événements entourant l'épisode révolutionnaire. Voir à ce sujet : Emmanuel Kant, « Le Conflit des facultés » dans *Œuvres philosophiques*, tome III, p. 894-897. Plus spécialement, la théorie mencéenne rappelle la théorie humienne de la sympathie naturelle qui est également conçue comme une disposition en tout homme sur laquelle prend appui la morale. David Hume, *la morale: Traité de la nature humaine*, Paris: Flammarion, 1993 et *Enquête sur les principes de la morale*, Paris: Flammarion, 1991.

¹⁷⁶ Chung-ying Cheng, « Confucian *ren* and Deweyan Experience: A Review Essay on Joseph Grange's *John Dewey, Confucius, and the Global Philosophy* », *Journal of Chinese Philosophy*, p. 646.

pouvait revêtir des habits fort nobles mais peu accessibles dans le *Lunyu* descend, d'une certaine manière, de sa stèle pour venir s'enraciner officiellement dans le cœur de l'homme. Le *ren* a maintenant un visage, celui de l'humanité concrète. Dans le *Mengzi*, le *ren* se personnalise : il se pare des habits de chacun. L'idéal et l'excellence morale qu'est le *ren* prennent désormais racine dans un sentiment profondément humain, dans une disposition favorable de l'affect et de la volonté de tout être humain envers son semblable, laquelle disposition se trouve liée à l'essence humaine (*ren* xing*). C'est dire que l'anthropologie confucéenne se précise avec Mencius en radicalisant son humanisme. Cet héritier de Confucius clarifie et peaufine des éléments qui n'avaient pas vraiment été spécifiés par le maître, tout en demeurant fidèle à la réflexion élaborée par Confucius dans le *Lunyu*.

Ainsi, c'est ce sentiment d'humanité, vécu par toute personne à l'égard de toute autre, qui fonde la morale et la politique mencéennes. Pour Mencius, les distinctions morales que tout individu peut établir entre le bien et le mal (entre le juste et l'injuste) dérivent de ce sentiment naturel que chacun ressent spontanément à l'endroit de tout autre. Comme il l'affirme dans l'ouvrage qui lui est associé :

Tout homme est doté d'un cœur qui ne supporte pas la souffrance d'autrui. C'est parce que les anciens rois le possédaient que leur gouvernement se fondait sur la compassion. La pratique d'une telle politique, avec le cœur qui ne supporte pas la misère d'autrui, permettrait de faire tourner la mise en ordre du monde dans le creux de la paume. Ce qui nous fait affirmer que tout homme est doué de compassion, c'est que toute personne qui apercevrait aujourd'hui un petit enfant sur le point de tomber dans un puits, éprouverait en son cœur panique et douleur, non pas parce

qu'il connaîtrait ses parents, non pas pour acquérir une bonne réputation auprès de ses voisins ou amis, ni parce qu'il détesterait l'entendre pleurer.¹⁷⁷

Mais tout simplement parce que cette personne est humaine et qu'être une personne humaine implique d'être sensible à la souffrance d'autrui, de partager – dans une certaine mesure – sa douleur. Ce sentiment humain se rapprochant donc de la compassion, de l'empathie voire de la sympathie, car il permet de ressentir la souffrance de l'autre. Ne pas supporter la souffrance d'autrui, c'est en quelque sorte participer à sa douleur, ressentir d'une certaine manière celle-ci de façon à vouloir l'arrêter ou à tout le moins l'atténuer. Ainsi, ce sentiment humain au fondement de la réflexion mencéenne en est un de responsabilité face à la souffrance des autres¹⁷⁸, d'où sa théorie idéale du gouvernement par le *ren* que nous examinerons au chapitre suivant. Le sentiment dont il est ici question en est un moral, car tout individu qui est témoin de la douleur vécue par une autre personne ne peut rester indifférent face à cette douleur. Spontanément, il souffre et se sent moralement responsable de l'arrêt ou de l'atténuation de cette souffrance insupportable, en vertu de l'essence céleste qui se trouve en lui dès sa naissance.¹⁷⁹ C'est d'ailleurs ce qui distingue l'être humain de l'animal, selon Mencius, à savoir ce sentiment de compassion, de commisération, de sympathie que toute personne ressent naturellement envers autrui, lequel sentiment s'avère lié à la capacité de distinguer le bien du mal (le juste de l'injuste).

¹⁷⁷ André Lévy, *Mengzi*, 2.A.6, p. 63.

¹⁷⁸ Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, p. 83.

¹⁷⁹ Des travaux récents dans le domaine des sciences cognitives auraient démontré que le cerveau humain s'avèrerait doté de deux dispositions « morales » héritées de l'évolution, soit : l'aversion à faire souffrir autrui et le sens de l'équité. Voir à ce sujet: François Lassagne, « D'où vient notre sens moral ? », *Science & Vie*, n° 1077, juin 2007, p. 50-65.

Comme il argue, « sans conscience du bien et du mal, on ne serait plus une créature humaine.¹⁸⁰ »

Tel que signalé plus tôt, bien que Confucius adhère à une vision fondamentalement optimiste de l'être humain à laquelle s'avère liée l'idée de sa perfectibilité (d'où son insistance sur l'importance de l'étude (*xue*) et du perfectionnement de soi (*xiu shen*), seuls garants de l'accès à la moralité et à son déploiement), Confucius n'a pas affirmé d'une manière explicite la bonté de la nature humaine comme l'a fait Mencius. La question de la nature bonne ou mauvaise de l'être humain suscita de vives polémiques à l'époque de la Chine des Royaumes combattants, celle de Mencius. Aujourd'hui, on retient généralement le débat qui opposa deux illustres confucéens, soit Mencius et Xunzi, pour rappeler ces différends.¹⁸¹ Sans entrer dans les détails de ce débat au sein même de l'École des lettrés (*Ru jia*), exposons rapidement les thèses de Xunzi afin d'examiner, par la suite, celles de Mencius qui nous intéressent ici plus particulièrement.

¹⁸⁰ André Lévy, *Mengzi*, 2.A.6, p. 63.

¹⁸¹ Précisons que ce débat n'eut pas lieu du vivant de Mencius. Xunzi s'attaqua à la position mencéenne quelques décennies après que Mencius l'eut formulée. Aujourd'hui, ce dialogue se présente entre deux ouvrages confucéens, soit entre le *Mengzi* et le *Xunzi* (texte qui encore une fois porte le nom de l'auteur auquel il est traditionnellement attribué). Mentionnons aussi que Maître Xun est généralement considéré comme le « troisième grand penseur de l'école confucianiste ». Soulignons aussi que la pensée de Xunzi n'invalide pas du tout notre thèse. Kristofer Schipper, « Xunzi » dans *Dictionnaire des philosophes*, Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 1593.

Maître Xun, confucéen qui naquit au moment où Mencius était dans la force de l'âge¹⁸², affirme que la nature humaine est mauvaise. C'est en réponse à Mencius que Xunzi rédige le XXIII^e chapitre de l'œuvre monumentale qui lui est associée, lequel chapitre s'intitule tout simplement : « La nature humaine est mauvaise¹⁸³ ». D'après Xunzi, « il est naturel à l'homme de pencher pour son propre intérêt¹⁸⁴ », d'être envieux, haineux et jaloux, de même que d'avoir des désirs sensuels et de suivre ses instincts primaires. Lorsque l'être humain suit ses inclinations naturelles, querelles et spoliations s'ensuivent nécessairement. L'être humain est naturellement mauvais, estime Xunzi, et ce qu'il y a de bon en lui est le résultat de la culture (*wei*) ou de ce qui est artificiel plutôt que naturel, c'est-à-dire de l'éducation, de la pratique des rites ainsi que du respect de l'équité rituelle. Si Mencius prétend le contraire, estime-t-il, c'est parce qu'il n'a pas su faire la distinction entre ce qui est naturel à l'être humain et ce qui lui est artificiel. Comme il l'indique :

Meng Zi [Mencius] affirme que la nature de l'homme est bonne mais que, l'homme ayant perdu ses qualités originelles, c'est pour cela qu'il devient mauvais. J'affirme que cela est une erreur. L'homme, en effet, s'écarte de sa nature originelle dès sa naissance, il s'éloigne de ce qu'il était au départ jusqu'à le perdre et à s'en défaire complètement. [...] Or, ce qui est naturel chez l'homme c'est, lorsqu'il a faim, de vouloir se rassasier, de rechercher une douce température lorsqu'il a froid, de souhaiter le repos lorsqu'il peine. Tout cela est instinctif. [...] Ces quelques observations montrent que la nature humaine est manifestement mauvaise et que les bons côtés de l'homme sont le fruit d'une élaboration ultérieure.¹⁸⁵

¹⁸² Les dates de la naissance et de la mort de Xunzi sont incertaines. Selon Anne Cheng, sa naissance se situe entre 340 et 305 avant notre ère. Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 213.

¹⁸³ Ivan P. Kamerović, *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris: Cerf, 1987, p. 271-280.

¹⁸⁴ *Xun Zi*, XXIII, p. 271. (Les chiffres romains indiquent le numéro du chapitre de l'ouvrage).

¹⁸⁵ *Xun Zi*, XXIII, p. 273.

En fait, observe Xunzi, ce qui est naturel à l'être humain se réduit à ses dispositions instinctives et biologiques, de sorte que la morale ne saurait découler de ce donné naturel primitif. Ainsi, bien que le Ciel (*tian*) demeure une référence fondamentale pour Xunzi et bien qu'il affirme à l'instar de Mencius que notre nature procède du Ciel, l'homme et le Ciel étant scindés, ce n'est pas de cette essence céleste que la bonté humaine procède. L'origine de la moralité se trouve plutôt « dans l'effort de culture dont l'homme est capable¹⁸⁶ ». À l'opposé de Mencius, il « dissocie clairement le domaine cosmologique du Ciel et le domaine éthico-politique de l'homme¹⁸⁷ », comme en atteste cet extrait :

La marche du Ciel est constante. [...] Aussi celui qui connaît clairement la démarcation entre Ciel et Homme est-il complet. Ce qui s'accomplit sans qu'il y ait eu action, ce qui s'obtient sans qu'il y ait eu quête, voilà qui relève de l'œuvre du Ciel. Sur ce domaine, un homme, même avec la réflexion la plus profonde, n'aura aucune prise ; si grandes que soient ses capacités, il ne pourra les faire valoir ; si fine que soit sa perspicacité, il ne pourra l'exercer. C'est ce qui s'appelle ne pas rivaliser avec l'œuvre du Ciel. Le Ciel a ses raisons, la terre ses richesses, l'Homme son ordre. C'est ainsi qu'ils peuvent former une triade. Vouloir participer de cette triade, tout en faisant fi de ce qui la rend possible, voilà l'illusion. Les étoiles tournent en bon ordre, le soleil et la lune brillent tour à tour, les quatre saisons se succèdent, Yin et Yang opèrent leur grande transformation, vent et pluie se propagent partout, les dix mille êtres trouvent chacun l'harmonie requise pour leur engendrement et la nourriture nécessaire à leur accomplissement. Or, tout ce processus reste invisible, seuls en sont visibles les résultats : cela s'appelle esprit. Pas un qui ne le connaisse à l'état achevé, aucun qui le connaisse en tant que sans-forme : cela s'appelle Ciel. Seul le Saint ne cherche pas à connaître le Ciel.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 220.

¹⁸⁷ *Ibid*, p. 215.

¹⁸⁸ Ivan P. Kamerović, *Xun Zi*, XVII, p. 205-206. Notons que tout le 17^e chapitre du *Xunzi* traite de la notion de Ciel (*tian*).

C'est dire que pour Xunzi, l'ordre de l'homme – en tant que troisième puissance cosmique de la triade Ciel-Terre-Homme (*san cai*) – est indépendant du Ciel et de la Terre. Le domaine propre à l'être humain, c'est-à-dire le domaine éthico-politique se trouve à être dissocié de ces deux instances cosmologiques.¹⁸⁹ Autrement dit, Xunzi conteste le rapport de correspondance établi par Mencius entre le Ciel et l'être humain. La bonté humaine ne saurait se fonder sur l'idée de continuité et de résonances entre les mondes céleste et humain. Le monde humain étant désuni de la sphère céleste, l'être humain doit gérer le domaine sur lequel il a un pouvoir et s'abstenir de spéculer sur ce qui le dépasse.¹⁹⁰ Cette vision des choses a entre autres pour conséquence que, d'après Xunzi, pour que l'être humain soit vertueux, celui-ci doit être redressé de force tel « un morceau de bois tors doit être travaillé à la vapeur et à l'étau pour devenir droit¹⁹¹ », ou être affûté minutieusement telle « une lame émoussée doit être aiguisée à la pierre pour devenir tranchante¹⁹² ». Ces métaphores techniciennes illustrent que, pour Xunzi, la moralité est acquise (artificielle) et non pas innée (naturelle), comme le prétendait son prédécesseur Mencius. Pour le prouver, il suffit, suggère-t-il, d'imaginer :

qu'on supprime l'autorité du Prince, qu'on se prive de l'influence des Rites et de l'équité rituelle, qu'on rejette l'ordre instauré par les lois et les règles et qu'on efface les peines et les châtements. Écartons-nous pour observer le comportement mutuel des habitants de l'Empire : voici le fort qui attaque le faible et le dépouille, voici la multitude faisant violence aux isolés et couvrant leur voix, le désordre et la

¹⁸⁹ *Xun Zi*, XVII, p. 207-208.

¹⁹⁰ *Xun Zi*, XVII, p. 209-211.

¹⁹¹ *Xun Zi*, XXIII, p. 271.

¹⁹² *Xun Zi*, XXIII, p. 271.

rébellion n’attendant pas un instant pour se répandre dans tout l’Empire. Ces quelques observations montrent que la nature humaine est manifestement mauvaise et que ce qu’il y a de bon en l’homme est artificiel.¹⁹³

En somme, dans la perspective du *Xunzi*, c’est par la force de son intelligence et de son discernement que l’être humain s’arrache à son animalité naturelle, avec l’aide des sages, de ces êtres supérieurs. L’expérience lui démontrant que son intérêt réside dans l’ordre social et l’harmonie avec ses semblables – garants de la satisfaction de ses désirs et de sa sauvegarde – il comprend la sagacité des sages rois de l’Antiquité qui ont, pour leur action civilisatrice, instauré les rites et les lois. Puisque, d’après le *Xunzi*, la nature de tous les êtres humains est la même, ce qui différencie d’un point de vue moral les uns des autres ne réside pas dans ce qui leur est naturel mais plutôt dans l’artificiel que chacun développe, l’un combattant mieux qu’un autre sa naturalité, c’est-à-dire ses instincts primaires, ses penchants naturels, en bref : son égoïsme inné.

Somme toute, le *Xunzi* oppose à l’idéalisme du *Mengzi* une doctrine réaliste qui articule un fondement utilitariste à la morale et milite pour un humanisme ritualiste. Le *Xunzi* est en effet connu pour avoir largement insisté sur la valeur morale des rites (*li*), ceux-ci déclassant désormais le *ren* dans la hiérarchie axiologique héritée de Confucius. À

¹⁹³ *Xun Zi*, XXIII, p. 275. Le parallèle avec la pensée hobbesienne est ici plutôt patent. Comme le mentionne Hobbes au chapitre 13 du *Léviathan*: « Par cela il est manifeste que pendant ce temps où les humains vivent sans qu’une puissance commune ne leur impose à tous un respect mêlé d’effroi, leur condition est ce qu’on appelle la guerre; et celle-ci est telle qu’elle est une guerre de chacun contre chacun. » Thomas Hobbes, *Léviathan*, p. 224. Heiner Roetz établit aussi un tel parallèle et indique, contrairement à l’opinion établie chez maints sinologues, que l’idée de contrat social serait présente de manière implicite chez Xunzi. Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the axial Age*, p. 67-77.

cet égard, Xunzi consacre un chapitre entier aux rites (le chapitre XIX) ainsi que plusieurs sections d'autres chapitres (soit les chapitres IX, XX, XXVI, XXVII et XXVIII) qui, en tant que fondement et pratique de la moralité, permettent une gestion adéquate des désirs individuels, une résolution consensuelle des conflits interpersonnels et une répartition équitable des biens entre les individus (pour ne nommer que ces aspects civilisateurs des rites). En bref, comme l'observe Léon Vandermeersch, le ritualisme codifie les rapports sociaux et civilise en les pacifiant les relations humaines parce qu'il articule des conventions sociales sur la manière dont les uns doivent se comporter envers les autres. Le rite complète (voire remplace) la loi, en ceci qu'il édicte des règles à respecter dans un contexte où chacun occupe une place précise et prédéterminée, c'est-à-dire hiérarchisée.¹⁹⁴

Pour clore avec la pensée du *Xunzi*, c'est en outre eu égard à cette prise de position, soit celle relative à la méchanceté naturelle de l'humain que son oeuvre fut bannie de l'orthodoxie confucéenne. Sans examiner davantage cette thèse développée par Xunzi, attardons-nous maintenant à la position adverse défendue par Mencius qui nous intéresse ici plus spécialement.

C'est au début du livre VI ou du chapitre XI, dans un célèbre dialogue avec Gaozi (Maître Gao), que Mencius discute de la bonté naturelle du genre humain. Si Mencius ne s'attaque pas directement à la thèse de Xunzi (Maître Xun est un penseur postérieur à

¹⁹⁴ Léon Vandermeersch, *Études sinologiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 331-345.

Mencius), c'est à la position défendue par Gaozi qu'il s'en prend. En effet, contrairement à Maître Gao qui affirme la neutralité de la nature humaine et qui, un peu comme le fera plus tard le *Xunzi*, allègue que la culture (*wei*) façonne l'acquis moral, Mencius estime qu'un potentiel moral (*de*) imparté par le Ciel (*tian*) est naturellement présent en chaque humain dès sa naissance. Semblables à des germes prêts à éclore si les bonnes conditions sociales ou environnementales sont présentes, le potentiel moral (*de*) inhérent à la personne humaine se développe si l'être humaine vit dans des conditions d'existence favorables à son épanouissement. La présence en chaque personne de ce potentiel moral inné, de ce « *de* » à l'état de semence explique l'inclination naturelle du genre humain vers le bien et le juste. Telle l'eau qui s'écoule naturellement vers le bas (pour reprendre la célèbre métaphore aquatique du *Mengzi* au sujet de la nature humaine), l'être humain tend spontanément vers le bien et le juste. Car la Nature-Ciel a fait de lui un être intimement bon.

La nature est semblable à une eau tourbillonnante, disait maître Gao, si on la dirige vers l'est, elle coulera vers l'est, si on lui ouvre un passage vers l'ouest, elle s'écoulera vers l'ouest. La nature humaine est indifférente au bien ou au mal comme l'eau l'est à l'est ou l'ouest. - Certes, l'eau ne fait pas de différence entre l'est ou l'ouest, rétorqua Mencius, mais en est-il de même du haut et du bas? La nature humaine va au bien comme l'eau coule vers le bas. Il n'est d'être humain qui n'ait en lui la bonté, comme il n'est d'eau qui ne descende. Certes, même l'eau, en la frappant, vous pourriez vous éclabousser plus haut que le front; en l'obstruant et la canalisant, on lui ferait gravir une montagne. Mais serait-ce dans la nature de l'eau? Il en serait ainsi par la situation qui la conditionne. On peut conduire l'homme au mal, mais de façon analogue, en faisant violence à sa nature.¹⁹⁵

¹⁹⁵ André Lévy, *Mengzi*, 6.A.2, p. 153.

La pierre angulaire de la réflexion éthique et politique de Mencius réside dans la thèse de la bonté naturelle du genre humain, bonté dont les racines trouvent leur origine dans l'essence céleste de toute personne (comme le développe aussi le *Zhongyong*¹⁹⁶). Tel que nous venons de l'esquisser, afin de prouver sa thèse, Mencius affirme que la bonté humaine se manifeste via la compassion spontanée que chacun éprouve face à la souffrance d'autrui, la compassion étant en quelque sorte entée à la nature de tout être humain.¹⁹⁷ L'histoire du puits, relatée plus tôt, illustre, pour Mencius, la réaction que chacun éprouve face à l'intolérable et corrélativement l'élan naturel de compassion et de sympathie que les uns éprouvent spontanément et réciproquement envers les autres.¹⁹⁸ Si, dans la réalité quotidienne, nous rencontrons des individus qui ne manifestent pas ces bons sentiments envers leurs semblables, c'est que les conditions nécessaires et suffisantes à l'éveil du germe céleste inhérent à leur nature n'ont pas été réunies. Le *Mengzi* de préciser que l'homme se compare à la plante qu'est l'orge, en ce sens que l'être humain est affecté par l'amour parental dont il bénéficie, par l'éducation qu'il reçoit ainsi que par le contexte social et politique dans lequel il évolue, de manière analogue à l'orge dont le développement est influencé par le terreau au sein duquel il croît ainsi que par la quantité d'eau et de soleil dont il profite.

¹⁹⁶ Andrew Plaks, *Zhongyong*, p. xx.

¹⁹⁷ Irene Bloom, « Fundamental Intuitions and Consensus Statements: Mencian Confucianism and Human Rights » dans Wm. Theodore de Bary & Tu Weiming dir., *Confucianism and Human Rights*, p. 102.

¹⁹⁸ Peter Singer donne un exemple semblable d'un enfant se noyant dans un lac.

Dans les bonnes années la plupart des jeunes gens sont nonchalants, alors que dans les mauvaises beaucoup deviennent violents, dit Mencius. Ce n'est pas que le Ciel leur ait donné des tempéraments différents; ce qui les rend ainsi ce sont les circonstances dans lesquelles leurs cœurs et leurs esprits sont pris au piège. Prenons en exemple l'orge: après l'avoir semé, on le recouvre; si la terre est la même, le temps des semailles identique, la croissance vigoureuse, il sera uniformément mûr au solstice d'été. S'il apparaît toutefois des différences, c'est dû à la configuration ou la fertilité de la terre, à la quantité de pluies ou de rosées, à l'inégalité des soins apportés par l'homme. Il faut donc prendre acte de cette similitude entre toutes choses et êtres de même espèce. Pourquoi en douter uniquement quand il s'agit de l'homme? Les saints sont de la même espèce que nous.¹⁹⁹

Ainsi, les différences entre les individus ne sont pas des différences d'essence. Car ce sont les conditions d'existence des personnes qui influencent leurs possibilités morales. Le *Mengzi*, à l'instar du *Lunyu*, souligne que le fait de vivre dans la misère et dans un contexte de guerres rend difficile la réalisation des exigences morales liées au *ren* et parallèlement le développement des excellences de caractère que sont les vertus. C'est la raison pour laquelle Mencius, comme Confucius, insiste autant sur la nécessité de répondre aux besoins de base des individus, ce qui inclut en outre de les nourrir, de les loger, de les habiller et de les soigner le cas échéant, mais également de les éduquer, de leur assurer paix et repos, et de leur prodiguer des funérailles adéquates, c'est-à-dire d'après l'équité rituelle. Tout ceci pour dire que, d'après le *Mengzi*, « la nature humaine est donc bonne dans le sens qu'elle est fondamentalement saine, si elle ne se trouve pas pervertie par des facteurs extérieurs.²⁰⁰ » Car seuls des facteurs externes aux personnes, c'est-à-dire des facteurs environnementaux, notamment sociaux et politiques expliquent la difficulté rencontrée par

¹⁹⁹ André Lévy, *Mengzi*, 6.A.7, p. 157.

²⁰⁰ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 173.

certain individus à remplir les prescriptions de la morale, comme l'illustre l'analogie mencéenne entre l'homme et la montagne.

Il fut un temps où le mont Buffle était couvert de beaux arbres. La proximité d'une grande cité les a condamnés à tomber sous la hache et la cognée, dit Mencius. Pouvaient-ils rester beaux? Ils n'étaient pas sans produire rejets et bourgeons sous l'effet de la rosée et la pluie. Puis ce fut le tour des troupeaux de vaches et moutons de monter paître, ce qui a donné à la montagne cet aspect si dénudé. À voir ce sommet pelé, les gens [pensent] qu'il n'a jamais été boisé, mais est-ce dans la nature de la montagne de se trouver en pareil état? Comment ce qui reste au fond du cœur de l'homme pourrait être dépourvu de toute bonté et justice? Ce qui fait abandonner sa conscience du bien, c'est l'équivalent de la hache ou de la cognée qui s'attaque aux arbres tous les matins: comment pourraient-ils rester beaux?²⁰¹

C'est pourquoi, il importe, selon Mencius, que le souverain limite l'influence néfaste de ces facteurs externes liés à l'environnement social et politique des personnes qui empêchent le développement de leur véritable nature, de leur essence céleste.

Au chapitre II, nous avons examiné différentes justifications des droits humains. Nous avons vu que ces droits sont parfois conçus comme des réquisits nécessaires à toute action humaine significative, voire à toute existence humaine digne de ce nom. De manière semblable, comme nous le constaterons, le gouvernement par le *ren* assure à chacun, selon Mencius, une véritable existence humaine, c'est-à-dire une existence en conformité avec la nature profondément morale des êtres humains. Le respect par le souverain des droits humains, pourrions-nous dire dans un langage contemporain et différent du *Mengzi*, permet

²⁰¹ André Lévy, *Mengzi*, 6.A.8, p. 158-159.

que chacun soit dans une condition favorable au plein déploiement de son essence céleste, qu'il soit fidèle à sa nature morale. Les droits humains sont les conditions de possibilité de l'épanouissement et du déploiement de la constitution morale innée des êtres humains.

Pour terminer ce point, l'anthropologie mencéenne s'avère à la fois descriptive et prescriptive, en ceci que le *Mengzi* affirme que les germes célestes de la nature humaine doivent être développés, d'où la dimension prescriptive et non pas seulement descriptive du discours mencéen au sujet de la nature humaine. Cette dialectique entre la nature de l'être humain (*ren* xing*) et le décret céleste (*ming*) qui lui est confié illustre cette tension quasi permanente au sein de la pensée confucéenne classique entre les plans descriptif et prescriptif. Ainsi, si la pensée morale et politique de Confucius comprend une dimension normative (comme nous l'avons vu antérieurement), celle-ci n'est pas évacuée chez Mencius, même s'il défend un moralisme inné. Il demeure que ce potentiel moral en chacun doit être développé pleinement pour que chacun et le tout du monde retrouvent leur équilibre et leur harmonie.

3.5 Le *ren* comme idéal et pratique du bien et du juste

Ceci étant dit, encore ici, le *ren* est posé en tant qu'idéal moral et politique ainsi que comme pratique du bien et du juste. De façon analogue au *Lunyu*, et cet idéal et cette pratique s'inscrivent dans une éthique de la vertu et de la réciprocité dans le bien et le juste

qui comprend une dimension prescriptive. Si le *ren* est possible, car il se fonde dans une anthropologie foncièrement optimiste, celui-ci demeure un idéal à atteindre qui permet d’orienter l’existence humaine ainsi que de critiquer et d’améliorer l’ordre établi. Car, répétons-le, sans les conditions environnementales requises, le réveil et déploiement de cette bonté innée ne sont nullement garantis. C’est pourquoi, Mencius justifie de diverses manières la pertinence de cet idéal suprême de la pratique humaine et gouvernementale. En outre, le *Mengzi* reconnaît la force attractive de la pratique étatique du *ren*, en ceci qu’un prince qui instaure un gouvernement humain attire à lui des populations nouvelles qui viennent s’ajouter à ses anciennes, de même qu’il garde aisément l’amour et la fidélité de son peuple, de sorte que seul un gouvernement par le *ren* est véritablement en mesure de perdurer dans le temps et de devenir à la fois prospère, efficace et puissant.

Or, si Votre Majesté exerçait le gouvernement avec humanité, tous les officiers de la terre souhaiteraient se tenir à votre cour, tous les laboureurs voudraient travailler vos friches, tous les marchands chercheraient à mettre leurs produits en dépôt dans vos marchés, tous les voyageurs aimeraient passer par vos chemins, tous ceux qui souhaiteraient dénoncer leur souverain voudront aller à vous pour s’en plaindre.²⁰²

Et Mencius d’ajouter :

Or, parmi les pasteurs d’hommes de ce monde, il n’en est point qui ne se plaise à tuer. Y en eût-il un seul qui fût exception, les gens du monde entier se tourneraient vers lui en tendant le cou. En fût-il vraiment ainsi, les populations iraient à lui avec la force de l’eau qui se précipite vers le bas. Qui pourrait les arrêter ?²⁰³

²⁰² *Ibid*, 1.A.7, p. 33.

²⁰³ *Ibid*, 1.A.6, p. 28-29. Voir aussi: 1.B.15, p. 49; 2.A.1, p. 54-55; etc.

Ainsi, la pratique gouvernementale du *ren*, en plus d'être justifiée en elle-même, a des conséquences heureuses à la fois pour la population et pour le prince, et c'est la raison pour laquelle le suzerain ne doit pas la négliger. Le roi doit établir une politique humaine et parallèlement toute personne doit se mettre sur la Voie de l'humanité. Car le *ren* en tant que bien suprême a une valeur inestimable. Il est le pôle vers lequel tous doivent tendre sans relâche, comme le fait la personne moralement noble (*junzi*). « L'homme de qualité [*junzi*] pratique la règle [du *ren*] et attend son destin, c'est tout²⁰⁴ », estime Mencius. Le véritable souverain est celui qui pratique le *ren*, comme le révèle cet extrait : « Qui emploie la force sous couvert d'une prétendue politique humanitaire en vue d'obtenir l'hégémonie doit disposer d'un État puissant, dit Mencius. Le vrai roi, celui qui pratique une politique humanitaire [par le *ren*] fondée sur la vertu n'en a nul besoin [...]. Soumis de force, les gens ne s'inclinent pas de bon cœur, mais faute d'avoir la force de résister. Soumis par la vertu, les hommes le sont sincèrement et s'en réjouissent du fond du cœur²⁰⁵ ». Tel que précisé plus tôt, si le *Mengzi* justifie l'insurrection²⁰⁶ et le régicide²⁰⁷ des souverains qui

²⁰⁴ *Ibid*, 7.B.33, p. 199.

²⁰⁵ *Ibid*, 2.A.3, p. 60-61. Kant défendra un point de vue similaire. Dans l'Appendice I de son *Projet de paix perpétuelle*, il oppose les deux figures antithétiques que sont le « moraliste politique » et le « politique moral » en affirmant que seul le politique moral, c'est-à-dire l'homme politique qui règle sa conduite d'après les principes moraux que lui dicte sa raison peut ultimement être efficace au plan de la pratique politique et réaliser durablement ses fins, contrairement au moraliste politique qui en accommodant la morale aux intérêts ne parvient pas à réaliser ses ambitions politiques. Kant critique ici le réalisme politique et défend l'accord qu'il y a entre la théorie (morale) et la pratique (politique). Ainsi, bien que Kant articule une moralité de type déontologique, il reconnaît que la pratique du bien est garante de succès. Ceci dit, ce n'est pas pour cette raison que le bien doit bien entendu être recherché. Emmanuel Kant, « Projet de paix perpétuelle » dans *Œuvres philosophiques*, tome III, p. 364-376.

²⁰⁶ André Lévy, *Mengzi*, 4.A.16, p. 113.

²⁰⁷ *Ibid*, 1.B.8, p. 44; 3.B.5, p. 97-98; et 3.B.9, p. 100-103.

gouvernement au détriment de la population²⁰⁸, ce Classique ne présente pas de propositions visant le changement de régime politique et il en est de même pour tous les *Si shu*. En bref, le concept du *ren* en tant que clef de voûte de la pensée mencéenne revient, à la manière du *Lunyu*, tel un motif récurrent sur lequel il s'agit d'insister, car la réalité s'avère éloignée et contraire, à maints égards, à cet idéal immarcescible mis de l'avant dans le *Lunyu*.

3.6 Le protocosmopolitisme réaliste ou partial du *Mengzi*

Nous mentionnions plus tôt que le *Lunyu* développe une position que nous avons qualifiée de mitoyenne entre le particularisme et le cosmopolitisme radical ou idéaliste, articulant ainsi ce que nous avons nommé un protocosmopolitisme réaliste (partial). Le *Mengzi* confirme cette orientation du *Lunyu* tout en la précisant. De manière analogue au *Lunyu*, Mencius ne prône pas un « amour » des êtres humains indifférencié (*jian ai*), c'est-à-dire une sollicitude qui se porterait à tous les membres du genre humain de façon égale et semblable, mais un « amour » des hommes qui se porte d'abord aux membres de la famille pour s'étendre ensuite d'une manière graduelle et décroissante à tout être humain. Dans un célèbre débat avec Mozi, défenseur d'un amour universel indifférencié (ce que nous avons classé antérieurement parmi le cosmopolitisme radical ou idéaliste), Mencius réitère la position de Confucius en prônant un amour universel différencié ou gradué, c'est-à-dire un protocosmopolitisme partial (réaliste). Notamment, il affirme ceci : « Le sentiment

²⁰⁸ Ici, et à bien d'autres égards évidemment, Mencius se distingue radicalement de Kant, le réformateur.

d'humanité part de ceux qu'on aime pour s'étendre à ceux qu'on n'aimait pas²⁰⁹ ». C'est probablement la raison pour laquelle le *Mengzi* adjoint à la notion de *ren* le concept d'équité, de justesse ou de justice (*yi*), auquel il confère une importance plus grande que ne l'avait fait Confucius dans le *Lunyu*, la notion de *yi* charriant avec elle l'idée de l'impartialité dans le rapport avec autrui.

Plus précisément, l'équité (*yi*) apporte des précisions aux souverains quant à la manière d'appliquer le *ren* lorsqu'il s'agit de la gestion des affaires publiques. Bien entendu, Confucius parle aussi d'équité (*yi*) dans le *Lunyu*²¹⁰, mais son insistance sur le *ren*, sur la personne moralement noble (*junzi*) et sur les rites (*li*) fait en sorte que ce concept devient somme toute secondaire par rapport aux autres notions clefs de sa réflexion, en particulier le *ren*. Par contre, dans le *Mengzi*, le concept d'équité (*yi*) est si souvent couplé à la notion de *ren* qu'André Lévy va même jusqu'à dire que la notion de *ren* « devient indissociable de celle de *yi*, au sens de justice distributive et non répressive.²¹¹ » En fait, cet ajout de l'équité (*yi*) vise à préciser la pensée de Confucius relativement à l'amour des hommes (*ai ren**) que constitue le *ren*, en ceci que l'équité (*yi*) rectifie la portée ainsi que la manifestation concrète de cet amour du genre humain. Comme le constate Wing-tsit Chan :

²⁰⁹ *Mengzi*, 7.B.1, p. 191. Heiner Roetz affirme ceci à ce sujet: « The emphasis on family love within the general 'love for men', as is especially found with Mengzi, does not aim a limitation on, but at a *foundation* of morality. Confucianism does not promote ethical particularism, as is assumed in Weberian literature. », dans *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 131.

²¹⁰ Voir en particulier: André Lévy, *Lunyu*, VI.22, p. 56; VII.16, p. 61; XV.18, p. 107; XVII.21, p. 121; et XX.1, p. 131-132.

²¹¹ André Lévy dans son introduction au *Mengzi*, p. 14.

Since human nature is good, love is therefore an inborn moral quality. But Mencius insisted that the practice of love must start with the family, and he bitterly opposed the Moist doctrine of universal love without distinctions. For this reason he often advocated humanity (*jen*, love [*ren* en *pinyin*]) and righteousness (*i* [*yi* en *pinyin*]) together, for him humanity was necessary to bind people together and righteousness was necessary to make distinctions. In *Mencius* the ideal of righteousness assumed unprecedented importance. He was the first one to raise righteousness to the highest level in moral values.²¹²

Ainsi, quand Mencius affirme : « L’homme de qualité [*junzi*] aime toute créature, mais réserve le sentiment d’humanité aux gens et le sentiment d’affection à ses parents²¹³ », il ne défend pas un amour des êtres humains qui se réduirait à un amour des proches. Il indique plutôt qu’il est naturel d’avoir de l’affection et de la tendresse pour les membres de sa famille, l’intimité des relations familiales créant des liens privilégiés entre les parents et les enfants, le mari et l’épouse ainsi que les frères et soeurs. Aimer un étranger autant que l’un de ses proches s’avèrerait, selon Mencius, à la fois non naturel et impossible. C’est dire en conclusion que l’amour des proches se présente comme la condition *sine qua non* de l’amour du genre humain dans son ensemble, en vertu du fait que c’est au sein de la famille que se développe en premier lieu le sens de l’humanité, lequel s’avère entée à notre nature. Les conditions naturelles d’affection entre les membres de la famille, en particulier l’amour des parents pour leurs enfants permettant le déploiement de notre essence céleste, c’est-à-dire de notre potentiel moral inné (*de*).²¹⁴ En résumé, l’inclination naturelle, voire l’affection profonde et spontanée de chacun pour les membres de sa famille conduirait toute

²¹² Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 50.

²¹³ André Lévy, *Mengzi*, 7.A.45, p. 190.

²¹⁴ Un peu d’ailleurs comme Hume le développait dans ses ouvrages consacrés à la moralité.

personne à avoir une disposition favorable de son affectivité et de sa volonté pour tout être humain. Examinons maintenant dans quelle mesure le *Daxue* et le *Zhongyong* confirment ou infirment les enseignements du *Lunyu* et du *Mengzi* à propos du *ren*.

4. La notion de *ren* dans le *Daxue*

La *Grande Étude* (*Daxue*²¹⁵), à l'instar du *Lunyu* et du *Mengzi*, traite considérablement du *ren*, comme le révèle en outre l'occurrence du caractère *ren*. Dans ce court texte, le caractère *ren* apparaît neuf fois.²¹⁶ Mais ce qui est somme toute plus révélateur que l'occurrence de ce sinogramme s'avère être ce qui y est dit au sujet du *ren*.

Le *Daxue* indique les différentes étapes de l'élévation morale individuelle à laquelle se trouve nécessairement lié le *ren*, à la fois en tant qu'idéal moral suprême²¹⁷ que comme mise en œuvre de cette vertu parfaite.²¹⁸ Comme l'observe Anna Ghiglione, le chemin à parcourir en une série d'étapes conduisant à la maturité éthique comprend : « le

²¹⁵ À l'origine, le *Daxue* correspondait au 42e chapitre du *Mémoire sur les rites* (*Liji*), tandis que le *Zhongyong* correspondait au 31^e chapitre de cet ouvrage, comme l'indique l'annexe IV en appendice. Ceci dit, ces deux sections du *Liji* sont considérées comme des œuvres autonomes depuis longtemps. Tel que signalé au chapitre I, c'est Zhu Xi (1130-1200) qui constitua le corpus des quatre Classiques que forment les *Si shu* et un décret impérial les imposât, en 1313, au programme des examens mandarinaux jusqu'à l'abolition, en 1905, de ce système de recrutement des fonctionnaires de l'État par concours.

²¹⁶ Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Liji*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1992.

²¹⁷ Andrew Plaks, *Daxue*, IX, p. 13.

²¹⁸ *Ibid*, IX, p. 14.

perfectionnement moral personnel (*xiu shen*), le règlement d'une juste unité familiale (*qi jia*), le gouvernement du pays (*zhi guo*) et, enfin, l'accomplissement de la Grande Paix dans le monde (*ping tianxia*).²¹⁹ » Plus précisément, le *Daxue* mentionne huit étapes dans cette quête éthique et politique à laquelle chacun est convié, dont le souverain.²²⁰ Ces étapes ne s'inscrivent pas dans une suite linéaire, mais dans un processus cyclique dont le cœur consiste en le perfectionnement moral de son propre caractère (*xiu shen*). En bref, il s'agit d'identifier ce qui est fondamental afin d'être en mesure de récolter les fruits qui procèdent naturellement de ce labeur, ce qu'illustre la métaphore végétale des racines et des branches que l'on retrouve dans ce Classique confucéen.

Just as all existing things have, by definition, both a fundamental core and peripheral aspects – their 'roots' and 'branches' – so too, all human affairs have their endings as well as their beginnings. To grasp fully the grounds for the proper sequential orderings of things, from first to last, is a precondition for coming closer to the Way.²²¹

C'est tout juste après que sont exposées les huit étapes de l'élévation morale individuelle (voir la note ci-dessous pour le détail de ces étapes successives et cycliques).

²¹⁹ Anna Ghiglione et Shenwen Li, « Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine » dans *Le réveil du dragon. Les défis du développement de la Chine au XXI^e siècle*, p. 329-330.

²²⁰ Les huit étapes de l'élévation morale individuelle peuvent se résumer ainsi: 1. l'appréhension correcte des choses du monde, à l'aide du schème conceptuel adéquat, conduit à, 2. la compréhension, à son plus haut degré des réalités objectives, qui permet à son tour, 3. l'avènement d'une pleine conscience individuelle qui mène à, 4. la rectification de ses capacités cognitives et émotives qui permet ensuite, 5. le perfectionnement de son caractère individuel qui conduit par la suite à, 6. la régulation adéquate de sa famille qui mène à, 7. l'instauration d'un gouvernement bien ordonné qui conduit enfin au, 8. déploiement de son potentiel moral inné qui apporte au monde entier une paix durable et qui de manière régressive permet 7. l'instauration d'un gouvernement bien ordonné qui conduit ensuite à 6. la régulation adéquate de sa famille qui permet, 5. le perfectionnement de son caractère individuel qui amène à, etc.

²²¹ Andrew Plaks, *Daxue*, ouverture, p. 5.

De l'appréhension correcte des choses du monde à l'instauration d'une paix mondiale durable, la route de l'apprenti en quête de la Voie (*Dao*) est laborieuse et la place qu'y tient le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*) est certainement significative comme en atteste cet autre extrait.

From the Son of Heaven down to the simplest commoner, all are guided by a single principle: that the cultivation of one's individual character constitutes the core of all attainment. For one to put the peripheral 'branches' of one's behaviour into order, while the 'roots' at its core are yet in a state of chaotic entanglement, would be a contradiction in terms, in the same way that treating as insubstantial that which is generally regarded to be of weighty significance, or according great significance to that which is generally taken lightly, is entirely unacceptable.²²²

Cette insistance dans le *Daxue* (et dans le *Zhongyong* comme nous le verrons) sur le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*) confirme que la pratique du *ren* consiste en une éthique de la vertu qui enjoint chacun à développer ses excellences de caractère (vertus). En ce sens, les lettrés reconnaissent l'existence d'un sujet individuel qu'il s'agit de perfectionner. Si le groupe est certes important pour les lettrés, leurs préoccupations pour l'être humain en tant qu'individu ne sont pas inexistantes. C'est bel et bien de l'élévation morale personnelle de chacun dont il est ici précisément question.

Dans le *Daxue*, la règle d'or est également formulée, dans ses versions à la fois positive et négative, attestant encore ici que cette éthique de la vertu est également une éthique de la réciprocité. Dans sa formulation positive, la règle d'or s'énonce ainsi : « As a

²²² *Ibid*, ouvertue, p. 6.

judge hearing litigation, one should put oneself in the place of others. As a categorical principal, however, one should act as to eliminate litigation altogether.²²³ » Dans sa formulation négative, la règle d'or s'énonce ainsi :

This is the basis for the dictum that the man of noble character possesses the way of 'measuring by the carpenter's square'. What this means is that: behaviour of the sort one abhors in one's superiors ought not to be practised in commanding one's subordinates; and behaviour that one abhors in one's subordinates ought not to be practised in serving one's superiors. Behaviour that one finds abhorrent when observed in those with greater precedence ought not to be practised as a basis for taking precedence over one's inferiors; and behaviour that one finds abhorrent when observed among those of inferior status ought not to be practised in following the lead of those in more advanced positions. Behaviour that one finds abhorrent when observed in others, on one's right or on one's left, ought not to be practised in one's dealing with those on the other side.²²⁴

Comme nous pouvons le noter, les exigences éthiques découlant de la règle d'or s'inscrivent dans une conception hiérarchisée des rapports sociaux de laquelle le confucianisme ne s'est pas véritablement dissocié, et ce, en dépit de sa conception de l'égalité naturelle des personnes humaines (nous reviendrons sur ce point ultérieurement).

Ces différentes formulations, négative et positive de la règle d'or, confirment que cette règle correspond à une exigence morale que nous avons envers nous-même comme envers autrui. Cette exigence normative est d'autant plus importante pour le souverain, car sa gouvernance affecte le peuple duquel il est responsable. Dans la lignée du *Mengzi*, le

²²³ *Ibid*, IV, p. 9.

²²⁴ *Ibid*, X, p. 15-16.

Daxue exhorte le prince à mettre en pratique une politique humaine, c'est-à-dire une gouvernance bienveillante, juste et charitable, en bref un gouvernement par le *ren* qui assure le bien-être de tous, en particulier des vieillards et des orphelins.²²⁵ Ainsi, un peu à la manière de plusieurs textes contemporains des droits humains, il s'agit de protéger les personnes vulnérables (femmes, enfants, immigrants, personnes handicapées, etc.).

Comme nous l'avons vu plus tôt, la pratique étatique du *ren* demeure liée, dans le *Daxue*, à des bénéfices non négligeables non seulement pour le peuple mais également pour le suzerain lui-même (celui-ci ne serait par exemple jamais oublié par la postérité²²⁶). Bien que ces conséquences heureuses ne justifient pas en elles-mêmes la pratique du *ren*, elles rendent toutefois compte de la conviction confucéenne que du bien et du juste ne peuvent résulter que du bien et du juste, que des conséquences heureuses et profitables pour tous, dont le souverain. Le *Daxue*, d'une manière semblable au *Mengzi*, « concentrates on the social and political dimensions of human experience, drawing upon ancient and contemporary practices to establish an idealized political programme, based on individual's moral cultivation that is believed to bring about peace and harmony naturally in the world.²²⁷ » De fait, dans ce Classique, le *ren* en tant que pratique étatique est opposé à deux manières de gouverner, soit au gouvernement par la force et la violence²²⁸ et, comme dans le *Mengzi*, au gouvernement qui ne vise que le profit (*li*) et l'accumulation de

²²⁵ *Ibid*, X, p. 15.

²²⁶ *Ibid*, III, p. 8-9.

²²⁷ Xinzhong Yao, « preface » dans Andrew Plaks, *Daxue et Zhongyong*, p. x.

²²⁸ Andrew Plaks, *Daxue*, IX, p. 14.

richesses au détriment du peuple²²⁹, ceux-ci représentant des façons de gouverner contraires au gouvernement par le *ren* (nous approfondirons ces éléments au chapitre suivant).

Nous soulignons plus tôt que la piété filiale (*xiao*) était la racine du *ren*, en ceci que le *ren* en tant qu'amour des êtres humains (*ai ren**) se manifeste d'abord entre les membres d'une même famille de façon à se propager ensuite, de proche en proche, aux membres de la communauté et, éventuellement, à l'humanité toute entière. Comme l'observe Anne Cheng²³⁰, cet élargissement du sentiment d'humanité par cercles concentriques à partir du noyau familial est évoqué dans la très belle ouverture du *Daxue*.

The Way of self-cultivation, at its highest level, is a three-fold path: it lies in causing the light of one's inner moral force to shine forth, in bringing the people to a state of renewal, and in coming to rest in the fullest attainment of the good. [...] Those men of old who wished to cause the light of their inner moral force to shine forth before the entire world had first to establish orderly rule in their kingdoms. Wishing to establish orderly rule in their kingdoms, they had first to put their royal houses into proper balance.²³¹

En fait, le *Daxue* nous apprend que l'amour et l'affection se vivent naturellement au sein de la famille, en ceci que chacun a une tendance spontanée à aimer ses proches. « People are drawn to those for whom they feel kinship and affection, and they unthinkingly incline toward them²³² ». Or, l'amour des proches en tant que racine du *ren*

²²⁹ *Ibid*, X, p. 17-19.

²³⁰ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 72.

²³¹ Andrew Plaks, *Daxue*, ouverture, p. 5.

²³² *Ibid*, VIII, p. 12.

n'est pas le *ren*. Car, le *ren* ne consiste pas en un amour particulier et partial, mais bien en un amour « universel » et impartial – sans cependant que cet amour ne corresponde à un amour indifférencié puisque le *ren* implique une relation marquée par la réciprocité. Autrement dit, le *ren* ne se réduit pas à l'amour partial qui se vit au sein de la famille, bien que celui-ci émerge de l'expérience familiale. Comme le note Xinzhong Yao :

The *Great Learning* sees [*ren*] as adjusting and refining natural feelings, because few can be naturally impartial when dealing with others. Human beings 'are partial toward those whom they love, partial toward those whom they despise and dislike, partial toward those whom they fear and revere ...' Partiality prevents human beings from seeing what is good in those whom they dislike and what is bad in those whom they love. This demonstrates that partial love is not the characteristic of [*ren*] and that [*ren*] must come from cultivating and directing one's natural feelings. [...] In the light of these explanations, it is not difficult to see that, while love as the expression of [*ren*] may be partial or limited [*ren*] as the refinement, or principle, of love is universal and unlimited.²³³

En somme, le *Daxue* précise que le *ren* procède d'un amour naturel (celui qui existe entre les proches et qui s'avère partial) afin de devenir, suite à un apprentissage moral, un amour éthique (celui qui devrait exister entre tous les hommes et qui devrait être impartial). C'est dire que le *Daxue* se distingue quelque peu du *Mengzi* qui affirme que le *ren* en tant qu'amour des hommes est spontané et naturel parce que lié à la nature de tout être humain, c'est-à-dire à la bonté naturelle de toute personne humaine.

²³³ Xinzhong Yao, « *Jen, Love and Universality—Three Arguments Concerning Jen in Confucianism* », *Ibid*, p. 187.

Enfin, dans cet ouvrage, en dépit du fait que le *ren* soit également lié à l'essence céleste qui caractérise chaque être humain, celui-ci résulte plutôt d'un apprentissage évoluant de l'amour naturel partial et particulier à l'amour éthique impartial et global. Autrement dit, pour que resplendisse la lumière de l'essence sublime qui réside en chaque être humain (la force morale inhérente), pour que scintille cette vertu immanente qui caractérise la nature de chacun, l'étude ou plutôt la *grande* étude, c'est-à-dire celle qui concerne la voie confucéenne du perfectionnement moral personnel à son plus haut degré de perfection requiert un apprentissage qui, bien qu'il soit accessible à tous, demeure somme toute très exigeant. Comme l'indique Rémi Mathieu, « si le but que se propose tout honnête homme [*junzi*] est l'accomplissement de soi, l'étude est ce par quoi un apprenti de la sagesse doit obligatoirement passer en vue de tirer le meilleur parti de lui-même par le plus haut développement de ses talents propres.²³⁴ » C'est, en résumé, l'invitation que nous propose le *Daxue*. Cet ouvrage nous convie à tenter de faire briller cette partie céleste de notre être qui nous est impartie par le Ciel (*tian*) dès notre naissance, ce « *de* » qui en tant que disposition morale nous distingue en tant qu'être humain des autres êtres vivants, et à faire en sorte que cette essence céleste naturelle resplendisse également chez tous les autres, de façon à ce que le monde entier vibre en unisson au rythme du *ren*. Alors seulement, le monde sera en paix et en harmonie, comme l'explique également mais d'une manière quelque peu différente le *Zhongyong*.

²³⁴ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 151.

Cela pourrait vouloir dire, d'un point de vue contemporain, qu'il ne suffit pas d'énoncer les droits et les devoirs de l'humanité pour que les relations humaines deviennent spontanément plus justes et plus harmonieuses, encore faudrait-il une éducation morale et politique visant à mieux comprendre la pertinence et la justesse de ces droits et devoirs.

5. Le concept de *ren* dans le *Zhongyong*

Dans le *Zhongyong*, le caractère *ren* ne se présente que quatre fois. Ce Classique confucéen est donc celui qui a la plus faible occurrence – en termes absolus – du caractère *ren*.²³⁵ Loin de ne point caractériser le *ren*, ce court ouvrage de l'École des lettrés (*Ru jia*) l'aborde par l'entremise de la caractérisation de la voie médiane. Comme son titre l'indique, la *Pratique du Milieu* ou le *Juste Milieu* valorise l'idéal de la voie médiane ou équilibrée en tant que pratique exemplaire du *ren*, contribuant ainsi à caractériser d'une autre manière, d'une manière indirecte cette fois, la mise en œuvre de cette vertu constitutive de la perfection morale parfaite que constitue le *ren*. L'étude (*xue*) au sens de la grande étude (*da xue*), le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*) et la voie médiane (*zhongyong*) correspondent donc à différentes approches ou caractérisations de la pratique de l'excellence humaine que demeure le sens de l'humain.

²³⁵ Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Liji*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1992. L'occurrence des caractères *junzi* (homme noble) et *zhong* (Milieu) intimement liés d'un point de vue sémantique au sinogramme *ren* est la suivante: 32 occurrences pour l'expression binomiale *junzi* et 21 pour le caractère *zhong*.

Il est pertinent d'observer que ce qui est dit à propos de la voie médiane dans ce Classique est comparable à ce qui est affirmé au sujet de la pratique du *ren* dans le *Lunyu*.²³⁶ Par exemple, la pratique (*yong*) du Milieu (*zhong*) correspond au plus haut degré de réalisation humaine. « As the Master [Confucius] has stated: "Putting the mean into practice represents the highest degree of human attainment."²³⁷ » De plus, si dans le *Lunyu*, la pratique du *ren* est tantôt possible, tantôt impossible, de manière analogue dans le *Zhongyong*, la pratique du Milieu est par moments réalisée par le *junzi* ou par les sages rois de l'Antiquité, alors qu'à d'autres moments celle-ci s'avère au-delà des capacités humaines. Comme l'illustrent ces passages, le balancement qu'opère Confucius dans le *Lunyu* entre les descriptions empiriques et normatives de cette pratique morale supérieure se retrouve également dans le *Zhongyong* : « The man of noble character embodies the ideal of the mean in common practice, whereas the man of base character behaves in a manner contrary to this ideal²³⁸ », et plus loin : « To put the mean into practice may be beyond the capacity of any individual.²³⁹ » Somme toute, pour la vaste majorité des êtres humains, la pratique de la voie médiane s'avère extrêmement exigeante, notamment parce que celle-ci consiste en un travail ardu et soutenu pendant toute une vie entière. En dépit des innombrables difficultés qui peuvent survenir, l'effort indéniable et absorbant lié à la pratique de la voie médiane ne doit pas être abandonné. Car, répétons-le, la pratique du *ren* en tant que

²³⁶ À titre indicatif, parmi les 33 chapitres du *Zhongyong*, 17 mentionnent que ce qui y est exposé provient de Confucius.

²³⁷ Andrew Plaks, *Zhongyong*, III, p. 26.

²³⁸ *Ibid*, II, p. 26. Voir aussi : X, p. 28.

²³⁹ *Ibid*, IX, p. 28. Voir aussi : IV, p. 26; V, p. 27 et XII, p. 29-30.

pratique (*yong*) du Milieu (*zhong*) consiste en une exigence qui concerne le rapport que chacun doit entretenir avec lui-même ainsi qu'avec autrui. Le *Zhongyong* nous invite donc à cultiver une pratique morale bien particulière, soit celle qui est intrinsèquement reliée à notre nature d'être humain (*xing ren**). Comme l'ouverture du *Zhongyong* l'indique : « by 'the Way' we mean that path which is in conformance with the intrinsic nature of man²⁴⁰ ». De plus, cette pratique s'inscrit, encore ici, dans une éthique de la réciprocité. Cette œuvre formule ainsi la règle d'or :

That which one finds undesirable when applied to oneself should assuredly never be brought to bear in dealings with one's fellow man. The Way of the man of noble character is fourfold, but I, K'ung Ch'iu, have been unable to fulfil even one of these precepts. To apply what one expects from one's son when it comes to serving one's father [...]. To apply what one might expect from one's own subordinates when it comes to serving one's sovereign [...]. To apply what one expects from one's younger brother when it comes to serving one's older brother [...]. And likewise, to take the initiative and apply to one's peers what one expects, in return, from them.²⁴¹

Nous avons esquissé, au cours de ce premier chapitre consacré au confucianisme, des éléments de la cosmologie chinoise, sans les spécifier ni les approfondir. Il nous faut maintenant préciser deux d'entre eux, soit les notions de Ciel (*tian*) et de force morale (*de*). Voici de quelle manière débute le *Zhongyong* : « By the term "nature" we speak of that which is imparted by the ordinance of Heaven²⁴² ». Cet énoncé certes énigmatique devient signifiant à la lecture attentive de cet ouvrage. Dans ce Classique, il y est question de la

²⁴⁰ *Ibid*, I, p. 25.

²⁴¹ *Ibid*, XIII, p. 31.

²⁴² *Ibid*, I, p. 25.

nature humaine (*xing ren**), de son essence et de la manière d’actualiser dans la pratique ce lot magnifique reçu du Ciel (Nature). Lorsque l’être humain agit en s’accordant à son essence primordiale qui lui est impartie dès sa naissance par le Ciel (*tian*), alors il pratique (*yong*) le Milieu (*zhong*). Comme nous l’avons souligné plus tôt, l’idéal normatif confucéen de la centralité²⁴³ s’avère crucial, en raison de son rapport privilégié au *ren*. Si la notion de Milieu (à laquelle nous reviendrons au chapitre suivant) est importante pour comprendre la moralité et la politique confucéennes, la notion de Ciel (*tian*) s’avère fondamentale pour saisir la vision confucéenne de la nature humaine (*xing ren**) et, par extension, du *ren* en tant que vertu et que norme. Comme nous le constaterons ultérieurement, celle-ci est également essentielle pour appréhender l’idéal normatif de la personne morale (*junzi*) et l’art confucéen du bon gouvernement (*zheng*) qui se trouvent liés à une autre notion confucéenne capitale, soit celle de Mandat céleste (*tian ming*).

Comme l’illustre de façon exemplaire le *Zhongyong*, le Ciel (*tian*), pour les lettrés chinois des IV^e et III^e siècles avant l’ère chrétienne, ne correspond pas à une entité divine personnalisée qui serait transcendante au monde humain. En tant qu’instance régulatrice, impersonnelle et ordonnatrice de l’ensemble des processus cosmiques et parallèlement des comportements humains, le Céleste se confond avec le Naturel. Ce Classique, comme maintes œuvres chinoises de l’âge axial, s’élabore en prenant appui sur une pensée

²⁴³ Plusieurs commentateurs établissent des liens entre ce Classique confucéen et la pensée éthique d’Aristote relative à l’idée selon laquelle les vertus correspondent à une position médiane entre deux extrêmes. Bien que ces analyses soient dans une certaine mesure justes, elles n’épuisent pas comme nous le verrons la notion confucéenne de centralité (*zhong*).

organiciste qui conçoit le rapport entre l'Homme et la Nature (entre l'Homme et le Ciel) selon une relation de continuité plutôt que de rupture (à quelques exceptions près, tels que le *Xunzi* et *Mozi*). Comme le rapporte le *Zhongyong* : « What we take to be "the Way" does not admit of the slightest degree of separation therefrom, even for an instant. For that which does admit of such separation is thereby disqualified from being the true Way.²⁴⁴ » S'il y a une continuité entre les dimensions célestes et humaines, c'est en particulier parce que le Ciel (*tian*) est habité par les ancêtres auxquels les Chinois rendent des cultes. Il n'y a donc ni écart, ni discontinuité, ni opposition entre le Ciel et les êtres humains, le monde humain étant le prolongement naturel du monde céleste.

En plus d'être l'instance régulatrice et impersonnelle régissant les processus cosmiques, le Ciel est l'instance normative des affaires du monde et, par voie de conséquence, l'ultime arbitre des affaires humaines. Ainsi, bien que, comme nous l'avons vu, le confucianisme soit une pensée fondamentalement humaniste, il n'est pas pour autant dépourvu d'une instance normative cosmologique et ordonnatrice du tout que constitue le monde des existants (les dix mille êtres pour reprendre une expression chinoise). C'est dire à l'instar de Léon Vandermeersch et Jacques Gernet que le confucianisme n'est pas une pensée théocentrique. De fait, la pensée confucéenne est associée à une absence de

²⁴⁴ Andrew Plaks, *Zhongyong*, I, p. 25.

révélation.²⁴⁵ De plus, l'hypothèse créationniste et « la conception strictement métaphysique de la Vérité ultime, mettant en exergue l'idée d'un Être éternel et absolu, qui *est* au-delà de la chair, de la matière, du monde phénoménal et, comme corollaire, l'espoir d'atteindre une dimension d'immortalité temporelle après la mort²⁴⁶ » sont des idées étrangères au confucianisme.

De ceci découle deux choses. D'abord que le *Zhongyong* voire les *Si shu* en général ne correspondent pas à des ouvrages dans lesquels Dieu parlerait aux humains (comme c'est le cas dans des traditions monothéistes comme la nôtre associées à la révélation). L'autorité et le prestige des Classiques chinois proviennent plutôt du fait qu'on y rapporte les faits et gestes des sages rois de l'Antiquité. Les lettrés se réfèrent constamment à cet âge d'or de la culture chinoise, tel un modèle parfait assurant la validité de leurs propos. Par l'entremise des *Si shu*, il s'agit de transmettre la Voie royale de l'Antiquité (et non pas la parole de Dieu).

De ceci découle également le fait que la pensée confucéenne, comme l'illustrent les *Si shu*, s'enracine dans un rapport de confiance foncière de l'être humain à l'égard du monde dans lequel il vit et, par extension, de l'être humain à l'égard de l'humanité, celle-ci étant dans un rapport de continuité avec le monde naturel dans son ensemble. Point ici

²⁴⁵ Léon Vandermeersch, « Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Vol. 6, 1985, p. 9-22; et Jacques Gernet, « Ciel des Chinois, Dieu des Chrétiens » dans *Chine et Christianisme. La première confrontation*, Paris : Gallimard, 1982, p. 263-333.

²⁴⁶ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 164.

donc de pensée de la chute primordiale ni de notion de péché originel familières à notre tradition. Au contraire, pour les lettrés, le Ciel (*tian*) et l'être humain (*ren**) forment une unité.²⁴⁷ Mais cela ne signifie pas pour autant que la nature du Ciel soit entièrement comprise dans la nature de l'être humain, l'humanisme confucéen se réduisant ainsi à un anthropocentrisme. Cela veut plutôt dire que la nature de l'homme (*xing ren**) correspond à un donné qui lui est imparti dès sa naissance par le Ciel (*tian*), par la Nature, et que ce donné originel, cette partie céleste en chacun, ce « *de* » est un donné naturel essentiellement moral. Car le Ciel (*tian*) en tant qu'instance normative supérieure (sans que celle-ci ne soit une instance surnaturelle ou transcendante, au sens de notre métaphysique classique²⁴⁸) est ultimement moral. De fait, pour les lettrés, comme le montrent clairement les *Si shu*, en particulier le *Zhongyong*, nous vivons dans un monde moral. Comme l'indique avec justesse David Haberman : « Morality is part of the very fabric of the universe.²⁴⁹ » L'essence céleste de l'être humain correspond donc à sa nature morale et celle-ci est subjectivement ressentie par toute personne, car cette dernière ne correspond pas à quelque chose d'abstrait (comme l'impératif catégorique kantien par exemple) mais à quelque chose de concret (un sentiment, une vertu, une aspiration, un potentiel, une capacité, etc.).²⁵⁰

²⁴⁷ Pas pour Xunzi qui fait ici figure d'exception, tel que vu précédemment.

²⁴⁸ Selon la perspective métaphysique classique, la notion de transcendance renvoie généralement à l'idée d'un principe, d'une entité ou d'un être radicalement séparé du monde et infiniment supérieur à ce dernier.

²⁴⁹ David L. Haberman, « Confucianism: The Way of the Sages » dans *Ten Theories of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 26.

²⁵⁰ Wm. Theodore de Bary, *Confucianism and Human Rights*, p. 18.

Si la notion « *de* » est souvent traduite par « vertu », il ne s'agit pas tant de la vertu opposée au vice, mais plutôt de la vertu au sens de *virtus*, plus précisément de puissance ou de force morale appliquée à suivre la norme céleste. Ainsi, ce « *de* » constitutif de la nature de tout humain consiste en une disposition naturelle qui pousse chacun à devenir une personne moralement bonne ou vertueuse (*junzi*), en ceci que ce potentiel moral propre aux êtres humains incline en quelque sorte spontanément la volonté humaine en direction des exigences de la morale (lorsque les conditions environnementales sont, bien entendu, favorables à l'épanouissement et au déploiement de cette qualité morale innée universelle). L'anthropologie confucéenne s'inscrit donc au sein d'une conception éthique du monde, de sorte que celle-ci propose corollairement une conception éthique de la personne humaine (l'être humain est un agent moral doué de compassion envers ses semblables et l'ensemble des autres existants²⁵¹) qui s'inscrit dans une vision essentiellement optimiste de l'univers, de l'humanité et des rapports qu'entretiennent les êtres humains avec le tout du monde ainsi qu'entre eux. Ce moralisme inné, fondé sur l'accord entre la nature humaine et la Nature-Ciel (*tian*), est la toile de fond sur laquelle s'élabore la réflexion confucéenne classique (celle avant Xunzi). En somme, ce classique célèbre la relation étroite qui existe entre l'épanouissement de la partie morale de l'être de l'homme (*de*) et le fleurissement de ce

²⁵¹ Plusieurs commentateurs contemporains interprètent le confucianisme comme une pensée essentiellement écologique et soucieuse de respecter l'environnement, c'est-à-dire d'établir des rapports harmonieux avec l'ensemble des existants. Voir: Mary Evelyn Tucker et John Berthrong, *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge: Harvard University Press, 1998; et Ruiping Fan, « A Reconstructionist Confucian Account of Environmentalism: Toward A Human Sagely Dominion over Nature », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32, n° 1, March 2005, p. 105-122. Cette interprétation est critiquée par Heiner Roetz qui affirme que le taoïsme plus que le confucianisme serait une pensée soucieuse de l'harmonie entre l'homme et la nature. Heiner Roetz, *Confucian of the Axial Age*, p. 109.

potentiel à l'échelle de l'univers entier. Cette participation harmonieuse de la part noble de l'être humain au perpétuel engendrement du monde est en bref la Voie (*Dao*), la Voie des anciens sages, celle à laquelle le *Zhongyong* nous convie tous individuellement.

Avec ce qui a été dit jusqu'ici, les analyses suivantes peuvent être élaborées. D'abord, d'un point de vue ontologique, le Ciel précède la vie humaine et, par conséquent, les diverses activités accomplies par les êtres humains.²⁵² Ceci étant, bien que la Voie du Ciel-Nature ne soit pas conçue comme quelque chose qui existerait séparément et en dehors du monde humain et bien que les êtres humains ne puissent pas véritablement vivre et agir indépendamment de la Voie céleste²⁵³, il reste que l'objectif que prescrivent les *Si shu* consiste à connaître la Voie du Ciel-Nature en vue de s'ajuster à elle. Car ce n'est qu'en s'accordant à la Voie céleste que les êtres humains peuvent pleinement réaliser leurs entreprises personnelles, sociales et politiques, et ainsi devenir une partie intégrale de l'univers désormais ordonné, juste, bon et en harmonie (*he*).²⁵⁴ C'est dire aussi que le fondement de la moralité confucéenne n'est pas vraiment extérieur à l'être humain, mais bien en lui comme l'illustre la célèbre ouverture du *Zhongyong* qu'il vaut la peine ici de rappeler. « By the term "nature" we speak of that which is imparted by the ordinance of Heaven; by "the Way" we mean that path which is in conformance with the intrinsic nature of man and things; and by "moral instruction" we refer to the process of cultivating man's

²⁵² Andrew Plaks, *Zhongyong*, XVII, p. 34.

²⁵³ *Ibid*, I, p. 25.

²⁵⁴ Cela rappelle, dans une certaine mesure, la pensée stoïcienne.

proper way in the world.²⁵⁵ » Cet extrait du *Mengzi* va dans le même sens : « Mencius dit : "L'humanité est l'homme même. Les associer en un même énoncé, c'est la Voie". »²⁵⁶ Cela dit, si les *Si shu* dont le *Zhongyong* articulent de fait une moralité fondée en nature, celle-ci ne s'avère pas uniquement descriptive (comme nous l'avons dit plus tôt). Cette moralité comporte en effet une importante dimension prescriptive (*ming*), en ceci que par-delà ce donné originel de nature céleste il s'agit aussi et surtout de favoriser le déploiement total, en chacun, de ce donné éthique primordial. Autrement dit, il s'agit d'actualiser sa propre nature (*xing*) – de même que celle des autres – tel que le décrète le Ciel (*tian ming*), afin d'accorder la sphère humaine à la sphère céleste (mission quasi sacrée confiée, comme nous le verrons, à l'être humain moralement noble, c'est-à-dire le *junzi*).

D'un point de vue épistémologique maintenant, c'est dire que la Voie du Ciel ne peut être percée ni comprise que si les êtres humains arrivent à véritablement connaître leur propre nature, entendu ici au sens de leur nature profonde et innée en tant qu'essence céleste. Car la Voie du Ciel « can be fully manifested only in the cultivation of our own innate nature as endowed by Heaven.²⁵⁷ »

Nous avons vu plus tôt que le *Daxue* approche le *ren* par le biais de l'étude ou plutôt de la *grande* étude, c'est-à-dire de cette étude associée au perfectionnement moral de soi

²⁵⁵ *Ibid*, I, p. 25.

²⁵⁶ André Lévy, *Mengzi*, VII.B.16, p. 194.

²⁵⁷ Xinzhong Yao, « préface » dans Andrew Plaks dir., *Ta Hsüeh [Daxue] and Chung Yung [Zhongyong] (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean)*, p. xviii.

(*xiu shen*). Dans le *Zhongyong*, le *ren* est également abordé d'une manière indirecte via l'explicitation de la voie médiane, laquelle s'avère intimement liée à la mise en œuvre de plusieurs vertus confucéennes fondamentales, telles que l'authenticité (*cheng*, traduite par Andrew Plaks par « integral wholeness »), la mansuétude ou la réciprocité (*shu*), la loyauté (*zhong*) et la fidélité à la parole donnée (*xin*), mais également via trois vertus confucéennes importantes, à savoir la sagesse (*sheng*), l'humanité (*ren*) et le courage (*yong*).²⁵⁸ En somme, dans cette dernière section, nous avons vu que le *Zhongyong* de même que le *Daxue* tentent tous deux d'illustrer la Voie (*Dao*), c'est-à-dire la Voie de la centralité et de l'harmonie dans le cas du *Zhongyong* et la Voie de la grande étude dans le cas du *Daxue*, lesquelles Voies indiquent les chemins du *ren*. Comme l'estime Xinzhong Yao :

The Way can be fully manifested only in the cultivation of our own innate nature as endowed by Heaven. [... That's why] individuals must first understand their own nature and set their own path to moral perfection, in which the self and others, individuals and society, human beings and the cosmos are integrated into a unity.²⁵⁹

Enfin, nous avons vu que de par leur façon singulière et originale d'aborder le concept confucéen de *ren*, le *Daxue* et le *Zhongyong* ne répètent pas simplement les points de vue confucéens du *Lunyu* et du *Mengzi*, ils apportent des perspectives uniques et riches qui nourrissent de dimensions nouvelles ce concept complexe et fécond qu'est le *ren*. Plus que des simples « suites logiques des *Entretiens*²⁶⁰ », comme le suggère Rémi Mathieu, ces

²⁵⁸ Andrew Plaks, *Zhongyong*, XX, p. 38-39.

²⁵⁹ Xinzhong Yao, « preface » dans Andrew Plaks, *Daxue et Zhongyong*, p. xviii-p.xix.

²⁶⁰ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 152.

deux sections originaires des *Mémoires sur les rites (Liji)*, datant des III^e- II^e siècles avant notre ère, constituent des compléments non négligeables des ouvrages traditionnellement liés au confucianisme. De fait, leurs contributions s'avèrent à bien des égards novatrices, éclairantes et originales.

Conclusion

L'analyse de la notion du sens de l'humain nous a permis de constater à quel point l'humanisme n'est pas une invention occidentale, et les *Si shu* en sont des preuves manifestes. L'être humain se trouve au centre des préoccupations des lettrés de l'âge axial, cette période de l'histoire chinoise des idées où la philosophie était en effervescence. Cette préoccupation éthique primordiale se confirme par les nombreux développements entourant la notion de *ren* qui – en tant qu'idéal normatif et que pratique exemplaire se situant au sommet de la hiérarchie des valeurs et vertus valorisées par les lettrés – consiste en une vertu ayant un caractère inclusif.²⁶¹ En effet, incarner le *ren*, c'est personnifier les nombreuses vertus prisées par les lettrés. Ainsi, chercher à réaliser le *ren*, c'est viser plusieurs choses à la fois, telles que la confiance (*xin*), la loyauté (*zhong*), l'authenticité ou la sincérité (*cheng*), la mansuétude ou la réciprocité (*shu*), la sagesse (*sheng*), le courage (*yong*), la connaissance (*zhi*), etc. Somme toute, l'analyse du concept de *ren* nous a révélé

²⁶¹ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 120.

que la réflexion confucéenne s'inscrit dans une conception humaniste de l'être humain et de son existence, élément qui a suscité l'intérêt des intellectuels des Lumières occidentales. Or, l'humanisme est encore vivant de nos jours, notamment dans la philosophie des droits humains. Ainsi, l'humanisme confucéen se présente comme l'un des vases communicants entre le confucianisme classique et la pensée contemporaine des droits humains.

Nous avons également constaté que l'humanisme confucéen s'inscrit dans une conception égalitariste de la nature humaine, en ceci que les lettrés affirment l'égalité naturelle de tous les êtres humains. De plus, l'anthropologie confucéenne défend la coappartenance des membres du genre humain à l'humanité en tant que groupe et formule une exigence universelle d'amour gradué de tous les hommes (*ai ren**). C'est en vertu cet élément que nous avons affirmé que le *ren* consiste en une vertu protocosmopolitique. Si les exigences du *ren* dépassent largement celles des droits humains (elles couvrent le tout de la moralité, alors que l'éthique des droits humains consiste en une morale que nous avons qualifiée de minimale), il n'en demeure pas moins que la pensée contemporaine des droits humains s'inscrit dans une vision cosmopolitique des rapports humains et articule un plaidoyer en faveur de l'égalité humaine.

Plus encore, les *Si shu* nous ont montré que le confucianisme élabore une éthique de la réciprocité via les diverses formulations positives et négatives de la règle d'or, règle qui au demeurant s'avère constitutive de l'essence même des droits humains. On ne saurait en

effet concevoir des droits et des devoirs qui ne s'inscrivent pas dans une reconnaissance réciproque de ces droits et devoirs de tout un chacun. La reconnaissance de l'autre comme son semblable, comme son égal, c'est-à-dire comme un être humain détenteur de droits – tout comme nous – est la condition *sine qua non*, disions-nous plus tôt, de toute pratique effective des droits humains. La reconnaissance intersubjective permet la réciprocité, et la réciprocité est bel et bien une base essentielle de la philosophie des droits humains, en ce sens que les devoirs sont les corollaires nécessaires des droits, et vice versa.

De plus, l'éthique confucéenne – bien qu'elle s'inscrive chez Mencius dans un moralisme inné – articule néanmoins une éthique normative, en ceci qu'elle énonce un idéal à atteindre auquel s'avèrent liés des exigences éthiques déterminées. Si notre interprétation se distingue ici de la lecture courante, nous estimons que la pensée mencéenne décrit bel et bien ce qui devrait être, en fondant cette normativité dans une anthropologie qui se veut réaliste ou naturaliste (un peu comme l'effectuent de nos jours certains penseurs réalistes). Mencius conçoit en effet une norme vers laquelle tendre inlassablement et c'est d'après cette norme paradigmatique que sont condamnées les pratiques gouvernementales et humaines inadéquates, c'est-à-dire toutes les pratiques contraires au *ren* (*bu ren*²⁶²). De manière analogue, les droits humains énoncent un idéal commun de l'humanité à atteindre. Ils s'inscrivent également dans un discours normatif qui énonce une norme paradigmatique à laquelle tous devraient se référer et c'est à partir de cet idéal et des différentes normes qui

²⁶² Le caractère chinois transcrit en *pinyin* par « bu » indique la négation ou l'absence.

en découlent que sont dénoncées les pratiques humaines et étatiques injustes et inhumaines. Le *ren*, au même titre que la DUDH, est l'étoile polaire qui permet d'éclairer les faiblesses de la volonté humaine à respecter le sens de l'humain et ses nombreuses exigences, les erreurs de jugement qui poussent à mal agir ou à agir injustement, les égarements des souverains, leur insensibilité à prendre soin du peuple, etc. En bref, le *ren* permet d'identifier les iniquités, les injustices et toutes les inhumanités.

Ensuite, nous avons vu que le ritualisme n'évacue pas le juridisme. Ici encore, notre lecture se distingue de l'interprétation courante qui nie l'existence d'une pensée juridique en Chine. À l'instar de François Bourgon, nous avons vu que c'est à partir des possibles conflits entre le rite et la loi que naît le droit, notamment en scrutant l'intention de l'agent soi-disant fautif. Nous avons également constaté qu'un autre aspect de la réflexion juridique confucéenne est apporté par Mencius lorsqu'il défend le droit du peuple de renverser un prince inique, c'est-à-dire un suzerain qui ne respecte pas le mandat céleste (*tian ming*) qui lui a été confié et qui s'avère inhumain (*bu ren*) envers sa population – le droit à la révolution correspondant d'une certaine manière à un droit naturel.

En somme, l'humanisme, la notion d'égalité naturelle des êtres humains, le cosmopolitisme, l'éthique de la réciprocité, la normativité du *ren* et le potentiel juridique du *ren* (dont le droit à la révolution) offrent des carrefours propices aux échanges harmonieux et constructifs entre le confucianisme classique et la philosophie contemporaine des droits

humains. Ces thèmes centraux du confucianisme révèlent des préoccupations convergentes entre ces deux univers théoriques et axiologiques. Mais là ne s'arrêtent point les lieux propices à une discussion fertile. C'est la raison pour laquelle au chapitre suivant, nous étudierons une autre notion confucéenne capitale, soit celle du sujet capable d'incarner le *ren*, à savoir la personne moralement noble (*junzi*). Cette notion est cruciale, car elle est la manifestation individuelle du *ren*. Comme le *junzi* est *ren*, celui-ci devrait logiquement gouverner. Ainsi, analyser la notion de *junzi*, c'est aussi mieux saisir, parallèlement, sa manifestation sociale et politique via la description confucéenne du bon gouvernement, c'est-à-dire du gouvernement par le *ren*.

Chapitre IV : Devenir pleinement humain

Le peuple est le plus précieux ;
viennent après les autels de la
patrie ; le souverain passe en
dernier.¹

Au chapitre précédent, nous avons vu que bien que le spectre sémantique du concept confucéen du sens de l'humain (*ren*) soit vaste, les *Quatre Livres (Si shu)* en donnent une caractérisation qui se révèle somme toute assez cohérente. En outre, le *ren*, en tant que norme morale et que vertu sublime se situant au sommet de la hiérarchie axiologique de la pensée morale et politique des lettrés confucéens, rend compte des nombreuses exigences reliées à « l'inaliénable interrelationalité de soi avec les autres² ». En ce sens, les *Si shu* indiquent que l'humanité (*ren*) est le carrefour des réflexions confucéennes, spécialement l'être humain (*ren**) auprès de ses semblables, dans un rapport d'amour (*ai*), de bienveillance (*ren*) et de réciprocité (*shu*), et en lien avec l'univers dans son ensemble. Si les discours sur le *ren* développés dans les Classiques ici étudiés ne sont pas identiques – chaque œuvre articule des points de vue particuliers sur le *ren* – il n'en demeure pas moins que les *Si shu* décrivent le même objet, c'est-à-dire la réalité du *ren* à la fois comme racine de la réflexion morale et politique confucéenne, comme pôle vers lequel tendre inlassablement et comme pratique sublime du bien et du juste via une existence vertueuse vouée au perfectionnement moral de son être (*xiu shen*). La voie confucéenne en est une essentiellement morale et celle-ci se résume en la recherche et la pratique du *ren*.

¹ André Lévy, *Mengzi*, 7.B.14, p. 193.

² L'expression est d'Andrew Plaks: « inalienable interrelatedness of self and other », *Ibid*, p. 111.

Dans le présent chapitre, nous nous intéressons à une autre notion confucéenne qui se trouve intimement liée au concept confucéen de *ren*, soit la notion de personne moralement noble (*junzi*). Sommairement, le *junzi* correspond à l'homme de la moralité, c'est-à-dire à l'être humain qui a su mettre en pratique le *ren* ou s'en être approché considérablement. Comme nous le verrons, décrire la manière confucéenne d'accéder à la sagesse, c'est aborder de manière indirecte la conception confucéenne de la nature humaine (*xing ren**), tout en gravitant de nouveau autour du concept phare et pivot qu'est le *ren*. Avant d'examiner le développement, dans chacun des *Si shu*, de cette autre notion centrale du courant des lettrés, nous émettrons deux considérations : l'une relative aux traductions françaises et anglaises de cet important concept confucéen et l'autre ayant trait à l'analyse lexicale qui peut être faite de cette expression binomiale formée par les caractères *jun* et *zi*. Ces considérations préliminaires étant émises, nous plongerons à nouveau au cœur des *Si shu* pour découvrir les dimensions pratiques de la mise en œuvre du *ren* et, encore ici, nous identifierons les affinités théoriques, axiologiques et normatives qui s'observent entre le confucianisme classique et la pensée contemporaine des droits humains.

1. Quelques précisions préliminaires

Pareillement au concept de *ren*, celui de *junzi* est traduit en français et en anglais de diverses manières dépendamment de l'interprétation qu'en font les traducteurs. Bien que la

notion de *junzi* se traduise littéralement par « fils de seigneur », « fils de souverain » ou « fils de prince » et, par extension, descendant d'une famille noble, cette notion est généralement traduite en français par les expressions suivantes : homme de bien, homme noble, gentilhomme, homme supérieur, homme de mérite supérieur, homme de qualité, homme éminent, homme plein de qualités, homme accompli, honnête homme, homme de la moralité, grand homme, personne noble, noble, vrai noble, gens de qualité, etc. En anglais, les traductions les plus usuelles sont les suivantes : noble man, man of noble character, superior man, gentleman, noble person, authentic person, exemplary person, etc.

Pour notre part, nous adoptons les périphrases suivantes : être humain noble, personne moralement noble et homme de la moralité pour des raisons qui seront éventuellement patentes. De plus, nous considérons que le *junzi* correspond à l'être humain de *ren*, c'est-à-dire à celui qui a la mission et la capacité d'actualiser le *ren* (bien que tous les *junzi* n'atteignent pas complètement cet idéal, comme l'indique Confucius : « Être dépourvu du sens suprême d'humanité [*ren*] tout en étant noble [*junzi*], cela se rencontre, mais jamais qu'un homme de peu [*xiao ren*] le possédât³ »). Comme nous venons de le constater, le concept de *junzi* se définit habituellement en opposition au concept de *xiao ren*, généralement traduit en français par les expressions suivantes : homme de peu, homme médiocre, homme de petite envergure, homme vulgaire, petites gens, gens ordinaires, gens du commun, et en anglais par des locutions telles que : man of mean character, man of base

³ André Lévy, *Lunyu*, XIV.6, p. 98.

character, ordinary man, small man, petty and mean person, common people, etc.⁴ C'est dire que le *junzi* et le *xiao ren* forment un couple d'opposés, suivant lequel la personne moralement noble (*junzi*) cumule les qualités morales et les mérites individuels vantés par l'École des lettrés (*Ru jia*), alors que l'être humain de peu (*xiao ren*) réunit en sa personne les multiples travers et vices dénoncés par cette même école.

Au plan de l'analyse lexicale maintenant, d'après les informations du *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, l'expression binomiale *junzi* est formée de la juxtaposition de deux caractères chinois, soit « *jun* » suivi de « *zi* ». Le premier caractère « *jun* » signifie : « souverain », « suzerain », « seigneur », « maître », « roi », « empereur », « prince », etc. Ce signe graphique « représente un seigneur siégeant sur son trône⁵ ». Le deuxième caractère « *zi* » signifie quant à lui : « enfant », « fils », « fille », « descendant », « héritier »⁶, etc., d'où la traduction littérale française de *junzi* par « fils de seigneur », « fils de souverain » ou « fils de prince ». Or, comme nous le verrons, les *Si shu* – en premier lieu les *Entretiens (Lunyu)* – contribuent à modifier de manière significative la portée sémantique de l'expression binomiale *junzi*, en l'associant à la nouvelle interprétation du concept du *ren* qu'ils élaborent. C'est dire, comme nous le constaterons, que la notion de *junzi* s'avère une notion essentiellement morale (comme celle du sens de l'humain *ren*).⁷

⁴ Ces listes de traductions françaises et anglaises ne sont pas exhaustives, mais elles comprennent les traductions les plus usuelles.

⁵ Les Instituts Ricci, *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, p. 477.

⁶ *Ibid*, p. 2034.

⁷ Notre interprétation se distingue donc de celle de Ha Poong Kim qui affirme que le concept de *junzi* est esthétique avant d'être moral. Sans nier la dimension esthétique du concept d'homme noble, dimension à

Relativement au caractère *xiao ren* maintenant, celui-ci est composé du caractère chinois « *xiao* » qui signifie « petit » et du radical « *ren** » qui, comme nous l'avons vu, désigne « homme », « être humain » ou « humanité », d'où la traduction d'André Lévy de *xiao ren* par l'« homme de peu » contrasté à l'« homme de qualité », c'est-à-dire au *junzi*.⁸

Dans ce chapitre, nous procéderons selon le même ordre et la même méthode qu'au chapitre précédent. Nous analyserons le concept de *junzi*, tel qu'il se manifeste dans chacun des *Si shu*, du *Lunyu* à la *Grande Étude (Daxue)* et à la *Pratique du Milieu (Zhongyong)* en passant par le *Mencius (Mengzi)*. Bien que le *junzi* constitue de fait l'emblème de l'homme de la moralité, nous verrons que loin d'être la manifestation creuse et utopique de l'idéal suprême de *ren*, les portraits du *junzi* que dépeignent les *Si shu* sont non seulement substantiels mais aussi concrets. Ils illustrent à la fois la forme et le contenu de la pensée morale et politique confucéenne à son meilleur.

laquelle nous ne nous attarderons pas ici, nous estimons que ce concept est de nature éthique avant d'être esthétique. La dimension esthétique entachée à la notion de personne moralement noble est secondaire à sa dimension éthique qui est première et fondamentale. Ha Poong Kim, « Confucius's Aesthetic Concept of Noble Man: Beyond Moralism », *Asian Philosophy*, Vol. 16, n° 2, July 2006, p. 111-121.

⁸ André Lévy, *Les entretiens de Confucius et de ses disciples*, p. 18. Afin de rendre la notion de *junzi*, Lévy utilise aussi les traductions suivantes : homme bien, homme de bien, noble et noble idéal. Lévy utilise la traduction « gentilshommes » pour les *shi* (comme le fait également Anne Cheng).

2. La notion de *junzi* dans le *Lunyu*

Tel que signalé plus tôt, le *Lunyu* compte une occurrence importante de l'expression binomiale *junzi*. Celle-ci, répétons-le, y apparaît fréquemment, soit 94 fois⁹, comparé à 109 fois pour le *ren*, ce qui en font les deux notions les plus souvent traitées dans cet ouvrage. Rappelons également que les vingt chapitres de ce Classique abordent la notion de *junzi* et que 82 des 502 paragraphes traitent directement de cette notion capitale et corollaire du *ren*. Ces données quantitatives de même que l'importance qualitative du traitement accordé à la notion de *junzi* confirment ce que nous affirmions au chapitre précédent, à savoir que le concept de *ren* et, dans une moindre mesure, la notion de *junzi* qui y est intimement liée sont les concepts centraux du *Lunyu*. Ceci est compréhensible compte tenu que la pensée éthique et politique est au cœur de la réflexion confucéenne classique et que le concept de *ren* est le pilier sur lequel se base et s'édifie cette pensée issue de l'École des lettrés (*Ru jia*). Puisque le *ren* et le *junzi* constituent la tête et les membres ou la racine et les branches de la moralité confucéenne, l'un (le *ren*) ne pouvant ni être ni se manifester sans l'autre (le *junzi*), il n'est pas surprenant que ces deux notions forment un couple quasi indissociable, lequel couple constitue l'objet de discussion privilégié par Confucius dans le *Lunyu*.

Ces passages du *Lunyu* confirment ce lien indéniable qui existe entre le *ren* et le *junzi* : « L'homme de qualité [*junzi*] se consacre à ce qui est fondamental. Lorsque la base

⁹ Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Lunyu*, p. 98-100.

est établie, naît la Voie [*Dao*]. Piété filiale et fraternité : ne sont-elles pas le fondement même de la bonté, le sens suprême d'humanité [*ren*] ?¹⁰ » ; « Le noble [*junzi*] ne s'écarte de la bonté [*ren*], pas même le temps de vider son bol. Il lui faut s'y tenir quels que soient ses désarrois et ses tribulations.¹¹ » ; « Zai Wo posa cette question : "Supposons un homme doué du sens suprême d'humanité [*ren*] : descendrait-il au fond d'un puits pour chercher la bonté [*ren*], si l'on ne faisait que lui dire ? – Pourquoi le ferait-il ?", répondit le Maître, "l'homme de qualité [*junzi*] peut être amené à bien des choses, mais ne se laisse piéger : on peut le duper, mais non le traiter en idiot."¹² » ; « Le Maître dit : "La voie de l'homme de qualité [*junzi*] repose sur une triple base que je ne saurais réaliser : une bonté [*ren*] sans inquiétudes, un savoir qui a banni le doute, un courage qui ne connaît plus la peur."¹³ » Ces extraits attestent donc du fait qu'être *junzi*, c'est être pleinement humain (*ren**), c'est-à-dire pleinement *ren*. Le *ren* est la qualité essentielle du *junzi*. Tel un arc tendu vers le *ren*, le *junzi* ne se lasse jamais du *ren*. Car le *ren* est tel un compas à sa main (pour utiliser la célèbre métaphore kantienne¹⁴), telle une boussole en son être intime qui le guide, à tout instant, en direction du bien et du juste, en direction de la Voie éthique par excellence : la céleste Voie du *ren*.¹⁵

¹⁰ André Lévy, *Lunyu*, I.2, p. 31.

¹¹ *Ibid*, IV.5, p. 43.

¹² *Ibid*, VI.26, p. 56.

¹³ *Ibid*, XIV.28, p. 101. Voir aussi : XVII.19, p. 120.

¹⁴ La loi morale est « ce compas à la main [qui a] la pleine compétence qu'il faut pour distinguer ce qui est bien, ce qui est mal, ce qui est conforme ou contraire au devoir ». Kant, « Fondements de la Métaphysique des mœurs » dans *Œuvres philosophiques*, tome II, p. 404.

¹⁵ Si la métaphore du ciel, chez Kant, rappelle sa vision dualiste et transcendante du monde nouménal par rapport au monde phénoménal, dans le confucianisme nous avons affaire par contraste à une conception moniste du tout du monde. Comme l'indique Kant : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et

2.1 La transformation opérée par Confucius de la notion de *junzi*

D'une manière analogue au concept de *ren*, la notion confucéenne de *junzi* se transforme radicalement avec Confucius. Si antérieurement au *Lunyu* cette notion désignait habituellement dans les anciens textes chinois les individus appartenant à la haute noblesse ou à l'aristocratie, dans le *Lunyu*, le concept de *junzi* prend une signification morale plutôt que sociale. Détenir la qualité d'être humain noble ou être une personne moralement noble, cela ne dépend plus essentiellement de sa naissance ni de son appartenance sociale à la haute noblesse, mais bien de sa valeur en tant que personne accomplie moralement. Ainsi, à partir du *Lunyu*, la notion de *junzi* qui nommait de manière traditionnelle une catégorie sociale d'individus se permute en une catégorie morale¹⁶, en ceci que le *junzi* incarne la manière exemplaire de se comporter en société et de se conduire avec ses semblables comme envers soi-même. La plus value attachée au *junzi* ne se réduit plus à la naissance ni à son rang social, mais à sa capacité de réaliser l'idéal normatif supérieur de l'École des lettrés (*Ru jia*) que constitue le *ren*. C'est en ce sens que la notion de *junzi* s'avère le corollaire du concept de *ren*. Elle est la manifestation empirique et concrète, dans la vie pratique, de l'idéal moral et politique suprême qu'est le *ren*. Ainsi, Confucius transforme

d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* » Kant, « Critique de la raison pratique » dans *Œuvres philosophiques*, tome II, p. 801-802.

¹⁶ Un peu comme nous l'avons vu plus tôt lorsque nous nous sommes intéressés à la notion de dignité humaine dans la pensée kantienne (voir la section du chapitre II consacrée aux justifications philosophiques des droits humains).

la compréhension de la notion de *junzi*, d'une signification sociale (descriptive ou empirique) à une signification morale (évaluative ou normative).¹⁷

En tant que modèle normatif central du *Lunyu* ayant une forme humaine, le *junzi* propose à toute personne un idéal de vie pratique en conformité avec la pensée morale et politique confucéenne. Ce modèle, Confucius le présente en particulier à ses disciples (principaux destinataires des propos du maître) qu'il prédestine à une vie sociale et politique active. Car le *junzi* correspond à celui qui devrait gouverner ou à tout le moins conseiller le suzerain dans la gestion des affaires communes (théorie du despote éclairé). Confucius permute donc la manière traditionnelle de hiérarchiser les individus. Avec la nouvelle compréhension du concept de *junzi* élaborée par Confucius, la reconnaissance et le statut social des personnes se trouvent subordonnés aux qualités morales du *junzi*, c'est-à-dire à sa noblesse intérieure et à la paix de son esprit dues au respect de sa mission éthique.

Comme l'observe Theodore de Bary, l'être humain noble « stands by his principles, his dedication to the true Way, no matter what ignominious fate he may suffer.¹⁸ » De fait, le *junzi* manifeste une adhésion inconditionnelle aux exigences morales qu'édicte l'idéal confucéen d'humanité, peu importe les circonstances dans lesquelles il se trouve, là entre autres réside sa noblesse intérieure. Ainsi, même si le roi manifeste de l'indifférence voire

¹⁷ Au sujet de la transformation de cette notion, voir: Hsü Cho-yün, *Ancient China in Transition*, Stanford: Stanford University Press, 1965, p. 158-174 et Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 4-5.

¹⁸ Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 7.

de l'aversion à l'égard de ses conseils, le *junzi* poursuit sa lutte pour le bien et le juste, ses efforts ne s'épuisant jamais. Tel un roc, il est solide, persévérant et tenace. Car il tient dans sa main les seules excellences capables d'établir la paix, la justice, le bien-être du peuple et la prospérité de l'État, soit les vertus associées au *ren*. Sa vie en est ainsi une d'efforts perpétuels puisque aucune garantie ne lui est donnée que ses applications et son travail soutenu porteront fruits (ce qui explique peut-être le sentiment d'échec omniprésent dans le *Lunyu*, comme l'observe Heiner Roetz¹⁹).

2.2 La notion de *junzi* : une notion empirique et normative

Dans le *Lunyu*, une tension est présente entre les différentes descriptions de l'homme de la moralité. Tantôt le *junzi* se présente tel un être humain qui bien qu'imparfait demeure vertueux à bien des égards, désireux de se réformer et fermement engagé sur la route du *ren*²⁰, et tantôt il apparaît plutôt tel un idéal quasi inaccessible tellement les superlatifs pour le décrire abondent.²¹ Autrement dit, c'est comme si la notion de *junzi* était une notion à la fois empirique (descriptive) et normative (évaluative). C'est comme si Confucius décrivait par moments les qualités et les comportements des personnes qu'il admire et, qu'en d'autres occasions, il traçait un portrait des attributs d'un paragon de

¹⁹ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 149.

²⁰ Voir par exemple, les paragraphes suivants : André Lévy, *Lunyu*, I.1, p. 31 ; XIV.27, p. 101 ; XV.2, p. 105 et XVI. 7, p. 113.

²¹ Voir en outre les passages suivants : *Ibid*, IV.5, p. 43 ; VII.26, p. 62 ; XIX.21, p. 129 et XX.3, p. 132.

sagesse et de vertu que seul le saint serait en mesure d'égaliser. Somme toute, le *junzi* correspond à une figure idéale, à un modèle moral qui devrait guider la *praxis* de tout un chacun, en vertu du fait que la perfection qu'il incarne est accessible à tous, à tout le moins en partie. Le *junzi* représente ce que devrait être l'être humain véritable, c'est-à-dire celui qui tend inlassablement à accomplir pleinement sa propre nature, son potentiel moral inné (*de*), voire celui qui a réussi à accomplir parfaitement sa nature d'être humain (*xing ren**), soit sa nature morale. Le concept de *junzi* oscille donc tout au long du *Lunyu* entre ces deux descriptions, l'une plus réaliste et accessible, l'autre plus magnifiée et inaccessible.

Plus encore, c'est comme si Confucius ne voulait pas ultimement circonscrire et borner de manière définitive la compréhension du concept de *junzi*. Puisque l'être humain noble s'inscrit dans un processus de perfectionnement quasi infini de sa personne (seul le terme de sa vie met fin à ce processus mélioratif), c'est comme si le maître laissait la porte ouverte à la possibilité d'une progression se rapprochant de la perfection des sages rois de l'Antiquité chinoise, voire même des saints. Tel est donc le lot du *junzi*. Il représente un idéal à portée de mains, mais qui paradoxalement lorsque saisi apparaît tel un songe évanescent, indiquant par-là même que le chemin du *junzi* ne connaît pas véritablement de repos, car celui-ci correspond à ce parcours dont les efforts s'avèrent toujours renouvelés.

Tel que précisé plus tôt, au sein de la sagesse confucéenne, la figure du *junzi* est contrastée à celle du *xiao ren*. En fait, la description des attributs de l'être humain de peu

(*xiao ren*) contribue à mettre en lumière, par contraste, les nombreux mérites moraux de l'être humain moralement noble (*junzi*). Cette manière d'opposer le *xiao ren* au *junzi* permet, en dernière instance, de tracer le portrait du *junzi* en spécifiant en outre tout ce qu'il n'est pas et tout ce qu'il ne fait pas.²² Mais que nous apprend, plus spécifiquement, ce tandem antagonique sur le *junzi* ? Spécifions d'abord que 13 des 82 paragraphes du *Lunyu* qui traitent du *junzi* le différencient du *xiao ren*. Précisons ensuite que ces paragraphes nous apprennent que le *xiao ren* réalise ce qu'il y a de plus laid en l'être humain, alors que le *junzi* accomplit précisément le contraire.²³ À titre d'exemple, le *xiao ren* préfère les faveurs (l'injustice) aux lois et aux règles (la justice).²⁴ C'est pourquoi, il « ramène tout à une question d'intérêts²⁵ », plutôt que d'équité et de justice (*yi*). De plus, cet être humain « est dans une constante agitation²⁶ », en particulier parce qu'il ne connaît pas la paix intérieure et la sérénité qu'apporte l'agir moral. Aussi, son tempérament est intransigeant et conformiste.²⁷ Il est intransigeant, en ceci qu'il exige beaucoup des autres et fort peu de lui-même.²⁸ Autrement dit, il ne respecte pas l'exigence de réciprocité liée à la règle d'or, car l'égoïsme le ronge et tapisse ses intérieurs. Il est conformiste, en ceci qu'il trouve idéaliste la norme et la vertu qu'est le *ren* et lui préfère une politique plus réaliste telle que

²² Un peu à la manière de Kant qui, dans le premier appendice de son *Projet de paix perpétuelle*, oppose le politique moral (le politicien qui règle ses politiques à la morale) au moraliste politique (le politicien qui use de tous les moyens (moraux ou non) en vue de ses fins qui ne sont guère morales). Kant, « Projet de paix perpétuelle » dans *Œuvres philosophiques*, tome III, p. 364-376.

²³ *Ibid*, XII.16, p. 88.

²⁴ *Ibid*, IV.11, p. 44.

²⁵ *Ibid*, IV.16, p. 44.

²⁶ *Ibid*, VII.37, p. 63.

²⁷ *Ibid*, XIII.23, p. 95.

²⁸ *Ibid*, XV.21, p. 107.

la fin justifie les moyens. Enfin, plutôt que de persévérer dans ses efforts lorsque des difficultés surviennent, il désespère et se laisse aisément sombrer dans les facilités et la paresse de la volonté.²⁹

Par contraste, le *junzi* se situe à l'opposé de ce personnage certes peu flamboyant.³⁰ De fait, contrairement au *xiao ren*, le *junzi* réalise ce qu'il y a de plus beau en la nature humaine, en l'occurrence son essence céleste.³¹ C'est la raison pour laquelle, le *junzi* opte pour l'équité et la justice (*yi*) au détriment des faveurs.³² Le *junzi*, dit Confucius, « ramène tout à une question de justice³³ » plutôt que d'intérêts (*li*). Plus encore, à l'opposé du *xiao ren*, le *junzi* est calme et serein.³⁴ Comme en serait-il autrement puisqu'il accorde l'ensemble de ses actions, pensées et volontés à son essence morale innée laquelle vibre à l'unisson avec le tout du monde. Aussi, contrairement au *xiao ren* qui s'écarte de sa nature d'être humain, le *junzi* est conciliant avec ses semblables,³⁵ le *ren* l'enjoignant à être bon, compatissant et tolérant avec chacun. De fait, la règle d'or est son pain quotidien. Elle constitue une obligation qu'il valorise et qu'il n'a pas de peine à respecter. C'est pourquoi, le *junzi* exige beaucoup de lui-même et peu d'autrui, et qu'il est tolérant et compatissant

²⁹ *Ibid*, XV.2, p. 105.

³⁰ Cette caractérisation contrastée de la personne morale en opposition à celle qui agit de manière contraire à la morale s'apparente, dans une certaine mesure, à l'opposition établit par Kant entre les deux hommes d'État que sont le politique moral (celui qui respecte la morale) et le moraliste politique (celui qui ne la respecte pas ou s'il la respecte, ce n'est que par ruse et stratégie). Voir l'Appendice I du *Projet de paix perpétuelle* dans *Œuvres philosophiques*, tome III, p. 364-376.

³¹ André Lévy, *Lunyu*, XII.16, p. 88.

³² *Ibid*, IV.11, p. 44.

³³ *Ibid*, IV.16, p. 44.

³⁴ *Ibid*, VII.37, p. 63.

³⁵ *Ibid*, XIII.23, p. 95.

plutôt qu'intransigeant et dur avec ses semblables.³⁶ Enfin, s'il n'est pas conformiste³⁷ comme l'est *xiao ren*, c'est parce qu'il espère réformer le monde humain d'après l'idéal moral et politique que constitue le *ren* – idéal qui contraste à maints égards avec la réalité telle qu'elle se présente dans les faits. Face à cet objectif, le *junzi* affronte les maux de l'existence avec fermeté³⁸ et il ne désespère pas devant les embûches qui croisent sa route. Le cas échéant, il redouble ses efforts. Car, le *junzi* sait fort bien qu'une existence en conformité avec le *ren* en est une extrêmement exigeante. Telles sont, en résumé, les principales oppositions qui contrastent le *junzi* au *xiao ren* dans le *Lunyu*.

Ce couple antithétique que forment le *junzi* et le *xiao ren* permet à Confucius d'opposer et de hiérarchiser des concepts importants de la réflexion confucéenne, tels que humanité (*ren*) versus inhumanité (*bu ren*), justice (*yi*) versus profit ou intérêt (*li*), quiétude (*jing*) versus mouvementé ou agitation (*dong*) et bon (*shan*) versus mauvais ou mal (*e*), où les premiers termes qui caractérisent le *junzi* ont une valeur morale laudative, alors que les seconds qui décrivent le *xiao ren* en ont une dépréciative. En fait, la condamnation du *xiao ren* constitue le levier privilégié du *Lunyu* pour critiquer la faiblesse humaine, l'égoïsme, le manque d'honnêteté, de transparence, de constance et de force morale, le goût du luxe et du profit au détriment de ses semblables, la partialité dans les prises de décisions, en bref toutes les formes d'inhumanité (*bu ren*) envers autrui. Enfin, cette réprobation sans

³⁶ *Ibid*, XV.15, p. 107 et XV.21, p. 107.

³⁷ *Ibidem*. De fait, le *Lunyu* ne valorise pas un conformisme ni un conservatisme (contrairement à ce que plusieurs allèguent), mais bien un réformisme se régulant d'après l'idéal du *ren*.

³⁸ *Ibid*, XV.2, p. 105.

vergoigne de l'être humain de peu (*xiao ren*) ne vise pas un groupe d'individus appartenant à une classe sociale particulière comme l'ont prétendu à tort certaines lectures marxistes du confucianisme, mais bien toute personne peu importe sa classe sociale qui agit de manière contraire au *ren* et à tout ce que cet idéal moral et politique implique.³⁹ Car, répétons-le, le *xiao ren* correspond à une catégorie morale et non pas à une catégorie sociale (à la différence des *shi*).⁴⁰

2.3 L'accès à la noblesse morale du *junzi*

Nous avons dit plus tôt que le *junzi*, en tant que modèle normatif central du *Lunyu*, propose à toute personne un idéal de vie pratique en conformité avec le sens de l'humain. De fait, cette nouvelle catégorie morale que développe Confucius dans le *Lunyu* est ouverte à toute personne désireuse de s'améliorer moralement (contraire à la manière traditionnelle de comprendre la notion de *junzi* comme catégorie sociale). L'accès à cette catégorie morale qu'est désormais le *junzi* ne dépend pas d'éléments arbitraires, tels que la naissance

³⁹ Comme le rappelle André Lévy à la page 18 de son introduction du *Lunyu*, les interprétations marxistes qui ont soutenu que le couple d'opposés que forment le *junzi* et le *xiao ren* fait de Confucius un « défenseur de la classe des grands propriétaires d'esclaves », parce que la catégorie du *junzi* exclurait le peuple, ne tiennent pas la route. Comme nous ne voulons pas donner presse à de telles lectures idéologisantes qui n'éclairent en rien l'essence du confucianisme classique, nous n'insisterons pas davantage sur ce point. Ce genre de déformations de la pensée confucéenne fait légion et contribue aux nombreux préjugés défavorables qui assaillent cette pensée chinoise en l'associant à l'autoritarisme politique. Or, l'objectif de notre démarche exégétique vise précisément à montrer que tant l'esprit que la lettre du confucianisme s'avèrent humanistes et non pas autoritaires ou encore élitistes.

⁴⁰ À l'époque de Confucius, les *shi* correspondent à une catégorie sociale « montante, intermédiaire entre noblesse guerrière et peuple paysan et artisan [...] qui, par leurs compétences dans divers domaines et plus particulièrement celui de la culture, finiront par former la fameuse catégorie des lettrés-fonctionnaires de la Chine impériale. » Anne Cheng, *Histoire d la pensée chinoise*, p. 63.

de la personne et l'hérédité du titre qui lui est associée, mais de la volonté et de la capacité de l'individu à actualiser l'idéal de sagesse prôné par l'École des lettrés (*Ru jia*) qu'est le *ren* (si les bonnes conditions environnementales, sociales et politiques s'avèrent réunies). Plus spécifiquement, c'est principalement par l'entremise de l'étude (*xue*) que chacun peut espérer devenir un *junzi*. Comme le rappelle Ivan Kamenarović :

Il a fallu des siècles avant que le postulat confucéen selon lequel l'étude est supérieure à l'hérédité, à la fortune et à la force donne lieu à l'organisation de concours destinés à recruter les élites de l'Empire. Le fameux système des examens, qui plongea les visiteurs occidentaux dans un étonnement admiratif, a trouvé sa forme définitive vers la fin du VI^e siècle de l'ère chrétienne.⁴¹

Cette valorisation de l'étude (à laquelle nous reviendrons) et son ouverture à tous sont révélées par plusieurs extraits du *Lunyu*. En outre, Confucius affirme à maintes reprises que son enseignement est ouvert à quiconque souhaite apprendre et se perfectionner : « "En matière d'éducation, point de discrimination", dit le Maître.⁴² » et « Je ne refuse jamais mon enseignement à qui que ce soit du moment qu'il vient de lui-même avec un cadeau rituel.⁴³ » En somme, à partir de Confucius, la noblesse morale du *junzi* conférée par ses efforts et sa persévérance à conformer son existence au *ren* surclasse la noblesse sociale du noble aristocrate que lui octroient sa naissance et son rang social. De plus, cette noblesse supérieure s'avère accessible à tous, alors que la noblesse aristocratique

⁴¹ Ivan P. Kamenarović, « Recruter l'élite dirigeante: L'éducation confucéenne », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 19.

⁴² André Lévy, *Lunyu*, XV.39, p. 109.

⁴³ *Ibid*, VII. 7, p. 59.

n'est nullement ouverte au plus grand nombre. Ainsi, la modification sémantique qu'opère Confucius de la notion de *junzi* s'inscrit dans un processus de « démocratisation » de la sagesse, en ceci que la noblesse morale de l'être humain noble s'avère un idéal de sagesse que tout un chacun peut espérer, contrairement à la noblesse sociale du noble aristocrate que seuls quelques-uns obtiennent par privilège. Cette modification sémantique élaborée par Confucius rappelle la transformation de la compréhension et de l'étendue que le maître a effectuée de la notion de *ren*. De la bonté d'un prince à l'égard de ses sujets, le *ren* est devenu dans le *Lunyu* une vertu et un idéal vers lequel tous peuvent et devraient tendre.

Il importe de rappeler certains éléments du contexte social et politique au sein duquel Confucius opère cette transformation de la signification du concept de *junzi*. Confucius adresse maintes critiques à son époque qu'il considère décadente d'un point de vue moral et politique. Sa condamnation prend appui, comme nous l'indiquions, sur le modèle de vertu qu'incarnent à ses yeux les sages rois de l'Antiquité chinoise qui réglaient, estime-t-il, leurs pratiques d'après la Voie du Ciel. Si les temps présents ont manifestement sombré dans la tyrannie et la corruption, ces temps fabuleux des saints souverains du passé représentent, répétons-le, cet âge d'or confucéen où l'humanité était civilisée et pacifiée. Cette vision particulière de l'histoire est le point d'appui à partir duquel se développent les critiques qu'adresse Confucius à ses contemporains, notamment aux souverains de son époque. C'est toujours du point de vue de cette norme paradigmatique que sont formulées les désapprobations des comportements individuels et des politiques impériales.

Mais que condamne exactement Confucius ? Tout spécialement, il désapprouve le manque d'humanité (*bu ren*) des princes dans la gestion des affaires gouvernementales qui est en grande partie dû à leur ignorance du passé, c'est-à-dire à leur méconnaissance et au non-respect de la Voie royale des sages rois d'autrefois qui modelaient leur règne d'après le décret céleste (*tian ming*). De plus, il déplore que bon nombre de personnes soient attachées au profit (*li*) plutôt qu'à l'équité (*yi*) et que l'égoïsme au détriment de la bonté soit le moteur des actions humaines. C'est toujours eu égard à cette norme supérieure qu'est le *ren* que le présent est condamné et que des solutions de rechange sont formulées.

Bien qu'il soit clairement énoncé dans le *Lunyu* que l'enseignement confucéen s'avère ouvert à tous, il n'est pas tout aussi évident que cet enseignement puisse porter fruit de la même manière chez chacun. Contrairement au *Mengzi*, comme nous le verrons, qui affirme explicitement que tout individu peut devenir un sage (*xian ren*) et conséquemment un *junzi*, une certaine ambiguïté demeure dans le *Lunyu* quant à la réelle possibilité qui est offerte à toute personne qui aspire à cette noblesse supérieure d'effectivement atteindre ce haut degré de sagesse. Or, cette ambiguïté se trouve liée à un élément dont nous avons parlé plus tôt, soit le balancement continué opéré dans le *Lunyu* entre une description tantôt empirique, tantôt normative du concept de *junzi* (comme du concept de *ren*). Lorsque cette description revêt des habits plus utopiques (description normative), alors aucun être humain réel ne semble être en mesure d'atteindre ces hauts standards moraux tellement ceux-ci s'avèrent élevés et inaccessibles. *A contrario*, lorsque la description du

junzi identifie des qualités et des caractéristiques appartenant à des personnes réelles (description empirique), ce modèle montre alors son visage accessible.

Quoi qu'il en soit, une chose demeure constante dans le *Lunyu* (comme dans tous les *Si shu* d'ailleurs), il s'agit du fait que l'être humain est muable et perfectible. Bien que nul ne puisse prédire à l'avance la perfection que chacun atteindra, toute personne peut se mettre sur la Voie du *ren* y compris l'être humain de peu (*xiao ren*). Si certains individus s'avèrent plus difficiles à éduquer que d'autres (« Il n'y a pas plus difficiles à éduquer que (...) les gens de peu [*xiao ren*] »⁴⁴), chacun peut s'améliorer. Telle est l'une des convictions fondamentales des lettrés, d'où la haute estime qu'ils ont pour l'étude (*xue*) à laquelle ils ont destiné l'un des *Quatre Livres*, soit la *Grande Étude* (*Daxue*).

Ainsi, l'idée de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) que chacun devrait avoir accès à un enseignement élémentaire et fondamental ainsi que celle suivant laquelle « l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite » (article 26) s'arriment harmonieusement au confucianisme, bien que le confucianisme classique insiste davantage sur l'importance de l'étude que la DUDH. L'éducation dont il est question dans le confucianisme comprend un parcours académique et une éducation morale, ce qui n'est pas contraire non plus à la DUDH qui insiste dans son préambule pour que « tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à

⁴⁴ *Ibid*, XVII.23, p. 121.

l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés ». Ceci dit, cette éducation morale demeure sommaire dans la DUDH, alors que dans le confucianisme elle relève davantage de l'ascétisme. Cela ne saurait nous étonner puisque nous avons vu plus tôt que le confucianisme couvre le tout de l'éthique, tandis que les droits humains élaborent une éthique qui peut être qualifiée de minimale.

2.4 Le *junzi* célèbre l'étude et l'enseignement

De fait, la pensée confucéenne valorise énormément l'étude (*xue*), notamment par l'entremise du personnage noble que représente le *junzi*. Le *Lunyu* nous apprend en effet que le *junzi* aime l'étude.⁴⁵ L'entièreté de sa personne est disponible à l'étude et s'inscrit dans un processus d'apprentissage menant au perfectionnement moral de son être, lequel processus semble n'avoir jamais de fin, puisque seule la mort met un terme à cette démarche méliorative. Comme le rappelle Anne Cheng, le *junzi* a une mission quasi sacrée, soit « celle d'affirmer et d'élever toujours plus haut sa propre humanité.⁴⁶ » Telle est la mission morale du *junzi* à laquelle se trouve liée de façon nécessaire l'étude (*xue*) et son corollaire le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*), mais aussi l'enseignement qui peut se comprendre de deux manières, soit il indique la transmission à des disciples des préceptes moraux et politiques de la pensée confucéenne, soit il signifie l'éducation du

⁴⁵ Voir les passages suivants : *Ibid*, I.14, p. 33; V.15, p. 49; V.28, p. 51; VI.3, p. 53; VIII.13, p. 66-67; XI.7, p. 79-80; XII.4, p. 86; XIV.28, p. 101; XIV.42, p. 103; XVII.7, p. 118; XIX.5, p. 127-128 et XIX.7, p. 128.

⁴⁶ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 77.

souverain relativement à la meilleure manière de gouverner la communauté (en ayant l'objectif que le prince, lui-même, deviennent un *junzi* et établisse le seul gouvernement légitime : le gouvernement par le *ren*). Cette mission céleste qu'incarne le *ren* par l'étude, le perfectionnement et l'enseignement prime sur toutes les autres obligations (y compris les obligations religieuses) que pouvait avoir un Chinois de l'époque de Confucius. Comme nous le signalions au chapitre précédant, le *Lunyu* articule une pensée essentiellement humaniste. Ainsi, la plus haute vocation du *junzi* ne saurait être de connaître les dieux, de les servir ou de leur rendre hommage, mais bien de développer son humanité et de contribuer au développement de l'humanité de ses semblables, ce qui se réalise en marchant sur les traces des anciens et en enseignant leur sagesse.⁴⁷

À cet égard, le *Lunyu* nous indique qu'en développant son potentiel moral inné (*de*), le *junzi* contribue à l'amélioration non seulement de sa personne mais aussi de la société dans son ensemble. Car les vertus du *junzi*, par l'intermédiaire du *ren* qui englobe toutes les vertus, irradient sur ses semblables et les transforment à leur tour par des voies qui ne sont pas clairement spécifiées. Ces passages du *Lunyu* attestent de cette capacité extraordinaire et transformatrice du *junzi* : « Comme le Maître voulait vivre chez les neuf tribus barbares de l'Est, quelqu'un lui objecta : "Comment le pourriez-vous, ce sont des vilains!" Le Maître rétorqua : "Là où demeure un homme de qualité [*junzi*], il n'est de

⁴⁷ « Le Maître répondit à Zizhang qui l'interrogeait sur la voie de l'homme de bien : "Sans marcher sur la trace des anciens, on n'entre pas dans la chambre, quoi qu'il en soit." » André Lévy, *Lunyu*, XI.19, p. 81.

vilenie qui tienne!"⁴⁸ » et « Interrogeant Confucius sur l'art de gouverner, sieur Ji Kang lui demanda : "Si l'on tuait les infâmes pour se rapprocher des justes ? Qu'en pensez-vous ? – Est-il besoin de tuer pour gouverner ?" répondit Confucius, "il vous suffirait de vouloir le bien pour que le peuple devienne bon. Les vertus du noble [*junzi*] sont comme le vent, celles de l'homme de peu [*xiao ren*] semblables à l'herbe : là où passe le vent, l'herbe ne peut que se coucher."⁴⁹ » Ici encore, Confucius affirme la paradoxale efficacité du *ren*.⁵⁰ Bien que ce ne soit pour ces raisons qu'il faille réaliser le *ren*, cette vertu suprême contribue lorsqu'elle est actualisée par le *junzi* à améliorer le sort de ceux qu'il côtoie de près comme de loin.

Mais revenons à la notion d'étude (*xue*). Voici comment débutent le *Lunyu* : « Étudier pour pratiquer ce qu'on apprend au bon moment, n'est-ce point tout de même satisfaisant ?⁵¹ » Le *Lunyu* s'ouvre sur cette notion si importante pour les lettrés. De fait, l'étude est la première étape d'un long cheminement conduisant au sens de l'humain (*ren*). L'étude est la propédeutique nécessaire au développement de toutes les vertus qu'englobe la vertu suprême d'humanité.⁵² Ce paragraphe atteste de cette importance significative octroyée à l'étude par le maître : « "Mon cher You", dit le Maître, "as-tu entendu parler des

⁴⁸ *Ibid*, IX.14, p. 71.

⁴⁹ *Ibid*, XII.19, p. 88.

⁵⁰ Chez Kant aussi le politique moral est paradoxalement plus efficace que le moraliste politique, en dépit du fait que ce dernier ait pour devise « la fin justifie les moyens ». Voir le *Projet de paix perpétuelle*.

⁵¹ *Ibid*, I.1, p. 31.

⁵² Franklin Perkins, « Love of Learning in the *Lun Yu* », *Journal of Chinese Philosophy*, 2006, p. 506. Dans cet article, Perkins compare l'amour socratique de la sagesse (*philo sophia*) à l'amour confucéen de l'étude (*hao xue*).

six vertus et de leurs corruptions ? – Non, répondit Zilu. – Assieds-toi : je vais te les raconter : bonté sans étude tourne à la bêtise ; sagesse sans étude devient superficielle ; bonne foi sans étude pousse au banditisme ; droiture sans étude rend cassant ; bravoure sans étude mène aux désordres ; rigueur sans étude conduit à la folie du fanatisme.⁵³ » Ainsi, celui qui aspire à développer son humanité doit obligatoirement étudier, car l'étude est un moyen nécessaire en vue de cette fin. Qui plus est, il doit étudier auprès d'un maître de sagesse tel que Confucius qui bien qu'il ne se qualifie pas de *junzi* (le *junzi* est humble) se révèle en dernière instance être une personne noble moralement.⁵⁴ Nous avons vu que la vertu d'humanité du *junzi* possède un pouvoir naturel, soit celui d'irradier, d'influencer et de transformer de bonnes manières les individus touchés par ce pouvoir. C'est en raison de cette capacité que le maître en vient à transformer ses disciples. Sa mission est donc d'une haute importance. Par ses enseignements, le *junzi* a le pouvoir et l'obligation de transformer son être et l'être de ses semblables en direction de la part céleste en chacun, qu'il s'agisse de disciples ou de princes. Il ne fait désormais aucun doute qu'étudier et qu'enseigner constituent les activités auxquelles se consacre en priorité le *junzi*. Le contenu de cette étude concerne en particulier l'exemplarité des modèles de sagesse, c'est-à-dire des modèles de *ren* légués par les Classiques de l'Antiquité chinoise. Pour clore ce point, rapportons cette remarque d'Anna Ghiglione :

⁵³ André Lévy, *Lunyu*, XVII.7, p. 118-119.

⁵⁴ « Le Maître dit: "La voie de l'homme de qualité repose sur une triple base que je ne saurais réaliser: une bonté sans inquiétudes, un savoir qui a banni le doute, un courage qui ne connaît plus la peur." "Maître, c'est vous-même que vous décrivez !", s'exclama Zigong. » *Ibid*, XIV.29, p. 101.

Confucius, dans le monde chinois, est avant tout perçu comme un grand éducateur, le patron des enseignants. Dans la Chine contemporaine, cet aspect s'avère encore très porteur ; l'image de Confucius alimente actuellement de nouvelles tendances dans le système éducatif. Une réflexion pédagogique soucieuse de restituer un sens moral, voire spirituel, à l'éducation se fait jour sur les débris de la culture confucéenne.⁵⁵

2.5 Le mandat céleste du *junzi*

Concrètement, l'enseignement du *junzi* au chef d'État se réalise via sa capacité de reconnaître et suivre le mandat céleste (*tian ming*). Comme l'indique Theodore de Bary :

It is this compelling voice of conscience and ideal standard represented by the imperative of Heaven, which serves as the ultimate criterion and court of judgement in assessing human affairs. According to the Confucian conception of humanity or humaneness (*jen* [*ren* en *pinyin*]), man can indeed be the measure of man, but it is only because this high moral sense and cosmic dimension of the human mind-and-heart give it the capacity for self-transcendence.⁵⁶

C'est toujours d'après cet impératif céleste que sont jugés les politiques royales et, comme nous le verrons dans le *Mengzi*, c'est le peuple qui représente au quotidien la Voie du Ciel, en ceci que la population manifeste son accord aux politiques en concordance avec le *ren* et son désaccord avec celles contraires au *ren*. Comme nous le mentionnions plus tôt, la notion de Ciel (*tian*) ainsi que celle de mandat céleste (*tian ming*) ne s'inscrivent pas dans une vision théiste des choses, mais dans une conception naturaliste, organiciste ou

⁵⁵ Anna Ghiglione, *L'expérience religieuse en Chine. Sagesse, mysticisme, philosophie*, p. 110-111.

⁵⁶ Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 9. Nous reviendrons sur la notion mencéenne de « cœur-esprit » lorsque nous examinerons le *Mengzi*.

cosmologique d'après laquelle l'ordre naturel (cosmique) qui organise le réel peut être décrypté par le *junzi* puisque celui-ci a la capacité de percevoir les règles qui, par-delà la multiplicité et la diversité des phénomènes, structurent et harmonisent le tout du monde. Cette capacité d'accès direct à la réalité morale qu'est le Ciel-Nature lui permet d'aider le souverain à ajuster l'organisation de la vie collective d'après le seul critère légitime existant : l'impératif céleste (moral) qu'est le *ren*, lequel devrait présider l'ordre humain. Dire cela, ce n'est pas affirmer que le Ciel parle d'une certaine manière aux êtres humains⁵⁷, mais évoquer le fait que le *junzi* possède cette perspicacité extraordinaire de lire le Ciel (*tian*), de déchiffrer ses lois. « It is the noble man, then, who speaks for Heaven, obeying the dictates of Heaven's imperative as expressed in the individual human mind, and laying on the ruler Heaven's censure of actions contrary to the Way.⁵⁸ » Les recommandations du *junzi* au prince sont judicieuses, précisément parce que celles-ci s'avèrent fondées en nature. Le *junzi* incarne la Voie du Ciel sur terre, celle du *ren*, la seule pouvant mener à l'harmonisation du tout du monde et par extension des êtres humains entre eux et avec la nature. Ainsi, « sans connaissance de la destinée, on ne saurait devenir un homme de qualité⁵⁹ », mentionne Confucius. Autrement dit, sans connaissance du mandat céleste, on ne saurait devenir un *junzi*. Le *junzi* est donc investi d'une grande responsabilité⁶⁰, soit celle de transmettre aux êtres humains les enseignements du Ciel et d'accorder le monde humain à ceux-ci. Il porte le poids du *ren*, ce qui ne saurait être une

⁵⁷ Comme le précise cet extrait, le Ciel ne parle pas. André Lévy, *Lunyu*, XVII.17, p. 120.

⁵⁸ Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 11.

⁵⁹ André Lévy, *Lunyu*, XX.3, p. 132.

⁶⁰ *Ibid*, XV.34, p. 108-109 et XIX.4, p. 127.

moindre charge. Cette mission morale supérieure repose sur les épaules du *junzi* qui par l'entremise de l'étude, du perfectionnement moral personnel et de l'enseignement à ses semblables dont le suzerain a la responsabilité d'harmoniser la société voire le tout du monde, ce qui est une charge colossale pour un seul individu ou même plusieurs. À cet égard, puisque le suzerain est l'intermédiaire entre le Ciel et le peuple dans la tradition confucéenne, le *junzi* devrait être ultimement celui qui dirige la communauté. Confucius vise donc la transformation morale du roi en *junzi*. Telle est la mission céleste du maître. En bref, la réforme morale et politique de la société dans le sens du gouvernement par le *ren* requiert l'engagement actif et sincère du *junzi*.⁶¹

Confucius est conscient de la difficulté à laquelle est confronté tout homme politique en particulier le *junzi*. En outre, il peut être tenté de diminuer ses standards moraux afin de répondre aux exigences de la vie politique, le désir de reconnaissance et de richesses pouvant également contribuer à restreindre graduellement la portée des standards certes élevés de l'aspirant au titre de *junzi*. Malgré ces difficultés, Confucius le répète, l'être humain noble se doit de rester ferme et de s'en tenir à la Voie du sens de l'humain, car s'il ne résiste pas à ces diverses tentations, il ne saurait être un véritable *junzi*.

"Honneurs et richesses sont ce que tout homme désire, mais il n'y demeure s'il lui faut agir contre ses principes pour les obtenir. À qui ne répugnent la pauvreté et l'obscurité ? Mais on ne s'en débarrasse pas au prix de la voie que l'on suit", dit le

⁶¹ Benjamin Wong et Hui-chieh Loy, « The Confucian Gentleman and the Limits of Ethical Change », *Journal of Chinese Philosophy*, p. 227.

Maître. " Comment un homme de qualité [*junzi*] pourrait-il se faire quelque renom en sacrifiant son sens de l'humanité [*ren*] ? Le noble [*junzi*] ne s'écarte de la bonté [*ren*], pas même le temps de vider son bol. Il lui faut s'y tenir quels que soient ses désarrois et ses tribulations."⁶²

Bien que les dangers qui guettent le *junzi* soient nombreux⁶³, il s'avère en dernière instance incorruptible et fidèle à la Voie du *ren*, en outre parce qu'il ne se soucie pas véritablement de ses propres conditions matérielles d'existence. Comme le *Lunyu* l'indique : « Eau claire, nourriture grossière et pour oreiller ton bras replié : la joie reste entière malgré tout. Pour moi honneurs et richesses, produits d'iniquité, ne sont pas plus que ces nuages qui passent.⁶⁴ » et plus loin : « L'homme de qualité [*junzi*] travaille au règne de la juste voie et non en vue de manger. Le labourage ne nourrit pas toujours son homme. Les études assurent parfois des émoluments. Le noble [*junzi*] se tourmente pour la Voie, non pas de sa pauvreté.⁶⁵ » Si le *junzi* ne se soucie pas de ses conditions matérielles d'existence, il se soucie en contre partie grandement de celles d'autrui et de la population en générale, d'où les remontrances que le maître formule aux souverains.

⁶² André Lévy, *Lunyu*, IV.5, p. 43.

⁶³ « L'homme de qualité doit se prémunir contre trois dangers : dans sa jeunesse, alors qu'il a le sang vif, se défendre contre la débauche ; arrivé à l'âge mûr, quand le souffle et le sang sont tendus, se garder de trop d'agressivité ; enfin dans la vieillesse, lorsque le souffle et sang déclinent, ne pas se montrer trop possessif. », *Ibid*, XVI.6, p. 113.

⁶⁴ *Ibid*, VII.16, p. 61.

⁶⁵ *Ibid*, XV.32, p. 108.

2.6 La loyauté envers le *ren*

Mais quelle forme pourrait avoir un État dirigé par un *junzi* ? Quel est, en d'autres mots, l'idéal du bon gouvernement dépeint dans le *Lunyu* ? L'un des moyens que préconise Confucius pour atteindre cet idéal est d'abord que le *junzi* en tant que conseiller ne doit pas avoir peur de contredire le suzerain. Telle est l'une des responsabilités du *junzi* : éclairer le monarque, le convier sur la Voie du *ren*. Plusieurs passages du *Lunyu* exhortent ce rôle du *junzi* suivant lequel il doit, au moment opportun, formuler des réprimandes au roi.

Au duc Ding qui lui demandait s'il existait une sentence qui pourrait assurer l'essor d'un pays, Confucius répondit : " Il n'est de paroles qui pourraient produire pareil effet. Il est pourtant l'adage, à savoir : *s'il est difficile d'exercer le métier de souverain, être son serviteur n'est pas plus facile*. Si le souverain comprenait la difficulté de sa tâche, ne serait-on pas près d'apporter la prospérité au pays au moyen d'une simple sentence ? – Y aurait-il aussi une sentence capable de ruiner un pays ? – Il n'est de paroles susceptibles de produire un tel résultat ", répliqua Confucius, " mais ce qui n'en est pas loin, c'est l'adage, *le seul plaisir du prince est de n'être jamais contredit*. Par cette seule sentence ne sommes-nous pas sur le point de précipiter le pays dans la ruine ?⁶⁶

Plus loin, Confucius ajoute ceci : « L'homme de qualité [c'est-à-dire le *junzi*] ne fait travailler ses gens qu'après avoir obtenu leur confiance, sinon ils se sentiraient exploités. Il ne présente de remontrances qu'après avoir gagné la confiance du souverain, sinon celui-ci s'estimerait calomnié⁶⁷ ». Le *junzi* doit donc conseiller le prince et lui indiquer, le cas échéant, ses erreurs. S'il se doit de lui être loyal (la loyauté est une vertu politique

⁶⁶ *Ibid*, XIII.15, p. 93-94. Souligné par Confucius et ses disciples.

⁶⁷ *Ibid*, XIX.10, p. 128. Voir aussi: V.15, p. 49; XIV.3, p. 97; XIV.7, p.98 et XIV.22, p. 100.

importante dans la Chine ancienne et dans le confucianisme), contrairement à une idée reçue, il ne lui est pas pour autant soumis. Il doit, lorsque requis, exprimer sa dissidence. Car, sa plus haute loyauté est, en cas de conflit, envers le *ren*, cette norme suprême qui indique la Voie (*Dao*), et non pas envers un prince inique et inhumain. Comme l'indique Confucius : « Un grand conseiller, c'est quelqu'un qui sert son prince en suivant la juste voie ; s'il ne le peut, il cesse ses activités.⁶⁸ » Ainsi, comme le résume avec justesse Heiner Roetz :

The ethics of the official as founded by Confucius rests on two pillars: the pillar of loyalty to the ruler and active service to the state, and the pillar of loyalty to morals. The relationship of both "pillars" is more complicated than it appears to be in this confrontation, since serving ruler and state is itself a moral obligation. Nevertheless, a collision is possible. In case of doubt, morality is the more binding orientation.

Le *junzi* s'offre donc une certaine marge de liberté de pensées et de paroles, pourrions-nous dire, qu'il utilise de manière opportune, de façon à concilier, dans la mesure du possible, ces deux loyautés, c'est-à-dire celle envers le prince et celle envers le *ren*. Nous verrons que, dans le *Mengzi*, cette liberté est affirmée avec plus de vigueur. Il fut probablement difficile pour le conseiller d'actualiser cette exigence confucéenne, mais il reste que cette responsabilité demeure cruciale et le *junzi* se doit de l'assumer, même au dépend de sa vie.

⁶⁸ *Ibid*, XI.22, p. 82.

2.7 Le gouvernement par le *ren*

Mais que conseille exactement le *junzi* à son roi ? Quel type d'État souhaite-t-il ? Confucius oppose, dans le *Lunyu*, le gouvernement vertueux (le gouvernement par le *ren*) au gouvernement par la force et la coercition (le gouvernement autoritaire et belliqueux), sans toutefois proposer un changement de régime politique. De fait, le *Lunyu* (et les *Si shu* dans leur ensemble) reste attaché au régime monarchique, l'espérance étant que le prince soit un *junzi* ou, à tout le moins, qu'il mette en application les conseils du ou des *junzi* à son service (théorie du despote éclairé). Dans le *Lunyu*, Confucius contraste le gouvernement vertueux au gouvernement par la force et la coercition, de manière analogue à l'opposition qu'il établit entre le *junzi* et le *xiao ren*. Tandis que le gouvernement par le *ren* perdure dans le temps et est légitime, le gouvernement par la force et la coercition s'avère précaire et demeure illégitime. Ce dernier est précaire parce qu'un peuple qui souffre, qui est continuellement conduit aux champs de batailles et qui se fait tromper, risque de se rebeller. Il est illégitime parce qu'il demeure non fidèle à la Voie du Ciel-Nature. Alors que le gouvernement vertueux veille aux intérêts de son peuple (à sa subsistance, sa défense, sa sécurité, son repos, son éducation, etc.), qu'il entretient un lien de confiance avec sa population et qu'il a des relations amicales avec ses voisins, le gouvernement par la force et la coercition, par opposition, n'hésite pas à sacrifier la vie de sa population pour étendre son territoire, à user d'un gant de fer pour être obéi et à tromper son peuple pour mieux le dominer et le manipuler. Comme l'illustre cet extrait : « "Dirigez-le à coups de règlements,

maintenez-le dans le rang par des châtiments", dit le Maître, "le peuple les esquivera sans vergogne. Menez-le par la vertu, maintenez-le en ordre par la courtoisie : il sera vergogneux et scrupuleux. " » Autrement dit, seule une politique morale⁶⁹ se révèle ultimement pertinente, fondée et efficace. « Qui ne se soucie du long terme, connaîtra fatalement les ennuis du court terme, dit le Maître.⁷⁰ »

Ce portrait certes contrasté révèle à nouveau la dimension idéaliste du *Lunyu*. N'en déplaise au souverain, voici le genre de conseils que Confucius lui offre : « À Zigong qui lui posait des questions sur l'art de gouverner, le Maître dit : "Assurer la subsistance, assurer la défense et inspirer confiance à la population."⁷¹ » Ainsi, le monarque a notamment le devoir d'assurer la subsistance et la défense de sa population. N'est-ce pas, en termes contemporains, dire que les gens du peuple ont un droit de subsistance (articles 22 et 25 de la DUDH) et un droit à la sûreté (articles 3 et 28 de la DUDH) ?

Interrogeant Confucius sur l'art de gouverner, sieur Ji Kang lui demanda : "Si l'on tuait les infâmes pour se rapprocher des justes ? Qu'en pensez-vous ? – Est-il besoin de tuer pour gouverner ?" répondit Confucius, "il vous suffirait de vouloir le bien pour que le peuple devienne bon."⁷²

Autrement dit, la force et la contrainte ne sauraient redresser l'être humain tordu, seuls le bien et le juste, plus spécifiquement le *ren* peut y parvenir. Comme le résume

⁶⁹ Pour reprendre l'expression de Kant dans l'appendice I de son *Projet de paix perpétuelle*.

⁷⁰ *Ibid*, XV.12, p. 106.

⁷¹ André Lévy, *Lunyu*, XII.7, p. 86.

⁷² *Ibid*, XII.19, p. 88.

Confucius : « Ce qui importe : le peuple, les subsistances, les funérailles, les sacrifices. L'indulgence gagne le cœur des masses, la bonne foi la confiance du peuple, diligence est garante d'efficacité, équité assure contentement.⁷³ » Ainsi, seul un gouvernement équitable et humain est à même de régler tous les problèmes liés à la gouvernance des affaires publiques, et ce, même lorsqu'il est question de politiques extérieures.

Dans le contexte de l'époque de Confucius qui correspond, disions-nous, à l'époque des Royaumes combattants où plusieurs puissances luttèrent pour l'hégémonie, le *Lunyu* propose entre autres la doctrine du non-agir (comme le taoïsme par ailleurs). Afin de sortir du cercle vicieux de la violence, n'est-il pas plus sage de se retirer, de ne pas contribuer à l'escalade de la violence, de ne pas participer aux massacres, usurpations, pillages, etc. ? C'est à cela que se réfère cet énigmatique aphorisme du *Lunyu* : « "En l'art de gouverner sans agir ?", dit le Maître, "Shun fut sans rival. Comment faisait-il ? Il se tenait révérencieusement face au Sud et c'est tout."⁷⁴ » Là se résume la façon confucéenne de condamner les politiques guerrières et expansionnistes. Il est du devoir du *junzi* de le rappeler sans relâche à son suzerain. Car le pacifisme est la Voie royale du *junzi*. Cette valorisation des relations amicales entre les peuples rejoint les préoccupations de la DUDH (préambule et article 28). En termes contemporains, ce pacifisme pourrait militer en faveur du désarmement des États, comme le fait également Kant au troisième article préliminaire de son *Projet de paix perpétuelle*.

⁷³ *Ibid*, XX.1, p. 132.

⁷⁴ *Ibid*, XV.5, p. 105.

3. La notion de *junzi* dans le *Mengzi*

Relativement à l'occurrence de l'expression binomiale *junzi* dans ce Classique associé à Mencius, celle-ci apparaît 78 fois comparée 158 pour le caractère *ren*.⁷⁵ Elle est thématifiée dans chacun des quatorze livres (chapitres) de cet ouvrage et les paragraphes qui abordent directement la notion de *junzi* sont assez nombreux (57 des 260 paragraphes).⁷⁶ Plus encore, même quand l'être humain noble n'est pas explicitement nommé, celui-ci est omniprésent tout au long de l'ouvrage. Rappelons certains éléments. Le *Mengzi* est une œuvre qui approfondit la dimension politique du *Lunyu*. Comme nous l'indiquions au chapitre précédent, ce Classique est constitué de dialogues qui se situent dans un contexte dynastique et qui mettent généralement en scène Mencius offrant des conseils à des monarques relativement à la manière dont ils devraient gérer les affaires gouvernementales. Or, Mencius est un *junzi* et il se nomme tel, contrairement à Confucius qui demeure humble sur ce point. Ainsi, Mencius rompt avec l'humilité légendaire du maître. Il affiche en effet sans embarras son assurance et sa pleine confiance envers ses compétences somme toute exceptionnelles, comme le révèlent certains passages. Voici par exemple ce que Mencius

⁷⁵ Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Mengzi*, p. 161-163.

⁷⁶ André Lévy, *Mengzi*, 1.A.7, p. 29-34; 1.B.14, p. 48-49; 1.B.15, p. 49-50; 2.A.8, p. 64-65; 2.A.9, p. 65; 2.B.3, p. 70; 2.B.7, p. 72; 2.B.10, p. 74-75; 2.B.12, p. 76; 2.B.13, p. 76-77; 3.A.2, p. 80-81; 3.B.1, p. 92-93; 3.B.2, p. 93-94; 3.B.3, p. 94-96; 3.B.4, p. 96; 3.B.7, p. 99-100; 3.B.8, p. 100; 3.B.9, p. 100-103; 4.A.1, p. 105-106; 4.A.26, p. 116; 4.B.2, p. 117-118; 4.B.11, p. 119; 4.B.12, p. 120; 4.B.14, p. 120; 4.B.18, p. 120-121; 4.B.19, p. 121; 4.B.22, p. 122; 4.B.28, p. 124-125; 4.B.33, p. 128; 5.A.2, p. 130-131; 5.A.4, p. 132-134; 5.B.4, p. 145-146; 5.B.6, p. 147-148; 5.B.7, p. 149-150; 6.A.15, p. 162; 6.B.6, p. 169-171; 6.B.8, p. 173; 6.B.12, p. 175; 6.B.14, p. 175-176; 7.A.13, p. 181; 7.A.19, p. 182; 7.A.20, p. 182; 7.A.21, p. 183; 7.A.24, p. 184; 7.A.32, p. 186; 7.A.37, p. 188; 7.A.40, p. 189; 7.A.41, p. 189; 7.A.45, p. 190; 7.A.46, p. 190; 7.B.3, p. 191-192; 7.B.18, p. 194; 7.B.24, p. 196; 7.B.29, p. 197-198; 7.B.32, p. 198-199; 7.B.33, p. 199 et 7.B.37, p. 201.

dit à un habitant de la ville de Qi au sujet du roi de Qi : « S'il m'employait, ce n'est pas seulement au peuple de Qi qu'il apporterait la paix, il l'offrirait à tous les peuples du monde.⁷⁷ » Voici maintenant ce que Mencius rétorque à un disciple qui le questionne sur la tristesse qui afflige son maître : « Le Ciel n'avait pas encore voulu apporter la paix au monde. S'il le voulait, au temps de notre présente génération, qui en serait chargé sinon moi-même ? Comment ne pas se sentir malheureux ?⁷⁸ » Voici, enfin, ce qu'il partage avec des disciples : « Si vous conseillez les grands, considérez-les avec mépris et ne vous laissez pas impressionner par leur pompe (...). Eux ont tout ce dont je ne ferais rien, tandis qu'en moi, je possède la connaissance de toutes les institutions qui firent la grandeur des anciens : pourquoi me laisserais-je impressionner par eux ?⁷⁹ »

En bref, bien que le *Lunyu* tout comme le *Mengzi* consistent en des ouvrages exposant les réflexions des *junzi* que furent Confucius et Mencius, le *Mengzi* plus que le *Lunyu* annonce sans ambages que son contenu correspond à une sagesse supérieure, en raison du fait qu'il coïncide avec les paroles du *junzi* que fut Mencius. C'est de cette manière que son auteur se présente et qu'il enjoint tout prince à devenir un *junzi* tout comme lui ou, au moins, à écouter ses précieux conseils et surtout à les mettre en pratique. Puisque tout suzerain aspire à dominer le monde et que seul un véritable *junzi* peut espérer

⁷⁷ *Ibid*, 2.B.12, p. 76.

⁷⁸ *Ibid*, 2.B.13, p. 77.

⁷⁹ *Ibid*, 7.B.34, p. 199.

gouverner la totalité du monde en paix⁸⁰, quel prince serait assez sot ou assez fou pour ne pas l'écouter ? Tel est le ton plus assuré et plus polémiste du *Mengzi*. Bien que les mises en scène du *Mengzi* soient fictives, son auteur y démontre de l'assurance et n'hésite jamais à attaquer frontalement tout souverain qui agit contrairement à ses préceptes ou qui refuse une audience avec lui.⁸¹ En fait, une vaste partie de l'ouvrage (notamment les quatre premiers chapitres) consiste en une condamnation de la manière de faire des rois de l'époque des Royaumes combattants (à laquelle appartenait Mencius) et en une compilation de remontrances qui leur sont adressées, lesquelles tracent non seulement les pourtours mais également l'essence du gouvernement royal (du gouvernement par le *ren*) ainsi que de l'homme de *ren*. Mais que nous enseigne le *Mengzi* au sujet du *junzi* ?

3.1 La noblesse céleste et la bonté naturelle

Nous avons examiné plus tôt une distinction opérée dans le *Lunyu* entre la noblesse intérieure (morale) et la noblesse extérieure (sociale). Le *Mengzi* poursuit cette distinction en accentuant cependant l'écart qui se présente entre ces deux types de noblesse. Si nous retrouvons dans le *Mengzi* à l'instar du *Lunyu* l'idée d'après laquelle le *junzi* se trouve investi d'une mission céleste, soit celle qui consiste à perpétuer la Voie royale des sages

⁸⁰ *Ibid*, 7.B.13, p. 193.

⁸¹ Voir les extraits suivants: *Ibid*, 1.A.1, p. 21-22; 1.A.3, p. 24-26; 1.A.4, p. 26-27; 1.A.7, p. 32-34; 1.B.2, p. 36-37; 1.B.4, p. 40; 1.B.7, p. 43-44; 1.B.8, p. 44; 2.A.1, p. 55; 2.B.1, p. 67; 2.B.2, p. 69; 2.B.4, p. 70-71; 2.B.9, p. 73-74; 3.B.5, p. 98; 3.B.9, p. 101 4.A.1, p. 105-106; 4.A.14, p. 112-113; 4.A.16, p. 113; 4.B.3, p. 118; 4.B.5, p. 119; 5.B.4, p. 145-146; 5.B.9, p. 150-151; 6.A.10, p. 159-160; 6.B.7, p. 171-172; 6.B.8, p. 173; 6.B.9, p. 173-174; 7.B.1, p. 191; 7.B.20, p. 195 et 7.B.34, p. 199.

rois de l'Antiquité, et si cette importante mission éthique s'avère dans le *Mengzi* comme dans le *Lunyu* ouverte à toute personne désireuse de parfaire et d'harmoniser son être ainsi que sa communauté, dans le *Mengzi* ces thèses sont affirmées avec plus de vigueur que dans le *Lunyu*, en raison de la conception de la nature foncièrement bonne de l'être humain. C'est en effet en prenant appui sur cette conception de la bonté naturelle des membres du genre humain (que nous avons étudiée antérieurement et qui ne se trouve qu'à l'état de germes dans le *Lunyu*) que Mencius différencie avec plus de fermeté et de conviction la noblesse humaine ou sociale (celle des nobles aristocrates) de la noblesse céleste ou morale (celle du *junzi*, des sages, des saints, voire des hommes en général en tant sujets moraux).

Dans le *Mengzi*, la noblesse humaine correspond à la noblesse extérieure du *Lunyu*, soit à la noblesse sociale ou à la dignité dont l'origine est humaine ou sociale, c'est-à-dire traditionnelle ou conventionnelle à laquelle est lié un titre nobiliaire, en vertu de la seule appartenance d'une personne à une certaine lignée familiale. Cette noblesse humaine, cette dignité conférée à des hommes par des hommes est, dans le *Mengzi*, distinguée de la noblesse céleste ou morale (aussi nommée la noblesse naturelle) qui correspond à la dignité octroyée aux êtres humains par le Ciel-Nature (*tian*).⁸² Cette noblesse naturelle en tant que dignité céleste s'apparente à la noblesse intérieure du *Lunyu*. Ainsi, comme le rappelle Theodore de Bary :

⁸² Irene Bloom, « Fundamental Intuitions and Consensus Statements: Mencian Confucianism and Human Rights » dans Wm. Theodore de Bary & Tu Weiming dir., *Confucianism and Human Rights*, p. 107-109.

Like Confucius, he [Mencius] distinguished between true nobility, identified with moral and intellectual worth, and the superficialities of worldly rank. The former he called the “nobility of Heaven” (*t’ien-chüeh*), again identifying high moral standards with Heaven. Worldly rank he termed the “nobility of men”, empty and ephemeral unless grounded in man’s inborn moral sense and reflective of a hierarchy of true values.⁸³

Cependant, la noblesse céleste mencéenne se distingue de la noblesse intérieure de Confucius, en ceci que la noblesse céleste réfère à la noblesse morale que possède toute personne humaine en vertu de sa nature céleste qui est fondamentalement bonne. Ainsi, si dans le *Lunyu*, cette noblesse morale est obtenue à la suite d’efforts soutenus, dans le *Mengzi* celle-ci correspond à la naturelle dignité que possède tout être humain en raison de sa seule appartenance à la famille humaine. Les êtres humains sont dignes non pas parce qu’ils sont nobles au sens où ils appartiennent de par leur naissance à une famille de nobles aristocrates et non pas seulement parce qu’ils agissent moralement et font des efforts en ce sens, mais parce qu’ils sont des êtres humains et que cette condition particulière se trouve liée de façon nécessaire au fait que chacun trouve son origine dans le Ciel (*tian*) d’où la disposition morale innée en chacun, d’où ce *de* qui permet l’agir moral. Comme l’indique le *Mengzi* : « Tout homme possède en lui-même la noblesse, c’est seulement qu’il n’y pense pas. La noblesse que les hommes honorent n’est pas la bonne⁸⁴ ». Par cette distinction conceptuelle, la personne humaine devient une entité inviolable chez Mencius, en ceci qu’elle acquière un statut particulier, privilégié et sans précédent dans l’histoire de la pensée chinoise. C’est parce que les êtres humains ont cette parenté avec le Ciel – cette

⁸³ Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 15-16.

⁸⁴ André Lévy, *Mengzi*, 6.A.17, p. 162-163.

instance naturelle, cosmologique et morale suprême – qu’ils méritent tous un respect inconditionnel et absolu, et non pas parce qu’ils sont fils ou filles de nobles aristocrates ou encore de princes. C’est parce que l’humanité a une filiation directe avec la sphère céleste qu’elle est précieuse et inviolable, qu’elle est conséquemment digne d’un respect important voire sans bornes. L’être humain est naturellement noble parce qu’il est naturellement bon en vertu de son essence céleste. En ce sens, tout le chapitre VI (ou Livre VI) du *Mengzi* est une ode à l’égalité et à la dignité humaines. C’est dans ce chapitre que se révèle avec une clarté limpide le visage radicalement humaniste de l’héritier de Confucius que fut Mencius.

Les parallèles avec la pensée humaniste de la DUDH deviennent ici patents. Mencius reconnaît implicitement « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine », comme l’énonce le préambule de la Déclaration. C’est sur la base de cette anthropologie morale que Mencius confère au peuple un droit à l’insurrection, voire un droit au régicide (comme nous le verrons) ainsi qu’un droit à la subsistance et un droit à la sécurité qui se manifestent en outre par l’importance qu’il accorde aux besoins de base de la population qui doivent être comblés. Face à de telles observations, des commentateurs contemporains du confucianisme, dont Heiner Roetz, affirment que se trouve dans le *Mengzi* l’idée des droits naturels familière à notre tradition juridique.

The fact that Heaven has endowed every man with one and the same *good nature*, which distinguishes him from the animals and makes him a being of intrinsic dignity with an ‘honor in himself’, *directly* indebted politics to the interests of the people. There is no other reason for politics than to provide the best external

conditions possible for developing man's innate goodness. If the state fails in doing this, it loses the right to demand services from the people or to punish them for offenses [...] If we add his moral anthropology on which these arguments are based, Mengzi [...] presents a functional equivalent to Western theories of natural rights.⁸⁵

C'est dire que parmi les êtres vivants, les êtres humains méritent un respect particulier, car ils sont des êtres en filiation directe avec le Ciel (*tian*). Ainsi, même si en Chinois classique la notion de droits n'est pas explicitement thématifiée (il n'y a pas, disions-nous en introduction d'équivalent lexical chinois au mot « droit »), c'est comme si Mencius – un peu à la manière occidentale des théoriciens modernes du droit naturel depuis Grotius – octroyait des droits, c'est-à-dire des prérogatives aux êtres humains, en l'occurrence aux membres du peuple, en ceci que ces derniers sont en droit d'exiger d'être bien traités, c'est-à-dire de revendiquer que leurs intérêts (sécurité, repos, éducation, santé, etc.) soient pris en compte et assurés par le prince. Car, dans le cas contraire, ils seront justifiés de le renverser, voire de l'éliminer.

Pour revenir à la distinction opérée par Mencius entre la noblesse céleste (morale) et la noblesse humaine (sociale), le problème réside dans le fait que bien que l'être humain soit bon ou céleste en nature, celui-ci n'actualise pas toujours sa noblesse intrinsèque (intérieure, céleste, naturelle ou morale) et qu'il aspire à une noblesse extrinsèque (extérieure, humaine, artificielle ou sociale), laquelle a pourtant moins d'importance (de valeur morale) que la première, voire aucune importance du tout.

⁸⁵ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 78, souligné par Roetz.

Mencius dit : "Il est des titres conférés par le Ciel et il y a ceux qu'honorent les hommes. Bonté, équité, loyauté, fiabilité et l'amour inlassable du bien, voilà des titres qui sont du Ciel. Duc, ministre, grand officier sont des titres qui viennent des hommes. Les anciens cultivaient les titres célestes et les titres humains en découlaient. Les contemporains ne les cultivent que pour rechercher ceux des hommes. Lorsqu'ils les ont obtenus, ils abandonnent leurs titres célestes, ce qui est le comble de l'égarement et ne peut que les conduire à leur perte."⁸⁶

C'est dans cette perspective que Mencius condamne la noblesse nobiliaire et la dignité aristocratique qui s'avère entée à elle. Celles-ci sont désapprouvées au nom de la noblesse naturelle et de l'intrinsèque dignité humaine. Seule la noblesse céleste s'avère légitime, car elle seule se révèle fondée par cette instance normative suprême qu'est le Ciel. Comme l'observe Qianfan Zhang : « Whereas human nobility is contingent on individual fortune and limited necessarily to a few, the inherent nobility of Heaven is absolute and universal to all human beings.⁸⁷ » Ainsi, l'essence céleste de la personne humaine fonde la dignité des personnes, pourrions-nous dire en termes contemporains. Cette dignité confère un respect absolu auquel chacun a droit du seul fait que sa nature profonde est *tian* et donc inviolable puisque celle-ci trouve son origine dans le potentiel moral inhérent et constitutif de l'essence de tout être humain.

Ce potentiel moral céleste étant partagé de manière égale en chacun et par tout un chacun, il en découle que tous les êtres humains ont à la naissance une valeur morale égale ou, autrement dit, qu'ils sont naturellement égaux entre eux, le *de* étant universellement et

⁸⁶ *Ibid*, 6.A.16, p. 162.

⁸⁷ Qianfan Zhang, « The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 27, n° 3, September 2000, p. 310.

également partagé par tous les hommes. Bien que cette égalité naturelle ne conduise pas à une égalité de traitement des personnes (Confucius et Mencius restent attachés à une conception hiérarchique, voire méritocratique des rapports sociaux), celle-ci commande le respect de tout un chacun, ce respect devant notamment se manifester de la part du souverain par des politiques empreintes d'humanité et d'équité envers tous. Ainsi, Mencius poursuit l'élan entamé par Confucius dans le sens de l'élaboration de l'égalité naturelle de tous les membres du genre humain, voire de l'égale dignité de tous les êtres humains.

Si les individus en viennent dans les faits à se distinguer moralement au cours de leur existence, ce n'est donc pas en vertu de leur nature mais en raison de l'ardeur qu'ils mettent à se développer moralement (certains ont plus de volonté que d'autres) et des circonstances plus ou moins heureuses dans lesquelles chacun est appelé à évoluer (l'environnement social et politique pouvant aider ou nuire au développement individuel). En bref, bien que les personnes humaines soient naturellement égales entre elles, elles se distinguent au cours de leur existence, ce qui justifie la hiérarchie sociale et politique des individus, c'est-à-dire le système méritocratique prôné par les lettrés. Or, le problème réside dans le fait que la hiérarchie sociale et politique traditionnelle ne prend pas appui sur la véritable noblesse (noblesse céleste) mais sur la noblesse sociale (noblesse humaine). C'est pourquoi, Confucius et Mencius défendent une hiérarchie sociale et politique

méritocratique plutôt qu'une hiérarchie aristocratique.⁸⁸ Par conséquent, à la fois Confucius et Mencius, estiment que pour que les politiques royales soient justes et équitables envers tous de même qu'humaines, le *junzi* devrait gouverner.⁸⁹ Cela a conduit certains commentateurs contemporains du confucianisme à affirmer que cet aspect de la théorie politique confucéenne s'apparente à la théorie platonicienne du philosophe-roi et à défendre, à l'instar de Bell, une forme d'élitisme politique. Tel que spécifié plus tôt, nous estimons que cette conception hiérarchisée de la communauté défendue par les lettrés relève davantage des sociétés traditionnelles que de la pensée confucéenne. C'est pourquoi, nous arguons plutôt que le confucianisme permet l'égalité morale des individus et de leurs droits, dans un contexte où les positions sociales s'avèrent ouvertes à tous et où les compétences, en dernière instance, constituent l'élément crucial permettant d'identifier les personnes les plus aptes à exercer une fonction sociale déterminée, comme le stipule par ailleurs l'article 21 de la DUDH. Autrement dit, reconnaître que certains individus ont des comportements plus moraux que d'autres comme le font les lettrés n'exclue pas le fait de reconnaître leur égale valeur morale des personnes à la naissance comme au cours de leur existence, en ce sens que tous les individus ont les mêmes droits et devoirs, dans la mesure où ils respectent les droits de tout autre et dans la mesure où toute personne, comme le défendent les lettrés, peut se perfectionner et apprendre de ses erreurs.

⁸⁸ André Lévy, *Mengzi*, 1.B.7, p. 43-44; 1.B.9, p. 44-45; 2.A.4, p. 61-62; 2.A.5, p. 62-63; 4.B.7, p. 119 et 6.B.7, p.171-172.

⁸⁹ Voir en outre: *Ibid*, 4.A.1, p. 105-106.

3.2 L'accès à la sagesse

Mencius affirme à plusieurs occasions que les sages ou les saints (*sheng ren*) sont comme nous, c'est-à-dire que nous pouvons tous devenir un *sheng ren*, une personne de sagesse supérieure. Si le *sheng ren* dépasse en sagesse le *junzi* et que toute personne peut devenir un *sheng ren*, c'est dire, à l'instar du *Lunyu*, que le *Mengzi* réaffirme que tout homme peut devenir un *junzi*. Le *Mengzi* élargit donc l'éventail des options morales qui s'offrent à nous. Non seulement chacun peut-il aspirer à devenir une personne moralement noble (*junzi*), mais chacun peut en plus espérer devenir un sage ou un saint (*sheng ren*). Puisque les prédispositions morales innées s'avèrent identiques en chacun, « le processus d'humanisation à l'infini⁹⁰ » se trouve à être ouvert à toute personne. Cette possibilité d'une ascension graduelle dans le spectre de la sagesse en direction de la sainteté, possibilité qui s'avère fondée dans l'unité foncière de l'essence de la nature humaine avec le Ciel-Nature, se résume dans ces formules mencéennes désormais célèbres : « Shun était un homme, je le suis aussi.⁹¹ » ; « Yao et Shun eux-mêmes étaient comme tout le monde.⁹² » ; « Les saints sont de la même espèce que nous.⁹³ » ; « Ce ne sont pas seulement les sages qui sont dotés de cet état d'esprit, nous l'avons en chacun⁹⁴ » et, enfin, « Est-il vrai que tout le monde peut devenir un Yao et un Shun ? demanda Jiao de Cao. – Oui,

⁹⁰ L'expression est d'Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 175.

⁹¹ André Lévy, *Mengzi*, 4.B.28, p. 125. Shun est considéré comme un saint homme de l'Antiquité.

⁹² *Ibid*, 4.B.32, p. 127. Yao est également considéré comme un saint homme des temps anciens.

⁹³ *Ibid*, 6.A.7, p. 157.

⁹⁴ *Ibid*, 6.A.10, p. 160.

répondit Mencius.⁹⁵ » Ainsi, si Confucius confinait les modèles de sainteté à une quasi inaccessible Antiquité, Mencius fait éclater les verrous qui retenaient presque close la porte donnant l'accès à l'état de sage ou de saint. Il ouvre ainsi à chacun la voie qui permet d'atteindre l'humaine sainteté. Puisque cette possibilité d'une ascension morale quasi infinie en direction de la sainteté trouve son assise dans la nature humaine ordinaire, à savoir dans la faculté que Mencius nomme le cœur-esprit (*xin*) et que cette faculté morale est la même pour tous parce qu'elle origine du Ciel-Nature, alors il est juste d'affirmer que « tout le monde peut devenir un Yao et un Shun⁹⁶ ».

3.3 La notion mencéenne de cœur-esprit (*xin*)

La notion de cœur-esprit (*xin*) – tantôt nommée cœur-esprit originel (*benxin*), tantôt appelée cœur-esprit foncièrement bon (*liang xin*)⁹⁷ – a été développée par Mencius. D'après le *Mengzi*, peu de choses distinguent l'être humain de l'animal, si ce n'est sa nature morale.⁹⁸ Or, la nature morale de l'être humain réside dans ce que Mencius nomme le *xin* ou le cœur-esprit. Le *de* en tant que germe céleste donné à l'être humain qui permet la vie morale réside et s'épanouit dans le *xin*. Comme l'indique le *Mengzi* : « Ce qui distingue

⁹⁵ *Ibid*, 6.B.2, p. 166.

⁹⁶ *Ibid*, 6.B.2, p. 166.

⁹⁷ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 174.

⁹⁸ Chez Kant, c'est la possibilité proprement humaine de concevoir et éventuellement d'accorder sa volonté individuelle à la loi morale objective et universelle qu'est l'impératif catégorique qui distingue l'être humain de l'animal. C'est donc aussi la nature morale de l'être humain qui le différencie de l'animal. Mais si chez Kant, la moralité se fonde dans la rationalité, voire dans l'autonomie de la volonté, chez Mencius la moralité se fonde dans un « sentiment rationnel » et non pas dans une pure rationalité.

l'homme de l'animal est des plus ténus. Les gens ordinaires le rejettent tandis que l'homme de qualité [*junzi*] le conserve.⁹⁹ » Mais que conserve exactement l'homme de la moralité ? Voici ce que Mencius ajoute : « L'homme supérieur [*junzi*] l'est en ce qu'il n'a point perdu le cœur du nouveau-né qu'il fut¹⁰⁰ ». Ainsi, les personnes qui ne s'éloignent pas de leur nature première, de leur essence céleste, de leur cœur de nouveau-né sont en mesure de progresser dans l'éventail de la sagesse de l'homme du commun à l'être humain noble moralement, de l'être humain noble au sage, voire au saint. C'est dire que la supériorité morale de l'être humain par rapport à la bête, de la personne moralement noble par rapport à l'homme du commun n'est pas nécessairement manifeste, celle-ci requière un travail, un travail sur soi. C'est dire aussi que seul l'être humain a la capacité d'être moral, c'est-à-dire d'agir moralement en rencontrant éventuellement le *ren* et en s'accordant à lui. Car le *xin*, en tant que faculté à la fois affective et intellectuelle, est absolument nécessaire au déploiement de la moralité parce qu'il est l'organe ou la faculté qui permet à l'être humain de connaître sa nature propre et donc d'accéder au Ciel.¹⁰¹ L'être humain est le seul être vivant à en être muni ; et, répétons-le, tout humain a, en lui, cette sublime faculté. « Tout est en nous dans sa plénitude¹⁰² », indique Mencius. Il suffit à chacun de découvrir et de développer cette faculté proprement humaine.

⁹⁹ André Lévy, *Mengzi*, 4.B.19, p. 121.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 4.B.12, p. 120.

¹⁰¹ *Ibid.*, 7.A.1, p. 179.

¹⁰² *Ibid.*, 7.A.4, p. 179.

Comme le note Anne Cheng, « le *xin*, qui désigne à la fois l'esprit et le cœur, est pour Mencius une forme exclusivement humaine de sensibilité, la faculté de ressentir, de désirer et de vouloir, mais aussi de penser ce qui est ressenti, désiré, voulu.¹⁰³ » L'anthropologie mencéenne se dissocie donc des conceptions dualistes de l'être humain, familières à notre tradition. Le confucianisme s'inscrit dans le cadre d'une pensée de la continuité et de la complémentarité, plutôt que de la rupture et de la dualité. Ainsi, le *xin* en tant que le siège de la pensée se trouve à être également le siège des émotions et même des passions. L'être humain pense et ressent par l'organe du cœur. La nature humaine n'est donc pas duelle mais unifiée pour Mencius (et les lettrés en général). Être une personne morale dans ce contexte consiste à retrouver son essence, sa nature céleste.¹⁰⁴ Tel est le but premier et ultime de l'étude (*xue*), car sans éducation l'être humain ne s'éloigne guère de la bête.¹⁰⁵ C'est pourquoi, « Mencius dit : "L'humanité est au cœur de l'homme ; l'équité est son chemin. S'écarter de son chemin et ne plus le suivre, laisser son cœur s'égarer et ne plus savoir le retrouver, quelle pitié ! (...) Les études n'ont d'autre but que de permettre de retrouver le cœur égaré."¹⁰⁶ » Le *junzi* correspond donc à celui dont le *xin* vibre à la fréquence du *ren*. Il correspond à celui qui a retrouvé son cœur égaré. Puisque la Voie, c'est le *ren*¹⁰⁷ et que le *junzi* s'applique à suivre la Voie, le *junzi* marche sur la Voie

¹⁰³ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 174.

¹⁰⁴ Arthur Waley, *The Analects of Confucius*, p. 83-84.

¹⁰⁵ André Lévy, *Mengzi*, 3.A.4, p. 87.

¹⁰⁶ *Ibid*, 6.A.11, p. 160-161.

¹⁰⁷ *Ibid*, 7.B.16, p. 194.

royale du *ren*. C'est ce que nous comprenons de la formule mencéenne suivante :
 « L'humanité est l'homme même. Les associer en un même énoncé, c'est la Voie.¹⁰⁸ »

3.4 Les qualités morales et personnelles du *junzi*

Pour réaliser un tel exploit, soit celui de suivre la Voie, les qualités personnelles du *junzi* se doivent d'être nombreuses. À l'instar du *Lunyu*, le *Mengzi* affirme que le *junzi* se distingue des autres individus par ses indéniables qualités morales et intellectuelles. Par exemple, l'être humain noble a « honte d'une réputation qui dépasse ses mérites¹⁰⁹ » et il n'use jamais de moyens honteux pour réaliser ses buts (comme n'hésite pas à le faire le *xiao ren*).¹¹⁰ Ainsi, même dans la misère, le *junzi* « ne s'écarte pas du droit chemin¹¹¹ », il pratique la justice et l'équité (*yi*)¹¹² ainsi que le sens de l'humain (*ren*).¹¹³ C'est dire qu'en toute occasion, le *junzi* vise à donner à chacun ce dont il a droit ainsi qu'à être bon, juste et sensible à la situation de toute personne afin d'être en mesure de la traiter avec respect, courtoisie et générosité, en bref avec humanité. En plus de concerner les êtres humains, la compassion du *junzi* se porte également aux animaux et aux êtres vivants en général.¹¹⁴ Cela lui est possible parce qu'il a su cultiver son cœur de nouveau-né (*xin*). Ayant fait cela,

¹⁰⁸ *Ibid*, 7.B.16, p. 194.

¹⁰⁹ *Ibid*, 4.B.18, p. 121.

¹¹⁰ *Ibid*, 4.B.33, p. 128. Pour d'autres contrastes entre le *junzi* et le *xiao ren*, voir le paragraphe suivant : 4.B.28, p. 124-125.

¹¹¹ *Ibid*, 7.A.9, p. 180.

¹¹² *Ibid*, 3.B.8, p. 100; 4.B.2, p. 117-118; 4.B.11, p. 119; 4.B.19, p. 121 et 7.A.33, p. 186.

¹¹³ *Ibid*, 4.B.19, p. 121; 4.b.28, p. 124-125; 7.A.33, p. 186 et 7.A.46, p. 190.

¹¹⁴ *Ibid*, 1.A.7, p. 29-34 et 7.A.45, p. 190.

il irradie et son irradiation transforme la face du monde dans la direction du *ren*¹¹⁵, comme l'affirme aussi le *Lunyu*. Dit autrement, le *junzi*, tout en se rectifiant lui-même, rectifie non seulement le cœur des hommes¹¹⁶ mais également toute chose en général.¹¹⁷ Reprenant à son compte la formule de Confucius, Mencius argue ceci : « La vertu de l'honnête homme [du *junzi*] est comme le vent, celles des gens de peu [*xiao ren*] comme l'herbe : elle se courbe lorsqu'il souffle.¹¹⁸ »

En étant *yi* et *ren*, le *junzi* pratique la piété filiale (*xiao*), c'est-à-dire que s'il est parent, il s'occupe de ses enfants et, qu'en tant qu'enfant, il s'occupe de ses parents¹¹⁹, ce qui signifie qu'il se sent responsable du bien-être physique et psychologique de ses enfants et de ses parents, et qu'à la mort de ses parents, il leur organise des funérailles dignes de l'amour qu'il leur porte, tout en respectant la durée du deuil qui était à l'époque fixée à trois ans. Tel que dit plus tôt, les prescriptions de piété filiale sont des exigences réciproques. C'est parce que les parents s'occupent de leurs enfants que ces derniers prennent soin de leurs parents et que, le moment venu, ils leur organisent des funérailles appropriées. La relation réciproque entre parents et enfants implique des rapports mutuels empreints d'affection et de bienveillance. Le *junzi* a compris cela ; c'est pourquoi, il pratique la piété filiale. En ce qui concerne les obligations des enfants envers les parents, voici ce que

¹¹⁵ *Ibid*, 7.A.13, p. 181.

¹¹⁶ *Ibid*, 3.B.9, p. 103.

¹¹⁷ *Ibid*, 7.A.19, p. 182.

¹¹⁸ *Ibid*, 3.A.2, p. 81.

¹¹⁹ *Ibid*, 2.B.7, p. 72; 3.B.3, p. 94-95 et 4.A.26, p. 116.

résume Mencius : « Vivants, les servir selon les rites ; morts, les enterrer selon les rites, voilà ce qui mérite d'être appelé de la piété filiale !¹²⁰ » C'est la raison pour laquelle, Mencius ajoute ceci :

L'homme de qualité [le *junzi*] possède trois joies [qui ne comprend] pas celle de régner sur le monde. La première est d'avoir ses deux parents en vie et ses frères en bonne santé. La seconde est de pouvoir lever les yeux au ciel [et] les abaisser sur les gens sans honte. La troisième est d'avoir trouvé les disciples les plus doués du monde et de leur prodiguer son enseignement. Le vrai noble possède trois joies [qui ne comprend] pas celle de régner sur le monde.¹²¹

3.5 Le rapport paradoxal entre le prince et le *junzi*

Si l'objectif de Mencius est que le monarque soit un *junzi*, dans les faits, telle n'est pas la réalité, d'où le rapport conflictuel qui existe dans le *Mengzi* entre le prince et le *junzi*. Le chapitre V (ou le Livre V) du *Mengzi* est consacré quasi entièrement à cette question. Ce qui rend la relation paradoxale entre le suzerain et le *junzi* réside dans ceci : en tant que conseiller du prince, le *junzi* n'est qu'un sujet du suzerain, qu'un vassal – car il se situe dans une position inférieure en ce qui a trait au pouvoir effectif eu égard à sa position dans la hiérarchie sociale et politique chinoise de l'époque ; cependant, toujours en tant que conseiller du prince, le *junzi* est d'autre part le maître spirituel du prince – car il se situe dans une position supérieure en ce qui a trait à sa valeur morale eu égard à la position qu'il

¹²⁰ *Ibid*, 3.A.2, p. 80.

¹²¹ *Ibid*, 7.A.20, p. 182.

occupe dans la hiérarchie morale confucéenne ; et, le prince se permute dès lors en disciple qui, face à un maître, se trouve dans une position inférieure d'apprentissage.

Ainsi, d'un point de vue politique, le monarque domine le *junzi*, alors que d'un point de vue moral c'est le *junzi* qui surpasse le prince. Anne Cheng résume ainsi ce rapport paradoxal entre le roi et son conseiller : le *junzi* « qui est à la fois très en dessous du prince de par le pouvoir effectif qu'il détient et très au-dessus de lui eu égard à sa valeur morale personnelle, se trouve dans une position de sujet selon le code politique et dans une position de maître selon le code d'éthique.¹²² » Cette relation empreinte d'ambiguïté tient au fait que les deux acolytes que sont le prince et le *junzi* espèrent un acte d'allégeance en provenance de l'autre. Or, ni le premier ni le second ne réaliseront un tel acte, car ils sont tous deux persuadés d'être le supérieur de l'autre. Le problème réside en ceci : « autant le pouvoir politique a besoin de se donner une légitimité morale, autant l'autorité morale cherche [une] reconnaissance dans un statut de supériorité.¹²³ » Cette dépendance mutuelle explique le rapport particulier qui unie le suzerain et le *junzi*.

Mencius souligne également que cette relation singulière exclue l'amitié (qui généralement ne tient pas compte de l'échelle sociale) : « du point de vue de la position, tu es le seigneur, je suis ton sujet : comment aurais-je l'audace d'être l'ami du prince ? Du point de vue de la vertu, puisque c'est toi qui te trouves à mon service, comment pourrais-tu

¹²² Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 161.

¹²³ Anne Cheng, *Ibid*, p. 162.

te déclarer mon ami ?¹²⁴ » Ainsi, deux options sont possibles, soit servir le roi en tant que conseiller, soit établir avec lui une relation de maître à disciple – l'idéal étant, bien entendu, que le prince soit lui-même un *junzi*, voire un *sheng ren*. Mais comme cette situation ne se présente guère souvent dans les faits, Mencius opte pour une certaine indépendance du *junzi* face au pouvoir. Si le respect mutuel est de mise, la principale mission du *junzi* consiste à faire des remontrances au monarque hégémonique, en tant que conseiller ou que maître, en vue d'éveiller sa conscience au mandat céleste, à l'impératif de *ren*.¹²⁵ En ce sens, Mencius préconise une certaine séparation du pouvoir entre le roi et le ou les *junzi* à son service qui agissent d'une manière analogue à un parti d'opposition, en offrant un contrepoids politique au pouvoir du roi et en représentant les intérêts du peuple.¹²⁶

Bien entendu, Mencius affirme que le souverain devrait gouverner par le *ren*, c'est-à-dire qu'il devrait accorder sa gouvernance à la norme céleste et morale du *ren* qui exige de traiter tout sujet avec humanité, justice et équité (condamnant ainsi le gouvernement par la force et la coercition qu'exerce bien souvent dans les faits les monarques de son époque). Cela veut notamment dire que le prince doit répondre aux besoins vitaux de tous ses sujets, leur assurer une éducation digne de l'idéal confucéen, établir des lois justes, équitables et prôner des politiques pacifiques au détriment de politiques guerrières et expansionnistes. Ayant fait cela, il ne dépend que des individus eux-mêmes de développer leur potentiel

¹²⁴ André Lévy, *Mengzi*, 5.B.7, p. 149.

¹²⁵ *Ibid*, 5.B.1, p. 141-142.

¹²⁶ Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights*, p. 17-18.

moral inné (*de*), leur essence céleste. Ceux qui accomplissent cela pourront avoir accès à de grandes responsabilités, c'est-à-dire à celles ayant trait à la gestion des affaires publiques, tâches honorables et hautement valorisées par les lettrés.

3.6 Le gouvernement par le *ren*

Comme le résume Anne Cheng : « Le message éthico-politique que Mencius essaie de passer aux souverains qu'il rencontre se résume ainsi : la meilleure façon de gouverner est de mettre en œuvre le sens de l'humain, le [*ren*]¹²⁷ ». Pourquoi ? En outre, parce que seul le gouvernement par le *ren* se fonde sur le consensus, facteur unificateur et garant de la cohésion sociale et de la stabilité politique, et parce que seul le *ren* s'avère réellement efficace à assurer la prospérité et la longévité à l'État. « En effet, un souverain qui traite ses sujets avec humanité, en "père et mère du peuple", les attire naturellement à lui. Mencius reprend ici l'opposition établie dans les *Entretiens*, entre l'idéal politique d'humanité et le principe du gouvernement par la force et la coercition, mais c'est à lui que l'on doit la distinction, devenue classique, entre "Voie royale" et "voie hégémonique"¹²⁸ ». De fait, Mencius différencie dans le *Mengzi* la Voie royale de la voie hégémonique, c'est-à-dire le gouvernement légitime, c'est-à-dire le gouvernement royal, humain ou humanitaire (le gouvernement par le *ren*) du gouvernement hégémonique, tyrannique ou inhumain.¹²⁹

¹²⁷ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 163.

¹²⁸ *Ibid*, p. 163-164.

¹²⁹ Voir tout le premier livre, en particulier l'extrait suivant: 1.A.6, p. 28-29.

« Il n'y a que deux voies, disait Confucius, l'humaine et l'inhumaine, un point c'est tout », indique Mencius.¹³⁰ Alors que le gouvernement hégémonique ne cherche qu'à étendre sa puissance en guerroyant à droite et à gauche, qu'il ne favorise ultimement que le roi et sa suite en accumulant trésors et richesses, qu'il affame inutilement sa population, qu'il utilise la force et la coercition pour asseoir son autorité et qu'il actualise des politiques injustes et cruelles envers son peuple, le gouvernement légitime du roi éclairé est par contraste pacifique, il favorise le bien-être de sa population en répondant à ses intérêts vitaux, il distribue dans une certaine mesure les richesses plutôt qu'il ne se les accapare et il met de l'avant des politiques justes, équitables et humaines. Le gouvernement par le *ren* s'oppose complètement et radicalement au gouvernement hégémonique, à la manière du *junzi* qui se contraste entièrement et fondamentalement du *xiao ren*.

Sans ouvrir de nouveaux territoires ni augmenter le peuplement, il suffirait de pratiquer une politique humanitaire pour devenir le vrai roi auquel nul ne saurait s'opposer. [...] Jamais l'avènement d'un vrai roi s'est aussi longtemps fait attendre qu'aujourd'hui, jamais la population n'a autant souffert de l'oppression de gouvernements tyranniques qu'aux temps présents : il est [pourtant] facile de nourrir les affamés et d'abreuver les assoiffés. Ainsi que le disait Confucius : "*La vertu se répand plus vite que les ordres transmis par les relais de poste.*" Par les temps qui courent, si un État de dix mille chars pratiquait une politique humanitaire, le peuple en éprouverait un sentiment de délivrance aussi grand qu'un homme pendu par les pieds que l'on détache. C'est pourquoi un effort moitié que celui des anciens apporterait deux fois plus de résultats, simplement parce que le moment est favorable.¹³¹

¹³⁰ *Ibid*, 4.A.2, p. 107.

¹³¹ *Ibid*, 2.A.1, p. 55. Souligné par Mencius.

Pour Mencius, seule la pratique étatique du *ren* s'avère un moyen non seulement légitime mais également efficace pour éradiquer les problèmes récurrents des dynasties de son époque, tels que la guerre, la famine, le traitement inéquitable et inhumain du peuple, la misère des personnes âgées, etc. Si le gouvernement par le *ren* est si efficace et prospère, c'est notamment parce qu'il trouve la source de sa légitimité morale dans son peuple, tel est l'un des leitmotifs du *Mengzi*. Le peuple est, pour Mencius, l'expression du mandat céleste, « la sanction morale qui justifie l'instauration d'une dynastie.¹³² » En effet, ce qui permet au suzerain de savoir s'il respecte le mandat céleste est le fait que son peuple se trouve satisfait de sa gouvernance, qu'il se tourne naturellement vers lui et ne tente pas de le détrôner en exerçant son droit à l'insurrection. Comme en atteste ce passage du *Mengzi*, si le Ciel ne parle pas directement aux êtres humains, le peuple est la voix du Ciel :

Le Fils du Ciel peut recommander quelqu'un [pour lui succéder], il ne peut contraindre le Ciel à lui donner l'empire. [...] Yao recommanda jadis Shun au Ciel et il fut agréé par le Ciel ; il fut présenté au peuple et accepté par celui-ci. [...] Comme le dit la *Grande harangue* : " Le Ciel voit par les yeux de mon peuple, Le Ciel entend par les oreilles de mon peuple. " C'est ce que cela veut dire.¹³³

Ici de nouveau, la pensée mencéenne fait écho à la réflexion de Confucius dans le *Lunyu*. Les nombreuses critiques qu'élabore le *Mengzi* du gouvernement hégémonique s'appuient sur l'autorité du Ciel et évoquent l'idéal des sages rois de l'Antiquité tant louangé par Confucius parce que conforme au décret céleste. Comme l'observe Théodore

¹³² Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 165.

¹³³ André Lévy, *Mengzi*, 5.A.5, p. 135.

de Bary, « Mencius, for his part, echoes strongly Confucius' views on Heaven, the ideal order of the sage-kings, and the role of the noble man [*junzi*] in challenging the rulers of his day.¹³⁴ » Le *junzi* ne met rien au-dessus de l'idéal normatif du *ren*, surtout pas le monarque et pas même sa propre vie.¹³⁵ Son dévouement pour cette norme céleste supérieure va jusque là. La dénonciation du gouvernement hégémonique est telle dans le *Mengzi* que la domination du monde entier ne justifie pas de tuer même un seul être humain ni d'accomplir un seul acte injuste.¹³⁶ C'est pourquoi, si les réprimandes au souverain ne suffisent pas à lui faire changer ses manières de gouverner, le peuple est dans son droit, argue Mencius, de le renverser¹³⁷, voire de lui enlever la vie.¹³⁸ Le *Mengzi* articule en effet un droit à l'insurrection et une légitimation du régicide, comme le montrent ces passages :

Le roi Xuan de Qi le questionna au sujet de la fonction de ministre. Mencius répondit : [...] Si le prince commet de graves erreurs, ils [les *junzi*] doivent lui faire des remontrances; s'il tergiverse et ne les écoute pas, ils doivent le détrôner.¹³⁹

Comme le roi Xuan de Qi lui demandait s'il était vrai que Tang eût exilé Jié et Wu attaqué Zhou, Mencius répondit : " On l'affirme dans les chroniques. – Est-il permis à un sujet d'assassiner son prince ? – On appelle brigand celui qui viole la charité, scélérat celui qui viole la justice. Un brigand et scélérat n'est qu'un particulier. J'ai entendu dire que l'on avait châtié le particulier Zhou, non pas qu'un souverain avait été assassiné.¹⁴⁰

¹³⁴ Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights*, p. 15.

¹³⁵ André Lévy, *Mengzi*, 6.A.10, p. 159-160.

¹³⁶ *Ibid*, 2.A.2, p. 55-60.

¹³⁷ *Ibid*, 4.A.16, p. 113; 5.B.9, p. 150-151 et 7.A.31, p. 186.

¹³⁸ *Ibid*, 1.A.1, p. 21-22; 1.B.8, p. 44 et 1.B.11, p. 46-47.

¹³⁹ *Ibid*, 5.B.9, p. 150-151.

¹⁴⁰ *Ibid*, 1.B.8, p. 44.

En bref, le prix pourra être élevé pour le roi qui osera négliger les intérêts de sa population, qui tentera d'étendre son empire à coût de guerres violentes et interminables, qui usera de la force et de la coercition auprès de sa population et qui pratiquera des politiques iniques, cruelle et inhumaines. Ce monarque pourra en effet y payer de sa vie. Si la pratique gouvernementale du *ren* est un idéal moral et politique nettement plus élevé que le seul respect des droits humains, le respect de ces droits ne contredit aucunement cette exigence supérieure. Ainsi, la voie royale mencéenne accueillerait favorable la promulgation et le respect de tels droits. Tels sont en résumé les enseignements du *Mengzi* au sujet du *junzi* et du gouvernement moral et céleste qu'il doit instaurer.

4. La notion de *junzi* dans le *Daxue*

Nous avons insisté au chapitre précédant sur le fait que la *Grande Étude* (*Daxue*) ne consiste pas en une simple suite logique du *Lunyu* et du *Mengzi*, mais constitue une œuvre qui élabore une perspective riche, singulière et originale qui, bien qu'elle alimente des notions certes d'ores et déjà développées dans le *Lunyu* et le *Mengzi*, offre néanmoins des points de vue novateurs sur celles-ci, ce qui contribue à articuler des aspects de ces notions peu développés dans les ouvrages traditionnellement associés à Confucius et à Mencius (la même chose pourrait être affirmée à propos du *Zhongyong*). En outre, l'arrière-fond cosmologique du *Daxue* apporte une profondeur conceptuelle d'une grande richesse. C'est

pourquoi, cette section des *Mémoires sur les rites (Liji)* constitue un complément non négligeable du *Lunyu* et du *Mengzi*. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour laquelle celui-ci (avec le *Zhongyong*) est proposé comme porte d'entrée privilégiée pour pénétrer l'univers intellectuel des lettrés confucéens de l'âge axial. Mais que précise, qu'ajoute le *Daxue* au développement théorique entourant la notion de *junzi* ? Ce Classique apporte-t-il une eau nouvelle au moulin conceptuel confucéen ?

Examinons d'abord l'occurrence de l'expression binomiale *junzi* dans le *Daxue* avant d'étudier sa signification, telle qu'elle y est développée. Le nombre d'occurrences de l'expression *junzi* se chiffre à treize fois dans cet ouvrage, comparativement au caractère *ren* qui y apparaît neuf fois.¹⁴¹ La semblable occurrence de ces sinogrammes confirme l'importance significative de ces deux notions centrales de la pensée confucéenne.

C'est dans une langue métaphorique, belle et imagée que le *Daxue* nous livre ses secrets au sujet du *junzi*. Si ce texte aux abords obscurs peut être difficile à décrypter puisqu'il est tissé à l'aide d'un fil subtil dont l'essence est à la fois cosmologique et poétique, la vérité de cette somptueuse étoffe se révèle une fois que l'on parvient à déployer celle-ci de façon à ce que sa beauté soit éclairée par la notion solaire qu'est le *ren*. Comprendre le concept clef qu'est le sens de l'humain permet de déverrouiller la serrure de l'entrée donnant l'accès aux enseignements du *Daxue* au sujet du *junzi*.

¹⁴¹ Institute of Chinese Studies, *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Liji*.

Nous avons vu au chapitre précédant que le *Daxue* indique les huit étapes de l'élévation morale personnelle auquel tout individu, souhaitant contribuer à l'amélioration de son être, de ses semblables, de sa communauté et de l'univers dans son ensemble, est convié. Ces étapes successives s'inscrivent dans un processus cyclique, disions-nous, dont le pivot est le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*). C'est dire que le *Daxue* n'est pas une œuvre précisant les transformations sociales et institutionnelles qui devraient être réalisées si nous souhaitons contribuer à pacifier les relations entre les individus et celles entre les peuples, mais un ouvrage qui défend l'idée d'après laquelle le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*) des individus – en particulier du prince – permet l'instauration de mesures sociales et politiques pouvant contribuer à la pacification des rapports humains, intraétatiques comme interétatiques. Ce Classique élabore donc une éthique de la vertu, d'après laquelle les changements sociaux et politiques, qu'ils soient positifs ou négatifs, émergent de la transformation morale des personnes prises individuellement. En bref, ce n'est pas tant en modifiant les institutions que nous améliorerons les individus, c'est en transformant les individus eux-mêmes (en priorité le prince) que nous améliorerons les institutions. Tel est l'angle d'après lequel l'établissement d'une paix durable entre les personnes et entre les peuples est envisagé dans ce Classique chinois.

Le *Daxue* nous apprend aussi que les épaules sur lesquelles repose cette mission sociale et politique d'une importance supérieure sont celles du *junzi*. L'être humain noble est donc ici de nouveau investi de ce mandat céleste (*tian ming*) qui consiste à gouverner

les hommes de façon à accorder le monde humain au monde céleste. Le *junzi* est présenté comme celui qui a la mission d'être l'intermédiaire entre le Ciel et la Terre, d'être le lien entre les sphères humaine et céleste, car il peut harmoniser la première à la seconde. Établir une paix perpétuelle, ordonner l'État, octroyer un équilibre au sein de sa famille, rectifier ses facultés émotives et cognitives¹⁴², atteindre une pleine conscience individuelle, comprendre l'entièreté des choses du monde et user du correct schème conceptuel pour appréhender toute réalité, tout cela est possible si celui ayant la capacité et la volonté de faire le travail intérieur qui consiste à cultiver son propre caractère, à perfectionner moralement sa personne s'y applique inlassablement.¹⁴³ Or, le *junzi* a cette capacité et cette volonté. C'est la raison pour laquelle, « the man of noble character exercises his faculties to the utmost in all circumstances.¹⁴⁴ » La personne moralement noble possède cette capacité et cette volonté parce que la base de son existence réside dans sa dévotion la plus complète au *ren*. C'est ce qu'indique ce passage du *Daxue* : « Thus we see that he who fulfils his role as a ruler of men finds his point of rest in human kindness.¹⁴⁵ » C'est pourquoi, le prince, s'il est un *junzi*, « remains unforgotten¹⁴⁶ ».

Mais en quoi consiste exactement l'élévation morale personnelle à laquelle nous convie ce Classique ? Le *Daxue* est un manifeste qui affirme avec vigueur l'importance

¹⁴² Les facultés émotives et cognitives dont il est ici question rejoignent la notion mencéenne de cœur-esprit (*xin*) que nous avons examinée plus tôt.

¹⁴³ Andrew Plaks, *Daxue*, ouverture et paragraphe I, p. 5-7.

¹⁴⁴ *Ibid*, II, p. 7.

¹⁴⁵ *Ibid*, III, p. 8.

¹⁴⁶ *Ibid*, III, p. 9.

cruciale de l'étude (*xue*) en tant que valeur confucéenne primordiale. Ce Classique invite tout individu, spécialement le *junzi*, à étudier l'essentiel, c'est-à-dire à s'élever moralement en cultivant sa personne. C'est pourquoi, Rémi Mathieu affirme que, dans le *Daxue*, « l'étude est considérée comme le cœur même de la doctrine de l'homme de bien [*junzi*].¹⁴⁷ » Comme nous l'avons vu, cette étude, en tant qu'élévation morale individuelle, comprend plusieurs facettes qui s'imbriquent les unes aux autres. Les huit étapes de l'élévation morale personnelle représentent les différents visages ou les divers éléments de cette *grande* étude dont le noyau demeure le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*).

Plusieurs exigences dérivent de cette prescription normative conviant l'être humain noble à s'élever moralement, en particulier l'exigence de *ren* qui consiste en outre à se mettre à la place d'autrui afin d'être en mesure de le traiter avec équité et justice (l'éthique de la réciprocité, disions-nous plus tôt).¹⁴⁸ En fait, si le *junzi* est en mesure de faire le bien¹⁴⁹, c'est parce que toute son existence est vouée à cette grande étude dont l'essence réside dans le perfectionnement moral de son être (*xiu shen*), ce qui implique qu'il se départisse des émotions qui empêchent la réflexion droite (telles que l'animosité, le ressentiment, la peur, la trépidation, la tendresse, l'enchantement, l'anxiété et le chagrin)¹⁵⁰ et qu'il corrige les membres de sa famille lorsque requis.¹⁵¹ En somme, tous les efforts du

¹⁴⁷ Rémi Mathieu, *Confucius*, p. 175.

¹⁴⁸ Andrew Plaks, *Daxue*, IV, p. 9.

¹⁴⁹ *Ibid.*, VI, p. 11.

¹⁵⁰ Il s'agit de l'étape de la rectification de ses facultés émotives et cognitives.

¹⁵¹ Ce qui correspond à l'étape de la régulation adéquate de sa famille.

junzi sont voués au développement et, éventuellement, au déploiement de son potentiel moral inné (*de*) auquel est enté le *ren*. C'est pourquoi, le *Daxue* précise ceci : « the first concern of the man of noble character [*junzi*] is for his inner moral force.¹⁵² » Tels sont les enseignements du *Daxue* au sujet du *junzi*. En somme, ce Classique met l'emphase sur le développement moral de la personne dans sa capacité à prendre des décisions, à formuler des jugements, à faire un examen de conscience, à développer, pourrions-nous dire, son autonomie. Car, il s'agit bel et bien de remettre les pendules à l'heure et de rappeler que par-delà les intérêts entachés à certaines positions sociales, le plus important demeure l'étude du *ren* et son application dans toutes les sphères de son existence personnelle et sociale, et c'est ce que réalise le *junzi*.

5. La notion de *junzi* dans le *Zhongyong*

L'expression binomiale *junzi* est celle qui revient le plus souvent dans ce Classique nommé la *Pratique du Milieu* (*Zhongyong*). Elle apparaît à 32 reprises comparativement à 4 fois pour le caractère *ren* et à 21 fois pour le signe graphique *zhong* qui signifie Milieu, point de mire de la pratique idéale à laquelle la figure du *junzi* est directement associée.¹⁵³

¹⁵² Andrew Plaks, *Daxue*, X, p. 16.

¹⁵³ *Ibidem*.

Jusqu'à maintenant, nous avons vu que les qualités du *junzi* sont nombreuses et que celles-ci contribuent de manière positive à l'instauration d'un ordre social et politique harmonieux, en raison du fait que le *junzi* s'applique en toute chose à respecter le mandat que le Ciel lui a confié qui consiste à harmoniser le monde humain à l'ordre naturel, cet ordre céleste immanent et constitutif de toute réalité. Le *Zhongyong* réitère cette vision optimiste du *junzi* en affirmant que la pratique du Milieu – pratique qui correspond au plus haut degré de perfection morale personnelle – est réalisée par le *junzi*, comme en atteste cet extrait qui le contraste à l'homme de peu (*xiao ren*). « The man of noble character [*junzi*] embodies the ideal of the mean [*zhong*] in common practice, whereas the man of base character [*xiao ren*] behaves in a manner contrary to this ideal.¹⁵⁴ » Encore ici, la figure emblématique du *junzi* est opposée à celle du *xiao ren* qui représente celui qui agit de manière contraire à la Voie (*Dao*), c'est-à-dire à la voie du *ren* en tant que voie médiane. De fait, ce qui est affirmé à propos de l'idéal de la centralité (*zhong*) s'apparente en plusieurs points, disions-nous antérieurement, aux caractérisations élaborées par Confucius dans le *Lunyu* à l'idéal et la pratique qu'incarne le *ren*.

Ceci dit, comme nous n'avons pas explicité jusqu'à maintenant la notion de Milieu (*zhong*) telle qu'elle est développée dans le *Zhongyong*, c'est ce que nous ferons dès maintenant. Ce faisant, nous comprendrons avec des yeux nouveaux la noblesse morale particulière qui définit le noble personnage qu'est le *junzi*.

¹⁵⁴ Andrew Plaks, *Zhongyong*, II, p. 26. Voir aussi : X, p. 28.

Le caractère chinois *zhong* est représenté par un carré traversé par un trait vertical en son centre. Ce trait passe par le milieu du carré et, tel un pivot parfaitement positionné, il permet de maintenir en équilibre ce carré entre le Ciel et la Terre (*tian di*) qui forment un couple cosmologique indissociable. Si la notion de Milieu (*zhong*) indique dans une certaine mesure le parfait équilibre psychique que le *junzi* est en mesure d'atteindre, cette notion est bien plus qu'une notion psychologique, elle est essentiellement une notion cosmologique qui vient confirmer la position particulière qu'occupe le *junzi* en tant qu'intermédiaire entre le Ciel (*tian*) et la Terre (*di*), comme le révèle cet extrait :

It is only to that state of latency within which the four archetypal markers of human experience: joy, wrath, grief, and delight have not yet emerged into concrete manifestation that we may properly attribute the perfectly centred balance of the "mean". Once these markers have emerged into reality, in such manner that they remain in balance and in due proportion, we may then speak of them as being in a state of "harmony". What is here termed the "mean" constitutes the all-inclusive ground of "harmony" refers to the unimpeded path of fullest attainment in the world of human experience. When the attributes of both the balanced mean and harmony are realized to their fullest extent, then Heaven and Earth assume on this ground their proper cosmic positions and the regenerative processes of all the myriad creatures are sustained therein.¹⁵⁵

Pratiquer le Milieu dès lors constitue à découvrir l'ordre immanent qui nourrit cycliquement le tout du monde afin de s'ajuster à ce processus organique et naturel qui explique et anime toute chose. En s'ajustant à cet ordre immanent, le *junzi* contribue positivement, c'est-à-dire de manière active à la régénérescence du cosmos et à son

¹⁵⁵ *Ibid*, I, p. 25.

perpétuel engendrement. Le *junzi* en somme est celui qui ajuste sa voie, ou plutôt la Voie de l'humanité à la Voie du Ciel, comme le précise ce passage.

A perfect state of integral wholeness can only be attributed to the Way of Heaven; the process of making oneself whole is, however, within the province of the Way of Man. Integral wholeness' means a state of centred balance requiring no striving, complete attainment requiring no mental effort. To strike the mean with absolute effortlessness is the mark of none but those of perfect cultivation. The process of "making oneself whole", by contrast, requires choosing the good and holding fast to it with all one's strength.¹⁵⁶

Autrement dit, le couple Ciel-Terre (*tian di*) génère un troisième terme, soit l'être humain, et celui-ci en devenant un être humain noble (*junzi*) participe activement à l'harmonisation des sphères humaine et céleste, parachève en quelque sorte l'œuvre cosmique dans son ensemble. C'est dire à l'instar d'Anne Cheng que la notion de *zhong* « ne désigne pas seulement la centralité spatiale qu'évoque [la traduction française] "milieu", mais aussi une vertu dynamique et agissante. En tant que substantif, c'est la voie juste qui implique le lieu adéquat et le moment propice ; en tant que verbe, c'est le mouvement de la flèche qui transperce la cible en plein cœur.¹⁵⁷ » Plus concrètement, c'est parce qu'il pratique la voie de la centralité quotidiennement que le *junzi* est celui qui réalise de façon exemplaire la vie rituelle à laquelle tout Chinois était convié à l'époque des Royaumes combattants, et ce, à la fois d'un point vue éthique et esthétique, la forme étant en quelque sorte la manifestation extérieure de sa noblesse morale intérieure. Le *junzi*

¹⁵⁶ *Ibid*, XX, p. 42.

¹⁵⁷ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 41.

connaît cette « grammaire sociale¹⁵⁸ » qui détermine la place ainsi que le rôle de chacun non seulement au sein de la famille mais également au sein de la communauté, d'où sa grande facilité à respecter les divers rites qui ponctuent l'existence chinoise. Bien qu'il mette en pratique la piété filiale envers ses parents et ses proches, il interagit d'une manière adéquate et respectueuse à l'égard de toute personne voire de toute réalité, car son regard et son oreille arrivent à percer l'opacité du réel.¹⁵⁹ En effet, si le *junzi* est en mesure de réaliser pleinement son rôle, c'est parce qu'il a la capacité de lire l'invisible et d'entendre l'inaudible.¹⁶⁰ Le *Zhongyong* confirme donc cette idée qui se trouve dans le *Lunyu* d'après laquelle le *junzi* connaît la réalité profonde des choses parce qu'il perçoit clairement et distinctement l'étoffe avec laquelle la trame fondamentale et constitutive du monde est tissée et qu'il est en mesure de la lire. Cette capacité extraordinaire fait de lui une personne à part, un individu d'un niveau moral supérieur, d'où la pertinence qu'il soit à tout le moins celui qui devrait conseiller le prince dans la gestion des affaires publiques et idéalement celui qui devrait gouverner. En somme, le *junzi* pratique le *zhong* qui est « pure efficacité de l'accomplissement rituel.¹⁶¹ »

C'est dire que le Milieu ne correspond pas véritablement à un juste milieu entre deux extrêmes. Il correspond plutôt à un idéal régulateur, à « un pôle dont l'attraction nous

¹⁵⁸ L'expression est de Roger Ames et David Hall dans Roger T. Ames et David L. Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, p. 70.

¹⁵⁹ Andrew Plaks, *Zhongyong*, XIII, p. 30-31.

¹⁶⁰ *Ibid*, I, p. 25. Encore ici, le confucianisme rappelle l'éthique stoïcienne.

¹⁶¹ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, p. 42.

tire vers le haut, créant et maintenant dans toute situation de vie une tension qui nous fait aspirer toujours davantage à la meilleure part de ce qui naît entre nous.¹⁶² » En bref, le *zhong* correspond à la loi émanant de la Voie (*Dao*), à la loi même du *Dao*. Cette caractérisation du *junzi* marque encore ici la vision fondamentalement optimiste de l'être humain et de son rapport au monde, de même qu'elle révèle la grande confiance que les lettrés accordaient au pouvoir de transformation de l'être humain d'après la morale.

Pour conclure, comme l'indique avec justesse Roger Ames et David Hall dans leur traduction du *Zhongyong*, la Voie du point de vue humain, c'est la Voie du *ren* : « *dao* is primarily *rendao*, that is a way of becoming consummately and authoritatively human.¹⁶³ » Cette orientation de vie qui consiste à devenir pleinement humain, c'est-à-dire à développer cette partie céleste en nous qui caractérise de manière essentielle chaque personne humaine, correspond à la voie qu'emprunte le *junzi*. De la sorte, le *junzi* participe activement à la transformation du monde et atteint une stature cosmique en devenant le partenaire du Ciel et de la Terre étant l'intermédiaire privilégié entre ces deux instances cosmiques désormais en équilibre.¹⁶⁴ En pratiquant le *zhong*, la voie médiane ou de la centralité, le *junzi* contribue à l'harmonisation cosmique du monde. C'est pourquoi, il est décrit comme le modèle humain à suivre, car il occupe une position médiane entre l'ordinaire et

¹⁶² *Ibid*, p. 42.

¹⁶³ Roger Ames et David Hall, *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, p. 64.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 64.

l'extraordinaire anticipant de la sorte la plus exaltante catégorie du perfectionnement moral personnel qu'est le sage.¹⁶⁵

Conclusion

Ce chapitre a été voué à l'examen d'une notion corollaire du *ren*, celle du *junzi*, et ce, dans chacun des *Si shu*, du *Lunyu* au *Zhongyong*, en passant par le *Mengzi* et le *Daxue*. L'étude de ces quatre Classiques confucéens nous a permis, encore ici, de constater que le confucianisme de l'âge axial et les droits humains d'aujourd'hui ont en partage plusieurs affinités conceptuelles, axiologiques et normatives.

Notamment, nous avons vu que l'éducation est valorisée par ces deux pensées, car elle permet non seulement de connaître nos obligations morales envers nos semblables mais également d'avoir accès à des responsabilités sociales par l'entremise d'un travail. L'éducation ouvre des avenues morales et sociales indéniables, pourrions-nous dire. Ainsi, dans le contexte de l'actuel renouveau confucéen, le fait d'accorder à chacun un droit égal à l'éducation et de défendre une éducation morale et civique du genre humain, voire une éducation aux droits et devoirs humains de chacun s'arrime aux valeurs confucéennes parce que l'éducation permet l'émancipation morale et sociale des personnes.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 69.

Ensuite, nous avons montré que les lettrés optent pour une certaine liberté de pensées et de paroles, en ceci qu'ils exigent des *junzi* qu'ils critiquent le souverain advenant que ses pratiques politiques s'avèrent contraires à l'équité et au *ren*. Ce devoir de réserve s'apparente, disions-nous, à l'idée de la séparation des pouvoirs, comme si les *junzi* constituaient une espèce d'opposition politique et qu'en tant que membres de l'opposition, ils avaient la responsabilité de représenter les intérêts de la population. Dans le langage des droits humains, les principaux intérêts de la population pour les lettrés sont notamment les droits à la subsistance, à la sécurité, à la santé, à l'éducation, au travail, à la justice, au repos et à la paix, sans oublier que la population doit être traitée avec respect et humanité. Car, ultimement, la Voie du peuple est la Voie du Ciel. C'est au peuple que revient la tâche d'apprécier dans quelle mesure les politiques suzeraines s'avèrent légitimes et bénéfiques. Dans le cas où le prince se montrerait belligérant, cruel et inique, le *Mengzi* défend le droit à l'insurrection pouvant même mener jusqu'au régicide, voire au tyrannicide. Ces diverses prérogatives conférées au peuple ont conduit des commentateurs contemporains du confucianisme, dont Heiner Roetz, à affirmer qu'il y a en germe, dans le confucianisme classique, l'idée des droits naturels articulée par les premiers théoriciens occidentaux du droit naturel et aux premières déclarations des droits humains.

Plus encore, nous avons constaté que via sa réflexion au sujet de la bonté naturelle du genre humain, Mencius octroie une dignité intrinsèque à tous les membres du genre humain, laquelle s'avère égale et présente en toute personne. Or, la notion de la dignité

humaine est une notion capitale de la philosophie contemporaine des droits humains. Si certains philosophes fondent la pensée des droits humains sur celle-ci, alors que d'autres écartent cette avenue déontologique, la dignité demeure une valeur primordiale de la pensée contemporaine des droits humains, comme l'expose le préambule de la DUDH.

Un dernier point mérite d'être mentionné, à savoir que les *Si shu* et la DUDH invitent les États à opter pour une politique qui valorise la paix entre les peuples, plutôt qu'une politique belligérante, expansionniste, voire hégémonique. L'idée étant que des politiques justes réussiront à harmoniser les peuples entre eux, alors que les politiques guerrières conduiront les États dans une escalade de violences et de ressentiments.

Ces réflexions nous conduisent à élaborer un commentaire général au sujet des diverses lectures de la pensée confucéenne qui se trouvent dans la littérature secondaire. Plusieurs interprétations différentes du confucianisme classique abondent dans la littérature secondaire de langues à la fois française et anglaise. Or, dans bien des cas, celles-ci prêtent à discussion. Car, ces lectures restent liées, encore de nos jours, à des postulats théoriques influencés et teintés par les lectures hégélienne et wébérienne qui ont contribué à forger le mythe de la radicale altérité ou de l'essentialité chinoise tant décrié – et avec raison – par Anne Cheng. De fait, fort peu de commentateurs nous sont apparus libérés de telles fausses conceptions. Ainsi, bon nombre, parmi eux, insistent par exemple sur l'idée que le confucianisme serait caractérisé par un communautarisme quasi grégaire ou clanique qui

valoriserait l'harmonie sociale et qui conduirait l'être humain à se soumettre docilement au groupe ou à la figure du père, que ce soit au sein de la famille ou de la communauté (le roi incarnant la figure du père). Liées à ces lectures qui confondent la pensée confucéenne classique avec certaines des idéologisations ou des instrumentalisations qu'elle a connues au cours de l'histoire chinoise (auxquelles nous avons fait référence en introduction), des commentateurs affirment aussi que le confucianisme serait caractérisé par une valorisation telle de la famille que celle-ci serait le critère ultime de la moralité confucéenne, par une insistance démesurée sur le ritualisme lequel évacuerait le juridisme et par l'absence d'un sujet autonome capable de jugement rationnel et indépendant et, par conséquent, de choix individuels. Or, de telles lectures négligent un élément crucial, à savoir que Confucius et ses disciples ont justement tenté de concilier ces éléments appartenant à la tradition chinoise (valeur de la famille, autorité morale du père ou du prince et ritualisme) qui, de fait, caractérisaient et ont longtemps caractérisé la vie quotidienne chinoise avec le nouveau modèle moral et politique qu'ils ont élaboré dans les *Si shu*, modèle au sein duquel un nouvel idéal est forgé, en l'occurrence le *ren*. Ainsi, en cas de collision entre cette norme-vertu et un aspect de la société chinoise traditionnelle, les *Si shu* nous rappellent que le *ren* est la norme supérieure qui ultimement tranche le conflit de valeurs et distingue le bien du mal, le juste de l'injuste. Plusieurs passages des *Si shu* nous indiquent qu'en cas de conflit, le *ren* doit être poursuivi, même si ce choix s'avère déchirant et extrêmement exigeant.¹⁶⁶

Heiner Roetz résume bien cet élément primordial du confucianisme classique lorsqu'il

¹⁶⁶ Voir par exemple, les passages suivants: André Lévy, *Lunyu*, III.3, p. 39; IV.6, p. 43; XI.12, p. 80; XII.1, p. 85; XV.9, p. 106; XV.36, p. 109, etc. *Mengzi*, 2.A.6, p. 63; 3.B.2, p. 93-94; 4.A.17, p. 113-114, etc.

examine les possibles tiraillements qui peuvent avoir lieu entre l'éthique familiale qui appartient à la tradition chinoise (et au sein de laquelle la valeur de la piété filiale (*xiao*) est maîtresse) et l'éthique confucéenne.

The family, not only as a natural community, but also as that social body which has to secure education, nutrition, and survival of its members largely by itself, is a place of special ethical commitment. The family ethos imposes upon the young the duty of respectfully serving the elders, above all the parents. The basic virtue *xiao* demands care and obedience. Nevertheless, the family is not a realm beyond higher moral norms. It is not only that the elders are expected to be benevolent and kind towards the younger. As the case may be, filial piety demands to remonstrate with the parents in the name of morality, or to refuse obedience. [...] Uncompromisingly and unequivocally, the duty of obedience is subordinated to higher criteria.¹⁶⁷

Ce critère supérieur est bien entendu le *ren*. Conséquemment, un vrai père, tel qu'il devrait être, est un père qui pratique le *ren* auprès de ses enfants ; et, il est vrai qu'un tel père mérite l'obéissance ou même la soumission de ses enfants à ses volontés célestes. Pareillement, un véritable monarque, un prince tel qu'il devrait être, en est un qui pratique le *ren* envers son peuple ; et, il est également vrai qu'un tel roi mérite l'obéissance voire la soumission de ses sujets. Mais si un père ou un suzerain se révèlent être des *xiao ren*, c'est-à-dire ces êtres humains qui non seulement sont indifférents au *ren* mais vont même jusqu'à agir de manière contraire au *ren*, alors un fils (pour le père) ou un conseiller (pour le roi) a l'obligation de tenter de redresser la situation, en opposant une résistance aux volontés du père ou du suzerain qui peut aller, comme nous l'avons vu dans le *Mengzi*, jusqu'au

¹⁶⁷ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age*, p. 66 et 64. Nous sommes grandement redevable aux éclairantes réflexions élaborées par Roetz dans ce magnifique ouvrage qui a confirmé bon nombre de nos intuitions de départ.

régicide du roi (et non pas du père cependant). Car l'homme de la moralité (*junzi*) doit en cas de conflit se conformer au *ren* plutôt à l'autorité du père ou à celle du prince, et ce, même si l'harmonie sociale s'en trouve temporairement compromise.

Ainsi, les *Si shu* se présentent comme des ouvrages indiquant la voie du Ciel. Ils contiennent des conseils en vue que chacun : le parent, l'enfant, le monarque, la souveraine, l'apprenti, l'enseignant, l'étudiante, en bref toute personne humaine puisse contribuer à réformer le monde en direction de cet idéal suprême de la conduite que les uns devraient avoir à l'égard des autres qu'est le *ren*. « Si le monde était en bonne voie, je ne chercherais pas avec vous à le changer¹⁶⁸ », dit Confucius à ses disciples. Le *ren* n'est pas une valeur ou une vertu parmi d'autres, il est cette norme supérieure capable de résoudre tous les dilemmes moraux et d'apporter des solutions à tous les problèmes de l'existence humaine.

Bien entendu, l'éthique confucéenne dépasse largement les exigences normatives qu'imposent à leurs mandataires les droits humains. L'éthique confucéenne n'est pas une éthique minimale, répétons-le. Elle énonce un idéal plein et fort, ce que ne fait pas la philosophie des droits humains, tel que nous l'avons vu au chapitre II. Ceci dit, les exigences normatives de la réflexion confucéenne chapeautées par le *ren* ne s'opposent pas aux exigences des droits humains. En fait, la norme céleste qu'est le *ren* se présente même comme une assise morale propice à la fondation des normes des droits humains. Plusieurs

¹⁶⁸ André Lévy, *Lunyu*, XVIII.6, p. 124.

exemples ont été apportés dans les deux derniers chapitres pour étayer ce point de vue. Dès lors, si le confucianisme n'est pas en rupture théorique, normative et axiologique avec la pensée des droits humains, qu'est-ce qui empêche une réelle pénétration de cette pensée en Chine ? Certaines hypothèses seront, à titre de réflexions finales, formulées.

Réflexions finales

La présente conclusion a deux objectifs. D'abord, présenter une synthèse de la réflexion que nous avons menée ici. Ensuite, élargir notre propos en le portant en direction d'autres horizons et de perspectives nouvelles qui mériteraient, dans le futur, d'être explorés. Notre conclusion comprend donc deux parties : une synthèse et un élargissement.

Dans notre introduction, nous avons présenté sommairement le sujet, les objectifs, la problématique, les méthodologies et les principaux concepts de notre recherche doctorale, tout en annonçant les principales étapes de notre réflexion. C'est en effet dans notre introduction que nous avons spécifié que notre thèse organise une rencontre entre deux univers théoriques et culturels, l'un en provenance de l'Ouest et l'autre de l'Est, soit la philosophie contemporaine des droits humains et la pensée confucéenne classique, et que le carrefour le plus à même de présider cet échange consiste en la notion clef thématifiée par les lettrés, à savoir la notion du sens de l'humain ou d'humanité (*ren*). Pour mieux situer notre propos et nos objets théoriques, nous nous sommes référé à certains événements de l'histoire récente, en l'occurrence au soixantième anniversaire de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH) qui eut lieu le 10 décembre 2008, aux XXIX^e Jeux olympiques de Pékin qui se déroulèrent du 8 au 24 août 2008, en Chine, et au vingtième anniversaire des massacres de la place Tiananmen qui eurent lieu, à Pékin, le 4 juin 1989. Cela nous a permis d'esquisser brièvement la piètre situation des droits humains en Chine et de spécifier des caractéristiques de l'actuelle dictature chinoise réfractaire aux droits humains.

Dans notre introduction, nous avons également précisé les raisons pour lesquelles nous préférons l'expression « droits humains » aux locutions « droits de l'homme » et « droits de la personne », de même que nous avons spécifié ce que nous entendons par le terme « confucianisme ». C'est là que nous avons indiqué que nous ne nous référons pas dans notre réflexion aux interprétations dogmatiques ni aux idéologisations que la pensée confucéenne a connues au cours de l'histoire chinoise, lesquelles ont été articulées et instrumentalisées par des régimes autoritaires afin de répondre aux besoins politiques du moment, mais bien au confucianisme tel que le révèlent les *Quatre Livres (Si shu)* que sont : les *Entretiens (Lunyu)*, le *Mencius (Mengzi)*, la *Grande Étude (Daxue)* et la *Pratique du Milieu (Zhongyong)*. Après avoir spécifié le corpus confucéen que nous étudions, nous avons signalé l'importance que ces quatre Classiques revêtent pour les Chinois – importance comparable aux Saints Écritures dans le monde occidental – tout en rappelant l'actuelle renaissance confucéenne que vit le monde chinois depuis une trentaine d'années. En somme, disions-nous en introduction, notre thèse s'intéresse à la Chine et aux droits humains, plus spécialement à la résistance que manifeste, de nos jours, l'État communiste chinois à l'égard de ces droits. Nous nous sommes notamment demandé si cette résistance est due au confucianisme, comme le prétendent les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques. Voilà qu'était posée la principale question de notre recherche doctorale à laquelle nous avons répondu dans le corps de notre thèse.

Par la suite, nous avons souligné un élément non négligeable, à savoir que les lettrés n'ont pas thématiqué dans les *Si shu* la notion de « droit » ni, par conséquent, la notion de « droits humains ». De fait, il n'existe aucun équivalent lexical chinois au mot « droit » ou à l'expression « droits humains » dans les *Si shu*. Le terme « droit » a été introduit en Chine à la fin de la Dynastie mandchoue des Qing (1644-1911) et a commencé à être thématiqué par les intellectuels chinois à la fin du XIX^e siècle mais de manière plus soutenue au tout début du XX^e siècle. Ceci dit, comme nous l'indiquions alors, cette absence du mot « droit » ou de la locution « droits humains » dans les *Si shu* n'invalide pas notre thèse. Car, comme notre développement l'a démontré, le confucianisme classique et la pensée contemporaine des droits humains ont en partage maintes affinités théoriques, axiologiques et normatives, faisant en sorte que ces courants de pensée se ressemblent plus qu'ils ne se distinguent, et ce, bien qu'ils soient certes différents. Dans notre introduction, nous avons aussi indiqué les traductions de chacun des *Si shu* que nous utilisons ici, soit celles d'André Lévy pour le *Lunyu* et le *Mengzi* et celles d'Andrew Plaks pour le *Daxue* et le *Zhongyong*. Enfin, nous avons spécifié les deux méthodologies pour lesquelles nous avons optées afin d'étudier les objets de notre recherche, à savoir les approches analytique et herméneutique, de même que nous avons signalé l'originalité de notre thèse doctorale, avant de donner un bref aperçu du contenu de chacun des quatre chapitres de notre thèse.

Le chapitre I, intitulé « Problématique et aspects méthodologiques », a été consacré à la présentation détaillée de la problématique de notre recherche doctorale, c'est-à-dire

l'universalité des droits humains. Décortiquer cette problématique et décrire ses principaux enjeux théoriques et pratiques nécessita de dresser un portrait relativement étoffé de l'actuel débat international dans lequel cette problématique s'avère de nos jours réactualisée, soit le débat des valeurs asiatiques. Nous avons vu qu'en dépit du fait que la dernière version de la Constitution chinoise reconnaisse la validité normative des droits humains, l'État chinois – en plus de bafouer les droits d'un grand nombre de ses citoyens sur son propre territoire – a développé, jusqu'à très récemment, une critique de la pensée des droits humains, laquelle contribue à alimenter le débat des valeurs asiatiques qui consiste, disions-nous, en une sorte d'élargissement, à des intervenants appartenant à des horizons culturels différents du nôtre, du fameux débat entre des penseurs libéraux et communautariens propres à notre tradition.

Tel que spécifié au chapitre I, dans ce débat interculturel, trois pôles principaux peuvent être identifiés. D'un côté se trouvent les avocats de la thèse des valeurs asiatiques (Yew, Mohammed, etc.), de l'autre ceux qui contestent cette thèse (Sen, Habermas, Li, etc.) ; et, entre ces deux pôles se trouvent des intellectuels qui défendent une position que nous avons qualifiée de mitoyenne ou médiane (Taylor, Bell, etc.). Lee Kuan Yew, ancien Premier ministre de Singapour, résume fort bien la position des défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques. Selon Yew, les droits humains ne seraient ni applicables en Asie de l'Est (parce que les assises de la pensée confucéenne s'avèreraient incompatibles avec les principes fondateurs des droits humains) ni souhaitables (car l'application de ces droits s'avèrerait liée à des transformations sociétales dont les conséquences pour la communauté

seraient en définitive plus négatives que positives). Comme nous l'avons vu, cette position rejoint, dans une certaine mesure, le paradigme huntingtonnien des relations entre les peuples, en ceci que les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques adhèrent souvent à une conception essentialiste des cultures et des peuples, et conçoivent par extension les relations entre l'Ouest et l'Est sous le mode de l'incommensurabilité.

Les arguments développés par les nombreux penseurs qui s'opposent à la thèse de la spécificité asiatique (ceux du second pôle) sont nombreux et variés. Au chapitre I, nous avons résumé les points de vue de Sen, d'Habermas et de Li, avant d'examiner les raisonnements articulés par Taylor et Bell. Après avoir recenser une partie de l'abondante littérature entourant le débat des valeurs asiatiques, nous avons présenté notre approche particulière de ce débat international. La présentation de certains éléments des positions de Yew, Sen, Habermas, Li, Taylor et Bell visait, autrement dit, à exposer la façon dont nous avons abordé le débat des valeurs asiatiques et à préciser ce qui nous apparente et nous distingue de ces importants contributeurs à ce débat interculturel.

Nous résumerons ici ce que nous avons retenu des arguments développés par ces auteurs, sans toutefois rappeler les raisons pour lesquelles ces positions s'avèrent fondées ni les réserves que nous avons alors formulées à l'endroit de leur réflexion. Somme toute, le corps de notre thèse a bien montré que notre approche s'inspire de raisonnements articulés par deux groupes d'auteurs, soit ceux des second (Sen, Habermas et Li) et troisième

groupes (Taylor et Bell) d'intervenants. Par exemple, l'idée de Taylor, suivant laquelle les droits humains n'ont pas besoin d'une justification commune pour qu'une déclaration partagée de droits humains soit universellement adoptée, nous est apparue sage et justifiée. De plus, la position de Bell, d'après laquelle le confucianisme peut contribuer à bonifier l'actuelle DUDH et assurer un arrimage local significatif à ces droits en Asie de l'Est, notamment en Chine, nous a également inspiré. Les nombreuses réflexions de Sen nous ont non seulement influencé, mais elles sont en plus à l'origine de notre thèse. C'est lui, en effet, qui nous a donné l'idée de décortiquer le corpus confucéen en vue de vérifier la validité de la thèse des valeurs asiatiques. C'est dire à quel point nous sommes redevables à la réflexion de Sen. De celle-ci, nous avons retenu sa thèse d'une genèse transculturelle des droits humains en lui octroyant cependant le statut d'une idée heuristique, d'une fiction théorique. Enfin, nous avons aussi été inspiré par les critiques développées par Li contre la thèse des valeurs asiatiques et par l'approche d'Habermas qui s'avèrent plausibles.

La suite du chapitre I fut consacrée à donner les raisons pour lesquelles nous avons limité notre analyse à la Chine, plus précisément au confucianisme, voire au quatre Classiques chinois que sont les *Si shu* ainsi que les raisons pour lesquelles notre examen de la philosophie contemporaine des droits humains a pour objet unique la DUDH de 1948. Enfin, nous avons terminé ce premier chapitre en exposant nos principales hypothèses de recherche ainsi que les objectifs que nous avons ici poursuivis.

Le chapitre II, dont le titre est « La philosophie des droits humains », avait deux objectifs. D'abord, définir la notion contemporaine de droits humains et, ensuite, examiner les principales justifications normatives de ces droits au sein de la tradition dite occidentale. Relativement à la circonscription du concept contemporain de droits humains, nous avons identifié neuf grandes caractéristiques qui délimitent cette notion. Premièrement, les droits humains sont des droits, c'est-à-dire des instruments juridiques ayant la forme de normes supranationales réclamant le traitement décent de tout être humain et visant à protéger chaque personne humaine contre toutes les formes possibles d'arbitraire, que cet arbitraire soit de nature étatique, politique, sociale, juridique, économique, etc. Les droits humains ont donc des *détenteurs* (tous les êtres humains sans exception), des *mandataires* (les gouvernements, les individus, les corporations, les organisations non gouvernementales, etc.) et une *substance* (les trente articles de droit de la DUDH).

Ensuite, en plus d'être des droits, les droits humains correspondent à des normes supérieures et prioritaires dont la valeur légale et morale s'avère reconnue internationalement. En ce sens, les droits humains correspondent à des exigences éthiques. Ils créent des devoirs à la fois négatifs et positifs à leurs mandataires, en leur imposant des prohibitions (interdiction absolue de la torture) et en exigeant de leur part qu'ils réalisent certaines autres actions (assurer dans la mesure du possible le minimum vital à chacun). Somme toute, les droits humains donnent à leurs mandataires des raisons d'agir et de s'abstenir.

Plus encore, les droits humains constituent des protections minimales pour les personnes. En tant que prérogatives accordées aux individus et aux groupes d'individus, ils consistent en des standards minimums de l'action humaine et étatique décente. De fait, les droits humains ciblent des situations de grandes injustices et visent à répondre aux intérêts vitaux des êtres humains. C'est en ce sens que nous affirmons que l'éthique des droits humains correspond à une éthique minimale, c'est-à-dire qu'elle ne couvre pas l'entièreté de l'éthique mais bien certaines situations graves et fondamentales qu'il s'agit de proscrire. C'est en ce sens que les droits humains énoncent les grands interdits fondateurs de l'humanité. Ils établissent les bornes de l'exercice de tout pouvoir légitime, que ce pouvoir soit institutionnel, individuel, corporatif, organisationnel, etc.

Il convient aussi d'ajouter que les droits humains sont à la fois indivisibles et interdépendants, en ceci que plusieurs droits humains sont liés d'une manière nécessaire et directe à d'autres droits humains et que plusieurs droits humains dépendent d'autres droits. Ces droits qui forment un tout énoncent un idéal partagé de l'humanité, c'est-à-dire un modèle commun à suivre par les gouvernements, les individus, les organisations, les corporations, etc.

Nous avons également vu que les droits humains ne sont ni fixes ni intemporels. Au contraire, les droits humains évoluent. Par exemple, ils étaient par le passé considérés comme des droits *naturels* (constitutifs de la Nature ou la nature humaine) et *objectifs*

(fondées objectivement en nature), alors qu'ils sont aujourd'hui conçus comme des droits *historiques* (institués à un certain moment de l'histoire) et *subjectifs* (par le sujet humain), les théoriciens du positivisme juridique depuis Jeremy Bentham jusqu'à Hans Kelsen ayant fait progressé l'interprétation traditionnelle que l'on donnait à ces droits. De plus, il y a eu, à ce jour, quatre générations des droits humains, soit les libertés-résistances (droits civils et politiques ou libertés négatives), les libertés-créances (droits socio-économiques ou libertés positives), les droits-solidarités (droits collectifs) et les droits-globaux (droits de l'environnement). Plus encore, les normes liées aux droits humains sont aujourd'hui plus cosmopolitiques, plus égalitaires et moins individualistes que par le passé. Ainsi, si le sujet des droits humains (les êtres humains) et l'intuition maîtresse à l'origine de ces droits (protéger cet irréductible humain et favoriser son épanouissement) ne changent guère au fil du temps, les normes associées aux droits humains ont, pour leur part, passablement évolué et continuent encore de nos jours de progresser. C'est en ce sens que les normes que sont les droits humains sont perfectibles. Ils risquent donc de changer dans le futur, en incorporant par exemple plus d'apports en provenance de l'Asie.

Enfin, nous avons clarifié ce que nous entendons lorsque nous affirmons que les droits humains sont universels. Nous avons vu que les droits humains sont universels selon trois perspectives. Ils sont universels, au sens où ils concernent tous les membres du genre humain, sans exception. Nous avons nommé cette universalité : *l'universalité du sujet* des droits humains. Ensuite, ils sont universels, en ceci que l'idée ou l'aspiration morale à

l'origine de ces droits visant à protéger l'être humain et ses intérêts vitaux n'est pas propre au monde occidental, même si cette aspiration n'a pas pris une forme juridique chez tous les peuples et toutes les cultures. Nous avons intitulée cette universalité : *l'universalité de l'aspiration* des droits humains. Enfin, les droits humains sont universels, en ceci que les normes que constituent ces droits peuvent faire l'accord des esprits et des volontés, sans que les raisons pour lesquelles chacun et chacune donnent son accord à ces normes ne soient communes ni partagées. Nous avons nommé cette troisième forme d'universalité : *l'universalité des normes* des droits humains.

C'est après avoir spécifié ce que nous entendons par l'universalité des droits humains que nous avons examiné différentes manières de concevoir la fondation normative de ces droits au sein de la tradition occidentale. Les cinq justifications suivantes furent en particulier présentées : l'approche déontique ou déontologique de Kant, la justification conséquentialiste ou utilitariste de Mill, la manière prudentielle de Gewirth et de Gauthier, la fondation normative de Rawls ainsi que l'assise des droits humains dans les besoins ou les intérêts fondamentaux des êtres humains défendue entre autres par Nickel et Orend. Cette exposition avait un objectif précis, soit celui de démontrer qu'un accord des esprits relativement aux assises morales des droits humains n'a pas eu lieu au sein de notre tradition et n'aurait probablement jamais lieu, d'où le fait que nous prenions une certaine distance face à la thèse de Sen d'une genèse transculturelle des droits humains et que nous préférons accorder à cette thèse le statut d'une idée heuristique ou d'une fiction théorique

utile à notre réflexion. C'est aussi la raison pour laquelle lorsque nous défendons l'universalité des droits humains, nous ne prétendons pas que ces droits sont fondés dans une anthropologie, une moralité, une métaphysique, une épistémologie ou une religion commune. Si les droits humains sont universels, ce n'est pas parce qu'il se fonde dans un universalisme moral qui serait commun à tous les peuples et toutes les cultures. Nous écartons donc *l'université de la justification* des droits humains.

En somme, le second chapitre de notre thèse a été consacré à une analyse de la philosophie des droits humains, en montrant que cette pensée a évolué depuis ses premières formulations et qu'elle peut être justifiée de diverses manières. Cette dernière observation ouvre la porte à la réalité suivante : cette pensée peut possiblement être fondée par des univers normatifs qui ne sont pas issus du monde occidental, notamment le confucianisme.

Le chapitre III, nommé « Le sens de l'humain (*ren*) », a été consacré à une analyse, dans chacun des *Si shu*, de ce concept confucéen se situant au cœur de la réflexion des lettrés de l'âge axial. Avant de plonger dans les *Si shu*, nous avons expliqué la pertinence d'analyser la notion de *ren*, présenté les principales traductions françaises et anglaises du terme *ren* et expliqué l'étymologie graphique de ce caractère chinois.

Notre analyse débuta par un examen du *Lunyu*, en démontrant en premier lieu l'importance capitale que revêt le concept d'humanité dans cette compilation des propos de

Confucius et de ses disciples via un examen de l'occurrence du caractère *ren*, comparativement à d'autres notions importantes de la réflexion confucéenne. Une fois cette démonstration faite et après avoir donné quelques précisions relatives à la forme du *Lunyu* qui peuvent contribuer à expliquer, en partie du moins, les différentes interprétations de la notion de *ren* qui se trouvent dans la littérature secondaire, nous avons examiné la signification de ce concept phare de la pensée confucéenne. Si Confucius n'a pas créé le concept de *ren*, il reste qu'il réinterprète sinon réinvente ce terme poli par les siècles. Le *ren* n'est pas une notion restrictive mais englobante. C'est pourquoi, nous l'avons éclairé selon plusieurs angles afin d'exposer sa richesse et sa complexité. En résumé, nous avons montré que le *ren* consiste à la fois en l'idéal et la pratique exemplaires du bien et du juste, et que ce concept implique l'égalité naturelle des êtres humains, de même qu'il s'inscrit dans une cosmologie particulière construite autour de la notion de Ciel (*tian*). Nous avons également vu que le *ren* est un concept normatif à la fois interne (disposition intérieure) et externe (norme céleste) au sujet et qu'il invite chacun à suivre les prescriptions morales découlant de la règle d'or. En tant qu'éthique de la vertu et qu'éthique de la réciprocité, nous avons noté que le confucianisme valorise la vie pratique, en ceci qu'une norme n'ayant aucune résonance de la vie réelle des individus et des sociétés n'a pas atteint son but. Nous avons aussi montré que le *ren* en tant que vertu suprême se révèle être une vertu protocosmopolitique qui invite chacun à avoir des dispositions favorables à l'égard d'autrui et à ne réduire personne au statut d'objet. Autrement dit, nous avons noté l'émergence d'un certain cosmopolitisme dans le *Lunyu*, en ceci que le *ren* peut être considéré comme une

vertu protocosmopolitique qui invite chacun à aimer tout humain (*ai ren**), en raison de la coappartenance de chacun au grand ensemble que forme l'humanité. Ces explications nous ont conduit à affirmer que Confucius et ses disciples développent, dans le *Lunyu*, une pensée fondamentalement humaniste dont l'essence est constituée par la notion de *ren*.

Au cours de cet examen du concept pivot et architectonique qu'est le *ren* dans le *Lunyu*, des ponts furent établis avec la pensée humaniste des droits humains. En outre, nous avons vu que le *Lunyu* (et le *Mengzi*) aurait, dans une certaine mesure, alimenté l'humanisme européen des Lumières. L'idée de l'égalité naturelle des êtres humains, qui y est développée, fut alors perçue comme une alliée dans le combat des intellectuels occidentaux contre les privilèges nobiliaires. Nous avons également remarqué que le confucianisme et la pensée des droits humains sont des éthiques de la réciprocité. Si l'éthique confucéenne couvre toute l'étendue de la morale, nous avons vu que la philosophie des droits humains, pour sa part, consiste en une éthique minimale. De plus, bien qu'il n'y ait pas d'équivalent lexical chinois au mot « droit » dans les *Si shu*, nous avons vu que, contrairement à un préjugé tenace, la Chine classique ne fut pas dépourvue de pensée juridique. C'est notamment en scrutant l'intention de l'agent soi-disant fautif que la loi était appliquée par les juges qui tentaient d'actualiser les vertus confucéennes de la justice et de l'équité (*yi*) ainsi que de la bienveillance (*ren*). Les développements de l'historien Jérôme Bourgon furent, à cet égard, fort éclairants. Nous avons aussi constaté que le *Lunyu* défend la dignité de l'être humain. Celle-ci réside dans le potentiel moral (*de*)

présent en chacun dès la naissance, du seul fait qu'il soit un être humain, et que ce potentiel s'ouvre sur l'exigence de *ren* envers soi-même comme envers autrui.

Ensuite, toujours au chapitre III, après avoir rappeler les nombreuses parentés que partagent le *Lunyu* et le *Mengzi* ainsi que quelques éléments qui les distinguent, nous avons poursuivi notre approfondissement de la notion de *ren* mais en scrutant cette fois-ci le *Mengzi*. Nous avons constaté que les apports du *Mengzi* sont considérables, en particulier parce que Mencius met de l'avant un moralisme inné (lorsqu'il défend la thèse de la bonté naturelle des êtres humains) et qu'il valorise le peuple au détriment du prince, légitimant ainsi la rébellion, voire le régicide lorsque le suzerain met en place un gouvernement inique et hégémonique, c'est-à-dire lorsqu'il ne répond pas aux besoins du peuple et n'assure pas les conditions matérielles d'existence nécessaires à l'épanouissement de chacun et au déploiement du potentiel moral inné (*de*) de tous. En somme, nous avons vu que le *Mengzi* développe les aspects idéalistes du *Lunyu*. De fait, dans l'anthropologie mencéenne, le *ren* s'enracine officiellement dans la constitution même de l'être humain, démocratisant en quelque sorte cette norme-vertu sublime qu'est le *ren*. Mais si l'être humain est naturellement bon, les conditions environnementales, sociales et politiques ne sont pas toujours favorables à l'épanouissement de ce potentiel moral inné (*de*). C'est la raison pour laquelle, Mencius insiste autant sur la nécessité de répondre aux besoins de base des individus, ce qui inclut entre autres de les nourrir, de les loger, de les habiller et de les soigner le cas échéant, mais également de les éduquer, de leur assurer la paix et le repos

ainsi que de leur prodiguer des funérailles adéquates, c'est-à-dire d'après l'équité rituelle. Le respect par le souverain des droits humains, pourrions-nous dire dans un langage contemporain, permet que chacun soit en mesure d'être fidèle à sa nature morale, qu'il soit dans des conditions favorables au plein déploiement de son essence céleste. Enfin, nous avons aussi noté que Mencius conçoit également le *ren* comme une vertu qui peut être qualifiée de protocosmopolitique partielle ou réaliste. L'insistance du *Mengzi* sur la notion d'équité et de justice (*yi*) contribue à préciser ce souci universel pour les membres du genre humain, en ce sens que le *ren* se voit désormais associé à la notion d'impartialité lorsque ce sentiment est étendu à l'ensemble des êtres humains (ce que n'avait pas vraiment été explicité dans le *Lunyu*).

Par la suite, toujours au chapitre III, nous avons examiné les développements au sujet du *ren* dans deux autres Classiques confucéens, soit le *Daxue* et le *Zhongyong*. En résumé, nous avons vu que le *Daxue* précise les différentes étapes de l'élévation morale personnelle à laquelle se trouve nécessairement lié le *ren*. Cette insistance, dans le *Daxue*, sur l'étude (*xue*) et le perfectionnement moral personnel (*xiu shen*) indique qu'en dépit de la naturelle bonté du genre humain, la Voie du *ren* n'est pour autant aisée ni donnée. Elle nécessite un effort ardu, constant et soutenu, comme l'affirme aussi le *Lunyu*. Eu égard aux enseignements du *Zhongyong*, nous avons constaté que ce Classique poursuit la caractérisation du *ren*, mais cette fois-ci par l'entremise de la description de la voie médiane ou de la pratique (*yong*) du Milieu (*zhong*), en tant que pratique exemplaire de

l'excellence humaine que demeure le *ren*. Cette description s'inscrit, dans le *Zhongyong*, dans un univers particulier, à savoir celui de la cosmologie chinoise à laquelle se trouve liée une conception morale de l'univers et, par extension, de l'être humain, réitérant ainsi la thèse du moralisme inné articulée dans le *Mengzi*.

Somme toute, le chapitre III nous a montré que la réflexion confucéenne comporte un volet normatif et que cette pensée en plus de développer une éthique de la vertu est une éthique de la réciprocité. Si la normativité et la réciprocité sont des points de rencontre importants entre le confucianisme de l'âge axial et la pensée contemporaine des droits humains, d'autres éléments se joignent à ceux-ci pour assurer un arrimage harmonieux, en particulier le fait que la pensée confucéenne soit une réflexion humaniste qui a thématiqué des éléments de nature égalitariste (égalité naturelle des êtres humains), cosmopolitique (le souci universel pour tous les hommes) et juridique (le droit mencéen à l'insurrection, voire au régicide ainsi que l'insistance sur l'importance du peuple et de ses besoins).

Enfin, au chapitre IV, qui porte le titre « Devenir pleinement humain », nous avons poursuivi l'analyse des *Si shu* en décortiquant cette fois-ci la notion de *junzi*. Après avoir émis deux considérations préliminaires, l'une relative aux traductions françaises et anglaises de ce concept confucéen et l'autre ayant trait à l'analyse lexicale de l'expression binomiale *junzi*, et après spécifié l'occurrence de cette expression dans chacun des *Si shu*, nous avons débuté notre étude de cette seconde notion confucéenne capitale.

Le *Lunyu* nous a en outre appris que Confucius réinvente la notion de *junzi*, un peu comme il l'a fait avec le concept de *ren*. De fait, le *Lunyu* permute cette notion d'une catégorie sociale en une catégorie morale (désormais universellement accessible). Si le *junzi* désignait le noble aristocrate, à partir du *Lunyu*, cette notion désigne désormais la personne moralement noble, c'est-à-dire celle qui se consacre entièrement au *ren*. Dans le *Lunyu*, les descriptions du *junzi*, contrastées à celles de l'homme de peu (*xiao ren*), oscillent entre une caractérisation plus réaliste et accessible (notion empirique) et une autre plus magnifiée et inaccessible (notion normative), réitérant ainsi une tension présente tout au long de ce Classique entre les plans empirique et normatif. Tel que dit ci-dessus, l'accès à la noblesse morale du *junzi* est universellement accessible, d'où l'insistance confucéenne sur l'importance de l'étude et sur l'idée fondamentale pour les lettrés de la perfectibilité humaine. Il convient aussi de préciser que la caractérisation du *junzi* se réalise, dans le *Lunyu*, sur un arrière-fond cosmologique, en ceci que la personne moralement noble possède la capacité extraordinaire de décrypter le Ciel (*tian*) et d'accorder ses pensées, actions et volontés au mandat céleste (*tian ming*). C'est d'après cet impératif moral que le *junzi* formule les enseignements qu'il prodigue à ses disciples et les remontrances qu'il adresse aux souverains. Si le *junzi* se doit de demeurer loyal envers son prince, contrairement à une idée reçue, il ne lui est pas pour autant soumis. De fait, le *junzi* se garde une certaine marge de manœuvre face au pouvoir, car il a le devoir d'éclairer le prince dans la gérance des affaires publiques. Ainsi, Confucius développe une certaine défense de la liberté de pensées et de paroles dans le *Lunyu*. Car la loyauté envers le roi ne

saurait remplacer la loyauté envers le *ren*. Enfin, dans ce Classique, Confucius oppose le gouvernement vertueux et humain au gouvernement par la force et la coercition, révélant ainsi la dimension idéaliste du *Lunyu*. Il indique que le seul gouvernement durable et légitime est le gouvernement pacifique (vertueux et humain), c'est-à-dire celui qui répond aux besoins de sa population et qui conforme ses politiques internes et externes au mandat céleste (*tian ming*). En somme, en démocratisant et valorisant l'étude, en prônant la liberté de pensées et paroles du *junzi*, en favorisant les intérêts de la population et en défendant une politique interétatique pacifique, le *Lunyu* rejoint plusieurs éléments de la philosophie contemporaine des droits humains.

Pour sa part, le *Mengzi* approfondit la distinction opérée par Confucius entre la noblesse sociale ou humaine du noble aristocrate et la noblesse morale ou céleste du *junzi* à laquelle toute personne peut espérer. Nous avons vu que c'est dans le *Mengzi* que la personne humaine devient une entité inviolable, en ceci qu'elle acquière un statut particulier, privilégié et sans précédent dans l'histoire de la pensée chinoise. C'est parce que les êtres humains ont un lien de parenté avec le Ciel – cette instance naturelle, cosmologique et morale suprême – qu'ils méritent tous un respect inconditionnel et absolu, et non pas parce qu'ils sont princes ou fils ou filles de nobles aristocrates. C'est parce que l'humanité a une filiation directe avec la sphère céleste qu'elle est précieuse et inviolable, qu'elle est par conséquent digne d'un respect important et sans bornes. En effet, l'être humain est naturellement noble, car il est naturellement bon en vertu de son essence céleste.

C'est en ce sens que le *Mengzi* est une ode à l'égalité et à la dignité humaines, valeurs incontournables de la philosophie contemporaine des droits humains. De plus, le *Mengzi*, en insistant sur l'obligation qu'a tout souverain d'assurer les intérêts de sa population tels que sa sécurité, sa subsistance, son éducation, sa santé et son repos ainsi qu'en accordant au peuple un droit à l'insurrection et même un droit au régicide, articule un équivalent de l'idée des droits naturels familière à notre tradition juridique, comme le constate aussi Heiner Roetz. Dans sa description du gouvernement idéal, le *Mengzi* distingue la voie royale (le gouvernement par le *ren*) qu'il louange de la voie hégémonique (le gouvernement par la force et la coercition) qu'il condamne. Ainsi, si le *Mengzi* contraste le *junzi* au *xiao ren* pour mieux décrire les qualités exceptionnelles de l'homme de la moralité qu'est le *junzi*, il fait de même lorsqu'il décrit la société dirigée par le *junzi* (la voie royale du gouvernement humain). Ensuite, nous avons vu que chez Mencius la sagesse, voire la sainteté devient accessible à tous. En effet, si dans le *Lunyu* Confucius estime que seuls les sages rois de l'Antiquité chinoise étaient des saints hommes, pour Mencius tous les êtres humains peuvent devenir des hommes de sagesse supérieure, voire des saints (*sheng ren*). C'est notamment parce que chacun est muni de la faculté du cœur-esprit (*xin*), notion développée par Mencius, que tout être humain peut aspirer à la sagesse, à la voie morale (céleste) par excellence que trace le *ren*.

Nous avons ensuite poursuivi notre analyse de la notion de *junzi* en examinant cette fois-ci le *Daxue* et le *Zhongyong*. Alors que le *Daxue* réitère l'importance qu'il accorde au

développement moral personnel (*xiu shen*) des individus afin d'améliorer les institutions sociales (lançant de la sorte une invitation aux monarques à s'inscrire dans un tel processus mélioratif), le *Zhongyong* affirme pour sa part la position particulière et privilégiée qu'occupe le *junzi* en tant qu'intermédiaire entre le Ciel (*tian*) et la Terre (*di*), en vertu du fait qu'il accorde ses agirs à la loi du *ren*, à la Voie (*Dao*), d'où sa noblesse morale supérieure et le fait qu'il devrait gouverner.

Nous avons conclu le chapitre IV en clarifiant ce que cela signifie lorsque nous affirmons que le *ren* se situe au sommet de la hiérarchie axiologique des lettrés. Cela signifie qu'en tant que norme-vertu le *ren* est le critère ultime de l'éthique confucéenne, c'est-à-dire le critère qui, en cas de conflit entre le *ren* et une autre valeur (telles que l'harmonie, la piété filiale, la loyauté envers le souverain ou le rite), tranche le conflit de valeurs. Ainsi, affirmer que l'être humain dans le confucianisme se trouve soumis à la figure du père ou au groupe, n'osant exprimée sa dissidence et favorisant à tout prix l'harmonie familiale ou sociale n'est pas une affirmation que supportent les *Si shu*. Bien que ces Classiques valorisent effectivement ces valeurs chinoises traditionnelles (harmonie, piété filiale, loyauté envers le roi, rite, etc.), celles-ci demeurent soumises à l'incontournable autorité du *ren*. Ainsi, contrairement à une idée reçue, il y a une place pour l'autonomie de l'être humain dans le confucianisme, en ceci que toute personne doit s'accorder à sa moralité interne, à son essence céleste, et, ce faisant, comme la réalité est souvent contraire à l'humanité (*ren*) présente en chacun, des heurts se manifesteront

nécessairement lorsque celles-ci auront le courage et la force de respecter leur nature morale, leur cœur d'enfant dirait Mencius.

En somme, le corps de notre thèse fut l'occasion, pour nous, d'articuler les arguments qui nous ont permis de renverser la thèse des valeurs asiatiques. L'analyse du concept confucéen *ren*, en le suivant pas à pas dans chacun des *Si shu* – lesquels constituent l'un des principaux objets de notre investigation philosophique – nous a conduit à émettre plusieurs conclusions. Résumons ici celles-ci. Nous avons vu que l'humanisme n'est pas une invention occidentale. Au siècle des Lumières, les savants européens étaient sensibles à l'humanisme chinois, notamment confucéen. D'une manière très indirecte, l'humanisme confucéen contribua à alimenter, dans une certaine mesure, les réflexions des humanistes de l'Europe du XVII^e siècle. Ainsi, l'humanisme constitue l'un des vases communicants entre le confucianisme classique et la philosophie contemporaine des droits humains. D'autres éléments ont également été identifiés afin d'édifier un lieu propice à une rencontre fertile et harmonieuse entre ces deux univers théoriques. Par exemple, le confucianisme développe une anthropologie philosophique qui défend l'égalité naturelle et la dignité des personnes humaines, ce qu'affirme également la pensée des droits humains. Dans la même veine, la réflexion confucéenne est une pensée protocosmopolitique. Or, la philosophie des droits humains est un cosmopolitisme et cette caractéristique s'avère un élément non négligeable de ce discours contemporain. De plus, la réflexion des lettrés et la pensée des droits humains constituent des éthiques de la réciprocité, en ceci qu'elles énoncent toutes deux la

règle d'or à la fois dans ses formulations négative et positive. Ceci nous a conduit à découvrir que ces deux réflexions morales et politiques sont des éthiques normatives. Elles énoncent toutes deux des normes et idéaux devant réguler les pratiques humaines et étatiques. Enfin, le ritualisme confucéen n'évacue pas une certaine forme de juridisme. Sans avoir conçu un équivalent lexical chinois au mot « droit », l'idée de droits naturels familière à notre tradition juridique se trouve dans les *Si shu*. Lorsque les lettrés insistent sur l'importance pour le souverain de prendre en compte les besoins primaires de sa population et que Mencius octroie au peuple un droit à la rébellion, voire au tyrannicide, cela rejoint les préoccupations et visées des théoriciens occidentaux du droit naturel depuis Grotius. En bref, notre réflexion sur la notion la plus importante pour les lettrés confucéens qu'est la norme-vertu du sens de l'humain (*ren*) nous a montré que l'humanisme, l'égalité naturelle des êtres humains, la dignité humaine, le protocosmopolitisme, l'éthique de la réciprocité, la normativité du *ren* et son potentiel juridique sont des éléments de la réflexion confucéenne pertinents afin d'organiser une rencontre fertile, harmonieuse et mutuellement bénéfique entre la philosophie contemporaine des droits humains et la pensée confucéenne de l'âge axial.

Par la suite, notre analyse de la notion de personne moralement noble (*junzi*), en scrutant son développement dans chacun des *Si shu*, nous a permis d'ajouter à ces conclusions, d'autres constats importants. Résumons-les maintenant. La réflexion confucéenne classique et la philosophie des droits humains ont en partage plusieurs idées et

affinités axiologiques, telles que l'importance de l'éducation dans le processus de l'émancipation du genre humain ou encore la pertinence d'éclairer les dirigeants face à la gestion des affaires étatiques et de la nécessité de leur proposer, le cas échéant, des alternatives pertinentes, ce qui implique une certaine liberté de pensées et de paroles, voire l'idée de la séparation des pouvoirs. L'étude de la notion de *junzi* a également démontré que de pratiques fondées résulte la paix civile et internationale, idéal pacifique également partagé par la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (DUDH).

De manière synthétique, cette exégèse des *Si shu* a montré que l'idée ou l'aspiration à la base des droits humains est présente dans le confucianisme classique, en ceci que la personne humaine est inviolable et elle doit être protégée par l'entremise d'un gouvernement non seulement juste et équitable (*li*) mais aussi humain (*ren*), de sorte que les normes des droits humains trouvent dans le confucianisme des justifications morales et politiques pertinentes. C'est parce que le concept de *ren* se situe au sommet de la hiérarchie axiologique de la réflexion morale et politique des lettrés (au-dessus, disions-nous, de l'harmonie sociale, de la piété filiale, de la loyauté envers le souverain, des rites, etc.) que toutes ces conclusions et ces constats sont possibles.

Somme toute, ces analyses successives de la philosophie contemporaine des droits humains ainsi que de la pensée morale et politique des lettrés nous conduisent à affirmer que la notion des droits humains n'est pas étrangère à la Chine. L'idée et les normes liées à

cette notion se trouvent en germes dans le confucianisme classique et y trouvent des justifications philosophiques pertinentes, suffisantes et cohérentes. C'est pourquoi, nous affirmons que les avocats de la spécificité asiatique n'ont pas réussi à démontrer d'une manière suffisamment convaincante que les valeurs asiatiques (confucéennes) ne sont pas compatibles avec les droits humains et qu'il existe donc un abîme infranchissable entre l'Ouest et l'Est, particulièrement entre l'Occident et la Chine. Si abîme, il y a (ce que nous doutons sérieusement), la pensée confucéenne offre une passerelle, un pont qui lie le monde occidental et le monde sinisé. D'autre part, les défenseurs de la thèse des valeurs asiatiques n'ont pas réussi à démontrer que les droits humains ne sont pas universels. Notre étude du confucianisme nous a montré à quel point la thèse de Sen d'une genèse transculturelle des droits humains est une idée heuristique, en ceci que l'aspiration à la base de ces droits se trouve dans les *Si shu* (*universalité de l'aspiration*) et elle concerne tous les êtres humains (*universalité du sujet*), faisant en sorte que les normes des droits humains y trouvent des justifications (*universalité des normes*), sans que ces justifications soient identiques à celles que des acteurs occidentaux invoquent (pas d'*universalité de la justification*).¹ Ainsi, l'idée même d'invoquer cette pensée ancienne pour expliquer l'actuelle résistance chinoise aux droits humains s'avère injustifiée. De manière analogue, le fait d'en appeler au respect des cultures locales – en ce qui nous concerne de la culture confucéenne – pour justifier le non-respect des droits humains ou l'abaissement de nos standards moraux en matière de droits humains (tel que réalisé par certaines compagnies occidentales) ne tient pas la route.

¹ D'où le fait que la thèse de Sen soit, pour nous, un idéal régulateur, une idée heuristique qui nous inspire plus qu'une thèse à laquelle nous adhérons.

Autrement dit, le confucianisme n'est pas une excuse valable pour bafouer les droits humains des Chinois, ni pour l'actuelle dictature chinoise ni pour tout autre acteur qu'il soit asiatique ou occidental. Car notre réflexion a démontré que les valeurs confucéennes certes distinctes sur plusieurs aspects des valeurs libérales ne s'accordent pas pour autant avec le traitement inique et inhumain des personnes, bien au contraire.

Un exemple contemporain qui peut possiblement valider notre point de vue est celui du gouvernement républicain et démocratique de Taiwan. Rappelons certains faits. Suite à douze ans de guerre civile qui opposa, de 1937 à 1949, sur le continent chinois, les nationalistes aux communistes chinois et suite à la victoire et la proclamation par les communistes chinois, le 1^{er} octobre 1949, à Pékin, de la République populaire de Chine, les nationalistes chinois, chassés du continent, se réfugièrent et s'établirent sur l'île de Taiwan. S'ils imposèrent alors un régime à parti unique (le *Kuomintang*²) et l'état d'urgence, la démocratisation de l'île démarra dans les années 1970 et pris de l'ampleur dans les 1980 et 1990, de sorte que Taiwan gagna relativement rapidement le groupe des pays démocratiques. À partir des années 1990, la démocratisation de Taiwan atteignit un état somme toute avancé et l'un des débats politiques qui polarisera alors passablement d'attention (et qui demeure toujours vivant de nos jours) est celui de l'indépendance de l'île

² Parti politique fondé par Sun Yat-sen qui comprend plusieurs groupes révolutionnaires et qui eut une influence sur la Chine continentale de 1912 à 1949 et qui aura par la suite une influence sur Taiwan.

taiwanaise.³ De fait, « Taiwan est une démocratie établie dont les citoyens ont développé un sentiment identitaire distinct du continent chinois.⁴ » Tout ceci pour dire que l'une des preuves que la démocratie et les droits humains sont possibles en Chine aujourd'hui réside en outre dans le fait que Taiwan est une entité politique démocratique qui se soucie des droits humains et dont les racines culturelles sont chinoises. Comme l'observe Peter Woo, « In the past thirty years, the republican government in Taiwan has energetically cultivated the understanding and general awareness of the rights of a person through the new educational system and the establishment of a democratic constitutional government.⁵ » Sans être pour l'instant un pays juridiquement parlant (l'ONU ne reconnaît pas Taiwan comme un État indépendant, en vertu du *veto* de la Chine continentale qui ne veut pas céder ces territoires et du fait que l'ONU ne veut reconnaître, pour l'instant, qu'une seule Chine), Taiwan est *de facto* une entité autonome au plan politique de la Chine continentale. Au cours des dernières années, Taiwan a mis en place des institutions et pratiques démocratiques, et ce, même si son univers culturel est en grande partie d'origine chinoise, et donc en partie confucéenne. Si la Chine insulaire qu'est Taiwan a su mettre en place des pratiques et institutions qui s'apparentent, dans une large mesure, à celles que nous retrouvons dans le monde dit occidental, pourquoi la République populaire de Chine en

³ La Chine vise encore aujourd'hui la réunification avec Taiwan. Dans ses relations extérieures, elle exige la non-reconnaissance de Taiwan et est prête, depuis l'adoption de la loi anti-sécession votée en mars 2005, à utiliser la force en cas de déclaration d'indépendance taiwanaise. *L'état du monde 2007. Annuaire économique géopolitique mondial*, sous la direction de Bertrand Badie et Béatrice Didiot, Montréal: Boréal, p. 79 et p. 206-207.

⁴ *Ibid*, p. 141.

⁵ Peter K.Y. Woo, « A Metaphysical Approach to Human Rights from a Chinese Point of View » dans *The Philosophy of Human Rights: International Perspectives*, dir. Alan S. Rosebawm, Connecticut: Greenwood Press, 1980, p. 119.

serait-elle incapable ? Les autorités taiwanaises estiment qu'au moment de la Révolution communiste en Chine, des usurpateurs autoritaires ont pris le pouvoir, contraignant ainsi les anciens dirigeants chinois, c'est-à-dire les nationalistes à quitter la Chine continentale pour Taiwan et à instaurer sur cette île, située au sud-est de la Chine, une communauté politique plus fidèle au véritable esprit chinois. Cette autre lecture de l'histoire chinoise nous montre que l'autoritarisme n'est peut-être pas endémique à la civilisation chinoise. De fait, Taiwan est une culture chinoise et, en dépit de cette réalité, elle a su libéraliser ses politiques ainsi qu'établir un gouvernement démocratique. Il y a là un exemple éloquent, nous semble-t-il, que les valeurs soi-disant asiatiques, en particulier confucéennes peuvent s'arrimer à celles de la DUDH, voire du libéralisme.

C'est ainsi que notre réflexion contribue à déconstruire le mythe de la radicale altérité ou de l'essentialité asiatique, voire chinoise. Loin de nier les différences qui existent de fait entre la pensée confucéenne classique et la philosophie contemporaine des droits humains, nous avons voulu ici montrer les nombreux éléments qu'ont en commun ces deux univers théoriques. C'est cet espace, celui qui révèle les similitudes qui existent entre ces réflexions, que nous avons éclairé. Cet espace est celui qui devrait servir de lieu pour une rencontre fertile entre des intervenants en provenance de l'Ouest et d'autres en provenance de la Chine, par extension du monde sinisé. Car cet espace, en misant sur les ressemblances plutôt que sur les différences, se révèle propice à l'établissement d'un dialogue constructif entre ces personnes. Comme le rappelle Yann Arthus-Bernard,

« Aujourd'hui, [...], la seule démarche possible, c'est d'aller vers l'Autre. Le comprendre. Car dans tous les combats à venir, que ce soit la pauvreté ou les changements climatiques, on ne pourra plus agir seuls. Le temps est révolu où l'on pouvait se permettre de ne penser qu'à soi, qu'à sa communauté restreinte. Désormais, il nous est impossible d'ignorer tout ce qui nous lie⁶ ». Tout ce qui nous lie, ce sont, dans le cas étudié ici, les valeurs humaines fondamentales que sont notamment l'égalité naturelle des êtres humains, leur dignité et leur commune humanité. Ce sont aussi des préoccupations ou des souhaits communs, tels qu'il importe de protéger tous les êtres humains contre des pratiques iniques et inhumaines, d'assurer leurs besoins vitaux, de leur offrir l'éducation au moins élémentaire et fondamentale, de garantir leur sécurité, de leur permettre d'avoir accès à des positions sociales ouvertes à tous, etc. Ce sont également des constats, tels que la guerre est un fléau que nous devrions éviter, les États devraient avoir pour préoccupation principale le bien-être de leur population et le respect des droits humains doit être assuré. En bref, par-delà leur singularité, il n'existe aucune rupture théorique, axiologique ou normative entre la philosophie contemporaine des droits humains et la pensée confucéenne classique. C'est pourquoi, si la Chine ne respecte pas, de nos jours, les droits humains, ce n'est pas en raison de valeurs confucéennes qui seraient irréconciliables avec les valeurs que promeuvent les droits humains. Notre thèse fait précisément la démonstration que cette lecture de la réalité s'avère injustifiée, réductrice et biaisée.

⁶ Yann Arthus-Bertrand, *6 milliards d'Autres*, p. 5.

Ceci dit, comment se fait-il qu'au sein de l'actuel débat international entourant les valeurs asiatiques et les droits humains, on ne s'interroge pas sur la possible compatibilité ou incompatibilité entre le marxisme (voire le maoïsme) et la pensée des droits humains ? Compte tenu de la célèbre critique de Marx des droits humains, en particulier dans un article publié en 1843 et intitulé *Sur la Question juive*⁷, et compte tenu du régime totalitaire que le dictateur Mao Zedong a mis en place en Chine de 1949 à sa mort en 1976, l'absence de cette interrogation à propos du marxisme, plus spécifiquement du maoïsme nous étonne. Si une pensée devait être pointée du doigt, sans que cette pensée ne soit bien entendue la raison unique pour laquelle la Chine oppose de nos jours une certaine résistance aux droits humains, c'est du côté du communisme chinois qu'il faudrait regarder plutôt que du côté du confucianisme. Cet angle d'approche nous apparaît pertinent, en raison du fait que Marx a explicitement critiqué et d'une manière radicale les droits humains, le droit en général et le libéralisme en particulier. De plus, la manière dont la pensée marxiste (sans toutefois que cette pensée ne soit entièrement fidèle à la réflexion de Marx) a été institutionnalisée à la fois en Russie et en Chine, en un système totalitaire bafouant sans vergogne les droits des êtres humains sous sa juridiction, est un autre élément nous incitant à penser que ce devrait être du côté de la réception de la pensée marxiste en Chine (largement influencée par la compréhension russe de la pensée de Marx), qu'il faudrait plutôt nous tourner. Or, cette

⁷ Karl Marx, *Sur la Question juive*, Paris: La Fabrique éditions, 2006. Marx développe également cette critique, mais de façon moins élaborée toutefois, dans les ouvrages suivants : « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1843) » et « Critique de la philosophie de l'État de Hegel (1843-1844) » dans *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris: Champ Libre, 1981; « La Sainte Famille ou la critique de la critique critique (1844) » et « L'idéologie allemande (1845-1846) » dans *Œuvres. Philosophie*, Paris: Gallimard, 1982. Enfin, l'œuvre maîtresse de Marx, « Le Capital (1867) » dans *Œuvres*, tomes I et II, Paris: Gallimard, confirme cette condamnation sans cependant la développer.

avenue est déserte. Personne ne l'a, à notre connaissance, explicitement empruntée. Une recherche ultérieure qui explorerait cet angle d'approche contribuerait certainement à enrichir le débat des valeurs asiatiques.

Ceci dit, comme l'observe avec justesse Nicolas Zufferey : « un système de pensée ne saurait rendre compte de tous les maux [ou de tous les bienfaits] d'une société ; d'autres facteurs, économiques, démographiques, politiques, jouent un rôle au moins aussi important.⁸ » Ainsi, l'actuelle pensée des droits humains ne saurait expliquer à elle seule l'individualisme au sens péjoratif du terme, c'est-à-dire l'égoïsme qui caractérise les comportements de certains citoyens occidentaux, tout comme le confucianisme, le marxisme ou le maoïsme ne sauraient expliquer tous les maux ou tous les bienfaits de la société chinoise. En bref, même si la pensée marxiste, plus spécialement le maoïsme était responsable de l'actuelle résistance chinoise aux droits humains, celle-ci ne saurait à elle seule expliquer cette fermeture face à ces droits. D'autres éléments s'ajouteraient à celui-ci pour expliquer cette réalité et devraient être considérés.

En outre, comme l'a remarqué Li Xiaorong, les dirigeants asiatiques qui invoquent la spécificité des valeurs asiatiques cherchent à légitimer un certain autoritarisme politique. Ainsi, lorsque Daniel Bell recommande une démocratie non libérale (*illiberal democracy*)⁹

⁸ Nicolas Zufferey, « Du Confucius au romancier Fin Yong » dans Anne Cheng dir., *La pensée en Chine aujourd'hui*, p. 75.

⁹ Daniel Bell, *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, London: Macmillan Press, 1995.

pour l'Asie de l'Est, c'est-à-dire une démocratie au sein de laquelle les droits civils et politiques des individus ne seraient pas assurés par l'État et lorsqu'il affirme qu'un certain élitisme politique s'accorderait bien aux valeurs confucéennes, il ne prend pas suffisamment en considération deux éléments. Premièrement, il néglige le fait que les zéloteurs de l'altérité asiatique prônent une politique autoritaire qui répond à leurs intérêts politiques du moment et non pas aux intérêts de la population dans son ensemble, ce qui s'avère fortement condamné par les lettrés de l'âge axial et, par voie d'extension, en rupture avec les valeurs confucéennes (contrairement à ce qu'il allègue). Deuxièmement, il ne fait pas suffisamment attention au fait que si le confucianisme classique est resté attaché à une conception hiérarchique des personnes au sein de la communauté, ce n'est pas tant parce que cela soit essentiel au confucianisme mais bien parce que cette manière de concevoir les rapports sociaux est typique des réalités sociales des communautés traditionnelles ou pré-modernes, disions-nous plus tôt, que celles-ci soient occidentales ou asiatiques. Ayant précisé cela, nous n'affirmons pas que les intellectuels ne devraient pas selon les lettrés confucéens être valorisés, nous indiquons plutôt que la remise en question du principe démocratique « une personne, un vote » n'est pas pertinente, même d'un point de vue confucéen. On peut concevoir un système démocratique méritocratique qui respecterait l'esprit et la lettre du confucianisme classique. Ainsi, comme l'indique de nouveau Nicolas Zufferey :

l'usage du concept paradoxal d'*illiberal democracy* (c'est-à-dire d'une « démocratie » dans laquelle les droits civils et politiques ne sont pas garantis) ne

doit pas masquer le fait que les valeurs asiatiques sont en réalité une légitimation de la dictature; elles remettent en cause l'universalité des droits de l'homme, présentés par quelques idéologues du parti communiste chinois comme l'une des armes des États-Unis pour influencer et éventuellement renverser les régimes qui résistent.¹⁰

Liu Huaqiu, chef de la délégation chinoise à la Conférence mondiale sur les droits humains de juin 1993, à Vienne, confirme cette interprétation de la réalité politique actuelle :

To want only accuse another country of abuse of human rights and impose the human rights criteria of one's own country or region on other countries or regions are tantamount to an infringement upon the sovereignty of other countries and interference in the latter's internal affairs, which could result in political instability and social unrest in other countries.¹¹

En somme, c'est dire que si le marxisme, en l'occurrence le maoïsme pouvait expliquer, dans une certaine mesure, l'actuelle résistance chinoise à l'endroit des droits humains, la légitimation de l'autoritarisme politique serait probablement un autre élément pouvant contribuer à comprendre ce qui motive la présente fermeture de la République populaire de Chine face à ces droits. D'autres aspects pourraient bien entendu être développés, tels que le rapide développement économique de l'État chinois, la surpopulation chinoise, le passé impérialiste de la Chine, les tensions dans les relations sino-américaines, etc. Mais comme l'analyse de ces éléments ne constitue pas l'objet notre présente réflexion, nous n'élaborerons pas davantage sur ceux-ci, nous contentant plutôt de

¹⁰ Nicolas Zufferey, *Ibid*, p. 86.

¹¹ Propos cités par Michael C. Davis dans *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 157.

les évoquer, histoire d'ouvrir des pistes de réflexions futures. L'aspect nous préoccupant ici étant plutôt celui de savoir si le confucianisme fait partie d'un tel ensemble d'éléments en mesure d'expliquer l'actuelle résistance chinoise aux droits humains. Ayant démontré qu'il s'agit là d'une fausse piste, nous arrêtons ici ces considérations.

Dans un autre ordre d'idées, nous avons dit à quelques reprises au cours de notre réflexion que la pensée confucéenne pourrait contribuer à bonifier l'actuelle DUDH. Mentionnons donc quelques éléments propres au confucianisme qui pourraient jouer ce rôle. Le confucianisme, en insistant sur les devoirs que nous avons les uns envers les autres, par l'entremise entre autres de la pratique de la piété filiale (*xiao*) et des rites (*li*), et en valorisant le fait de s'impliquer personnellement dans la gestion des affaires de l'État, nous rappelle que le repli sur soi, sur nous-même et une existence orientée vers la seule satisfaction égoïste des nos besoins et intérêts ne sont probablement pas les meilleures manières de nous accomplir comme personne, d'harmoniser les relations que nous établissons avec nos semblables et de contribuer à l'amélioration de nos collectivités. Car il est vrai qu'à trop insister sur les droits individuels, cela peut parfois conduire certains individus à négliger les devoirs qu'ils ont nécessairement à l'égard de leurs semblables, à valoriser en bref un individualisme possessif (comme le dénonçait Marx). Ceci dit, les devoirs doivent absolument avoir pour corollaires les droits des individus (et des groupes). Car si les devoirs sont valorisés (comme ils le sont actuellement par certains intervenants qui défendent la thèse des valeurs asiatiques) pour asseoir un pouvoir ou une autorité

(politique ou autre) inique et illégitime, alors cette insistance n'est pas fidèle à l'éthique et à la politique confucéennes puisque dans le confucianisme il n'existe rien de tels que des devoirs à sens unique. Les *Si shu* nous montrent bien que les devoirs s'inscrivent dans une éthique de la réciprocité, que les devoirs et les droits (pourrions-nous dire en termes contemporains) sont codépendants et inséparables. En outre, le souverain a de nombreuses obligations envers son peuple pour répondre aux besoins de tous, ce qui justifie parallèlement les responsabilités des membres du peuple à l'égard du souverain. En bref, le fait d'insister et de rappeler que les devoirs sont les corollaires nécessaires des droits peut possiblement nous permettre d'éviter les possibles dérives égoïstes parfois liées à certaines revendications de droits en Occident.

Ensuite, les éthiques des vertus comme le confucianisme nous rappellent que l'impartialité, si noble soit cette valeur propre à bon nombre d'éthiques normatives telles que le déontologisme et le conséquentialisme, a parfois avantage à être jumelée à une attitude bienveillante. Autrement dit, si la raison est certes pertinente pour nous indiquer les exigences morales que nous avons à l'égard de nos semblables et de nos institutions, ces obligations ont par moments avantage à être éclairées par les « émotions morales » ou les vertus qui nous habitent et nous caractérisent, comme la bonté, l'humanité, la compassion, etc. Le confucianisme nous rappelant, de la sorte, que l'être humain forme un tout, en ceci que la raison et les émotions président la mise en œuvre des vertus et actions droites qui font de nous des êtres humains moraux et agréables à côtoyer parce qu'humains (*ren*).

Comme l'argue le *Mengzi*, le cœur-esprit (*xin*) est une faculté à la fois cognitive et psychologique essentielle à la mise en œuvre de nos obligations morales.

De plus, bien que le confucianisme de l'âge axial ne thématise pas, répétons-le, dans les *Si shu* la notion de « droit » et, par extension, la notion de « droits humains », en valorisant explicitement l'étude, la réflexion héritière de Confucius semble suggérer qu'il n'est peut-être pas suffisant d'énoncer les droits et devoirs des êtres humains pour que les relations interpersonnelles, interétatiques et cosmopolitiques (gouvernements-individus) deviennent spontanément plus justes, équitables et harmonieuses, encore faudrait-il qu'une éducation morale et civique, visant non seulement à comprendre la pertinence et la justesse de ces droits et devoirs mais aussi à saisir la nature de ces droits et devoirs, soit instaurée et institutionnalisée afin que le respect de ces instruments juridiques soient davantage qu'un simple souhait de l'humanité, afin que ceux-ci ne soient pas que lettres mortes et espoirs déçus. En somme, les intellectuels ne devraient pas prendre pour acquise la philosophie des droits humains et devraient l'enseigner, l'inscrire dans leur corpus scolaire. Tels sont des exemples de contributions confucéennes qui pourraient participer à l'amélioration de la DUDH, nous rappelant ainsi que l'Occident n'est pas, évidemment, le seul détenteur de la normativité.

En plus de ces contributions au domaine de l'éthique des relations internationales, notre réflexion a également montré que l'universalité des droits humains peut être défendue

aujourd'hui d'une manière cohérente et, espérons-le, convaincante, en dépit des nombreuses critiques que ces droits ont rencontrées au cours de leur histoire, et ce, par-delà l'universalisme moral tout comme le relativisme moral et par-delà le cynisme politique. Des preuves empiriques de cette universalité ont été mises à jour dans cette thèse. Ainsi, la réflexion rawlsienne pourrait, nous semble-t-il, être revisitée, à la lumière de ces preuves, afin de déterminer si l'abaissement de certaines exigences normatives dans l'arène globale, effectué par Rawls dans *The Law of Peoples*, s'avère suffisamment justifié.

Enfin, nous souhaitons rappeler certains éléments qui expliquent l'originalité de la réflexion que nous avons menée ici. Notre réflexion est originale, en outre parce qu'elle se situe à la frontière de deux domaines qui ne se rencontrent pas encore suffisamment, soit la sinologie et la philosophie. La rencontre entre ces domaines de réflexion a exigé de notre part une certaine adaptation du regard et de la méthode à chacun des objets d'étude que nous avons ici scrutés. Cette rencontre nous aura notamment dicté d'adopter une méthodologie analytique eu égard aux questions contemporaines du domaine de l'éthique des relations internationales et de la philosophie politique, alors qu'une méthodologie herméneutique fut préconisée lors de notre analyse des Classiques chinois. Or, cette mixité des méthodes d'investigation se croise rarement dans une même recherche. D'autre part, notre réflexion s'avère originale dans sa saisie du confucianisme. Scruter d'une manière serrée les *Si shu* est peu fréquent parmi les contributeurs à l'actuel débat des valeurs asiatiques. Si les sinologues approchent le confucianisme de cette manière, fort peu de

sinologues à notre connaissance participent à ce débat international. En fait, la majorité des contributeurs à ce débat élaborent des caractérisations du confucianisme sans spécifier, dans bien des cas, leurs sources. De plus, notre interprétation de la pensée confucéenne s'éloigne sur plusieurs points cruciaux des lectures habituelles. Par exemple, défendre que l'éthique confucéenne est une éthique normative, au sein de laquelle le rite n'évacue pas la réflexion juridique est une avenue certes minoritaire. Ceci dit, bien qu'elle soit minoritaire, nous avons identifié dans les *Si shu* de nombreux éléments pour étayer et fonder cette lecture. Enfin, notre réflexion est également originale parce qu'elle présente une analyse de la notion contemporaine des droits humains et de ses principales assises normatives. Peu de participants à ce débat interculturel explicitent le concept des droits humains. Cette notion est généralement prise pour acquise et peu conceptualisée, comme si celle-ci relevait du domaine de l'évidence, ce qui n'est certainement pas le cas et ce qui alimente, paradoxalement, la méconnaissance de ces droits. Or, si nous souhaitons que ces droits deviennent plus que des vœux pieux, ils doivent être pensés, étudiés, connus et enseignés.

Telles sont donc nos principales contributions à l'actuel débat des valeurs asiatiques. Nous souhaitons que les points de vue que nous avons ici articulés sauront participer à alimenter de futures réflexions et contribueront à rapprocher, dans une certaine mesure, les intervenants actuels et futurs de la scène internationale en provenance d'ici et de l'Est, notamment de la Chine et du monde sinisé. Car, l'un de nos objectifs communs ne devrait-il pas être d'œuvrer à l'amélioration des conditions d'existence des êtres humains

via la transformation de nos institutions sociales nationales et internationales, de façon à ce que celles-ci soient plus justes, équitables et humaines ? Dans le contexte de l'actuelle crise économique et de la dégradation de l'environnement, nous ne devons pas baisser les bras face à la crise mondiale des droits humains ; et, dans cette lutte contre la faim, la répression, la discrimination, la torture et l'injustice, le respect de la culture confucéenne n'est pas une raison valide pour justifier l'inertie de l'État chinois (et des nations sinisées de l'Asie de l'Est) en matière de respect des droits humains des Chinois.

Bibliographie¹

Corpus confucéen étudié (traductions des Classiques chinois)

- Lévy, André. *Les Entretiens de Confucius et de ses disciples [Lunyu]*, Paris: Flammarion, 1994.
- _____. *Mencius [Mengzi]*, Paris: You-Feng, 2003.
- Plaks, Andrew. *Ta Hsüeh and Chung Yung (The Highest Order of Cultivation and On the Practice of the Mean) [Daxue et Zhongyong]*, New York: Penguin Books, 2003.

Autres traductions des Classiques chinois consultées

- Ames, Roger T. et David L. Hall, *Focusing the Familiar. A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.
- _____. et Henry Jr. Rosemont. *The Analects of Confucius*, New York: Ballantine Books, 1998.
- Brooks, E. Bruce et A. Taeko Brooks. *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Chai Ch'U et Winberg Chai. *The Sacred Books of Confucius and Other Confucian Classics*, New York: University Books, 1965.
- Cheng, Anne. *Les Entretiens de Confucius*, Paris: Seuil, 1981.
- Couvreur, Séraphin. *Mencius. De l'utilité d'être bon*, Paris: Mille et une nuits, 2004.
- _____. *Les Annales de la Chine*, Paris: You-Feng, 1999.
- _____. *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Paris: Cathasia, 1950.
- _____. *Les Quatre Livres*, tomes I, II, III et IV, Paris: Cathasia, 1949.
- Dobson, W.A.C.H. *Mencius*, Toronto: University of Toronto Press, 1963.
- Hasse, Martine. *Tseng-Tseu: la grande étude avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi*, Paris: Cerf, 1984.
- Hinton, David. *Mencius*, Washington: Counterpoint, 1998.
- Jullien, François. *Zhong Yong ou la régulation à usage ordinaire*, Paris: Imprimerie nationale Éditions, 1993.
- Kamenarović, Ivan P. *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris: Cerf, 1987.
- Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Stanford: Stanford University Press, 1988, 1990.
- Lau, D.C. *A Concordance to the Xunzi*, Hongkong: The Commercial Press, (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Philosophical Works n° 26), 1996.
- _____. *A Concordance to the Lunyu*, Hongkong: The Commercial Press, (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Classical Works n° 14), 1995.
- _____. *A Concordance to the Mengzi*, Hongkong: The Commercial Press, (The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series, Classical Works n° 15), 1995.

¹ La bibliographie inclut les monographies et les articles de périodiques.

- _____. *Mencius*, London: Penguin Books, 1970.
- _____. *Confucius. The Analects*, Harmondsworth: Penguin Books, 1979.
- Legge, James. *Book of History. The Chinese Classics*, tome III, Oxford: Clarendon Press, 1893.
- _____. *The Chinese Classics*, tomes I and II, London: Trübner, 1935.
- _____. *The Four Books: Confucian Analects, the Great Learning, the Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius*, New York: Paragon Book Reprint, 1966.
- _____. *The Sacred Books of China: the Texts of Confucianism*, tomes I, II, III and IV, Delhi: Motilal Banarsidass, 1966.
- Leys, Simon. *The Analects of Confucius*, New York: Norton, 1997.
- Pauthier, M.G. *Les Quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine*, Paris: Charpentier, 1845.
- Ryckmans, Pierre. *Les Entretiens de Confucius*, Paris: Gallimard, 1987.
- Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*, London: George Allen & Unwin, 1938.
- Watson, Burton. *Basic Writings of Han Fei Tzu*, New York: Columbia University Press, 1967.
- _____. *Hsun Tzu [Xunzi]: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 1963.
- _____. *Mo Tzu [Mozi]: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 1963.

Ouvrages relatifs à la pensée et à la civilisation chinoises (études critiques)

- Adler, Joseph A. « Descriptive and Normative Principle (*LI*) in Confucian Moral Metaphysics: Is/Ought from the Chinese Perspective », *Zygon*, Vol. 16, n° 3, September 1981, p. 285-293.
- Alitto, Guy S. *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*, Berkeley: University of California Press, 1979.
- Allen, Sarah. *The Way of Water and Sprouts of Virtue*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Alleton, Viviane. *Grammaire du chinois*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. *L'écriture chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Allison, Robert E. *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, New York: Oxford University Press, 1989.
- _____. « The Golden Rule as the Core in Confucianism & Christianity: Ethical Similarities and Differences », *Asian Philosophy*, Vol. 2, n° 2, 1992, p. 173-185.
- Ames, Roger T. « The Mencian Conception of *ren xing*: Does it mean "Human Nature"? », dans Henry Rosemont Jr. dir., *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle: Open court, 1991, p. 143-175.
- _____. « Continuing the Conversation on Chinese human Rights », *Ethics & International Affairs*, Vol. 11, 1997, p. 177-205.

- _____. et David L. Hall. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- _____. Wimal Dissanayake et Thomas P. Kasulis. *Self as Person in Asian Theory and Practice*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Amnesty International. *China: No One is Safe*, London: Amnesty International Publications, 1996.
- Balme, Stéphanie. *Entre soi. L'élite du pouvoir dans la Chine contemporaine* Paris: Fayard, 2004.
- Baoxing, Sjen, Wang Chengquan et Li Zerui. « Les droits de l'homme dans l'arène mondiale » dans *La Chine et le monde*, Beijing: Beijing Information, 1983, p. 55-70.
- Barbier-Kontler, Christine. *Sagesses et religions en Chine*, Paris: Bayard/Centurion, 1996.
- Barrett, Thomas. *China, Marxism, and Democracy*, New Jersey: Humanities Review, 1996.
- Behuniak James Jr. *Mencius on Becoming Human*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- Béja, Jean-Philippe. *Droits humains en Chine, le revers de la médaille*, Paris : Autrement, 2008.
- _____. « Naissance d'un national confucianisme? », *Perspectives Chinoises*, n° 30, Juillet/Août 1995; *Esprit*, n° 218, Janvier/Février 1996, p. 77-88.
- _____. *À la recherche d'une ombre chinoise: le mouvement pour la démocratie en Chine (1919-2004)*, Paris: Seuil, 2004.
- Bell, Daniel A. *Confucian Political Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- _____. *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton: Princeton University Press, 2008.
- _____. « From Mao to Jiang: China's Transition to Communism », *Dissent*, Summer 1999.
- _____. « After the Tsunami: Will Economic Crisis Bring Democracy to Asia? », *The New Republic*, 9 March 1998.
- _____. et Hahm Chaibong. *Confucianism for the Modern World*, New York: Cambridge University Press, 2003.
- _____. et Hahm Chaihark. *The Politics of Affective Relations: East Asia and Beyond*, Oxford: Lexington Books, 2004.
- Bergère, Marie-Claire. *La Chine de 1949 à nos jours*, Paris: Armand Colin, 2000.
- _____. *Le mandarin et le comprador: les enjeux de la crise en Asie orientale*, Paris: Hachette Littératures, 1998.
- Berthrong, John. *Transformations of the Confucian Way*, Boulder: Westview, 1998.
- Beverlysluis, Joel. *Sourcebook of the World's Religions*, Novato: New World Library, 2000.
- Biderman, Shlomo et Ben-Ami Scharfstein. *Rationality in Question. On Eastern and western Views of Rationality*, Leiden: E. J. Brill, 1989.
- Billeter, Jean-François. *L'Art chinois de l'écriture*, Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Li Zhi: Philosophie maudite*, Genève: Droz, 1979.

- Billington, Ray. *Understanding Eastern Philosophy*, New York: Routledge, 1997.
- Billioud, Sébastien. « Un antidote à la crise morale : Après Mao, Confucius », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 72-74.
- _____ et Joël Thoraval. « Jiaohua : le renouveau confucéen en Chine comme projet éducatif », *Perspectives chinoises*, 2007, Vol. 4, p. 4-21.
- Blanchon, Flora et Park-Barjot, Rang-Ri dir. *Le Nouvel âge de Confucius. Modern Confucianism in China and South Korea*, Paris: PUPS, 2007.
- Bloom, Irene. « Three Visions of Jen » dans Irene Bloom et Joshua A. Fogel dir., *Meetings of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought. Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary*, New York: Columbia University Press, 1997, p. 8-42.
- _____. « Mencian Arguments on Human Nature (*Jen-Hsing*) », *Philosophy East and West*, Vol. 44, n° 1, January 1994, p. 19-53.
- _____. « Confucian Perspectives on the Individual and the Collectivity » in *Religious Diversity and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1996, p. 114-151.
- _____. *Approaches to the Asian Classics*, New York: Columbia University Press, 1990.
- Bockover, Mary I. *Rules, Rituals, and Responsibilities*, La Salle: Open Court, 1991.
- Bodde, Derk. *A History of Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1953-1952.
- _____. et Clarence Morris. *Law in Imperial China*, Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- _____. *Chinese Thought, Society, and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- Boltz, William G. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*, New Haven: American Oriental Society, 1994.
- Bourgon, Jérôme. « L'invention de la civilisation pénale : Le rite et la loi », *le nouvel Observateur*, janvier-février 2009, p. 76-79.
- Buckley Ebrey, Patricia. *Chinese Civilization: A Sourcebook*, New York: The Free Press, 1993.
- Cabestan, Jean-Pierre. « La Chine évoluerait-elle vers un autoritarisme 'éclairé' mais ploutocratique? », *Perspectives chinoises*, n° 84, Juillet/Août 2004, p. 21-28.
- _____. et Benoît Vermander. *La Chine en quête de ses frontières. La confrontation Chine-Taiwan*, Paris : Presses de la FNSP, 2005.
- Cabestan, Jean-Philippe. « Les droits de l'homme en Chine », *Problèmes politiques et sociaux*, n°696, 22 janvier 1993.
- Calhoun, Craig. « Elites and Democracy: The Ideology of Intellectuals and the Chinese Student Protest Movement of 1989 » dans *Intellectuals and Public Life*, Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Cannetti, Elias. *The Conscience of Words*, New York: Seabury Press, 1979.
- Chai Ch'u and Winberg Chai. *The Story of Chinese Philosophy*, Westport: Greenwood Press, 1975.

- Chan, Adrian. « Confucianism and Deng's China » dans *Modernization of the Chinese past*, Honolulu: University of Hawaii Press, p. 16-24.
- Chan, Alan K.L. *Mengzi: Contexts and Interpretations*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
- Chan, Wing-tsit. *Chu His and Neo-Confucianism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.
- _____. *Religious Trends in Modern China*, New York: Octagon Books, 1978.
- _____. « Chinese and Western Interpretations of *Jên* (Humanity) », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 2, n° 2, 1975, p. 107-129.
- _____. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- _____. « The Evolution of the Confucian concept *Jên* », *Philosophy East and West*, Vol. 4, 1954-1955, p. 295-319.
- Chang, Carsun. *The Development of Neo-Confucianism*, New York: Bookman Associates, 1962.
- _____. *The Development of Neo-Confucian Thought*, London: Vision, 1958.
- Chang, Jung. *Wild Swans*, New York: Simon and Schuster, 1991.
- Chao, Paul. *Chinese Kinship*, London: Kegan Paul, 1983.
- Chee, Soon Juan. *To Be Free: Stories from Asia's Struggle against Oppression*, Clayton: Monash Asia Institute, 1998.
- Chen, Albert H.Y. « Toward a Legal Enlightenment: Discussion in Contemporary China on the Rule of Law », *UCLA Pacific Basin Law Journal*, Vol. 17, n° 2/n° 3, 2000.
- Chen, Jianfu. « La dernière révision de la Constitution chinoise. Grand bond en avant ou simple geste symbolique? », *Perspectives chinoises*, n° 82, Mars/Avril 2004, p. 15-32.
- _____. *Chinese Law: Towards an Understanding of Chinese Law, Its Nature and Development*, Boston: Kluwer Law International, 1999.
- _____. « The Revision of the Constitution in PRC: Conceptual Evolution of "Socialism with Chinese Characteristics" », *China Perspectives*, n° 24, July/August 1999, p. 66-79.
- Chen, Lifu. *The Confucian way: a new and systematic study of "The four books"*, New York: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Chen, Ning. « The Etymology of *Sheng* (Sage) and its Confucian Conception in Early China », *Journal of Chinese Philosophy*, 2000, Vol. 27, n° 4, p. 409-427.
- Chen, Yan. *L'éveil de la Chine: les bouleversements intellectuels après Mao*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2003.
- Cheng, Anne. *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris: Gallimard, 2007.
- _____. « Y a-t-il une philosophie chinoise ? Un état de la question », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, préparé par Anne Cheng, Vol. 27, 2005, p. 1-173.
- _____. « La philosophie morale de Confucius et le confucianisme » dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 366-374.

- _____. *Confucius: À l'aube de l'humanisme chinois*, Paris: Guimet-Musée national des arts asiatiques, 2003.
- _____. « Émotions et sagesse dans la Chine ancienne: l'élaboration de la notion de *qing* dans les textes philosophiques des Royaumes Combattants jusqu'aux Han », *Études chinoises*, Vol. 18, n° 1-2, 1999, p. 31-58.
- _____. *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil, 1997.
- _____. « Le Confucianisme » dans *Grand Atlas des religions*, Paris: Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 224.
- _____. *Étude sur le confucianisme Han: l'élaboration d'une tradition exégétique sur les classiques*, Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1985.
- _____. « De la place de l'homme dans l'univers: la conception de triade Ciel-Terre-Homme à la fin de l'Antiquité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 3, 1983, p. 11-22.
- Cheng, Chung-ying. « Theoretical Links Between Kant and Confucianism: Preliminary Remarks », *Journal of Chinese philosophy*, Vol. 33, n°1, March 2006, p. 3-15.
- _____. « Education for Morality in Global and Cosmic Contexts: The Confucian Model », *Journal of Chinese philosophy*, 2006, p. 557-570.
- _____. « Confucian *ren* and Deweyan Experience: A Review Essay on Joseph Grange's *John Dewey, Confucius, and the Global Philosophy* », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32, n°4, December 2005, p. 641-648.
- _____. « Confucian Reflections on Habermasian Approaches: Moral Rationality and Inter-humanity » dans Lewis Edwin Hahn dir., *Perspective on Habermas*, Chicago: Open Court, 2000, p. 195-233.
- _____. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- Cheng, Hsueh-Li et al. *New Essays in Chinese Philosophy*, New York: Peter Lang, 1997.
- Chesne, Dora. « Chine » dans *L'état du monde: Annuaire économique géopolitique mondial 2007*, Montréal: Boréal, 2006.
- _____. « Chine » dans *Les Nouveaux Mondes rebelles*, Paris: Michalon, 2005.
- Chesneaux, Jean. *Histoire de la Chine. De la guerre franco-chinoise à la fondation du Parti communiste chinois, 1885-1921*, tome 2, Paris: Hatier Université, 1972.
- Cheung, Leo K. C. « The Unification of *Dao* and *Ren* in the Analects », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 31, n° 3, September 2004, p. 313-327.
- Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles*, Paris: Robert Laffont, 2002.
- Chevalier, Yves. « Le génie de Confucius? De l'invention d'une tradition à la traditionalisation du moderne » dans *L'Asie retrouvée*, Paris: Seuil, 1997, p. 206-224.
- Chieng, André. *La pratique de la Chine*, Paris: Grasset, 2006.
- Chin, Ann-Ping et Mansfield Freeman. *Tai Chen: On Mengzi, Explorations in words and meaning*, New Haven: Yale University Press, 1990.

- Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, New York: Cambridge University Press, 1997.
- _____. *Chinese Religions*, New York: Orbis Books, 1993.
- _____. et Willard G. Oxtoby, *Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester: University of Rochester Press, 1992.
- _____. « Chinese Intellectuals since Tian'anmen: The Continuing Difficulties », *Society's Committee on Human Rights*, 1992.
- _____. « Political Constraints to Freedom of Scholarship and Science: the Case of China », Symposium in Ottawa, 1991.
- _____. *Probing China's Soul: Religion, Politics, and Protest in the People's Republic*, San Francisco: Harper & Row, 1990.
- _____. « Chinese Ethics and Kant », *Philosophy East and West*, Vol. 28, Avril, 1978, p. 169.
- _____. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, New York: Konansha International, 1977.
- Chongguo, Cai. *Chine, l'envers de la puissance*, Paris: Mango, 2005.
- Chow, Yih-ching. *La philosophie chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Cohen, Paul. *Discovering History in China*, New York: Columbia University Press, 1984.
- Corm, Georges. *Le Proche-Orient éclaté*, Paris: La Découverte, 1988.
- Courtois, Stéphane et al. *Le livre noir du communisme : crimes, terreurs, répressions*, Paris: Laffont, 1998.
- Cradock, Percy. *Experiences of China*, London: John Murray, 1994.
- Creel, Herrlee Glessner. *Chinese Thought from Confucius to Mao Tsêu-tong*, Chicago: The University of Chicago Press, 1971.
- _____. *Confucius and the Chinese Way*, New York: Harper & Row, 1960.
- Crépon, Marc. *L'orient au miroir de la philosophie. La Chine et l'Inde, de la philosophie des lumières au romantisme allemand: une anthologie*, Paris: Pocket, 1993.
- Csikszentmihalyi, Mark. *Material Virtue. Ethics and the Body in Early China*, Boston: Brill, 2004.
- Dahl, Robert. *Democracy and Its Critiques*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Dawson, Raymond. *Confucius, The Analects*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- _____. *Confucius*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- De Bary, William Theodore, Wing-tsit Chan et Burton Watson. *Sources of Chinese Tradition*, New York: Columbia University Press, 1967.
- Debord, Bernard et Éric Sarnier. *Mourir Place Tian Anmen*, Paris: Olivier Orban, 1990.
- Demiéville, Paul. *Choix d'études sinologiques*, Leyde: E. J. Brill, 1973.
- _____. *Aspects de la Chine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Dernberger R. et al. *The Chinese: The Past, Facing the Future*, Ann Arbor: Center for Chinese Studies Publication, 1991.
- Deverge, Michel. « Confucianisme et succès économique à Taiwan », *Études*, Vol. 367, n° 1-2, 1987, p. 5-13.
- Deydier, Christian. *Dictionnaire de la civilisation chinoise*, Paris: Albin Michel, 1998.

- Do-Dinh, Pierre. *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris: Seuil, 1958.
- Domenach, Jean-Luc. *Où va la Chine ?*, Paris: Fayard, 2002.
- _____. *Chine : L'archipel oublié*, Paris: Fayard, 1992.
- _____. et Philippe Richer. *La Chine*, tomes I et II, Paris: Seuil, 1995.
- Dortet, Kenneth. « The Concept of the Mean in Confucius and Plato », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 29, n° 3, September 2002, p. 317-335.
- Dow, Tsung-I. « Human Nature and the Problem of Remoulding Man: Marxian and Confucian », *Dialectics and Humanism*, Vol. 10, n° 4, 1983, p. 103-116.
- Drachkovitch, Milorad M. *De Marx à Mao Tsé-Toung*, Paris: Calmann-Lévy, 1967.
- Dubs, Homer H. *Essays on Chinese Civilization*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- _____. « Mencius and Sün-dz: On Human Nature », *Philosophy East and West*, Vol. 6, October 1956, p. 213-222.
- _____. « The Development of Altruism in Confucianism », *Philosophy East and West*, Vol., n° 1, April 1951, p. 48-55.
- _____. « "Nature" in the Teaching of Confucius », *Journal of the American Oriental Society*, n° 50, 1930, p. 233-237.
- Dufour, Jean-François. *La Chine au XXI^e siècle entre promesses et défis*, Paris: Milan, 2004.
- Dutton, Michael R. *Policing and Punishment in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Duyvendak, Herbert. « The Philosophy of Wu Wei », *Études asiatiques*, Vol. 3, n° 4, 1947.
- Dworkin, Ronald. « Taking Rights Seriously in Beijing », *The New York Review*, 26 September 2002.
- Eber, Irene. *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, New York: Macmillan, 1986.
- Eberhard, Wolfram. *Dictionnaire des symboles chinois. Symboles secrets dans l'art, la littérature, la vie et la pensée des Chinois*, Paris: Seghers, 1984.
- _____. *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley: University of California Press, 1967.
- Ebrey, Patricia. *Confucianism and Family Rites in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Élisseeff, Danielle. *Confucius: Des mots en action*, Paris: Gallimard, 2003.
- _____. et Vadime Élisseeff, *La civilisation de la Chine classique*, Paris: Arthaud, 1988.
- Elvin, Mark. *Another History: Essays on China from an European Perspective*, Caberra: Wild Peony, 1996.
- Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defence of Ritual Mastery*, Albany: State University of New York Press, 1990.
- Etiemble. « Confucius & confucianisme » dans *Dictionnaire des philosophes*, Paris: Encyclopaedia Universalis, 1998, p. 378-399.
- _____. *L'Europe chinoise*, Vol. I et II, Paris: Gallimard, 1988 et 1989.
- _____. *Confucius, Maître K'ong*, Paris: Gallimard, 1986.

- Fairbank, John et Edwin Reischauer. *China: Tradition and Transformation*, Boston: Houghton Mifflin, 1989.
- _____. et Denis Crispin Twitchett, *The Cambridge History of China*, New York: Cambridge University Press, 1978.
- Fan, Ruiping. « A Reconstructionist Confucian Account of Environmentalism: Toward A Human Sagely Dominion over Nature », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32, n° 1, March 2005, p. 105-122.
- _____. « Reconsidering Surrogate Decision Making: Aristotelianism and Confucianism on Ideal Human Relations », *Philosophy East & West*, Vol. 52, n° 3, July 2002, p. 346-372.
- Fehl, Noah E. *Rites and Propriety in Literature and Life*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1971.
- Fingarette, Herbert. *Confucius. Du profane au sacré*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- _____. « Human Community as Holy Rite: An Interpretation of Confucius' Analects », *Harvard Theological Review*, January 1996, p. 53-67.
- _____. « The Music of Humanity in the *Conversations* of Confucius », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 10, 1983, p. 331-356.
- _____. « The Problem of the Self in the *Analects* », *Philosophy East and West*, Vol. 29, 1979, p. 129-140.
- _____. « Following the 'One Thread' of the *Analects* », *Journal of the Academy of religion*, Vol. 15, n° 7, 1979, p. 375-376.
- Fitzgerald, John. « China and the Quest for Dignity », *The National Interest*, Spring 1999.
- Fong, Yeou-Lan (Feng Youlan). *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Paris: Payot-Le Mail, 1985.
- Fu, Charles Wei-hsun. « The Mencian Theory of Mind and Nature: A Modern Philosophical Approach », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. X, 4 December 1983, p. 385-410.
- _____. « Fingarette and Munro on Early Confucianism: A Methodological Examination », *Philosophy east and West*, Vol. 28, n° 2, April, 1978, p. 181-198.
- Fung, Edmund S.K. *In Search of Chinese Democracy: Civil Opposition in Nationalist China, 1929-1949*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *A Short History of Chinese Philosophy*, New York: Free Press, 1966.
- _____. *The Spirit of Chinese Philosophy*, Boston: Beacon Press, 1962.
- _____. *A History of Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1952-1953.
- _____. *A Comparative Study of Life Ideals. The Way of Decrease and Increase with Interpretations and Illustrations from the Philosophies of the East and the West*, Shanghai: The Commercial Press, 1927.
- Fung, Yu-lan. *The Spirit of Chinese Philosophy*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1947.

- _____. *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I, New York: Macmillan, 1948.
- Gardner, Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects. Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press, 2003.
- _____. *Chu Hsi and the Ta Hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Geng, Yunzhi. « L'héritage du confucianisme et la modernisation chinoise » dans Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch dir., *Confucianisme et Sociétés asiatiques*, Paris: L'Harmattan, 1991, p. 175-181.
- Gentelle, Pierre. *Chine, peuple et civilisation*, Paris: La Découverte, 2004.
- _____. *L'état de la Chine*, Paris: La Découverte, coll. « L'état du monde », 1989.
- Gernet, Jacques. *La Chine ancienne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- _____. *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *L'intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Le monde chinois*, tomes I, II et III, Paris: Armand Colin, 2005.
- _____. *La Raison des choses*, Paris: Gallimard, 2005.
- Gernet, Jacques et Marc Kalinowski. *En suivant la Voie Royale. Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch*, Paris: École Française d'Extrême Orient, 1997.
- Ghiglione, Anna. *L'expérience religieuse en Chine : Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal : Médiaspaul, 2009.
- _____. « Kang Youwei (1858-1927) et le *Livre de la grande indifférenciation (Datongshu)*. L'imaginaire de la paix dans la philosophie chinoise prémoderne » dans François-Emmanuel Boucher, Sylvain David et Janusz Przychodzen dir. *La Paix. Esthétiques d'une éthique*, Bruxelles : Peter Lang, 2007, p. 51-68.
- _____. « Quelques remarques théoriques et pédagogiques sur la traduction du chinois classique en français », *Études et documents pour l'enseignement du chinois au Canada*, Vol. 1, 2006, p. 1-11.
- _____. « Les rites (*li*) dans la pensée et dans l'imaginaire de la Chine confucéenne de l'Antiquité », *Cahiers électroniques de l'imaginaire*, 2005, Vol. 3, p. 17-45.
- _____. *La pensée chinoise ancienne et l'abstraction*, Paris: You-Feng, 1999.
- _____. et Shenwen Li. « Le confucianisme et la modernisation socioculturelle de la Chine » dans *L'éveil du dragon. Les défis du développement de la Chine au XXI^e siècle*, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 313-334.
- Giles, Lionel. *The Sayings of Confucius*, New York: Grove Press, 1961.
- Gipouloux, François. *La Chine du XXI^e siècle : une nouvelle superpuissance ?*, Paris: Armand Colin, 2005.
- Goldman, Merle. *From Comrade to Citizen: the Struggle for Political Rights in China*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- _____. « Politically-Engaged Intellectuals in the Deng-Jiang Era: A Changing Relationship with the Party-State », *China Quarterly*, Vol. 145, March 1996.
- _____. *Sowing the Seeds of Democracy in China*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.

- Goody, Jack. *The East in the West*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.
- Graham, Angus C. « Human "Nature" in Chinese Philosophy », *Philosophy East and West*, Vol. 47, n° 1, 1997.
- _____. *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Albany: State University New York Press, 1990.
- _____. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle: Open Court, 1989.
- _____. « The Nung-chia "School of the Tillers" and the Origins of Peasant Utopianism in China », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 42, n° 1, 1971.
- _____. « The Background of the Mencian Theory of Human Nature », *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 6/1, n° 2, 1967, p. 215-274.
- Granet, Marcel. *La Civilisation chinoise*, Paris: Albin Michel, 1968.
- _____. *La pensée chinoise*, Paris: Albin Michel, 1999.
- _____. « Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, LXXXIX, 1920, p. 189-190.
- Grayling, A.C. « When China Cracks », *Prospect*, June 2002, p. 62.
- Gu, Edward X. « Elitist Democracy and China's Democratization: A Gradualist Approach towards Democratic Transition by a Group of Chinese Intellectuals », *Democratization*, Vol. 4, n° 2, Summer 1997.
- Guillermaz, J. *La Chine populaire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- Ha Poong, Kim. « Confucius's Aesthetic Concept of Noble Man: Beyond Moralism », *Asian Philosophy*, Vol. 16, n° 2, July 2006, p. 111-121.
- Haberman, David L. « Confucianism: The Ways of the Sages » dans Leslie Stevenson et David L. Haberman dir., *Ten Theories of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 25-44.
- Habert, Daniel et Jean Mandelbaum. *La revanche du monde chinois?*, Paris: Economica, 1999.
- Hall, David L. et Roger T. Ames. *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China*, Chicago: Open Court, 1999.
- _____. *Anticipating China" Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- _____. « Modern China and the Postmodern West » dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p. 50-70.
- _____. *Thinking through Confucius*, Albany: State University of New York Press, 1987.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought*, New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. « Classical Chinese Ethics » dans Peter Singer dir., *A Companion to Ethics*, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, p. 69-81.

- Hansheng, Yan et Suzanne Bernard. *La mythologie chinoise*, Paris: You-Feng, 2002.
- Haudricourt, André G. « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui » dans *L'Homme*, tome II, n° 1, 1962, p. 40-50.
- He, Baogang. *The Democratization of China*, London: Routledge, 1996.
- _____. *The Democratic Implications of Civil Society in China*, Basingstoke: Macmillan, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of World History*, London: Cambridge University Press, 1975.
- Henderson, John B. *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- _____. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, New York: Columbia University Press, 1984.
- Hentsch, Thierry. *L'orient imaginaire*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.
- Hershock, Peter D. et Roger T. Ames. *Confucian Cultures of Authority*, Albany: State University of New York Press, 2006.
- Hobsbawm, Éric. *L'Âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle, 1914-1991*, Paris: Complexe, 2003.
- Holloway, Kenneth W. « Book Reviews. *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. By Roger T. Ames and David L. Hall. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. xiii, 165 pp.) », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 31, n°1, March 2004, p. 129-131.
- Hook, Brain. *The Cambridge Encyclopedia of China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hsu, Cho-yun. «The Spring and Autumn Period» dans *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 545-586.
- Hsu, Hsei-yung. « Confucius and Act-centered Morality », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 27, n° 3, September 2000, p. 331-344.
- Huang, Chün-chieh. *Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.
- Hugues, E. Richard. *The Individual in East and West*, London: Oxford University Press, 1956.
- _____. *Chinese Philosophy in Classical Times*, New York: E.P. Dutton, 1942.
- Institute of Chinese Studies. *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Lunyu*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1995.
- Institute of Chinese Studies. *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Mengzi*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1995.
- Institute of Chinese Studies. *The ICS Ancient Chinese Texts Concordance Series: A Concordance to the Liji*, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1995.

- Instituts Ricci. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, 7 tomes, Paris: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, 3 tomes, Paris: Desclée de Brouwer, 1999.
- Ivanhoe, Philip J. *Ethics in the Confucian Tradition: the Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Atlanta: Scholars Press, 1990.
- _____. *Confucian Moral Self-Cultivation*, New York: Peter Lang Publishing, 1993.
- Jaspers, Karl. « Confucius » dans *Les grands philosophes*, Paris: Librairie Plon, 1993.
- Jenner, W. J. F. « China and Freedom » dans *Asians Freedoms*, Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
- Jensen, Lionel M. *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions & Universal Civilization*, Duke University Press, 1997.
- Jian, Ma. *Beijing coma*, Paris: Flammarion, 2008.
- Jullien, François. *La pensée chinoise dans le miroir de la philosophie*, Paris: Seuil, 2007.
- _____. *Dialogue sur la morale ou Fonder la morale. Dialogue entre Mencius et un philosophe des Lumières*, Paris: Grasset & Fasquelle, 1995.
- _____. *Le détour et l'Accès*, Paris: Grasset & Fasquelle, 1995.
- _____. *Éloge de la fadeur*, Paris: Philippe Picquier, 1991.
- _____. *Procès ou création. Introduction à la pensée des lettrés*, Paris: Gallimard, 1994.
- _____. « Essai: "Fonder" la morale, ou comment légitimer la transcendance de la moralité sans le support du dogme ou de la foi (au travers du Mencius) », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Vol. 6, 1985, p. 23-81.
- _____. « Aux origines d'une valorisation possible du statut de l'intellectuel face au pouvoir : la relation du lettré et du prince selon Mencius », *Extrême-Orient Extrême Occident*, n° 4, 1984, p. 11-26.
- Kaizuka, Shigaki. *Confucius*, London: George Allen & Unwin, 1956.
- Kalinowski, Marc. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne. Le compendium des cinq agents*, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1991.
- Kaltenmark, Max. *La philosophie chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Kamenarović, Ivan P. « Recruter l'élite dirigeante : L'éducation confucéenne », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 19.
- _____. *Agir, non-agir en Chine et en Occident. Du Sage immobile à l'homme d'action*, Paris: Cerf, 2005.
- _____. « Devant le conflit » dans *Le Conflit. Perception chinoise et occidentale*, Paris: Cerf, 2001, p. 53-69.
- _____. *La Chine classique*, Paris : Les Belles Lettres, 1999.
- _____. *Printemps et automnes de Lü Buwei*, Paris: Cerf, 1998.
- Keith, Ronald C. *China's Struggle for the Rule of Law*, New York: St. Martin's Press, 1994.
- Kelleher, Theresa. « Confucianism » dans *Women in World Religions*, Albany: State University of New York Press, 1987.

- Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Imperial Representation*, New Haven: American Oriental Society, 2000.
- Kline, T. C. et Philip J. Ivanhoe. *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis: Hackett Pub, 2000.
- Kristof, Nicolas D. et Sheryl Wu Dunn. *China Wakes: The Struggle for the Soul of a Rising Power*, New York: Random House, 1994.
- Kuhn, Thomas. *Le structure des revolutions scientifiques*, Paris: Gallimard, 1983.
- Küng, Hans et Julia Ching. *Christianity and Chinese Religions*, New York: Doubleday, 1989.
- Lackner, Michael, Iwo Amelung et Joachim Kurtz. *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, Boston: Brill, 2001.
- Lai, Karyn. « *LI* in the Analects: Training in Moral Competence and the Question of Flexibility », *Philosophy East & West*, Vol. 56, n°1, January 2006, p. 69-83.
- Lau, D.C. « On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument », *Asia Major*, Vol. 10, 1963, p. 133-194.
- _____. « Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzyy », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n° 15, 1953, p. 541-565.
- Laufer, Berthold. « Lun Yu IX, 1 », *Journal of American Oriental Society*, n° 54, 1934, p. 83.
- Le Blanc, Charles. *Profession sinologue*, Montréal: Les Presses de l'université de Montréal, 2007.
- _____. et Susan Blader. *Chinese Ideas about Nature and Society: Studies in Honour of Derk Bodde*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1987.
- _____. et Dorothy Borei. *Derk Bodde. Essays on Chinese Civilization*, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Leaman, Oliver. *Eastern Philosophy: Key Readings*, New York: Routledge, 2000.
- Legge, James. *The Prolegomena to the Chinese Classics of Confucius and Mencius*, Oxford: Oxford University Press, 1907.
- _____. Lehman, Edward W. *Autonomy and Order: A Communitarian Anthology*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- Leslie, Daniel. *Confucius*, Paris: Pierre Seghers, 1962.
- _____. « Notes on the Analects », *T'oung Pao*, n° 49, 1961, p. 54-63.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and its Modern Fate*, Berkeley: University of California Press, 2001.
- Lévi, Jean. *Confucius*, Paris: Pygmalion, 2002.
- _____. *Les Fonctionnaires divins*, Paris: Seuil, 1989.
- Lévy, André. *Dictionnaire de littérature chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- Lew Seok-choon. « Confucian Capitalism », *Korea Focus*, Vol. 5, n° 4, 1994.
- Lewis, M. Edward. *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press, 1999.

- _____. « Les rites comme trame de l'histoire » dans *Notions et perceptions du changement en Chine*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études chinoises, 1994, p. 29-39.
- Leys, Simon. *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur: Essais sur la culture et la politique chinoises*, Paris: Robert Laffont, 1991.
- _____. *Les habits neufs du président Mao*, Paris: Champ Libre, 1971.
- Liang, Zhang. *Les Archives de Tiananmen*, Paris : Éditions du Félin, 2004.
- Lichuan, Chen. « Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle », *Perspectives chinoises*, n° 84, Juillet/Août 2004, p. 30-39.
- Lin, Ka. *Confucian Welfare Cluster: A Cultural Interpretation of Social Welfare*, Tampere: Tampere University Press, 1999.
- Lin, Yutang. *The Wisdom of Confucius*, New York: Random House, Modern Library, 1938.
- Link, Perry. *Everything Chats in Beijing*, New York: Norton, 1992.
- Liou, Kia-hway. *L'esprit synthétique de la Chine. Étude de la mentalité chinoise selon les textes des philosophes de l'Antiquité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Little, Reg. « Book Reviews: *Toward a Global Community: New Perspectives on Confucian Humanism* », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 32, n° 1, March 2005, p. 152-156.
- _____. et Warren Reed, *The Confucian Renaissance*, Annandale: Federation Press, 1989.
- Liu, Shao. *Traité des caractères*, Paris: Gallimard, 1997.
- Liu, Xiusheng et Philip J. Ivanhoe. *Essays on the Moral Philosophy of Mengzi*, Indianapolis: Hackett Pub, 2002.
- Loewe, Michael. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley: University of California, Institute of East Asian Studies, 1993.
- Louie, Kam. *Critique of Confucius in Contemporary China*, New York: St. Martin's Press, 1980.
- Lu, Martin. *Confucianism: Its Relevance to the Modern World*, Singapore: Federal Publications, 1983.
- _____. Rosita Dellios et James R. Ferguson. *Toward a Global Community: New Perspectives on Confucian Humanism*, Gold Coast: Center for East-West Cultural and Economic Studies, Bond University, 2004.
- Lubman, Stanley B. *Bird in a Cage: Legal Reform in China after Mao*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- MacCormack, Geoffrey. *Traditional Chinese Penal Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- MacFarquhar, Roderick et Michael Schoenhals. *Mao's Last Revolution*, Harvard: Harvard University Press, 2006.
- Machle, Edward J. *Nature and Heaven in the Xunzi*, Albany: State University of New York Press, 1993.

- MacIntyre, Alasdair. « Incommensurability, Truth, and the Conversation between Confucians and Aristotelians about the Virtues » dans *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, p. 104-122.
- Mahbuhani, Kishore. *Can Asians Think?*, Singapore: Times Books International, 1998.
- Makeham, John. *New Confucianism*, New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Makra, Mary Lelia. *The Hsiao Ching*, New York: St. John's University Press, 1961.
- Margaret Fu, Teng. « Les inégalités d'accès à l'enseignement primaire entre urbains et ruraux », *Perspectives chinoises*, n° 89, Mai/Juin 2005, p. 30-36.
- Marsone, Pierre. « Une notion-clé de l'esprit chinois : Trouver la Voie », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 10-11.
- Marx, Karl et Friedrich Engels. *La Chine*, Paris: Union générale d'éditions, 1973.
- Maspero, Henri. *La Chine antique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Masson, Michel. « Chine communiste et tradition confucéenne : continuité ou rupture? », *Études*, Vol. 357, 1982, p. 375-390.
- _____. « Dilemmes de la modernisation en Chine: Les pensées de Liang Shuming », *Projet*, n°155, 1981, p. 579-592.
- _____. *The Concept of Man in Contemporary China*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.
- Mathieu, Rémi. *Confucius*, Paris: Médicis-Entrelacs, 2006.
- _____. *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris: Gallimard, 1989.
- Mei, Yi-pao. *The Ethical and Political Works of Motse [Mozi]*, London: Probsthain, 1929.
- Mendes Errol P. et Traeholt Anne-Marie. *Human Rights: Chinese and Canadian Perspectives*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1997.
- Mengin, F. et J.-L. Rocca. *Politics in China. Moving Frontiers*, New York: Palgrave, 2002.
- Metzger, Thomas. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977.
- Miners, Norman. *The Government and Politics of Hong Kong*, Hong Kong: Oxford University Press, 1995.
- Mizoguchi, Yuzô et Léon Vandermeersch, *Confucianisme et sociétés asiatiques*, Paris: L'Harmattan, 1991.
- Moore, Charles A. *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Honolulu: The University Press of Hawaii, 1967.
- _____. *Philosophy – East and West*, Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Morel, Corinne. *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*, Paris: l'Archipel, 2004.
- Mote, Frederick W. *Intellectual Foundations of China*, New York: McGraw-Hill, 1989.
- Munro, Donald J. *The Concept of Man in Early China*, Ann Arbor: The University of Michigan, Center for Chinese Studies, 2001.
- _____. *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: University of Michigan Press, Center for Chinese Studies, 1985.
- Murthy, Viren. « The Democratic Potential of Confucian *Minben* Thought », *Asian Philosophy*, Vol. 10, n° 1, 2000, p. 33-47.

- _____. *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Nakamura, Haijime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, and Japan*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1964.
- Nathan, Andrew J. « Even our Caution Must Be Hedged », *Journal of Democracy*, Vol. 9, n° 1, January 1998.
- _____. *China's Transition*, New York: Columbia University Press, 1997.
- _____. « China's Constitutionalist Option », *Journal of Democracy*, Vol. 7, n° 4, October 1994.
- _____. « Human Rights in Chinese Foreign Policy », *The China Quarterly*, Vol. 139, September, 1994, p. 622-643.
- _____. « Chinese Democracy: The Lessons of Failure », *Journal of Contemporary China*, n° 4, 1993.
- _____. *Chinese Democracy*, London: Tauris, 1986.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, New York: Cambridge University Press, 1954-1956.
- _____. *Dialogue des civilisations, Chine-Occident*, Paris: La Découverte, 1991.
- Ning, Zhang. « Le débat sur la peine de mort aujourd'hui en Chine », *Perspectives chinoises*, n° 91, Septembre/Octobre 2005, p. 2-10.
- Nivison, David Shepherd. *The Cambridge History of Ancient China: from the Origins of Civilization to 221 B.C.*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, La Salle: Open Court, 1996.
- _____. et Arthur F. Wright, *Confucianism in Action*, Stanford: Stanford University Press, 1966.
- Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001.
- Otto, Mgr Hubert. *Seu chou. Les quatre livres*, Hongkong: Société des Missions Étrangères, 1916.
- Passmore, John. *The Perfectibility of Man*, London: Gerald Duckworth, 1970.
- Peerenboom, Randall P. *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Perkins, Franklin. « Love of Learning in the *Lun Yu* », *Journal of Chinese philosophy*, 2006, p. 505-515.
- Perrett, Roy W. « Evil and Human Nature », *The Monist*, Vol. 85, n° 2, p. 304-319.
- Peyrefitte, Alain. *La Chine s'est réveillée*, Paris: Fayard, 1998.
- _____. *La tragédie chinoise*, Paris: Fayard, 1990.
- Pimpaneau, J. *La civilisation chinoise*, Paris: Philippe Picquier, 1994.
- Pott, William Summer Appleton. *Chinese Political Philosophy*, Westport: Hyperion Press, 1981.
- Pound, Ezra. « The Analects of Confucius », *Hudson Review*, n° 3, 1950.
- Qiu, Xigui. *Chinese Writing*, Berkeley: Society for the Study of Early China: Institute of East Asian Studies, University of California, 2000.

- Raphals, Lisa. *Knowing Words: Wisdom and Cunning in the Classical Traditions of China and Greece*, London: Cornell University press, 1992.
- Rappa, Antonio L. et Sor-Hoon Tan. « Political Implications of Confucian Familism », *Asian Philosophy*, Vol. 13, n° 2/n° 3, 2003, p. 87-102.
- Redding, Gordon S. *The Spirit of Chinese Capitalism*, New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Reding, Jean-Paul. « Le problème des noms dans les *Entretiens* de Confucius » dans *Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*, Berne: Peter Lang, 1985, p. 246-253.
- Reischauer, Edwin O. et John K. Fairbank. *East Asia: The Great Tradition*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1958 et 1960.
- Richards, I. A. *Mencius on the Mind*, London: Kegan Paul, 1932.
- Riegel Jeffrey. *The Four Tzu Ssu Chapters of the Li Chi: An Analysis and Translation*, Stanford: Stanford University dissertation, 1978.
- Riencourt, Amaury de. *The Soul of China*, Toronto: Green & Company, 1958.
- Rochat de la Vallée, Élisabeth. *Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Paris: Institut Ricci, Desclée de Brouwer, 2003.
- Roetz, Heiner. *Confucian Ethics on the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Post Conventional Thinking*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Rosemont, Henry Jr. *Chinese Texts and Philosophical Contexts. Essays Dedicated to Angus C. Graham*, La Salle: Open Court, 1991.
- _____ et Benjamin I. Schwartz, *Studies in Classical Chinese Thought*, numéro special, *Journal of the American Academy of religion*, Vol. 54, n° 3, 1979.
- Roux, Alain. *La Chine au XXe siècle*, Paris: Sedes, 1999.
- Rubin, Vitaly A. *Individual and State in Ancient China. Essays on Four Chinese Philosophers*, New York: Columbia University Press, 1976.
- Rygaloff, Alexis. *Confucius*, Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- Said, Edward W. *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris: Seuil, 2003.
- Sargent, Galen Eugène. « Les débats entre Meng-tseu et Siun-tseu sur la nature humaine », *Orients Extremus*, n° 3, 1956, p. 1-17.
- Satha-Anand, Suwanna. *Currents in Chinese Philosophy*, 1996.
- Sato, Masayuki. *The Confucian quest for order: the origin and formation of the political thought of Xun Zi*, Boston: Brill, 2003.
- Scaffer, Frederic. *Democracy in Transition*, Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- Scarpari, Maurizio. « The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature », *Philosophy East and West*, Vol. 53, n° 3, July 2003, p. 323-339.
- Schell Orville et David Shambaugh. *The China Reader: the Reform Era*, New York: Vintage Books, 1999.
- _____. *Discos and Democracy*, New York: Pantheon, 1988.
- Schrecker, John. « Filial Piety as a Basis for Human Rights in Confucius and Mencius », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 24, 1997, p. 401-412.

- Schipper, Kristofer. « Xunzi » dans *Dictionnaire des philosophes*, Paris: Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 1998, p. 1593-1594.
- Schönfeld, Martin. « From Confucius to Kant—The Information Transfer », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, n°1, January 2006, p. 67-81.
- Schwarcz, Vera. *The Chinese Enlightenment, Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- _____. *China and Otters Matters*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Schwartz, Thomas et Kiron Skinner. « The Myth of Democracy Pacifism », *Asian Wall Street Journal*, 11 January 1998, p. 8.
- Shenon, Philip. « Situation en matière de droits de l'homme en Chine », *Beijing Information. Les nouvelles et le point de vue de la Chine*, n° 50, 12 décembre 1994, p. 33-35.
- Shih, Chih-yu. *Collective Democracy: Political and Legal Reform in China*, Hong Kong: Chinese University Press, 1999.
- Shin, Doh Chull. « On the Third Wave of Democratization: A Synthesis and Evaluation of Recent Theory and Research », *World Politics*, n° 47, October 1994.
- Shu-hsien, Liu. « The Contemporary Significance of Chinese Philosophy », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 13, n° 2, Juin 1986, p. 207.
- Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997.
- _____. « Ideas of the Good in Chinese Philosophy » dans Eliot Deutsch and Ron Bontekoe dir., *A Companion to World Philosophy*, Cambridge: Blackwell, 1997.
- _____. et David B. Wong. *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Shue, Vivienne. « China: Transition Postponed? », *Problems of Communism*, Vol. 41, n°1/n°2, January/April 1992.
- Shuxian, Liu. « Reflections on World Peace through Peace among Religions – A Confucian Perspective », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 22, 1995, p. 193-213.
- Smith, Craig S. « China Juggles the Conflicting Pressures of a Society in Transition », *The New York Times*, 15 July 2002, p. A6.
- Smith, Howard, D. *Confucius*, New York: Charles Scriber's Sons, 1973.
- Solinger, Dorothy J. *China's Transition from Socialism*, Armonk: M.E. Sharpe, 1993.
- Soon, Guat Eng. *Confucian Ethics: A Christian Appraisal*, Singapore: Teachers Christian Fellowship, 1984.
- Soothill, W. E. *The Analects*, London: Oxford University Press, 1958.
- Sorman, Guy. *L'année du Coq: chinois et rebelles*, Paris: Fayard, 2006.
- Spence, Jonathan D. *La Chine imaginaire. Les Chinois vus par les Occidentaux de Marco Polo à nos jours*, Montréal: Les Presses Universitaires de Montréal, 2000.
- _____. *The Search for Modern China*, London: Hutchinson, 1990.

- State's Council Newsroom. « Human Rights in China », *Beijing Review*, 4 November 1991, p. 8-45.
- Su, Shaozhi. « Problems of Democratic Reform in China » dans *The Politics of Democratization*, Boulder: Westview Press, 1994.
- Suter, Rufus. « Mencius and Plato's Doctrine of Ideas », *T'ien-Hsia Monthly*, n° 10, 1940, p. 452-458.
- Tan, Sor-Hoon. *Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*, Albany: State University of New York Press, 2003.
- Taylor, Rodney L. *The Way of Heaven*, Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Thoraval, Joël. « Expérience confucéenne et discours philosophique. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain », *Perceptives chinoises*, n° 71, Juin 2002, p. 64-83.
- _____. « La Chine et le confucianisme au défi de la modernité », *Esprit*, n° 265, juillet 2000, p. 140-154.
- _____. « L'anthropologue et le problème de la "visibilité" du confucianisme dans la société chinoise contemporaine », *Perspectives chinoises*, n° 52, 1999, mars/avril, p. 71-80.
- _____. « De la philosophie en Chine à la "Chine" dans la philosophie. Existe-t-il une philosophie chinoise? », *Esprit*, n° 201, Mai 1994, p. 5-38.
- Thorborg, Marina. « Où sont passées toutes les jeunes filles? », *Perspectives chinoises*, n° 86, Novembre/Décembre 2004, p. 2-12.
- Ticozzi, S. « La religion populaire en Chine », *Églises d'Asie*, Janvier 1993, p. 2-24.
- Tillman, H.C. *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi*, Boston: Harvard University Press, 1982.
- Tournier, Michel Louis. *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne*, Paris: L'Harmattan, 1991.
- Tsang, Steve. « Transforming a Party State into a Democracy » dans *Democratization in Taiwan: Implications for China*, Houndmills: Macmillan Press, 1999.
- _____. « The Confucian Tradition and Modernization » dans *Democracy: The Challenges Ahead*, Basingstoke: Macmillan Press, 1997.
- Tse-toung [Zedong], Mao. *Les transformations de la révolution*, Paris: Union générale d'Éditions, 1970.
- Tu, Weiming. « Confucius and Confucianism » dans Walter H. Slote et George A. De Vos dir., *Confucianism and the Family*, Albany: State University of New York, 1998.
- _____. *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. « Confucianism » dans *Our Religions*, San Francisco: Harper, 1993, p. 141-227.
- _____. Milan Hejtmanek et Alan Wachman. *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*, Hawaii: University of Hawaii, 1992.

- _____. *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- _____. *Confucianism in a Historical Perspective*, Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph Series, n° 13, Singapore, 1989.
- _____. *Confucian Thought*, Albany: State University of New York Press, 1985.
- _____. *Confucian Ethics Today*, Singapore: Curriculum Development Institute of Singapore, Federal Publications, 1984.
- _____. « *Jen as a Living Metaphor in the Confucian Analects* », *Philosophy East and West*, Vol. 31, n° 1, January 1981.
- _____. « *Li as Process of Humanisation* », *Philosophy East and West*.
- _____. *Humanity and Self-Cultivation: Essays on Confucian Thought*, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.
- Tucker, Mary Evelyn et John Berthrong. *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Vandermeersch, Léon. *Études sinologiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- _____. « Le nouveau confucianisme », *Le Débat*, n° 67, 1991, p. 9-16.
- _____. « Le confucianisme » dans Jean Delumeau dir., *Le fait religieux*, Paris: Fayard, 1993, p. 579-610.
- _____. *Le nouveau Monde sinisé*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- _____. « Une tradition réfractaire à la Théologie: la Tradition confucianiste », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Vol. 6, 1985, p. 9-22.
- _____. *Wangdao ou la Voie royale : Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*, Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1977 et 1980.
- Vandier-Nicolas, Nicole. « La philosophie chinoise des origines au XVII^e siècle » dans *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1969, p. 248-404.
- _____. « Confucius » dans *Histoire de la philosophie*, tome I, Paris: Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1969, p. 274-280.
- Vatikiotis, Michael. « Caught in the Middle », *Far Eastern Economic Review*, 9 April 1998, p. 15.
- Vogel, Ezra. *The Four Little Dragons*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- Volkov, Alexei. « Analogical reasoning in ancient China », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Vol. 14, 1992, p. 15-37.
- Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*, London: George Allen & Unwin, 1939.
- Wang, Dongliang. *Les signes et les mutations*, Paris: L'Asiathèque, 1995.
- Wangdao, Ding. *Comprendre Confucius*, Beijing: Éditions Littérature chinoise, 1999.
- Wanshu, Zhang. *Une explosion historique – Minutes des événements du 4 juin*, 2009.
- Ware, James. *The Sayings of Mencius*, New York: Mentor New American Library, 1960.

- Wawrytko, Sandra A. « Kingzi as Feminist: Confucian Self-Cultivation in a Contemporary Context », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 27, n° 2, June 2000, p. 171-186.
- Weatherley, Robert. *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives*, New York: St. Martin's Press, 1999.
- Wei, J.L. R.H. Myers et D.G. Gillin. *Selected Writings of Sun Yat-sen*, Stanford: Hoover Institution Press, 1994.
- Welch Claude E. et Leary Virginia A. dir., *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives*, London: Macmillan Press, 1999.
- Wenzel, Christian Helmut. « Beauty and Kant and Confucius », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, n°1, January 2006, p. 95-107.
- White, Gordon. « Democratization and Economic Reform in China », *The Australian Journal of Chinese Affairs*, Vol. 31, January 1994.
- Whitfield, Susan. *After the Event: Human Rights and their Future in China*, London: Wellsweep Press, 1993.
- Wilhelm, Daniel F. *Most-Favoured-Nation Certification and Human Rights: A Case Study of China and the United States*, Washington: American Bar Association, 1996.
- Wilhem, Richard et Cary F. Baynes. *The I Ching or Book of Changes*, Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Wilson, Thomas A. *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China*, Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Wong, Benjamin et Hui-Chieh Loy. « The Confucian Gentleman and the Limits of Ethical Change », *Journal of Chinese philosophy*, Vol. 28, n° 3, September 2001, p. 209-234.
- Wood, Alan. *Limits to Autocracy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.
- Wright, Arthur F. *Studies in Chinese Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Wu-Chi, Liu. *La philosophie de Confucius. Le courant le plus marquant de la pensée chinoise*, Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1963.
- _____. *Confucius: His Life and Times*, New York: Philosophical Library, 1955.
- Xi, Lin. *Tolérance. L'idée de tolérance dans la pensée chinoise ou la quête de bonheur*, Paris: Quimétao, 2001.
- Xinzhong, Yao. *An Introduction to Confucianism*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Confucianism and Christianity: a Comparative Study of Jen and Agape*, Brighton: Sussex academic Press, 1996.
- _____. « Jen, love and Universality – Three Arguments Concerning Jen in Confucianism », *Asian Philosophy*, Vol. 5, n° 2, 1995, p. 181-195.
- Yao, Souchou. *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and the Myth of Chinese Enterprise*, New York: Routledge Curzon, 2002.
- Yan, Jiaqi. « China's National Minorities and Federalism », *Dissent*, Summer 1996.
- _____. *Toward a Democratic China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

- Yasutomo, Morigiwa. « A Confucian Democracy for the 21st Century », *Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie*, Beiheft 72, 1998, p. 37-49.
- You, L. Eul sou. *Confucius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine*, Paris: Adrien Maisonneuve Éditeur, 1948.
- Yu, Jiyuan. « Yi: Practical Wisdom in Confucius's *Analects* », *Journal of Chinese philosophy*, 2006, p. 335-348.
- _____. « The Beginning of Ethics: Confucius and Socrate », *Asian Philosophy*, Vol. 15, n° 2, July 2005, p. 173-189.
- Zhang, Liang. « The Tiananmen Papers », *Public Affairs*, 2001.
- Zhang, Lun. « La crise de légitimité. Le Parti à l'épreuve des protestations populaires », *La Vie des idées*, n° 9, Février 2006.
- Zhang, Qianfan. « The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism », *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 27, n° 3, September 2000, p. 299-330.
- Zhang, Qiyun. *Confucianism: A Modern Interpretation*, Taipei: Hwa Kang Press, China Academy, 1980.
- Zhe, Ji. « Éduquer par la musique. De l' « initiation des enfants à la musique classique » à la « culture de soi » confucéenne des étudiants », *Perspectives chinoises*, 2008, Vol. 4, p. 118-129.
- Zheng, Chantal. *Mythes et croyances du monde primitif chinois*, Paris: Bibliothèque historique Payot, 1989.
- Zheng, Yongnian. « Development and Democracy: Are they Compatible in China? », *Political Science Quarterly*, Vol. 109, n° 2, 1994, p. 235-259.
- Zhenmin, Wang. « Can the Chinese Constitution be Applied in Court? », *Law and Commerce Review*, n° 5, 1999.
- Zongsan, Mou. *Spécificités de la philosophie chinoise*, Paris: Cerf, 2003.
- Zufferey, Nicolas. « L'éthique de Confucius », *le nouvel Observateur*, n° 71, janvier-février 2009, p. 14-15.

Ouvrages relatifs au débat des valeurs asiatiques

- Alagappa, Muthiah. « Democratic Transition in Asia: The Role of the International Community », *East-West Center Special Report*, n° 3, October 1994.
- Albertini Mason, Babetta Von. *The Case for Liberal Democracy in China: Basic Human Rights, Confucianism and the Asian Values Debate*, Zurich: Schulthess, 2004.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Angle, Stephen C. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-cultural Inquiry*, New York: Cambridge University Press, 2002.
- _____. et Marina Svensson. *The Chinese human Rights Reader*, Armonk: M. E. Sharpe, 2002.

- Arthus-Bertrand, Yann. *6 milliards d'Autres*, Paris: Éditions de La Martinière, 2009.
- Bauer, Joanne R. et Daniel A. Bell. *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York: Cambridge University Press, 1999.
- _____. « Three Years after the Bangkok Declaration: Reflections on the state of the Asia-West Dialogue on Human Rights », *Human Rights Dialogue*, 4 March 1996.
- Bell, Daniel A. *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
- _____. « Human Rights and Social Criticism in Contemporary Chinese Political Theory », *Political Theory*, Vol. 32, n° 3, June 2004, p. 397-400.
- _____. *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton: Princeton University Press, 2000.
- _____. « The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East-West Dialogue », *Human Rights Quarterly*, Vol. 18, n° 3, August 1996.
- _____., David Brown, Kanishka Jayasuriya et David Martin Jones, *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, New York: St. Martin's Press, 1995.
- Bell, Lynda S., Andrew J. Nathan et Ilan Peleg. *Negotiating Culture and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 2001.
- Billioud, Sébastien. « Daniel Bell, A., Beyond Liberal Democracy, Political Thinking for an East Asian Context », *Perspectives chinoises*, n° 97, septembre/décembre 2006.
- Cabestan, Jean-Pierre. « L'impossible Avènement d'un État de droit en Chine populaire: Est-ce la faute aux valeurs asiatiques, au communisme ou au retard économique? » dans Thierry Marrès et Paul Servais dir., *Droits humains et Valeurs asiatiques. Un dialogue possible?*, Bruyant : Louvain-la-Neuve, 2002.
- Chan, Joseph. « The Asian Challenge to Universal Human Rights: A Philosophical Appraisal » dans *Human Rights and International Relations in the Asia Pacific*, London: Pinter, 1995.
- _____. « Hong Kong, Singapore, and 'Asian Values': An Alternative View », *Journal of Democracy*, Vol. 8, n° 2, April 1997.
- _____. *Human Rights and Democracy – In search of a New Confucian Perspective*.
- Cheng, Anne. « 'Confucianisme', 'post-modernisme' et 'valeurs asiatiques' » dans Yves Michaud dir., *Qu'est-ce que la culture?*, Paris : Odile Jacob, Vol. 6, 2001.
- Chenyang, Li, *The Tao Encounters the West*, Albany: State University of New York Press, 1999.
- _____. « Confucian Value and Democratic Value », *Journal of Value Inquiry*, Vol. 31, 1997, p. 183-192.
- Ching, Julia. « Human Rights: A Valid Chinese Concept? » dans *The Religious Consultation on Population, Reproductive Health & Ethics*, Toronto: University of Toronto, 1995, p. 1-15.
- Chiou, C.L. *Democratizing Oriental Despotism*, New York: St. Martin Press, 1995.

- Chun, L. « Human Rights and Democracy: The Case for Decoupling », *International Journal of Human Rights*, Vol. 5, n°3, p. 19-44.
- Chung, M. Tse. « Confucianism and Contemporary Ethical Issues », New York: Paragon House, 1989.
- _____. *World Religion and Global Ethics*, New York: Paragon House, 1989.
- Chunlong, Lu. « Les valeurs démocratiques dans la Chine populaire. Analyse d'une enquête d'opinion », *Perspectives chinoises*, n° 84, Juillet/Août 2004, p. 40-48.
- Close, Paul et David Askew. *Asia Pacific and Human Rights: A Global Political Economy Perspective*, Aldershot, Hants: Ashgate, 2004.
- Cooper, John F. « Peking's Post-Tiananmen Foreign Policy: The Human Rights Factor », *Issues and Studies*, n° 30, October 1994, p. 69.
- _____. Franz Michael et Yuan-li Wu. *Human Rights in Post-Mao China*, Boulder: Westview, 1985.
- Dallmayr, Fred. « "Asian Values" and Global Human Rights », *Philosophy East & West*, Vol. 52, n° 2, April 2002, p. 173-189.
- _____. « Humanity and Humanization: Comments on Confucian » dans *Alternative Visions: Paths in the Global Village*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, p. 123-144.
- Davis, Michael C. « Constitutionalism and Political Culture: The Debate over Human Rights and Asian Values », *Harvard Human Rights Journal*, Vol. 11, Spring 1998.
- _____. « The Price of Rights: Constitutionalism and East Asian Economic Development », *Human Rights Quarterly*, Vol. 20, n° 2, May 1998.
- _____. *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, New York: Oxford University Press, 1995.
- De Bary, William Theodore. *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- _____. et Weiming Tu. *Confucianism and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1998.
- _____. *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. *The Trouble with Confucianism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- _____. *Learning for One's Self*, New York: Columbia University Press, 1991.
- _____. *The Liberal Tradition in China*, New York: Columbia University Press, 1983.
- _____. « Human Rites: An Essay on Confucianism and Human Rights » dans Irene Eber dir., *Confucianism, the Dynamics of a Tradition*, New York: Macmillan, 1986.
- Delmas-Marty, Mireille. « La construction d'un État de droit dans la Chine d'aujourd'hui: Avancées et résistances », D. 2002, chr. 2434.
- _____. et Pierre-Étienne Will. *La tradition chinoise, la démocratie et le droit*, Paris: Fayard, 2004.

- Diamond, Larry et Marc F. Plattner. *Democracy in East Asia*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.
- D'Iribarne, Philippe. « Les paradoxes du contrat social: À propos de "Elitism and Democracy" », *The Tocqueville Review*, Vol. 14, n° 2, 1993, p. 73-79.
- Donnelly, Jack. « Conversing with Straw Men While Ignoring Dictators: A Reply to Roger Ames », *Ethics & International Affairs*, Vol. 11, 1997, p. 207-213.
- _____. « Post-Cold War Reflections on the Study of International Human Rights », *Ethics & International Affairs*, Vol. 8, 1994, p. 97-117.
- _____. « Changing Conceptions of Human Rights in a Growing East Asia », *Hakone*, 23-25 June 1995.
- _____. et Rhoda E. Howard, *International Handbook of Human Rights*, New York: Greenwood Press, 1987.
- Dore, Ronald. « Elitism and Democracy », *The Tocqueville Review*, Vol. 14, n° 2, 1993, p. 65-72.
- Driscoll, William et Julie Clark. *Globalization and the Poor: Exploitation or Equalizer?*, New York: International Debate Education Association, 2003.
- Dunne, Time et Nicholas J. Wheeler. *Human Rights in Global Politics*, Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Dupuy, René Jean. *L'avenir du droit international dans un monde multiculturel: colloque, La Haye, 17-19 novembre, 1983*, Canada: Kluwer Boston; Boston: Hingham, 1984.
- Eberhard, Christoph. *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris : Éditions des Écrivains, 2002.
- Edwards, Randle R., Louis Henkin et Andrew J. Nathan. *Human Rights in Contemporary China*, New York: Columbia University Press, 1986.
- Elster, Jon. « The Necessity and Impossibility of Simultaneous Economic and Political Reform » dans *Constitutionalism and Democracy*, New York: Oxford University Press, 1993, p. 267-274.
- Etzioni, Amitai. *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, New York: Basic Books, 1996.
- _____. « The End of Cross-Cultural Relativism », *Alternatives*, Vol. 22, 1997.
- Evans, Tony. *The Politics of Human Rights: A Global Perspective*, London: Ann Arbor, 2005.
- _____. *U.S. Hegemony and The Project of Universal human Rights*, New York: St. Martin's Press, 1996.
- Foot, Rosemary. *Rights beyond Borders: The Global Community and the Struggle over Human Rights in China*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Fouquaire-Brillet, Élisabeth. « Chine: droits de l'homme et démocratie », *Défense Nationale. Études politiques – stratégiques – militaires – économiques – scientifiques*, Octobre 1995, p. 101-112.
- French, Howard. « Africa Looks East a New Model », *New York Times*, 4 February 1966, p. 4.

- Gardels, Nathan. « Interview with Lee Kuan Yew », *New Perspectives Quarterly*, Vol. 9, n° 1, Winter 1992.
- Garre, Marianne. *Human Rights in Translation. Legal Concepts in Different Languages*, Herndon: Copenhagen Business School Press, 1999.
- Ghai, Yash. « Human Rights and Governance: the Asian Debate », Occasional Paper n° 4, The Asia Foundation: Center for Asian Pacific Affairs, 1994; *Australian Yearbook of International Law*, 1994, p. 1-34; *Center for Asian Pacific Affairs*, November 1994, p. 1-19.
- _____. *Our Common Humanity. Asian Human Rights Charter: A People's Charter*, Hong Kong: Asian Human Rights Commission, 1999.
- Habermas, Jürgen. *L'intégration républicaine*, Paris: Fayard, 1998.
- _____. *Toward a Rational Society*, Toronto: London Heinemann, 1971.
- Han Fook Kwang, Warren Fernandez et Sumiko Tan. *Lee Kwan Yew: The Man and His Ideas*, Singapore: Times Edition, 1998.
- Hattersley, Alan Frederick. *Short History of Democracy*, Cambridge: The University Press, 1930.
- Hood, Steven J. « The Myth of Asian-Style Democracy: Chinese Traditions and Universal Civilization », Durham: Duke University Press, 1997.
- Hsiung, James. *Human Rights in East Asia: A Cultural Perspective*, New York: Paragon House, 1985.
- Huang, Mab. « Forty Years of the International Human Rights Movement », *The Chinese Intellectual*, Summer 1996.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- _____. « The Clash of Civilizations? », *Foreign Affairs*, Vol. 72, n° 3, 1993, p. 22-49.
- Josey, Alex. *Lee Kuan Yew: The Critical Years*, Singapore: Times Books International, 1968.
- Jullien, François. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard, 2008.
- Kelly, David et Anthony Reid. *Asian Freedoms: The Idea of Freedom in East and Southeast Asia*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Kent, Ann. *China, the United Nations, and Human Rights: the Limits of Compliance*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- _____. *Between Freedom and Subsistence: China and Human Rights*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Kim Dae Jung. « Pacific Myths. Kim Dae Jung on Asian Values that never Were – A Response to Lee Kuan Yew – Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values », *Foreign Affairs*, Vol. 73, n° 6, November/December 1994, p. 189-194.
- _____. « Democracy in Asia » dans *Korea and Asia*, Seoul: Kim Dae Jung Peace Foundation Press, 1994.

- Kirby, William C. *Realms of Freedom in Modern China*, Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Kirkpatrick, Jeane et al. « Responses to Samuel P. Huntington's "The Clash of Civilisations?": The Modernizing Imperative. Tradition and Change », *Foreign Affairs*, Vol. 72, n° 4, September/October 1993, p. 22-26.
- Koch-Miramond, Lydie, Jean-Pierre Cabestan, François Aubin et Yves Chevier. *La Chine et les droits de l'homme*, Paris: L'Harmattan, 1991.
- Kwok Kian Woon. « The Moral Condition of Democratic Society », *Commentary: The Journal of the National of University of Singapore Society*, Vol. 11, n° 1, 1993.
- Langlois, Anthony J. *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lassagne, François. « D'où vient notre sens moral ? », *Science & Vie*, n° 1077, Juin 2007, p. 50-65.
- Lee, Kuan Yew. *The Singapore Story: Memoirs of Lee Kuan Yew*, Holdings: Times Editions, 1998.
- _____. « Culture is Destiny – A Conversation with Lee Kuan Yew », *Foreign Affairs*, Mars/Avril, 1994.
- _____. *Lee Kuan Yew on China and Hong Kong after Tiananmen*, Singapore: Lianhe Zaobao, 1991.
- _____. *International Herald Tribune*, 9-10 November, 1991.
- Lindholm, T. « The Cross-cultural Legitimacy of Human Rights », *Norwegian Institute of Human Rights*, n° 3, Oslo, 1990.
- Ling, L.H.M. et Chih-yu Shih. « Confucianism with a Liberal Face: The Meaning of Democratic Politics in Postcolonial Taiwan », *Review of Politics*, Vol. 60, n° 1, Winter 1998.
- Milne Alan John Mitchell. *Human Rights and Human Diversity*, London: Macmillan, 1986.
- Mohammad, Mahathir bin. « Conférence sur les droits de l'homme: Discours du premier ministre malais », *Documents d'Actualité Internationale*, 15 février 1995.
- _____. « East Asia Will Find Its Own Roads to the Democracy », *International Herald Tribune*, 17 May 1994, p. 3.
- Nussbaum, Martha et Amartya Kumar Sen. *Relativism: Interpretation and Confrontation*, South Bend: University of Notre-Dame Press, 1989.
- Nuyen, A. T. « Confucianism, Globalisation and the Idea of Universalism », *Asian Philosophy*, Vol. 13, n° 2/n°3, 2003, p. 75-86.
- _____. « Confucianism and the Idea of Equality », *Asian Philosophy*, Vol. 11, n° 2, 2001, p. 61-71.
- _____. « Chinese Philosophy and Western Capitalism », *Asian Philosophy*, Vol. 9, n° 1, 1999, p. 71-79.
- Okawa, Shinro. « The Declaration of the Rights of Man in France and Human Rights in Asia Today », Conférence Internationale sur le bicentenaire de la Déclaration, Conférence des juristes d'Asie et du Pacifique tenue à New Delhi, Février 1988.
- Onuma, Yasuaki. *Human Rights, States and Civilizations*, 1998.

- _____. « In Quest of Intercivilizational Human Rights: 'Universal versus Relative' Human Rights Viewed from an Asian Perspective », *Occasional Paper n° 2*, The Asian Foundation's Center for Asian Pacific Affairs, 1996.
- Paltiel, Jeremy. « The Cultural and Political Determinants of the Chinese Approach to Human Rights », Ottawa: Human Rights Research and Education Center, 1966.
- Parekh, Bhikhu C. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Passell, Peter. « Asia's Path to More Equality and More Money for All », *New York Times*, 25 August 1996, E5.
- Patten, Chris. *East and West*, London: Macmillan, 1998.
- _____. « Pas d'exception asiatique pour les droits de l'homme », *Libération*, 20 janvier 1994.
- Plantilla, Jefferson R., L. Sebasti et S.J. Raj, *Human Rights in Asian Cultures: Continuity and Change*, Osaka: Hurights Osaka, 1997.
- Pohl, Karl-Heinz. *Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Boston: Brill, 1999.
- Pollis, Adamantia et Peter Schwab. *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York: Praeger, 1979.
- Rouner, Leroy S. *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- Rozman, Gilbert. *The East Asian Region: Confucian Heritage and its Modern Adaptation*, Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Sen, Amartya Kumar. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: W. W. Norton & Company, 2006.
- _____. *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity*, New York: Picador, 2005.
- _____. « Democracy and Its Global Roots », *The New Republic*, 6 October 2003.
- _____. « The Reach of Reason: East and West », *New York Review of Books*, July 2000.
- _____. *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. « Democracy as a Universal Value », *Journal of Democracy*, Vol. 10, n° 3, 1999, p. 3-17.
- _____. *Reason before Identity*, Oxford: Clarendon Press, 1999.
- _____. *Human Rights and Asian Values: Sixteenth Morgenthau Memorial Lecture on Ethics & Foreign Policy*, New York: Carnegie Council on Ethics and International Affairs, 1997, p. 170-193; *The New Republic*, 14 and 21 July 1997.
- _____. « Thinking about Human Rights and Asian Values », *Human Rights Dialogue*, Vol. 4, March 1996.
- _____. « Our Culture, Their Culture », *The New Republic*, Bombay, 1 April 1996.
- Servais, Paul. *Individu et communauté. Une confrontation Orient - Occident*, Louvain-la-Neuve : Bruylant-Academia, 2000.
- Svensson, Marina. *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.

- _____. *The Chinese Conception of Human Rights: The Debate on Human Rights in China, 1848-1949*, Ph.D. thesis, Department of East Asian Languages, Lund University, 1996.
- Tatsuo, Inoue. « The Poverty and Rights-Blind Communalism », *Brigham Young University Law Review*, n° 2, 1993, p. 517-551.
- _____. « The Claims of Community and the Limits of Law », *China Journal of Law and Politics*, Vol. 4, n° 1, 1989, p. 121-171.
- Tu, Weiming. « The “Moral Universal” from the Perspectives of East Asian Thought », *Philosophy East and West*, Vol. 31, n° 3, July 1981, p. 259-267.
- Van Ness, Peter. *Debating Human Rights. Critical essays from the United States and Asia*, New York: Routledge, 1999.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard, 2003.
- _____. *Confucianisme et taoïsme*, Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Sociologie des religions*, Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Le Judaïsme antique*, Paris: Librairie Plon, 1970.
- _____. *Theory of Social and Economic Organisation*, New York: Free Press, 1968.
- Yasuda, Nobuyuki. « Human Rights, Individual or Collective? The South-east Asian Experience », *Archiv fuer Rechts-und Sozialphilosophie*, Beiheft 72, 1998.
- Zakaria, Fareed. « Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew », *Foreign Affairs*, Vol. 73, n° 2, March/April 1994, p. 109-126.
- Zhou, Qi. « Conflicts over Human Rights between China and the US », *Human Rights Quarterly*, Vol. 27, n° 1, February 2005, p. 8.

Ouvrages relatifs aux droits humains, au cosmopolitisme et/ou au libéralisme

- Adams, E. M. « The Ground of Human Rights », *American Philosophical Quarterly*, Vol. 19, 1982, p. 191-195.
- Agosin, M. *A Map of Hope: Women's Writings on Human Rights*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- Alfredsson, Gudmundur et Asbjorn Eide. *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement*, Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1999.
- Alston, P. *The United Nations and Human Rights: A Critical Appraisal*, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Amnesty International. *Rapport 2006. La situation des droits humains dans le monde*, London: Amnesty International Publications, 2006.
- _____. « Peine de mort. Il y a 20 000 condamnés à mort dans le monde », *Agir. Le magazine des droits humains*, 27, n° 2, Montréal: Les Éditions Agir, Juin 2006, p. 10.
- _____. *Rapport 2005 d'Amnistie Internationale*, Bruxelles: Amnesty International Belgique francophone, 2005.

- _____. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, Bruxelles: Amnesty International Belgique francophone, Collection Folio, 1988.
- Appiah, Anthony Kwame. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton & Company Ltd., 2006.
- _____. *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Arat, Z. F. *Democracy and Human Rights in Developing Countries*, Boulder: Lynne Rienner, 1998.
- Ardant, Philippe. *Les textes sur les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Ashworth, G. *Human Rights in Global Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Augustin, Jean-Marie, Michel Borgetto et Catherine Lecomte. *Les Déclarations de l'an I*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Aurenche, Guy. *La dynamique des droits de l'homme*, Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
- Baber, Catherine. « Chine : Le 'Nettoyage' », *Agir : Le Magazine des droits humains*, Vol. 28, n° 4, décembre 2007, p. 8.
- Baehr, P. R. *Human Rights: Universality in Practice*, Basingstoke: Macmillan, 1999.
- Baker, Keith Michael. *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Toronto: Pergamon Press, 1987.
- Baker, J. *Group Rights*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.
- Balfour, Ian et Eduardo Cavada. *And Justice for All? The Claims of Human Rights*, Durham: Duke University Press, 2004.
- Barret-Kriegel, Blandine. *Les Droits de l'homme et le droit naturel*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- _____. *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, Paris: Calmann-Lévy, 1979.
- Barry, Brian. « Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Culture » dans Ian Shapiro et Lea Brilmayer dir., *Global Justice*, New York: New York University Press, 1999.
- Bay, Christian. « Self-Respect as a Human Right: Thoughts on the Dialectics of Wants and Needs in the Struggle for Human Community », *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, 1982, p. 53-75.
- Bécet, Jean-Marie et Dominique Colard. *Les Droits de l'homme*, Paris: Economica, 1982.
- Bedos-Rezak, Brigitte Miriam et Dominique Iogna-Prat. *L'Individu au Moyen Âge*, Paris: Éditions Flammarion, département Aubier, 2005.
- Beetham, D. *Democracy and Human Rights*, Oxford: Blackwell, 1999.
- Beitz, Charles R. « Human Rights and the Law of Peoples », *Daedalus*, Vol. 132, 2003.
- _____. « What Human Rights Mean », *Daedalus*, Vol. 132, 2003.
- _____. « Human Rights as a Common Concern », *American political Science Review*, Vol. 95, Juin 2001, p. 269-282.
- _____. « Philosophy of International Relations » dans *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, New York: Routledge, 1998, p. 826-833.

- _____. *Philosophical Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Benhabib, Seyla. *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bercis, Pierre. *Libérer les droits de l'homme*, Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2000.
- Berlin, Isaiah. *Liberty*, New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *Two Concepts of Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Bernardi, Bernard. *La démocratie*, Paris: Flammarion, 1999.
- Biet, Christian. *Les droits de l'homme*, Paris: Imprimerie nationale, 1989.
- Bokatola, Isse Omanga. *Le droit international des droits de l'homme*, Genève: Centre international de formation à l'enseignement des droits de l'homme et de la paix, 1997.
- Borghi, Marco et Patrice Meyer-Bisch. *Société civile et indivisibilité des droits de l'homme*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 2000.
- Bosanquet, Bernard. *The Philosophical Theory of the State and Related Essays*, South Bend: St Augustine's Press, 2001.
- Bossuyt, Marc J. *Guide to the « Travaux Préparatoires » of the International Covenant on Civil and Political Rights*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- Braibant, Guy et Gérard Marcou. *Les Droits de l'homme*, Paris: L'Harmattan, 1990.
- _____. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la jurisprudence*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Brandt, Richard B. « Utilitarianism and Moral Rights », *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 34, 1984, p. 1-19.
- Brownlie, I. *Twenty-Five Human Rights Documents*, New York: Columbia University Center for the Study of Human Rights, 1995.
- _____. *Basic Documents on Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Buchanan, A. « Equality and Human Rights. », *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, 2005, p. 69-90.
- Buirette, Patricia. *Le droit international humanitaire*, Paris: La Découverte-Repères, 1996.
- Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tomes I et II, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Carter, Ian. *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Cassese, Antonio et Mireille Delmas-Marty. *Juridictions nationales et crimes internationaux*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Castillo, Monique. *Morale et Politique des Droits de l'Homme*, Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2003.
- Cerna, Christina. « Universal Democracy: An International Legal Right or the Pipe Dream of the West? », *New York University Journal of International Law and Politics*, Vol. 27, n° 2, Winter 1995.
- Charvin, Robert et J.-J. Sueur. *Droits de l'homme et libertés de la personne*, Paris: Litec, 1997.
- Cheah Pheng et Bruce Robbins. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

- Chisholm, Roderick. *Human Freedom and the Self (The Lindley Lectures)*, Kansas: University of Kansas, Department of Philosophy, 1964.
- Chung, Ryoa. « The Cosmopolitan Scope of Republican Citizenship », *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 6, n° 1, Londres: Frank Cass, 2003, p. 135-154.
- Clapham, Andrew. *Human Rights: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Claude, R. P. *Comparative Human Rights*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- _____ et B. H. Weston. *Human Rights in the World Community: Issues and Actions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- Clément, Élisabeth et coll. « Humanité » dans *La philosophie de A à Z*, Paris: Hatier, 2000, p. 203-204.
- Cohen, Mitchell. « Rooted Cosmopolitanism » dans Michael Walzer dir., *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, 1995, p. 223-233.
- Cohen-Jonathan, Gérard. *La Convention européenne des droits de l'homme*, Paris: Economica, 1989.
- Coleman, Janet. *L'individu dans la théorie politique et dans la pratique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Collange, Jean-François. *Théologie des droits de l'homme*, Paris: Cerf, 1989.
- Colliard, Claude-Albert. *Libertés publiques*, Paris: Dalloz, 1989.
- _____. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, ses origines, sa pérennité : colloque*, Paris: Documentation française, 1990.
- Cologero, G. et Jacques Godechot. « Chrestomathie des droits de l'homme », *Politique*, 1960.
- Conche, Marcel. *Le fondement de la morale*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- Copp, David, Jean Hampton et John Roeder. *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Costa, Giacomo. « Le point de vue philosophique de Jeanne Hersch sur les droits de l'homme », *Revue de théologie et de philosophie*, n°138, p. 111-125.
- Couture, Jocelyne. « Cosmopolitan Democracy and Liberal Nationalism », *The Monist*, Vol. 82, n° 3, 1999, p. 491-515.
- Cranston, Maurice. *What Are Human Rights?*, New York: Basic Books, 1973.
- _____. *Human Rights Today*, London: Ampersand, 1962.
- De Baecque, Antoine, Wolfgang Schmale et Michel Vovelle. *L'an I des droits de l'homme*, Paris: Presses du Centre national de recherches scientifiques, 1988.
- De Singly, François. *L'individualisme est un humanisme*, Paris: Éditions de l'aube, 2005.
- De Smet, François. *Les droits de l'homme*, Paris: Cerf, 2001.
- Decaux, Emmanuel. *Commentaire article par article du Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, Paris: Economica, 2008.
- _____. *Droit international public*, Paris: Dalloz, 2002.
- De Koninck, Thomas. *De la dignité humaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

- Delmas-Marty, Mireille. *Globalisation économique et universalisme des droits de l'homme*, Montréal: Thémis, 2004.
- _____. *Le flou du droit: du Code pénal aux droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- _____. *Les forces imaginaires du droit. Le relatif et l'universel*, Paris: Seuil, 2004.
- _____. et Claude Lucas de Leyssac. *Libertés et droits fondamentaux*, Paris: Seuil, 2002.
- _____. *Trois défis pour un droit mondial*, Paris: Seuil, 1998.
- _____. *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris: Textuel, 1996.
- _____. *Pour un droit commun*, Paris: Seuil, 1994.
- _____. *Raisonnement la raison d'État*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Dershowitz, Alan. *Rights from Wrongs : A Secular Theory of the Origins of Rights*, New York: Basic Books, 2004.
- Diamond, Larry. *Developing Democracy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- _____. « Economic Development and Democracy Reconsidered », *American Behavioural Scientist*, Vol. 35, n° 4 and n°5, March/June 1992.
- Dickinson, H. T. *Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, London: Methuen, 1977.
- Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London: Cornell University Press, 2003.
- _____. « The Universal Declaration Model of Human Rights: A Liberal Defence », *Human Rights Working Papers*, n° 12.
- _____. *Realism and International Relations*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *International Human Rights*, Boulder: Westview Press, 1998.
- _____. « Post-cold War Reflections on the Study of International Human Rights », *Ethics and International Affairs*, Vol. 8, 1994, p. 97-117.
- _____. « International Human Rights: A Regime Analysis », *International Organization*, Vol. 40, n° 3, 1986, p. 599-642.
- _____. *The Concept of Human Rights*, New York: St. Martin's Press, 1985.
- _____. « Human Rights as Natural Rights », *Human Rights Quarterly*, Vol. 4, n° 3, 1982, p. 391-405.
- Downing, Theodore E. et Gilbert Kushner. *Human Rights and Anthropology*, Cambridge: Cultural Survival, 1988.
- Ducomte, Jean-Michel. *La démocratie*, Toulouse: Les Essentiels de Milan, 2003.
- _____. *La laïcité*, Toulouse: Les Essentiels de Milan, 2001.
- Dufour, Alfred. *Droits de l'homme, droit naturel et histoire : Droit, individu et pouvoir de l'École du Droit naturel à l'École du Droit historique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Dundes Renteln, Alison. *International Human Rights. Universalism versus Relativism*, London: Sage Publications, 1990.

- Dunogga et Joel Trachtman. *Ruling the World ? Constitutionalism, International Law and Global Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Dunn, John. *Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dunne T. et N. J. Wheeler. *Human Rights in Global Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Dupuy, Pierre-Marie. *Droit international public*, Paris: Dalloz, 2004.
- _____. *Les grands textes du droit international public*, Paris: Dalloz, 2004.
- Dupuy, René-Jean. *Droit international*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- _____. *Dialectiques du droit international. Souveraineté des États, communauté internationale et droits de l'humanité*, Paris: Pedone, 1999.
- _____. *Humanité et droit international*, Paris: Pedone, 1991.
- _____. *La communauté internationale entre le mythe et l'histoire*, Paris: Economica Unesco, 1986.
- Duverger, Emmanuelle. *Les droits de l'homme*, Toulouse : Les Essentiels de Milan, 2003.
- Duverger, Maurice. *Constitutions et documents politiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- Dworkin, Ronald. *A Bill of Rights for Britain*, London: Chatto and Windus, 1990.
- _____. *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- _____. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- _____. *Taking Rights Seriously*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Eide, Asbjorn, Gudmundur Alfredsson, Goran Melander, Lars Adam Rehof et Allan Rosas. *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Evans, T. *The Politics of Human Rights*, London: Pluto Press, 2001.
- Ewald, François. *Histoire de l'État providence: les origines de la solidarité*, Paris: Librairie générale française, 1996.
- _____. *L'État providence*, Paris: B. Grasset, 1986.
- _____. « Justice, égalité, jugement » dans « l'Égalité », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n° 8, 1985.
- _____. « Représentation et factions: de la théorie de Hobbes à l'expérience de la Révolution française », *Revue d'histoire des facultés de droit et de la science juridique*, n° 8, 1989.
- Fauré, Christine. *Ce que déclarer des droits veut dire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____. *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Paris: Payot, 1988.
- Feinberg, Joel. *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- _____. *Social Philosophy*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1973.
- Ferry, Luc et Alain Renaut. *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- _____. et Évelyne Pisier-Kouchner. « Les droits de l'homme dans les sociétés contemporaines » dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985.

- _____. et Alain Renaut. « Penser les droits de l'homme », *Esprit*, Mars 1983.
- Finkelkraut, Alain. *La mémoire vaine. Du crime contre l'humanité*, Paris: Gallimard, 1989.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Flathman, R. *The Practice of Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Fohlen, Claude. « Bills of Rights et Déclaration des droits de l'homme » dans *Focus*, Paris: Ambassade des États-Unis à Paris, 1988.
- Follesdal Andreas et Thomas Pogge. *Real World Justice: Grounds, Principles, Human Rights, and Social Institutions*, Dordrecht: Springer, 2005.
- Forsythe, David P. *Human Rights in International Relations*, New York: Cambridge University Press, 2001.
- Freeman, Michael. *Human Rights*, Cambridge: Polity, 2002.
- Frey, Raymond G. *Utility and Rights*, Oxford: Blackwell, 1985.
- Gandini, Jean-Jacques. *Les droits de l'homme*, Paris: Flammarion, 2003.
- Gauthier, David. *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon, 1986.
- Garandeau, Mikaël. *Le libéralisme*, Paris: Flammarion, 1998.
- Gengembre, Gérard. *La contre-révolution ou l'histoire désespérante: histoire des idées politiques*, Paris: Imago, 1989.
- Gewirth, Alan. *The Community of Rights*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- _____. *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Reason and Morality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Gibbard, Allan. « Utilitarianism and Human Rights », *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1, 1982.
- Gibney, Mark. *International Human Rights Law. Returning to Universal Principles*, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House, 2001.
- _____. *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, New York: The Free Press, 1991.
- Glover, J. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*, London: Jonathan Cape, 1999.
- Godechot, Jacques. « L'expansion de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 dans le monde », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 2, 1978, pp. 201 et sq.
- Goodin, Robert E. « The Political Theories of Choice and Dignity », *American Philosophical Review*, Vol. 18, 1979, p. 91-100.
- Gordon, Neve. *From the Margins of Globalization: Critical Perspectives on Human Rights*, Lanham: Lexington Books, 2004.
- Gould, Carol C. *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Gotesky, Rubin et Ervin Laszlo. *Human Dignity – This Century and the Next: An Interdisciplinary Inquiry into Human Rights, Technology, War, and the Ideal Society*, New York: Gordon and Breach, 1970.
- Gourevitch, Aron J. *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris: Éditions du Seuil, 1997.
- Gray, John. *Liberalism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986.
- _____. « Indirect Utility and Fundamental Rights », *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1, 1982.
- _____. « On Negative and Positive Liberty », *Political Studies*, 1980, Vol. 28, p. 507-526.
- Green, Reginald Herbold. « Basic Human Rights/Needs: Some Problems of Categorical Translation and Unification », *Review of the International Commission of Jurists*, Vol. 27, 1981.
- Griffin, James. *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- _____. « Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 101, p. 1-28.
- _____. « First Steps in an Account of Human Rights », *European Journal of Philosophy*, 2001, vol. 9, n°3, p. 306-327.
- Gutmann, A. *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Haarscher, Guy. *La laïcité*, Paris: Les Presses Universitaires de France, 1996.
- _____. *Philosophie des droits de l'homme*, Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1993.
- _____. *Laïcité et droits de l'homme : Deux siècles de conquêtes*, Bruxelles : Les Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation*, Boston: The MIT Press, 2001.
- _____. *Droit et démocratie*, Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Théorie et pratique*, tome I et II, Paris: Payot, 1975.
- Halasz, Jozsef. *Socialist Concept of Human Rights*, Budapest: Akadémiai Kiado, 1966.
- Halévy, Élie. *La formation du radicalisme philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Hare, Richard M. *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Harrelson, W. *The Ten Commandments and Human Rights*, New York: Mercer, 1997.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus. *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1997.
- _____. « Are There Any Natural Rights? », *Philosophical Review*, Vol. 64, 1955, p. 175-191.
- Haski, Pierre. « Le nouveau contrat social chinois: Poudre aux yeux », *Agir. Les droits humains en jeu*, Amnistie internationale, Canada francophone, Volume 29, n° 1, mars 2008, p. 13.
- Hatzenberger, Antoine. *La liberté*, Paris: Flammarion, 1999.
- Hayden, Patrick. *The Philosophy of Human Rights*, St. Paul: Paragon House, 2001.

- Held, David. *Democracy and Global Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Held, V. *Rights and Goods*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Henkin, Louis. *The International Bill of Rights – The Covenant on Civil and Political Rights*, New York: Columbia University Press, 1981.
- _____. *The Rights of Man Today*, Boulder: Westview Press, 1978.
- Herbold Green, Reginald. *Human Rights, Human Conditions and Law: Some Explorations towards Interaction*, Brighton: IDS, 1989, Discussion Paper n° 267.
- Hermet, Guy. *Droits de l'homme et relations internationales*, Paris: Dunod, IFRI, 1989.
- Hersch, Jeanne. *L'exigence absolue de la liberté. Textes sur les droits humains 1973-1995*, Genève : Métis Presses, 2008.
- _____. « Les fondements des droits de l'homme » dans *La Déclaration des droits de l'homme, 1994-1998, Avenir d'un idéal commun* (Acte du colloque des 14-15-16 septembre 1998 tenu à la Sorbonne).
- _____. « Les droits de l'homme d'un point de vue philosophique » dans R. Klibansky et D. Pears dir. *La philosophie en Europe*, Paris : Gallimard, 1993, p. 505-540.
- _____. *Le Droit d'être un homme: Anthologie mondiale de la liberté*, Paris: Unesco, 1990.
- _____. *Problèmes actuels de la liberté*, Switzerland : Swiss Eastern Institute, 1973.
- Heymann-Doat, Arlette. *Libertés publiques et droits de l'homme*, Paris: LGDJ, 1997.
- Hofer, Bruno et Jean-Claude Huot. *Les droits de l'homme : Leur réalisation, une mission des chrétiens*, Fribourg : Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1989.
- Hoffman, Stanley. *Janus and Minerva*, Boulder: Westview Press, 1987.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf, 2000.
- Honoré, Tony. *Ulpian: Pioneer of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Höffe, Otfried. *La justice politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Hohfeld, Wesley N. « Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning », *Yale Law Journal*, 1913, Vol. 23, p. 16-59.
- Horton, J. *Multiculturalism and Toleration*, Basingstoke: Macmillan, 1993.
- Humphrey, John Peters. « La nature juridique de la Déclaration universelle des droits de l'homme », *Revue générale de droit*, Vol. 12, n° 2, 1981, p. 397-400.
- Hunt, Lynn. *Inventing Human Rights: A History*, New York: W.W. Norton & Company, 2007.
- Imbert, P.-I. « L'apparente simplicité des droits de l'homme, réflexions sur les différents aspects de l'universalité des droits de l'homme », *Revue universelle des droits de l'homme*, 1989, p. 19.
- Ingber, Léon. « Les développements récents de la problématique de l'égalité » dans « L'Égalité », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen: Centre de publication de l'Université de Caen, n° 8, 1985.
- Institut International de Philosophie. *Les fondements des droits de l'homme*, Firenze: La Nuova Italia, 1966.

- Ishay, Micheline R. *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era*, Berkeley: University of California Press, 2008.
- _____. *The Human Rights Reader*, New York: Routledge, 1997.
- Jellinek, Georg. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution à l'histoire du droit constitutionnel moderne*, Paris: Fontemoing, 1902.
- Jones, P. *Rights*, New York: St. Martin's, 1994.
- Joseph, Sarah, Jenny Schultz et Melissa Castan, *The International Covenant on Civil and Political Rights – Cases, Materials, and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Josserand, Louis. *De l'esprit des lois et de leur relativité*, Paris: Dalloz, 1939.
- Kagan, Shelly. *Normative Ethics*, Boulder: Westview Press, 1988.
- Kamenka, Eugene et Alice Erh-Soon Tay. *Human Rights*, New York: St. Martin's Press, 1968.
- Kéba, M'Baye. *La liberté et l'ordre social / textes des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève (22^e)*, Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1969.
- Kittsteiner, Heinz. *La Naissance de la conscience morale*, Paris: Cerf, 1997.
- Klein Goldewijk, Adalid Contreras Baspineiro et Paulo César Carbonari, *Dignity and Human Rights: The Implementation of Economic, Social and Cultural Rights*, Oxford: Intersentia, 2002.
- Klibansky, Raymond. *Le fondement des droits de l'homme: Actes des entretiens de l'Aquila (14-19 septembre 1964)*, Firenze: La Nuova Italia, 1966.
- Koh, H. et R. Slye. *Deliberating Democracy and Human Rights*, New Haven: Yale University Press, 1999.
- Koyré, Alexandre. *Du Monde clos à l'univers infini*, Paris: Gallimard, 1973.
- Krieger, Joel. *The Oxford Companion to Politics of the World*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Kymlicka, Will. *Multiculturalism Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- _____. « Two Models of Pluralism and Tolerance », *Analyse & Kritik*, Vol. 14, n° 1, 1992.
- _____. *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- _____. *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Lacroix, Justine. *Michaël Walzer. Le pluralisme et l'universel*, Paris: Michalon, 2001.
- Lafrance, Guy. *Éthique et droits fondamentaux*, Ottawa: University of Ottawa Press, 1989.
- Lakoff, Stanford A. *Equality in Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Lapeyre A., F. de Tinguy et K. Vasak. *Les dimensions universelles des droits de l'homme*, Bruxelles : Bruyant, 1990.
- Laplante, Laurent. *L'utopie des droits universels: L'ONU à la lumière de Seattle*, Montréal : Les Éditions Écosociété, 2000.

- Laquer, Walter et Barry Rubin. *The Human Rights Reader*, New York: New American Library, 1989.
- Larmore, Charles. *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. « The Moral Basis of Political Liberalism », *Journal of Philosophy*, Vol. 96, n° 12, 1999, p. 599-625.
- _____. « Political Liberalism », *Political Theory*, Vol. 18, n° 3, 1990, p. 339-360.
- _____. *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lauren, Paul Gordon. *The Evolution of International Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998.
- Lauterpacht, Sir Hersch. *International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- _____. *International Law and Human Rights*, London: Steven, 1950.
- _____. *An International Bill of the Right of Man*, New York: Columbia University Press, 1945.
- Lauterpacht, M. « The International Protection of Human Rights », *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, tome I, Vol. 70, 1947, pp. 5 et sq.
- Lefort, Claude. « Droits de l'homme et politique » dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard, 1981 ou *Libre*, Vol. 7, 1980, p. 3-42.
- Lemieux, Pierre. « Redécouvrir les droits de l'homme » dans *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- Lequan, Mai. *La paix*, Paris: Flammarion, 1998.
- Liebenberg, S. « The Value of Human Dignity in Interpreting Socio-Economic Rights », *South African Journal on Human Rights*, Vol. 21, 2005, p. 1-31.
- Lijphart, Arend. *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensual Government in Twenty-One Countries*, New Haven: Yale University Press, 1984.
- _____. *Democracy in Plural Societies*, New Haven: Yale University Press, 1977.
- Little, David, John Kelsay, et Abdulaziz A. Sachedina. *Human Rights and the Conflict of Cultures*, Columbia: University of South Carolina Press, 1988.
- Lochak, Danielle. *Les Droits de l'Homme*, Paris: La Découverte-Repères, 2002.
- _____. « Mutation des droits de l'homme et mutation de droit », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, Bruxelles: Séminaire interdisciplinaire d'études juridiques des facultés universitaires Saint-Louis, Vol. 13, 1984, p. 55.
- Luban, D. « Human Rights and the General Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, 1976/77, p. 113-129.
- Lyons, John D. « Human Rights and the General Welfare », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, 1976-77, p. 113-129.
- Mably, Abbé de. *Des droits et des devoirs du citoyen*, Paris: M. Didier, 1972.
- Macfarlane, L. J. *The Theory and Practice of Human Rights*, London: Temple Smith, 1985.
- Machan, T. *The passion for liberty*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.
- _____. *Individuals and Their Rights*, LaSalle: Open Court, 1989.
- Madiot, Yves. *Droits de l'homme*, Paris: Masson, 1991.

- _____. « L'influence la Déclaration de 1789 sur le droit international des droits de l'homme », *Revue québécoise de droit international*, Montréal: Thémis, 1990.
- _____. « Un statut européen de l'étranger dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme » dans *La condition juridique de l'étranger, hier et aujourd'hui*, Nimègue: Publication de la Faculté de Droit de Nimègue, 1988.
- Manin, Bernard. « Les deux libéralismes », *Interventions*, Mai/Juin/Juillet, 1984.
- Maritain, Jacques. *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*, Paris: Desclée de Brouwer, 2005.
- _____. *Les droits de l'homme*, Paris: Desclée de Brouwer, 1989.
- _____. *Droits des peuples, droits de l'homme*, Paris: Éditions du Centurion, 1984.
- _____. *L'homme et l'état*, Paris : Presses Universitaires de France, 1965.
- _____. *The Rights of Man and the Natural Law*, London: Geoffrey Bles, 1944.
- Marquiset, Jean. *Les droits naturels*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- Martin, André et Gérard Walter. *Catalogue de l'histoire de la Révolution française*, Paris: Éditions des Bibliothèques Nationales, 1936-1955.
- Martin, Rex. *A System of Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. *Rawls and Rights*, Lawrence: University of Kansas Press, 1985.
- Martin, Xavier. *L'homme des droits de l'homme et sa compagne (1750-1850). Sur le quotient intellectuel et affectif du « bon sauvage »*, Bouère: Dominique Martin Morin, 2001.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*, New York: Harper, 1954.
- Mathieu, Jean-Luc. *La défense internationale des droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- McGoldrick, D. *The Human Rights Committee: Its Role in the Development of the International Covenant on Civil and Political Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- McMurrin, Sterling. *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Melden, Abraham Irving. *Rights and Persons*, Berkeley: University of California Press, 1977.
- Mendus, Susan. *Justifying Toleration*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Mény, Yves. *Textes constitutionnels et documents politiques*, Paris: Montchrestien, 1989.
- Meyer Bisch, Patrice. *Les droits culturels: projet de déclaration*, Paris: UNESCO, 1997.
- _____., Michel Bassand et al. *Les droits culturels: une catégorie sous-développée de droits de l'homme*, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg, 1993.
- _____. *Le corps des droits de l'homme: l'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'homme*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 1992.
- _____. *Le noyau intangible des droits de l'homme: actes du VII^e Colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 1991.

- _____, Augustin Macheret et al. *Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties?*, Fribourg: Éditions Universitaires de Fribourg, 1991.
- _____, J.-B. Marie et al. *Les devoirs de l'homme: de la réciprocité dans les droits de l'homme*, Paris: Cerf, 1989.
- Meyers, D. *Inalienable Rights: A Defence*, New York: Columbia University Press, 1985.
- Mignon, Maxime. « La valeur juridique du préambule de la Constitution selon la doctrine et la jurisprudence », *Droit social*, Paris: Librairie sociale et économique, 1951.
- Miller, David. « Cosmopolitanism: A Critique », *CRISPP*, Vol. 5, n° 3, 2002, p. 80-85.
- _____. *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- _____. *On Nationality*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Miscevic, Nenad. *Nationalism and Ethnic Conflict*, Chicago: Open Court, 2000.
- Morange, Jean. *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- _____. *Libertés publiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Morsink, J. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Mourgeon, Jacques. *Les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- Nardin, Terry. *Law, Morality and the Relations of States*, Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Narveson, Jan. *Moral Matters*, Peterborough: Broadview, 1999.
- _____. *Moral Issues*, Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Nelson, W. « Positive Rights, Negative Rights, and Property Rights », *Tulane Studies in Philosophy*, Vol. 33, 1985, p. 43-49.
- Newman, F.C. *International Human Rights: Law, Policy, and Process*, San Francisco: Anderson Publishing, 1995.
- Nickel, James W. *Making Sense of Human Rights*, Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Nino, Carlos Santiago. *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Nowak, Manfred. *U.N. Covenant on Civil and Political Rights – CCPR Commentary*, Strasbourg: N.P. Engel Publisher, 1993.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.
- _____. *For the Love of the Country*, Boston: Beacon Press, 2002.
- _____. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000; *Femmes et développement humain. L'approche des capacités*, traduit de l'anglais par Camille Chaplain, Paris: Des femmes – Antoinette Fouque, 2008.
- _____. *Sex and Social Justice*, New York: Oxford University Press, 1999.
- _____. *Cultivating Humanity*, Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- _____. *The Quality of Life*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Nwachukwu, Sonde Sylvanus Iwe. *The History and Contents of Human Rights: A Study of the History and Interpretation of Human Rights*, New York: Lang, 1986.

- Oberleitner, Gerd. *Global Human Rights Institutions. Between Remedy and Ritual*, Cambridge: Polity Press, 2007.
- Oddie, Graham. *Value, Reality, and Desire*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Okin, Susan. « Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences », *Hypatia*, Vol. 13, 1998, p. 32-52.
- O'Neill, Onora. *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- _____. « Hunger, Needs, and Rights » in S. Luper-Foy, *Problems of International Justice*, Boulder: Westview Press, 1988.
- Orend, Brian. *Human Rights: Concept and Context*, Peterborough: Broadview Press, 2002.
- _____. *War and International Justice: A Kantian Perspective*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- Owen, Nicholas. *Human Rights, Human Wrongs. The Oxford Amnesty Lectures 2001*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Paine, Thomas. *The Rights of Man*, London: Seldon, 1958.
- Paltiel, Jeremy. « The Cultural and Political Determinants of the Chinese Approach to Human Rights », Ottawa: Human Rights Research and Education Center, 1966.
- Patterson, Orlando. *Freedom*, New York: Basic Books, 1991.
- Peffer, R. « A Defence of Rights to Well-Being », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 3, 1978/79, p. 65-87.
- Pena-Ruiz, Henri. *La laïcité*, Paris: Flammarion, 1998.
- Pennock Roland L. et John W. Chapman, *Nomos IX: Equality*, New York: Atherton, 1967.
- Perelman, Chaïm. « Peut-on fonder les Droits de l'homme? » dans *Droits, morale et philosophie*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1976, p. 67-73.
- Perry, Michael J. *The Idea of Human Rights: Four Inquiries*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Pettit, Philip. « The Consequentialist can Recognise Rights », *Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n° 150, 1988, p. 42-55.
- Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity Press, 2002.
- _____. « Cosmopolitanism: A Defence », *CRISPP*, Vol. 5, n° 3, 2002, p. 86-91.
- _____. « The International Significance of Human Rights », *Journal of Ethics*, Vol. 1, 2000, p. 45-69.
- _____. « A Global Resources Dividend » dans D. Crocker et T. Linden dir., *Ethics of Consumption*, Boston: Rowman Littlefield, 1998, p. 501-535.
- _____. « The Bounds of Nationalism » dans Jocelyne Couture et al. dir., *Rethinking Nationalism*, Calcutta: University of Calcutta Press, 1998, p. 463-504.
- _____. « How Should Human Rights be Conceived? », *fahrbuch für Recht und Ethik*, Vol. 3, 1995, p. 103-120.
- _____. « Cosmopolitanism and Sovereignty », *Ethics*, Vol. 44, 1992, p. 48-75.
- _____. *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.

- Raphael, David Daiches. *Political Theory and the Rights of Man*, London: Macmillan, 1967.
- Rawls, John. *Justice as Fairness*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- _____. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. « The Priority of Right and Ideas of Good », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, 1988, p. 251-276.
- _____. « The Idea of an Overlapping Consensus », *Oxford Journal for Legal Studies*, Vol. 1, 1987, p. 1-25.
- _____. « Justice as Fairness: Political not Metaphysical », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 14, 1985.
- _____. *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Raynaud, Philippe et Stéphane Rials. *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Reidy, D. et M. Sellers. *Universal Human Rights*, Blue Ridge Summit : Rowman & Littlefield, 2005.
- Renteln, A. « Relativism and the Search for Human Rights », *American Anthropologist*, Vol. 90, 1988, p. 56-72.
- Rials, Stéphane. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris: Hachette, 1988.
- Rigaux, François. *Pour une déclaration universelle des droits des peuples. Identité nationale et coopération internationale*, Lyon: Chronique Sociale, 1990.
- Rigollet, Catherine. *Les droits de l'homme. Un combat pour la liberté*, Paris: Hachette Livre, 1997.
- Rivero, Jean. *Les libertés publiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1981.
- Robert, Jacques et Henri Oberdorff. *Libertés fondamentales et droits de l'homme*, Paris: Montchrestien, 1997.
- _____. et Jean Duffar. *Libertés publiques et droits de l'homme*, Paris: Montchrestien, 1989.
- Robinson M. et G. White, *The Democratic Developmental State: Politics and Institutional design*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Rolland, Patrice et Paul Tavernier. *La protection internationale des droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Rosenbaum, Alan S. *The Philosophy of Human Rights. International Perspectives*, Westport: Greenwood Press, 1980.

- Rosemblum, Nancy. *Liberalism and Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Ross, David William. (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Rousseau, Charles. *Droit international public*, Paris: Dalloz, 1987.
- Saada-Gendron, Julie. *La tolérance*, Paris: Flammarion, 1999.
- Scanlon, Thomas M. « Human Rights as a Neutral Concern » dans *Human Rights and US Foreign Policy*, Lexington: Lexington Books, 1979.
- _____. « Rights, Goals, and Fairness » dans *Theories of Rights* dir. Jeremy Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- _____. *The Difficulty of Toleration: Essays in Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Schachter, O. « Human Dignity as a Normative Concept », *American Journal of International Law*, Vol. 77, 1983, p. 848-54.
- Scheffler, Samuel. *Boundaries of Allegiances*, Oxford: Oxford Universal Press, 2001.
- _____. *Consequentialism and its Critics*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Schulz, W. *In Our Own Best Interest: How Defending Human Rights Dimension*, Boston: Beacon Press, 2001.
- Searle, John R. « Human Rights », cours tenu à l'Université de Milan, Milan: Université de Milan, 2007.
- Sen, Amartya Kumar. *L'économie est une science morale*, Paris: La Découverte, 2003.
- _____. « Elements of a Theory of Human Rights », *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, n°4, 2004, p. 315-355.
- _____. *Commodities and Capabilities*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. « Legal Rights and Moral Rights », *Ratio Juris*, n° 9, 1996.
- _____. *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1991.
- _____. « Individual Freedom as a Social Commitment », *The New York Review of Books*, 1990.
- _____. *The Standard of Living*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. « Rights as Goals » in *Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, Stuttgart: Franz Studies, April 1985.
- _____. « Well-being, Agency, and Freedom: The Dewey Lectures 1984 », *Journal of Philosophy*, Vol. 82, n° 5, April 1985, p. 169-221.
- _____. *Resources, Values and Development: Commodities and Capabilities*, Cambridge: Blackwell and Harvard University Press, 1984.
- _____. « Liberty and Social Choice », *Journal of Philosophy*, Vol. 53, n° 1, January 1983, p. 5-28.
- _____. « Rights and Agency », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, 1982.
- _____. *Poverty and Famines*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- _____. *Choice, Welfare, and Measurement*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology Press, 1982.

- _____. et Jean Drèze, *Hunger and Public Action*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- Shue, Henry. *Basic Rights*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Shute, Stephen et Susan Hurley. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*, New York: Basic Books, 1993.
- Singer, Peter. *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press, 2002.
- _____. *Practical Ethics – Second Edition*, New York: Cambridge University Press, 1993.
- Sorenson, G. *Democracy and Democratization*, Boulder: Westview Press, 1998.
- Stace, Walter. *The Concept of Morals*, New York: Macmillan Company, 1975.
- Stavenhagen, Rodolfo. *The Ethnic Question. Conflicts, Development, and Human Rights*, Tokyo: United Nations University Press, 1990.
- Steiner, Henry et Philip Alston. *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stiglitz, Joseph. *Globalization and its Discontents*, New York: WW. Norton & Company, 2002.
- Sudre, Frédéric. *La convention européenne des droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- _____. *Droit européen et international des droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Sumner, L. W. *The Moral Foundation of Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Sweet, William. *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2003.
- _____. « Human Rights and Cultural Diversity », *International Journal of Applied Philosophy*, Vol. 12, 1998, p. 117-32.
- Symonides, Janusz. *Human Rights: Concept and Standards*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2000.
- Talbott, W. *Which Rights Should be Universal?*, Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Tasioulas, John. « Human Rights, Universality and the Values of Personhood: Retracing Griffin's Steps », *European Journal of Philosophy*, Vol. 10, p. 79-100.
- Ternon, Yves. *L'état criminel. Les génocides au XX^e siècle*, Paris: Seuil, 1995.
- Thomson, J. *The Realm of Rights*, Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*, New York: New American Library, 1991.
- Tolley, H. *The U.N. Commission on Human Rights*, Boulder: Westview Press, 1987.
- Torelli, Maurice et Renée Baudouin. *Les droits de l'homme et les libertés publiques par les textes*, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 1972.
- Totten, Samuel et Milton Kleg. *Human Rights*, Hillside : Enslow Publishers, 1989.
- Tuck, R. *Natural Rights Theories: Their Origins and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- UNESCO. *Autour de la nouvelle déclaration universelle des Droits de l'Homme*, Éditions du Sagittaire, 1949.

- _____. *Human Rights: Comments and Interpretations*, New York: Columbia University Press, 1971.
- United Nations. *World Conference on Human Rights: The Vienna Declaration and Programme of Action, June 1993*, New York: UN Department of Public Information, 1993.
- Van Parijs, P. *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Vasak, Karel. *Les Droits de l'homme à l'aube du XXIe siècle*, Bruxelles: Bruylant, 1999.
- _____. « Pour une troisième génération des droits de l'homme » dans Christophe Swinarski dir., *Études et essais sur le droit international humanitaire et sur les principes de la Croix-Rouge*, Genève: Marinus Nijhoff Publishers, 1984, p. 837-845.
- _____. *The International Dimensions of Human Rights*, I et II, Paris: Unesco, 1982.
- Vaticos, Nicolas. « La notion des droits de l'homme en droit international » dans Michel Virally (mélanges), *Droit international au service de la paix, de la justice et du développement*, Paris: Pedone, 1991, p. 483-491.
- Veach, H. *Human Rights: Fact or Fancy*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1985.
- Vedel, G. « Les droits de l'homme : quels droits ? quel homme ? » dans René-Jean Dupuy dir., Paris: Pedone, 1991, p. 349-362.
- Vincensini, Jean-Jacques. *Le livre des droits de l'homme – Histoire et textes: De la Grande Charte (1215) aux plus récents pactes internationaux*, Paris: Robert Laffont, 1985.
- Vincent, R. J. *Human Rights and Internal Relations*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- _____. « The Idea of Rights in International Ethics » dans *Traditions of International Ethics*, New York: Cambridge University Press, 1992, p. 262-265.
- Wachsmann, Patrick. *Les droits de l'homme*, Paris: Dalloz, 1995.
- Waldron, Jeremy. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- _____. *Theories of Rights*, New York : Oxford University Press, 1984.
- Walzer, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- _____. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- _____. « The Moral Standing of States », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, n° 3, 1980, p. 209-229.
- _____. *Just and Unjust Wars*, New York: Basic Books, 1977.
- Weil, Simone. *L'ennracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Gallimard, 1990.
- Wellens, Karel. *International Law. Theory and Practice: Essays in Honour of Eric Suy*, Boston: M. Nijhoff Publishers, 1998.
- Wellman, Carl. *Real Rights*, New York: Oxford University Press, 1995.

- _____. *A Theory of Rights: Persons under Laws, Institutions, and Morals*, Totowa: Rowman & Allanheld, 1985.
- Widmer, Charles. *Droits de l'homme et sciences de l'homme: pour une éthique anthropologique*, Genève: Librairie Droz, 1992.
- Williams, Bernard Arthur Owen. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Wilson, John. *Equality*, London: Hutchinson, 1966.
- Wilson, R. *Human Rights, Culture, and Context: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press, 1997.
- Winston, Morton E. *The Philosophy of Human Rights*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1989.
- Wolper, A. et J. Peters. *Women's Rights, Human Rights: International Feminist Perspectives*, New York: Routledge, 1995.
- Worms, Frédéric. *Droits de l'homme et philosophie: Une anthologie*, Presses Pocket, 1993.

Ouvrages critiques des droits humains, du cosmopolitisme et/ou du libéralisme

- Abou, Sélim. *Cultures et droits de l'homme*, Paris: Hachette, 1992.
- Ake, C. « The African Context of Human Rights », *Africa Today*, n° 34, 1987, p. 5.
- Althusser, Louis. *Positions*, Paris: Éditions sociales, 1982.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, London: George Allen & Unwin, 1958.
- _____. *La crise de la culture*, Paris: Gallimard, 1972.
- Aron, Raymond. *Essai sur les libertés*, Paris: Calmann-Levy, 1965.
- _____. « Is Multinational Citizenship Possible? », *Social Research*, Vol. XLI, 1974, p. 683-656.
- Baier, Annette. *A Progress of Sentiments*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Baxter, David. «Marx, Lukes, and Human Rights», *Social Theory and Practice. An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy*, Vol. 15, n° 3, Fall, 1989, p. 355-373.
- Bell, Daniel A. *Communitarianism and Its Critics*, Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Bhargava, Rajeev. « Giving Secularism its due. », *Economic and Political Weekly*, 9 July 1994, p. 1784-1791.
- Beitz, Charles R. «Rawls's Law of Peoples », *Ethics*, 2000, p. 669-696.
- Benachenhou, Abdelhak. *La tyrannie des droits de l'homme*, Paris: Publisud, 2000.
- Benasayag, Miguel. *Utopie et liberté. Les droits de l'homme: une idéologie ?*, Paris: La Découverte, 1986.
- Bénéton, Philippe. *Le Conservatisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- Bentham, Jeremy. *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

- _____. « Anarchical Fallacies. An Examination of the Declarations of Rights Issued During the French Revolution » dans *The Works of Jeremy Bentham*, Edinburgh: William Tait, 1843.
- Berten, André, Pablo Da Silveira et Hervé Pourtois. *Libéraux et communautariens*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- _____. *Liberty, Market and the State*, New York: New York University Press, 1986.
- Binoche, Bertrand. *Critique des droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Birnbaum, Pierre. *Géographie de l'espoir*, Paris: Gallimard, 2004.
- Bloch, Ernst. *Droit naturel et dignité humaine*, Paris: Payot, 1976.
- Bobbio, Norberto. « Quelques remarques contre le Droit naturel » dans *Le droit naturel*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- _____. « Sur le positivisme juridique » dans *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier*, Paris: Dalloz et Sirey, 1961.
- Bok, Sissela. « The Search for a Shared Ethics », *Common Knowledge 1*, Vol. 3, Durham: Duke University Press, p. 12-25.
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de. *Œuvres complètes*, Genève: Slatkine, 1982.
- Bourgeois, Bernard. *Philosophie et droits de l'homme de Kant à Marx*, Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- Bourgeois, Léon. *Solidarité*, France: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.
- _____. *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris: Félix Alcan, 1902.
- Boutros-Ghali, Boutros. « Ces droits de l'homme partout bafoués », *The Jerusalem Post*, 4 août 1994.
- Brighouse H. et G. Brook. *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Buchanan, Allen. *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1982.
- Buchanan, Allen. « Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World. », *Ethics*, Vol. 110, 2000, p. 697-721.
- Buchanan, James. « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », *Ethics*, 99, n° 4, July 1999.
- Burke, Edmond. *Reflections on the Revolution in France (1790)*, Paris: London: Macmillan, 1988.
- Campbell, T. *The Left and Rights*, London: Routledge Kegan Paul, 1983.
- Caney, S. « Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate », *Political Studies*, Vol. 40, n° 2, 1992, p. 273-289.
- Cardia, Carlo. « Liberté religieuse, marxisme, communisme réel », *Conscience et Liberté*, 1990, p. 95-104.
- Chatterjee, P. « Secularism and Toleration », *Economic and Political Weekly*, 9 July 1994, p. 1768-1776.
- Chung, Ryoa. « Critique de la théorie rawlsienne de la justice internationale d'un point de vue cosmopolitique », *Carrefour*, 1999, Vol. 22, n° 2, p. 69-94.

- Clermont-Tonnerre. *Analyse raisonnée de la Constitution française décrétée par l'Assemblée nationale*, Paris: Imprimerie de Migneret, 1791.
- Comte, Auguste. *Œuvres*, Paris: Anthropos, 1968.
- Constant, Benjamin. *Oeuvres*, Paris: Gallimard, 1957.
- De Beauvoir, Simone. *Le deuxième sexe*, tomes I et II, Paris: Gallimard, 1949.
- De Gouges, Olympe. *Écrits politiques*, tomes I et II, Paris: côté-femmes éditions, 1993.
- _____. *Théâtre politique*, tomes I et II, Paris: côté-femmes éditions, 1993.
- Delruelle, Edouard. *L'humanisme, inutile et incertain? Une critique des droits de l'homme*, Bruxelles: Labor, 1999.
- De Montbrial, Thierry. « Droits des peuples, droits des minorités, droits des individus », *Ramsès 93*, Paris: Dunod, IFRI, 1992.
- Droz, Jacques. *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris: Armand Colin, 1963.
- Duez, Paul. « Esquisse d'une définition réaliste des droits publics individuels », *Mélanges R. Carré de Malberg*, Paris: Recueil Sirey, 1933.
- Duguit, Léon. *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1952.
- Durkheim, Émile. *Sociologie et philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1974.
- _____. *Lettres à tous les français*, Paris: Comité de publication, 1916.
- Dworkin, Andrea. *Right-Wing Women. The Politics of Domesticated Females*, New York: Putnam, 1983.
- Edelman, Bernard. « Universalité et droits de l'homme » dans *Procès pénal et droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 153 et sq.
- Engels, Friedrich. *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Paris: Éditions sociales, 1983.
- _____. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris: Éditions sociales, 1979.
- _____. *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris: Éditions sociales, 1974.
- _____. *Dialectique de la nature*, Paris: Éditions Sociales, 1971.
- _____. *Anti-Dühring*, Paris: Éditions Sociales, 1963.
- _____. *La situation de la classe laborieuse en Angleterre: d'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*, Paris: Éditions sociales, 1960.
- Etzioni, Amitai. *The Spirit of Community*, New York: Touchstone, 1994.
- Fall, Ibrahim. « La querelle de l'universalité », *Le Courrier de l'Unesco*, n° 9403, Mars 1994, p. 10.
- Femia, Joseph V. « Marxism and Radical Democracy », *Inquiry*, n° 28, September 1985, p. 293-319.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Discours à la nation allemande*, Paris: Imprimerie nationale, 1992.
- _____. *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- Finkelkraut, Alain. *La défaite de la pensée*, Paris: Gallimard, 1987.
- Forsythe, David P. *Human Rights and World Politics*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

- Frey, R.G. *Utility and Rights*, Oxford: Blackwell, 1985.
- Furet, François, Mona Ozouf et al. *Dictionnaire critique de la Révolution française*, tomes I, II, III et IV, Paris: Flammarion, 1992.
- _____, Mona Ozouf et al. « Chapitre 5 : Interprètes et historiens » dans *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris: Flammarion, 1988, p. 943-1084.
- _____. *Marx et la révolution française*, Paris: Flammarion, 1986.
- Gauchet, Marcel. *La Révolution des Droits de l'homme*, Paris: Gallimard, 1989.
- _____. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le Débat*, Juillet/Août 1980.
- Gény, François. *Sciences et techniques en droit privé positif*, Paris, Sirey, 1914-1924.
- Gilligan, Carol. *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Glover, J. *Utilitarianism and Its Critics*, London: Macmillan, 1990.
- Groult, Benoite. *Olympe de Gouges : Œuvres*, Paris: Mercure de France, 1986.
- Guillarme, Bertrand. *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- _____, Percy Lehning et Daniel Philpott. « Sovereignty », *Journal of International Affairs*, 1995, p. 353-368.
- Harbour, Frances V. « Basic Moral Values: A Shared Core », *Ethics & International Affairs*, 1995, p. 155-170.
- Hare, R.M. *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon, 1981.
- Hayek, Friedrich A. Von. *Droit, législation et liberté*, Paris: Presses Universitaires de France, 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Philosophie du droit*, Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- Heidegger, Martin. *Lettre sur l'humanisme*, Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- Held, Virginia. *Feminist Today*, Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Herder, Johann Gottfried. *Une autre philosophie de l'histoire*, Paris: Aubier, 1962.
- Hoffmann, Stanley. « Mondes idéaux » dans *Le droit des gens* de John Rawls, Paris: Esprit, 1996.
- Holmes, Stephen. « The Gatekeeper », *The New Republic*, Vol. 11, 1993, p. 39-47.
- Hume David. *La morale: Traité de la nature humaine*, Paris: Flammarion, 1993.
- _____. *Enquête sur les principes de la morale*, Paris: Flammarion, 1991.
- Jaurès, Jean et Albert Soboul. *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris: Éditions sociales, 1983.
- Kain, P. *Marx and Ethics*, Oxford: Clarendon, 1988.
- Kamenka, E. *The Portable Karl Marx*, New York: Penguin, 1983.
- Kelsen, Hans. *Théorie pure du droit*, Paris: Dalloz, 1962.
- _____. et Chaïm Perelman. *Le droit naturel*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- Keuls, Eva C. *The Reign of Phallus: sexual politics in ancient Athens*, New York: Harper & Row, 1985.

- Kingdom, Elizabeth. *What's Wrong with Rights? Problems for Feminist Politics of Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Kouvelakis, Stathis. *Philosophie et révolution de Kant à Marx*, Paris: Presses Universitaires de France - Actuel Marx, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*, Paris: Unesco, 2001.
- _____. *Le Regard éloigné*, Paris: Plon, 1983.
- Löwy, Michael. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris: Maspero, 1970.
- Lukes, Steven. *Marxism and Morality*, Oxford: Clarendon, 1985.
- Liotard, Jean-François. *Le différend*, Paris: éditions de Minuit, 1983.
- _____. *La condition postmoderne*, Paris: éditions de Minuit, 1979.
- MacDonald, Margaret. « Natural Rights » dans Peter Laslett dir. *Philosophy, Politics, and Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1963, p. 35-55.
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtues*, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose justice? Which rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- _____. *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- _____. *Is Patriotism a Virtue?*, Kansas: University of Kansas, 1984.
- MacKinnon, Catharine Alice. *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Feminism Unmodified*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Mainfroy, Claude. *Sur la Révolution française: écrits de Marx et Engels*, Paris: Messidor/Éditions sociales, 1985.
- Maistre, Joseph Marie, comte de. *Écrits sur la Révolution*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- Marx, Karl. *Sur la Question juive*, Paris: La fabrique éditions, 2006.
- _____. et Friedrich Engels. *Manifeste du parti communiste*, Paris : Flammarion, 1998.
- _____. et Friedrich Engels. *L'idéologie allemande*, Paris: Éditions sociales, 1977.
- Misrachi, Robert. *Marx et la question juive*, Paris: Gallimard, 1972.
- Mulhall, Stephen et Adam Swift, *Liberals ans Communitarians*, Oxford: Blackwell, 1996.
- Nagel, Thomas, *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press, 1991.
- Nicolet, Claude. *L'idée républicaine en France*, Paris: Gallimard, 1994.
- Nielsen, Kai. « Cosmopolitanism, Universalism and Particularism in an Age of Nationalism and Multiculturalism », *Philosophical Exchange*, n° 29, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Le crépuscule des idoles*, Paris: Flammarion, 1985.
- Noddings, Nel. *Caring: A Feminine approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley: University of California Press, 1984.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.
- Nussbaum, Martha C. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, New York: Cambridge University Press, 2000.
- O'Neill, Onora. « Justice, Gender, and International Boundaries » dans *The Quality of Life*, New York: Clarendon Press, 1993, p. 303-323.

- _____. « Ethical Reasoning and Ideological Pluralism », *Ethics*, 1998, p. 705-722.
- _____. *Faces of Hunger, An Essay on Poverty, Justice and Development*, London: George Allen & Unwin, 1986.
- Oakeshott, Michael. *Rationalism in politics, and others essays*, London: Methuen and Co., 1962.
- Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books, 1989.
- _____. *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Planty-Bonjour, Guy. *Droit et liberté selon Marx*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*, Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- _____. « An Egalitarian Law of Peoples », *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 23, n° 3, 1994, p. 195-224.
- Proudhon, Pierre-Joseph. *Œuvres complètes*, Paris: Garnier Frères, 1851.
- Raynaud, Philippe. « Burke » dans *Dictionnaire des œuvres politiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- Rorty, Richard. « Feminism and Pragmatism », *Michigan Quarterly Review*, n° 30, 1991, p. 234.
- _____. « Human Rights, Rationality, and Sentimentality » dans Stephen Shute et Susan Hurley dir. *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures*, New York: Basic Books, 1993, p. 111-134.
- Rossi, Alice. *Essays in Sex Equality*, Chicago: University Chicago Press, 1970.
- Sandel, Michael. *Democracy's Discontent*, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- _____. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », *Political Theory*, Vol.12, n° 1, p. 81-96.
- Santoro, Elia. *Autonomy, freedom and Rights: a Critique of Liberal Subjectivity*, Boston: Kluwer Academic, 2003.
- Schmitt, Carl. *La notion du politique*, Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- Schroeder, Jeanne L. « Left Against Rights : A Review of Douzinas, Human Rights and Empire » dans *Cardozo Legal Studies Research Paper No. 225*, Mars 2008.
- Sen, Amartya Kumar et Bernard Williams. *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Seymour, Michel. *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal: Les Éditions Boréal, 2008.
- _____. *The Fate of the Nation-State*, Montréal: McGill Queen's University Press, 2004.
- _____. *États-nations, multinations et organisations supranationales*, Montréal: Liber, 2002.
- _____. « Rawls et le droit des peuples », *Philosophiques*, Vol. 26, n° 1, 1999, p. 109-137.

- _____. « Le nationalisme cosmopolite » dans *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 151-168.
- Shklar, Judith. « The Liberalism of Fear » dans *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Les Vices ordinaires*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- _____. *Legalism*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Skinner, Quentin. *Liberty before Liberalism*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Smith, Steven. *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Spelman, Elizabeth. *Inessential Woman*, Boston: Beacon Press, 1988.
- Strauss, Léo. *Droit naturel et histoire*, Paris: Flammarion, 1986.
- Tamir, Yael. *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Tan, Kok-Chor. *Toleration, Diversity, and Global Justice*, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, University Park, 2000.
- Tay, Alice Her-Soon. « Marxism, Socialism and Human Rights », *Human Rights*, London: Edward Arnold, 1978.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. « Cross-purposes: The Liberal-Communitarian Debate » dans *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 159-181.
- Tescn, Fernando R. « The Rawlsian Theory of International Law », *Ethics & International Affairs*, 9, 1995, p. 79-100.
- Texier, Jacques. *Révolution et démocratie chez Marx et Engels*, Paris: Presses Universitaires de France - Actuel Marx, 1998.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres*, Paris: Seuil, 1989.
- Tong, R. *Feminine and Feminist Ethics*, Belmont: Wadsworth, 1993.
- Touraine, Alain. *Comment sortir du libéralisme?*, Paris: Fayard, 1999.
- Villey, Michel. *Philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1986.
- _____. *Le droit et les droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
- _____. *Seize essais de philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1969.
- _____. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris: Dalloz, 1962.
- Waldron, Jeremy. *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen, 1987.
- _____. *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Walzer, Michael. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.
- _____. « Les deux universalismes » dans *L'Universel au risque de culturalisme*, Esprit, 1992, p. 114 et sq.
- _____. « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, Vol. 18, 1990.
- _____. *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books, 1983.

- Young, Iris M. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- _____. *Inclusion and Democracy*, New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. « The Communitarian Critique of Liberalism », *Political Theory*, Vol. 18, 1990, p. 6-23.

Ouvrages fondateurs de la pensée occidentale des droits humains

- Aristote. *Éthique à Nicomaque*, Paris: Flammarion, 2004.
- _____. *Politique*, Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Babeuf, Gracchus. *Écrits*, Paris: Éditions sociales, 1988.
- Beccaria, Cesare. *Des délits et des peines*, Paris: Flammarion, 1991.
- Bodin, Jean. *Les six livres de la République*, Lyon: Du Puys, 1580.
- Bossuet, Jacques Bénigne. « Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église (1659) » dans *Choix de Sermon*, Paris: Belin Frères.
- Blaise, Pascal. *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1998.
- Burlamaqui, Jean-Jacques. *Principes du droit naturel* (1747), Paris: Delestre-Boulage, 1821.
- _____. *Principes de droit politique*, Caen: Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1984.
- Calvin, Jean. *L'institution chrétienne*, Lausanne: Presses bibliques universitaires, 1985.
- Campanella, Tommaso. *La Cité du soleil* (1623), France: Ressouvenances, 1998.
- Cicéron, Marcus Tullius. *Pro Milone*, Liège: H. Dessain, 1963.
- _____. *La République*, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- _____. *Traité des Lois*, Paris: Les Belles Lettres, 1959.
- _____. *Des termes extrêmes des biens et des maux*, Paris: Les Belles Lettres, 1955.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de. *Œuvres de Condorcet*, Paris: F. Didot, 1847-1849.
- Constant, Benjamin. *Œuvres complètes*, Tübingen: M. Niemeyer, 1993-2007.
- Crucé, Émeric. *Le Nouveau Cynée ou discours d'État* (1623), Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2004.
- D'Aquin, Thomas. *Somme théologique*, Paris: Desclée, 1963.
- De Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte de. *Oeuvres de M. de Bonald*, Bruxelles: Société Nationale, 1845.
- Descartes, René. *Œuvres et lettres*, Paris: Gallimard, 1952.
- _____. *Méditations métaphysiques*, Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- Diderot, Denis. *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *Encyclopédie de Diderot et d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* (1755), Marsanne: Redon, 1999.
- Épictète. *Entretiens*, Paris: Les Belles Lettres, 1948.

- Forsyth, Murray Greensmith. *Reason and Revolution. The political thought of the Abbé Sieyès*, New York: Leicester University Press, 1987.
- Grotius, Hugo. *Du Droit de la guerre et de la paix (1625)*, Paris: Presses universitaires de France, 1999.
- Helvétius. *De l'Esprit*, Paris: A. Fayard, 1988.
- Hobbes, Thomas. *Léviathan (1651)*, Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *De Cive (1642)*, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Jaume, Lucien. *Les Déclarations des droits de l'homme. Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946*, Paris: Flammarion, 1989.
- _____. « Individu et souveraineté chez Condorcet », *Actes du colloque Condorcet*, 1989.
- _____. *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris: Fayard, 1989.
- _____. *Hobbes et l'État représentatif moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- Jaurès, Jean. *Œuvres de Jean Jaurès*, Paris: Rieder, 1931.
- Kant, Emmanuel. *Œuvres philosophiques*, tomes I, II et III, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 1985 et 1986.
- _____. *Opuscules sur l'histoire*, Paris: Flammarion, 1990.
- _____. *Leçons d'éthique*, Paris: Librairie Générale Française, 1997.
- La Boétie, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire (1577)*, Paris: Arléa, 2003.
- La Fayette, Marie Joseph Paul Yves Roch Gilbert du Motier, marquis de. « Motion pour une déclaration des droits » dans *Archives parlementaires*, VIII, Versailles: Baudouin, 1789.
- Las Casas, Bartolomé de. *Histoire des Indiens (1547)*, Paris : Seuil, 2002.
- Locke, John. *The Second Treatise on Civil Government*, New York: Prometheus Books, 1986.
- _____. *A Lettre Concerning Toleration*, (1689), Indianapolis: Hackett, 1983.
- Luther, Martin. *Œuvres*, Paris: Gallimard, 1999.
- Macpherson, Crawford Brough. *La théorie politique de l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke*, Paris: Gallimard, 2004.
- Marat, Jean-Paul. *Œuvres politiques, 1789-1793*, Bruxelles: Pole Nord, 1989-1995.
- Marc-Aurèle. *Pensées pour moi-même*, Paris: Arléa, 1992.
- Marcaggi, V. *Les Origines de la Déclaration des droits de l'homme de 1789*, Paris: Fontemoing, 1912.
- Mill, John Stuart. *Three Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- _____. *On Liberty (1859)*, New York: Penguin Books, 1974.
- _____. *L'utilitarisme*, Paris: Flammarion, 1988.
- Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de. *Essai sur le despotisme*, Caen: Université de Caen, Centre de philosophie politique et juridique, 1992.
- Montaigne, Michel de. *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1962.
- Montesquieu. *De l'Esprit des lois (1748)*, tomes I et II, Paris: Gallimard, 1995.
- _____. *Lettres persanes (1721)*, Paris: Borduas, 1992.

- Mounier. « Projet contenant les premiers articles de la constitution française », *Archives parlementaires*, VIII, Versailles: Baudouin, 1789-1793, p. 285.
- More, Thomas. *Utopie*, Paris: Flammarion, 1987.
- Paine, Thomas. *The Rights of Man: Being an answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution* (1791), New York: Dutton, 1906.
- Platon. *La République*, Paris: Gallimard, 1993.
- _____. *Les Lois*, Paris: Gallimard, 1997.
- _____. *Gorgias*, Paris: Nathan, 2003.
- _____. *Protagoras*, Paris: Flammarion, 1997.
- Pope, Alexander. *L'essai sur l'Homme* (1733-1734), Paris: L. G. Michaud, 1822.
- Pufendorf, Samuel Freiherr von. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law* (1672), Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Robespierre, Maximilien. *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, 5 tomes, Paris: Gallimard, 1959, 1961, 1964, 1969 et 1995.
- Saint Augustin. *La Cité de Dieu*, Paris: Institut d'études augustiniennes, 1993.
- Saint-Pierre, Abbé de. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713), Paris: Fayard, 1986.
- Saint Thomas, d'Aquin. *Somme théologique*, Paris: Cerf, 1961.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers état?*, Paris: Flammarion, 1988.
- _____. « Déclaration des droits de l'homme en société », *Archives parlementaires*, VIII, Versailles: Baudouin, 1789, p. 422-424.
- Sophocle. *Tragiques grecs: Eschyle, Sophocle*, Paris: Gallimard, 1977.
- Smith, Adam. *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris: Economica, 2005.
- _____. *Théorie des sentiments moraux*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Spinoza, Benedictus de. *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1954.
- Thucydide. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Paris: Robert Laffont, 1990.
- Vattel, Emer de. *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, Paris: Aillaud, 1835.
- Voltaire. *Traité sur la tolérance* (1763), Paris: Garnier-Flammarion, 1989.
- _____. « Égalité » dans *Dictionnaire philosophique* (1764), Paris: Garnier, 1977.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), New York : Dutton, 1929.

Sites Internet cités et/ou consultés

<http://abu.cnam.fr/>

<http://amnesty.org/>

<http://chinese.dsturgeon.net/index.html>

http://cyberligne.histori.ca/cyberligne/htmfr/1_8.htm
<http://fr.wikipedia.org/wiki/Chine>
http://fr.wikipedia.org/wiki/Constitution_de_la_R%C3%A9publique_populaire_de_Chine
http://fr.wikipedia.org/wiki/Droits_de_l'homme
http://fr.wikipedia.org/wiki/Manifestations_de_la_place_Tian'anmen
http://fr.wikipedia.org/wiki/Mouvement_du_4-Mai
http://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9volution_culturelle
<http://hei.unige.ch/human-rights-vsi>
<http://liberation.fr/docs/Rapport-AmnestyInternational2006.pdf>
<http://pages.globetrotter.net/pcbcr/demo.html>
<http://pages.globetrotter.net/pcbcr/dr1789.html>
<http://pagesperso-orange.fr/patrick.doan/constitution.htm>
<http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>
<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>
http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.32:261:2./var/artfla/encyclopedie/textdata/IMAGE/.1201119.1201125
<http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>
http://sisyphe.org/imprimer.php3?id_breve=348
<http://thereport.amnesty.org/fr/regions/asia-pacific/china>
<http://thereport.amnesty.org/fra/>
<http://thereport.amnesty.org/sites/report2009.amnesty.org/files/documents/air09-fr.pdf>
http://uniset.ca/terr/news/fgnaff_huntingtonclash.html
<http://www.accommodements.qc.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-fr.pdf>
<http://www.afpc.asso.fr/wengu/wg/wengu.php?l=Daxue&lang=fr>
<http://www.ahrchk.net/index.php>
<http://www.amnistie.ca/content/view/11529/1/>
<http://www.amnistie.ca/dudh/index.php>
<http://www.bamboosilk.org/Wssf/anzhel-01.htm>
<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Huma/HumaBarr.htm>
<http://www.chinaknowledge.de/Literature/Classics/daxue.html>
<http://www.chine-nouvelle.com/ressources/radicaux.html>
<http://www.dachary.org/obses/memoire.html>
http://www.droitshumains.org/uni/formation/02charte_f.htm
[http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_\(ethics\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Golden_Rule_(ethics))
<http://www.fidh.org/>
http://www.fr.wikipedia.org/wiki/Organisation_des_Nations_unies
http://www.ftsr.ulaval.ca/ltp/art_motcle.asp?lng=&CodeMotCle=1381
<http://www.hrhc.net/sahrhc/hrfeatures/HRF27.htm>
<http://www.iep.utm.edu/b/bentham.htm>
<http://www.marxistes.org/francais/marx/works/1843/00/km18430001c.htm>
http://material.ahrchk.net/charter/mainfile.php/eng_charter/

<http://www.ohchr.org/french/>

<http://www.philo.umontreal.ca/cours/syllabus/2006-2007/PHI6290.html>

<http://www.religiousconsultation.org/ching.htm>

<http://www.unac.org/fr/rights/questions.html>

<http://www.unhchr.ch/udhr/>

<http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>

<http://www.un.org/french/aboutun/historique.htm>

<http://www.un.org/french/events/humanrights/2007/history.shtml>

<http://www.un.org/french/hr/50/charte.htm>

http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_cescr_fr.htm

<http://www.unesco.org/opi2/human-rights/Pages/Francais/InSukChaF.html>

http://www.unhchr.ch/french/html/menu5/wcbangk_fr.htm

[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/A.CONF.157.23.Fr?OpenDocume](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/A.CONF.157.23.Fr?OpenDocume)

[nt](#)

Annexe I : Les grands textes des droits humains¹

Année	Lieu	Libellé du titre du texte
1215	Angleterre	<i>Magna Carta</i>
1222	Mali	<i>Charte du Manden</i>
1291	Suisse	<i>Pacte du 1^{er} août</i>
1316	Liège	<i>Paix de Fexhe</i>
1387	Genève	<i>Libertés et Franchises de Genève</i>
1628	Angleterre	<i>Petition of Rights</i>
1679	Angleterre	<i>Habeas Corpus Act</i>
1689	Angleterre	<i>Bill of Rights</i>
1776	États-Unis	<i>Virginia Bill of Rights</i> ou la <i>Déclaration des droits de l'État de Virginie</i>
1776	États-Unis	<i>Déclaration d'indépendance américaine</i>
1787	États-Unis	<i>Constitution des États-Unis</i>
1789	France	<i>Déclaration des droits de l'homme et du citoyen</i>
1791	États-Unis	<i>Dix premiers amendements de la Constitution des États-Unis</i>
1793	France	<i>Déclaration des droits de l'homme et du citoyen</i>
1793	Genève	<i>Déclaration des droits et devoirs de l'homme social</i>
1831	Belgique	<i>Constitution du Royaume de Belgique</i>
1847	Libéria	<i>Déclaration des droits du Libéria</i>
1853	Argentine	<i>Constitution de l'Argentine</i>
1880	Bolivie	<i>Constitution de la République de Bolivie</i>
1917	Mexique	<i>Constitution des États-Unis du Mexique</i>
1918	République soviétique de Russie	<i>Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité</i>

¹ Ces données ont été colligées à l'aide des ouvrages suivants : Jean-Jacques Gandini, *Les droits de l'homme. Anthologie présentée par Jean-Jacques Gandini*, Paris: Flammarion, 2003, p. 153 et Mireille Delmas-Marty et Claude Lucas de Leyssac, *Libertés et droits fondamentaux*, Paris: Seuil, 2002, p. 471-473. Nous avons aussi consulté le site Internet suivant: http://fr.wikipedia.org/wiki/Droits_de_l%27homme. Cette énumération des textes des droits humains n'est pas exhaustive.

Année	Lieu	Libellé du titre du texte
1919	Allemagne	<i>Constitution allemande dite de Weimar</i>
1926	Genève	<i>Convention relative à l'esclavage</i>
1936	France	<i>Complément à la déclaration des droits de l'homme</i>
1944	Philadelphie- ON du travail	<i>Déclaration de Philadelphie</i>
1948	Bogotá- Amériques	<i>Déclaration américaine des droits et devoirs du citoyen</i>
1948	New York- NU ²	<i>Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide</i>
1948	Paris-ONU	<i>Déclaration universelle des droits de l'homme</i>
1950	Rome-Europe	<i>Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales</i>
1951	ONU	<i>Convention relative au statut des réfugiés</i>
1960	Canada	<i>Déclaration canadienne des droits</i>
1965	New York- ONU	<i>Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale</i>
1966	New York- ONU	<i>Pacte international relatifs aux droits économiques, sociaux et culturels</i>
1966	New York- ONU	<i>Pacte international relatif aux droits civils et politiques</i>
1968	ONU	<i>Convention sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité</i>
1971	ONU	<i>Déclaration des droits du déficient mental</i>
1974	ONU	<i>Déclaration sur la protection des femmes et des enfants en période d'urgence et de conflit armé</i>
1974	ONU	<i>Déclaration universelle pour l'élimination définitive de la faim et de la malnutrition</i>
1975	Québec	<i>Charte des droits et libertés de la personne</i>
1975	Helsinki- Europe	<i>Acte final de la conférence sur la sécurité et la coopération en Europe</i>
1975	ONU	<i>Déclaration des droits des personnes handicapées</i>

² Nations Unies.

Année	Lieu	Libellé du titre du texte
1976	Alger	<i>Déclaration universelle du droit des peuples</i>
1979	New York- ONU	<i>Convention pour l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes</i>
1980	Iran	<i>Constitution de la République islamique de l'Iran</i>
1981	Nairobi- Afrique	<i>Charte africaine des droits de l'homme et des peuples</i>
1981	ONU	<i>Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction</i>
1982	Canada	<i>Charte canadienne des droits et libertés</i>
1982	Chine	<i>Constitution de la République populaire de Chine</i>
1984	New York- ONU	<i>Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels et inhumains ou dégradants</i>
1984	ONU	<i>Déclaration sur les droits des peuples à la paix</i>
1986	ONU	<i>Déclaration sur le droit au développement</i>
1989	New York- ONU	<i>Convention relative aux droits de l'enfant</i>
1990	ONU	<i>Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille</i>
1990	ONU	<i>Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées</i>
1992	ONU	<i>Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques</i>
1993	ONU	<i>Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes</i>
1997	UNESCO	<i>Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme</i>
1998	New York- ONU	<i>Déclaration mondiale sur le génocide humain</i>
2000	Union européenne	<i>Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne</i>

Annexe II : Les droits humains à l'étude

La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948

Préambule

Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme,

Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression,

Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations,

Considérant que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande,

Considérant que les États Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales,

Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement,

L'Assemblée générale

Proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

Article premier

Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.

Article 2

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation.

De plus, il ne sera fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont une personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, non autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté.

Article 3

Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne.

Article 4

Nul ne sera tenu en esclavage ni en servitude ; l'esclavage et la traite des esclaves sont interdits sous toutes leurs formes.

Article 5

Nul ne sera soumis à la torture, ni à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

Article 6

Chacun a le droit à la reconnaissance en tous lieux de sa personnalité juridique.

Article 7

Tous sont égaux devant la loi et ont droit sans distinction à une égale protection de la loi. Tous ont droit à une protection égale contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination.

Article 8

Toute personne a droit à un recours effectif devant les juridictions nationales compétentes contre les actes violant les droits fondamentaux qui lui sont reconnus par la constitution ou par la loi.

Article 9

Nul ne peut être arbitrairement arrêté, détenu ni exilé.

Article 10

Toute personne a droit, en pleine égalité, à ce que sa cause soit entendue équitablement et publiquement par un tribunal indépendant et impartial, qui décidera, soit de ses droits et obligations, soit du bien-fondé de toute accusation en matière pénale dirigée contre elle.

Article 11

1. Toute personne accusée d'un acte délictueux est présumée innocente jusqu'à ce que sa culpabilité ait été légalement établie au cours d'un procès public où toutes les garanties nécessaires à sa défense lui auront été assurées.
2. Nul ne sera condamné pour des actions ou omissions qui, au moment où elles ont été commises, ne constituaient pas un acte délictueux d'après le droit national ou international. De même, il ne sera infligé aucune peine plus forte que celle qui était applicable au moment où l'acte délictueux a été commis.

Article 12

Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires dans sa vie privée, sa famille, son domicile ou sa correspondance, ni d'atteintes à son honneur et à sa réputation. Toute personne a droit à la protection de la loi contre de telles immixtions ou de telles atteintes.

Article 13

1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État.
2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays.

Article 14

1. Devant la persécution, toute personne a le droit de chercher asile et de bénéficier de l'asile en d'autres pays.
2. Ce droit ne peut être invoqué dans le cas de poursuites réellement fondées sur un crime de droit commun ou sur des agissements contraires aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 15

1. Tout individu a droit à une nationalité.
2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa nationalité, ni du droit de changer de nationalité.

Article 16

1. À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution.
2. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux.
3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État.

Article 17

1. Toute personne, aussi bien seule qu'en collectivité, a droit à la propriété.
2. Nul ne peut être arbitrairement privé de sa propriété.

Article 18

Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

Article 19

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

Article 20

1. Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.
2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Article 21

1. Toute personne a le droit de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis.
2. Toute personne a droit à accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays.
3. La volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et au vote secret ou suivant une procédure équivalente assurant la liberté du vote.

Article 22

Toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité et au libre développement de sa personnalité, grâce à l'effort national et à la coopération internationale, compte tenu de l'organisation et des ressources de chaque pays.

Article 23

1. Toute personne a droit au travail, au libre choix de son travail, à des conditions équitables et satisfaisantes de travail et à la protection contre le chômage.
2. Tous ont droit, sans aucune discrimination, à un salaire égal pour un travail égal
3. Quiconque travaille a droit à une rémunération équitable et satisfaisante lui assurant ainsi qu'à sa famille une existence conforme à la dignité humaine et complétée, s'il y a lieu, par tous autres moyens de protection sociale.

4. Toute personne a le droit de fonder avec d'autres des syndicats et de s'affilier à des syndicats pour la défense de ses intérêts.

Article 24

Toute personne a droit au repos et aux loisirs et notamment à une limitation raisonnable de la durée du travail et à des congés payés périodiques.

Article 25

1. Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux ainsi que pour les services sociaux nécessaires ; elle a droit à la sécurité en cas de chômage, de maladie, d'invalidité, de veuvage, de vieillesse ou dans les autres cas de perte de ses moyens de subsistance par suite de circonstances indépendantes de sa volonté.
2. La maternité et l'enfance ont droit à une aide et à une assistance spéciales. Tous les enfants, qu'ils soient nés dans le mariage ou hors mariage, jouissent de la même protection sociale.

Article 26

1. Toute personne a droit à l'éducation. L'éducation doit être gratuite, au moins en ce qui concerne l'enseignement élémentaire et fondamental. L'enseignement élémentaire est obligatoire. L'enseignement technique et professionnel doit être généralisé ; l'accès aux études supérieures doit être ouvert en pleine égalité à tous en fonction de leur mérite.
2. L'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Elle doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux, ainsi que le développement des activités des Nations Unies pour le maintien de la paix.
3. Les parents ont, par priorité, le droit de choisir le genre d'éducation à donner à leurs enfants.

Article 27

1. Toute personne a le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent.
2. Chacun a droit à la protection des intérêts moraux et matériels découlant de toute production scientifique, littéraire ou artistique dont il est l'auteur.

Article 28

Toute personne a droit à ce que règne, sur le plan social et sur le plan international, un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet.

Article 29

1. L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible.
2. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique.
3. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies.

Article 30

Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant, pour un État, un groupement ou un individu, un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.

Annexe III : Les six catégories de droits de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*

Catégories	Articles de la DUDH
Droits à l'égalité	<ul style="list-style-type: none"> - Article 1 (égale liberté et égalité en dignité et en droits) - Article 2 (égalité des droits et libertés) - Article 6 (chacun a droit à une personnalité juridique) - Article 7 (égalité devant la loi) - Article 16.1 (égalité des droits dans le mariage et la famille) - Article 21.2 (égalité des chances d'accéder aux fonctions publiques de son pays) - Article 26.1 (égalité des chances dans l'éducation)
Droits à la sûreté	<ul style="list-style-type: none"> - Article 3 (vie, liberté et sûreté de sa personne) - Article 5 (pas de torture ni de peines cruelles, inhumaines ou dégradantes) - Article 14 (devant la persécution, droit asile dans d'autres pays) - Article 16.3 (droit de la famille à la protection de l'État) - Article 28 (droit à l'ordre social aux plans national et international)
Droits à la liberté	<ul style="list-style-type: none"> - Article 1 (égale liberté et égalité en dignité et en droits) - Article 3 (vie, liberté et sûreté de sa personne) - Article 4 (pas d'esclavage ni servitude) - Article 12 (droit à la vie privée) - Article 13.1 (liberté de déplacement et de résidence) - Article 13.2 (liberté de quitter tout pays et de revenir dans son pays) - Article 16.2 (pas de mariage sans le libre et plein consentement des époux) - Article 18 (liberté de pensée, de conscience et de religion) - Article 19 (liberté d'opinion et d'expression) - Article 20 (liberté de réunion et d'association pacifiques) - Article 21.1 (droit de participer à la direction des affaires publiques de son pays directement ou par l'intermédiaire de représentants librement choisis) - Article 21.2 (droit à accéder aux fonctions publiques de son pays) - Article 21.3 (droit de vote) - Article 23.4 (droit à la syndicalisation) - Article 26.3 (droit de choisir l'éducation de ses enfants) - Article 27.1 (droit de participer à la vie culturelle, artistique et scientifique)

Catégories	Articles de la DUDH
Droits à la justice	<ul style="list-style-type: none"> - Article 8 (droit à un recours effectif devant les tribunaux) - Article 9 (pas d'arrêt, ni de détention ou d'exile arbitraire) - Article 10 (droit à un procès juste et équitable) - Article 11.1 (présomption d'innocence) - Article 11.2 (non rétroactivité de la loi) - Article 17.2 (pas de dépossession arbitraire de sa propriété) - Article 27.2 (droit à la propriété intellectuelle)
Droits à la reconnaissance sociale	<ul style="list-style-type: none"> - Article 6 (chacun a droit à une personnalité juridique) - Article 15 (droit à une nationalité) - Article 20 (liberté de réunion et d'association pacifiques) - Article 21.1 (droit de participer à la direction des affaires publiques de son pays directement ou par l'intermédiaire de représentants librement choisis) - Article 21.2 (droit à accéder aux fonctions publiques de son pays) - Article 21.3 (droit de vote)
Droits sociaux, économiques et culturels	<ul style="list-style-type: none"> - Article 17.1 (droit à la propriété privée individuelle ou collective) - Article 22 (droit à la sécurité sociale) - Article 23.1 (droit au travail dans des conditions équitables et droit au chômage) - Article 23.2 (droit à un salaire égal pour un travail égal) - Article 23.3 (droit à une rémunération équitable et satisfaisante) - Article 24 (droit au repos et aux loisirs, à la limitation de la journée de travail et à des congés payés) - Article 25.1 (droit à un niveau de vie suffisant : alimentation, habillement, logement et santé) - Article 25.2 (droit à une assistance spéciale durant la maternité et l'enfance) - Article 26.1 (droit à l'éducation) - Article 27.1 (droit de participer à la vie culturelle, artistique et scientifique)

N.B. S'ajoutent à ces six catégories de droits, leurs corollaires que sont les devoirs, tels qu'énoncés aux articles 29 et 30 de la DUDH qui spécifient l'obligation de chacun de respecter la loi ainsi que les droits et libertés de tous les êtres humains.

Annexe IV : Tableau synthèse des *Si shu*³

Classique chinois en pinyin	Titres de traductions françaises	Oeuvre traditionnelle-ment associée à :	Datation de l'œuvre :
<i>Lunyu</i>	Les <i>Entretiens de Confucius et de ses disciples</i> , les <i>Entretiens de Confucius avec ses disciples</i> , les <i>Entretiens de Confucius</i>	Confucius (env. 551-479 avant notre ère), ses disciples et arrières disciples	env. V ^e -III ^e siècles avant notre ère
<i>Mengzi</i>	Le <i>Mencius</i>	Mencius (env. 380-289 avant notre ère) quoique révisé par ses disciples	env. IV ^e siècle avant notre ère
<i>Zhongyong</i> (31 ^e chapitre du <i>Liji</i>)	La <i>Pratique du Milieu</i> , la <i>Pratique équilibrée</i> , le <i>Juste Milieu</i> , l' <i>Invariable Milieu</i> , la <i>Régulation à usage ordinaire</i>	Zisi (env. 485-420 avant notre ère), petit-fils de Confucius	env. III ^e -II ^e siècles avant notre ère
<i>Daxue</i> (42 ^e chapitre du <i>Liji</i>)	La <i>Grande Étude</i> , <i>Études pour les grands</i> , <i>Étude de la grandeur</i>	Zengzi (env. 505-436 avant notre ère), disciple de Confucius	env. III ^e -II ^e siècles avant notre ère

³ Ces quatre ouvrages ne constituent pas l'entièreté du corpus des textes considérés comme fondamentaux du confucianisme, lequel comprend, à partir du XII^e siècle, les *Treize Livres canoniques*, les *Treize Canons* ou les *Treize Classiques* (*Shi san jing*) suivants: 1. *Yijing* (*Livre des mutations*); 2. *Shujing* (*Livre des documents, Documents éminents*); 3. *Shijing* (*Livre des odes*); 4. *Zhouli* (*Rituel des Zhou*); 5. *Yili* (*Cérémonial*); 6. *Liji* (*Mémoires sur les rites*); 7. *Chunqiu Zuo* (*Annales de la principauté de Lu, accompagnées des commentaires de Zuo Qiuming*); 8. *Chunqiu Gongyang* (*Annales de la principauté de Lu, accompagnées des commentaires de Gong Yangshi*); 9. *Chunqiu Guliang* (*Annales de la principauté de Lu, accompagnées des commentaires de Guliang Chi*); 10. *Erya* (*Recueils de mots et Index des sens corrects*); 11. *Xiaojing* (*Livre de la piété filiale*); 12. *Lunyu* et 13. *Mengzi*. La sélection des quatre Classiques qui sont ici étudiés se réduit aux *Si shu* (*Quatre Livres*), sélectionnés par Zhu Xi (1130-1200) et définitivement canonisés en 1313, sous les Yuan (1260-1370), par un décret impérial qui les intègre dans le programme des concours mandarins, et ce, jusqu'en 1905. Ces *Quatre Livres* constituèrent l'enseignement orthodoxe du confucianisme du XIV^e au XX^e siècles et ils représentent la quintessence du confucianisme, voire le noyau des *Treize Canons* à la base des études canoniques, ce qui explique que nous les ayons choisis. Pour plus de détails au sujet des *Shisan jing* (*Treize Canons*), voir: André Lévy, « *Shisan jing* » dans *Dictionnaire de littérature chinoise*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 271-276.

Annexe V : Glossaire de notions chinoises en transcription phonétique *pinyin*⁴

Ce glossaire présente des traductions françaises de termes en transcription phonétique dite *pinyin* de caractères appartenant à la langue chinoise classique. Bien que ce glossaire ne soit pas exhaustif, il comprend les termes clefs de la pensée confucéenne et les traductions proposées sont habituellement celles qui sont adoptées en sinologie occidentale. Pour bon nombre de termes en *pinyin*, plusieurs traductions sont suggérées, car la traduction peut varier en fonction du contexte, de l'époque, de l'auteur, du traducteur, etc.⁵

Ai : l'amour, aimer, faire preuve de sollicitude

Ben : le fondamental

Benxin : cœur-esprit originel

Bian : l'argumentation dialectique, le débat, le discernement, la subdivision, le changement

Bu ren : l'absence du sens de l'humain ou d'humanité

Cheng : la sincérité, la vérité, l'authenticité

Chuan : transmettre (à la postérité)

Dao : la Voie, voie, route, chemin, montrer le chemin, marcher, parler, guider, méthode

Dao jia : l'école taoïste

Daxue : la *Grande Étude*

De : la Vertu, vertu, pouvoir moral, récompense

Di : l'Empereur

Dong : mouvement, mouvementé

E : le mal, le mauvais

Er : le chiffre deux

Fa : la norme, le modèle, la loi, la punition légale

Fen : la différenciation sociale (concept dû à *Xunzi*)

⁴ Précisons que le parallèlement au *pinyin*, d'autres transcriptions phonétiques des caractères chinois existent dont le *Wade-Giles* et l'*E.F.E.O.*, à titre d'exemple.

⁵ Ce glossaire a été colligé à l'aide des dictionnaires préparés par les Instituts Ricci ainsi que des ouvrages suivants : Les Instituts Ricci, *Dictionnaire Ricci de caractères chinois*, 3 tomes, Paris: Desclée de Brouwer, 1999 et *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, 7 tomes, Paris: Desclée de Brouwer, 2001; Rémi Mathieu, *Confucius*, Paris: Médicis-Entrelacs, 2006, p. 263-265; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris: Seuil, 1997, p. 651-674; Anna Ghiglione, *Naissance de la philosophie chinoise* (titre du cahier du cours PHI 2960, donné à l'automne 2005, par Mme Anna Ghiglione, professeure au département de philosophie de l'Université de Montréal).

Fu : le récitatif poétique, élégie
Gan-ying : l'incitation réaction, la résonance
Ge ming : le changement de mandat (mandat entendu comme Mandat céleste)
Ge wu : l'analyse des choses
Gu : le donné originel de nature céleste
Guo jia : l'État, le Royaume, la famille (moderne)
Hai : le nuisible
Hao xue : aimer l'étude
He : harmonie
Hua : la transformation
Ji : soi, soi-même, en personne
Jia : la maisonnée, la famille, un courant de pensée, une école (de pensée)
Jian ai : amour universel (concept dû à *Mozi*, fondateur de l'école moïste, grande rivale des confucianistes)
Jiao : l'instruction, l'éducation, éduquer
Jing : chaîne de tissu, les textes fondamentaux, les Classiques, canon,
Jing : pur, épuré, quintessence, essence, essentiel, quiétude
Jun : prince, noble, seigneur
Junzi : littéralement « fils de seigneur » mais au sens moral : homme noble, homme de bien, homme de qualité, homme de la moralité, personne noble, etc.
Kuan : indulgence
Li : rites, dispositions rituelles, cérémonie, esprit rituel
Li : (lignes de) cohérence, principes d'ordre, principes organisateurs du monde
Li : le profit, l'intérêt personnel, l'avantage
Liji : *Mémoires sur les rites*
Lun : entretiens, discussion, raisonnement discursif
Lunyu : *Entretiens de Confucius, Entretiens de Confucius et de ses disciples, Entretiens de Confucius avec ses disciples*
Mengzi : *Mencius*
Min : le peuple
Ming : destin, vie, ordre, ordonner
Ming shi : noms et réalités/objets
Ming xing : noms et formes
Mo : l'accessoire
Nan : homme, mâle, être humain mâle
Nei sheng : sainteté intérieure
Nu : femme, femelle, être humain femelle

Qi : vapeur, souffle, énergie

Qing : les tendances profondes des existants, dispositions foncières, nature propre

Ren : l'Homme, l'être humain, la personne humaine (*ren* inclut *nan* (l'homme) et *nu* (la femme))

Ren : humanité, sens de l'humain

Ren xing : la nature humaine

Ru : spécialiste d'un art magique, homme cultivé, lettré confucéen (confucianiste)

Ru jia : École des lettrés (confucianistes), confucianisme

San cai : la triade Ciel-Terre-Homme

Shan : le bon

Shen : le corps, la personne, soi-même

Shen : les esprits, l'esprit, les puissances (extérieures ou intérieures), le spirituel

Sheng : la vie, vital, le processus vital, engendrer, faire naître, générer

Sheng ren : les hommes de sagesse supérieure, les Sages, les Saints

Shi : lettré, gentilhomme

Shi : position de pouvoir (institutionnalisée), officier

Shi san jing : *Treize Classiques* confucéens

Shu : méthode, technique de gouvernement

Shu : réciprocité, considération, indulgence, mansuétude

Shu : livre, document (d'histoire), rapport écrit

Si gong : le privé et le public

Si shu : *Quatre Livres*

Tian : le Ciel, la Nature

Tian di : Ciel-Terre

Tian ming : le Mandat céleste, la volonté du Ciel

Tian xia : le sous-le ciel, le règne, le monde, l'univers

Tian zi : le Fils du Ciel, l'autorité politique suprême

Wang : le souverain, le roi (*Zhou*)

Wang wu : les dix mille existants, tous les êtres

Wei : l'action artificielle, culturelle

Wen : les lignes (du bois ou de la pierre), le signe écrit, texte, l'idéographie chinoise, polir, l'ornement, la culture

Wo : je, le moi, l'égoïsme

Wu lun : les cinq relations

Wu xing : les cinq Agents (éléments)

Xiao : petit

Xiao : la piété filiale

Xian : les immortels

Xian ren : les Sages

Xiang : éléphant, image, modèle, phénomène, représentation

Xiao ren : homme petit, homme de peu, homme médiocre (au sens moral)

Xin : fidélité à la parole donnée, crédibilité, intégrité, digne de confiance, bonne foi

Xin : le coeur, l'intériorité, l'esprit, le cœur-esprit

Xing : forme physique d'un corps, volume

Xing : la nature, le naturel

Xiu shen : se cultiver, se raffiner, se perfectionner, culture morale personnelle

Xue : l'étude, étudier

Ye : c'est, ceci est un cas de, ceci appartient à la catégorie, ceci relève de l'ordre de

Yi : les Mutations, changement

Yi : le Juste, les exigences moraux, l'équité, la justice, sens du juste, justesse, sens moral

Yin Yang : obscure, féminin, passif – clair, masculin, actif

Yong : courage

Yuan qi : souffle primordial

Yue : musique

Zheng : gouverner, administrer (civil), gouvernement, politique

Zheng ming : la rectification des noms, des caractères, des appellations, des dénominations

Zhexue : philosophie (discernement et étude) moderne

Zhi : connaissance, faculté de connaître, compréhension

Zhi : la perspicacité, les facultés cognitives

Zhi guo : ordonner le pays

Zhi shan : le Bien parfait

Zhong : loyauté, fidélité, Milieu

Zhongguo : pays du milieu, Chine

Zhongyong : *Pratique du Milieu, Juste Milieu, Invariable Milieu, Pratique équilibrée, Régulation à usage ordinaire*

Zi : Maître comme dans Confuzi, Mengzi, Xunzi, Mozi, Han Feizi, Zengzi, Zisi, etc.

Zi ran : être-de-soi-même-ainsi, spontanément