

L'origine de la conception des droits de l'homme en Chine

Xiaoping Li

Volume 30, numéro 1, 1999–2000

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1027600ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1027600ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Éditions Wilson & Lafleur, inc.

ISSN

0035-3086 (imprimé)

2292-2512 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Li, X. (1999). L'origine de la conception des droits de l'homme en Chine. *Revue générale de droit*, 30(1), 61–97. <https://doi.org/10.7202/1027600ar>

Résumé de l'article

En suivant les grandes lignes du courant de la pensée chinoise moderne, nous pouvons y découvrir une idée, inconnue dans toute l'histoire de la pensée chinoise traditionnelle, inspirée par la pensée occidentale et inaugurée par les esprits éclairés et ouverts dès la fin du XIX^e siècle : l'idée des droits de l'homme. C'est Kang Youwei qui a découvert cet « Homme » et son existence « naturelle » et « individuelle », et qui a aspiré à la naissance d'un « Nouveau monde » pour que cet « Homme » puisse y jouir de ses droits et de son plaisir infini. Yan Fu et Tan Sitong, chacun à sa propre manière, ont affirmé et mis en lumière la liberté et l'égalité de cet « Homme ». Liang Qichao, aboutissant à un syncrétisme de toutes les idées précédentes, a donné à cet « Homme » le nom de « Nouvel Homme », caractérisé par sa subjectivité et sa citoyenneté.

DROIT COMPARÉ

L'origine de la conception des droits de l'homme en Chine

LI Xiaoping

Professeur de droit à l'Institut de Droit
et des Sciences politiques de Chine centrale (Wuhan) et
Chargé de recherche au Centre de recherche en Droit public,
Faculté de droit, Université de Montréal

RÉSUMÉ

En suivant les grandes lignes du courant de la pensée chinoise moderne, nous pouvons y découvrir une idée, inconnue dans toute l'histoire de la pensée chinoise traditionnelle, inspirée par la pensée occidentale et inaugurée par les esprits éclairés et ouverts dès la fin du XIX^e siècle : l'idée des droits de l'homme. C'est Kang Youwei qui a découvert cet « Homme » et son existence « naturelle » et « individuelle », et qui a aspiré à la naissance d'un « Nouveau monde » pour que cet « Homme » puisse y jouir de ses droits et de son plaisir infini. Yan Fu et Tan Sitong, chacun à sa propre manière, ont affirmé et mis en lumière la liberté et l'égalité de cet « Homme ». Liang Qichao,

ABSTRACT

Following the out line of the current of Chinese modern thought has enabled us to uncover one unknown concept in the history of Chinese traditionnal thought, inspired by the West modern thought and inaugurated by the opened and enlightened spirits of the end of the 19th century : the idea of human rights. It is Kang Yuwei who came to discover "Man" and his "natural" and "individual" existence, and aspired to the birth of a "New world" in order that this "Man" be able to enjoy his rights and infinite pleasure. Yan Fu and Tan Sitong, in their own way, affirmed and brought to light the liberty and equality of this "Man". Leading to a syncretism of all these previous ideas,

aboutissant à un syncrétisme de toutes les idées précédentes, a donné à cet « Homme » le nom de « Nouvel Homme », caractérisé par sa subjectivité et sa citoyenneté.

Liang Qichao gave this “Man” the name of “New man”, characterized by his subjectivity and citizenship.

SOMMAIRE

Introduction	62
I. La confrontation des idées	66
A. Les droits du peuple.....	66
B. « Le savoir chinois pour fondement, le savoir occidental pour pratique »	68
II. Les droits de l'homme et la grande communauté.....	73
A. Le droit naturel.....	74
B. Le confucianisme modernisé et les droits de la personne.....	77
C. L'harmonie universelle et les droits fondamentaux.....	82
III. La liberté, l'égalité, et le « Nouvel homme ».....	86
A. La liberté — Yan Fu (Yan Fou, 1852-1922)	87
B. L'égalité — Tan Sitong (T'an Se-t'ong, 1865-1898)	90
C. Le « Nouvel homme » — Liang Quichao (1873-1929)	92
Conclusion.....	96

INTRODUCTION

En Chine, la conception des droits de l'homme a pris son origine dans une époque charnière au cours de laquelle la société chinoise traditionnelle a été confrontée à la modernité, qui se situe pendant la dernière moitié du XIX^e et le début du XX^e siècle.

Pour la plupart des historiens, la Guerre de l'Opium (1839-1842) marque le début d'une époque moderne dans l'histoire de la Chine. Malheureusement, ce n'est pas un bon commencement.

Au cours de cette dernière moitié du XIX^e siècle, deux éléments cruciaux entrent en jeu : d'une part, l'intrusion et le défi des puissances occidentales; d'autre part, la décadence de la force politique de la Chine des Mandchous. En conséquence, l'influence des puissances occidentales se fait sentir avec plus d'intensité dans le monde chinois.

La Chine subit alors une crise la plus grave depuis le début de sa longue histoire : la souveraineté de la Chine s'affaiblit sous le coup d'une série de traités humiliants¹; la nation chinoise souffre plus douloureusement qu'à n'importe quelle autre période de son histoire. C'est l'époque « du déclin » et de « l'aliénation », la Chine est « crucifiée »²! Les Chinois appellent alors cette grave crise, ce tournant dangereux, « *Bian ju* », (littéralement « la situation du changement »). Ce sentiment apparaît dans les documents de l'époque qui font souvent référence à une situation sans précédent depuis des milliers d'années dans l'histoire de la Chine, et au fait qu'on n'a jamais connu un changement aussi dangereux depuis cinq milliers d'années.

Le terme « *Bian ju* » met l'accent sur le fait du « changement » et sur le fait de « répondre à ce changement ». Par rapport au terme « crise », il explique mieux la perception et l'attitude des Chinois de l'époque vis-à-vis de la situation à laquelle ils sont confrontés.

L'essentiel est, pour cet état d'esprit, de laisser apercevoir la fin de la conception « sinocentriste ». Selon John K. Fairbank, le « sinocentrisme » est une conception du monde telle qu'aux yeux des Chinois, la Chine, qui est l'Empire du Milieu, s'identifie à la civilisation elle-même, la nation chinoise est supérieure à toutes les autres nations. Cette perception du monde est naturellement fondée sur la hiérarchisation des rapports avec les autres peuples. La Chine, noble et suprême, est au centre du monde, ceux qui vivent en

1. Voir : *La Guerre de l'Opium*, par le Comité de rédaction de la collection « Histoire moderne de la Chine », Pékin, Édition en langue étrangère, 1979.

2. Dans le *Monde chinois*, Librairie Armand Colin, 1972. J. Gernet donne des titres comme « Du déclin à l'aliénation » et « La Chine crucifiée » pour décrire cette période de l'histoire moderne de la Chine.

dehors de ses frontières sont des barbares inférieurs et petits³. Une telle explication du « sinocentrisme » fait place à un certain racisme. En réalité, les Chinois ont une conception plutôt culturelle que raciale de leur environnement. Ils font appel à la culture et à la morale pour établir le critère grâce auquel ils distinguent l'homme civilisé du barbare. Cette distinction ne s'établit pas sur la race.

Il est vrai que toutes les sociétés ont une vision ethnocentrique de l'autre, d'autant plus assurée qu'elle est fondée sur l'ignorance. Elles n'en jugent qu'en fonction de leurs propres traditions sociales, politiques, religieuses et morales, de leurs cadres mentaux et de leurs conceptions de l'homme et du monde. Ce n'est donc pas une question futile que celle de la représentation de l'étranger : elle touche au plus intime et au plus fondamental dans une société ou une culture. Mais c'est, pourrait-on dire, une vision à facettes, car elle varie suivant les modes et les préoccupations du moment, de sorte qu'une même société est tour à tour indifférente, curieuse, abusivement admirative, injustement méprisante ou hostile à l'égard de l'étranger. Les raisons de l'engouement ou du dégoût sont cependant toujours révélatrices : c'est par rapport aux autres que chacun se définit⁴.

Il est également vrai que le Chinois, épris de sa propre civilisation, l'estime la meilleure. Et pourtant, vaincue par la civilisation occidentale moderne, la Chine a succombé sans combattre et s'est trouvée réduite à un rôle de souffre-douleur. C'est avec regret que les Chinois sont obligés de s'avouer vaincus. Mais cela les force à faire face au monde extérieur et à opérer un retour sur leur propre tradition. Ils cherchent à déterminer les causes de ce changement pour en imaginer l'issue.

Voilà les conditions préalables à l'apparition de toutes les idées modernes en Chine, y compris la notion de droits de l'homme.

3. J.K. FAIRBANK, *The Chinese world order : traditional China's foreign relations*, edited by John King Fairbank; with contributions by Ta-tuan Ch'en, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

4. Cf. J. GERNET, *L'Intelligence de la Chine, le social et le mental*, Paris, Édition Guillaume, 1994, Introduction.

En réalité, dès lors que le changement devient inévitable, les Chinois du XIX^e et du début du XX^e siècle n'ont d'autre alternative que de se soulever pour y faire face. Ils prennent conscience du danger de mort qui plane sur leur civilisation et de la nécessité de défendre le salut de la patrie.

En effet, si la conception de l'histoire inspirée par la philosophie chinoise traditionnelle du « *Yijing* » (Livre de Mutation) considère le changement comme la loi générale du développement de l'histoire, la théorie de l'évolution darwinienne venue d'Occident apporte d'autres interprétations comme la sélection des plus aptes par la lutte pour l'existence. C'est ainsi que, désormais, pour faire face au changement, la Chine n'a qu'un seul désir : celui de devenir un État puissant, une nation indépendante. Pour les Chinois, cette grande ambition va devenir un but primordial qui va orienter l'esprit du peuple ainsi que le développement de la société et explique toutes les caractéristiques de la Chine moderne.

De 1860 au début du XX^e siècle, la Chine a procédé à une série de réformes : le mouvement des affaires occidentales, les réformes des cent jours, le mouvement constitutionnel, la révolution de 1911, le mouvement du 4 mai 1919, etc., ceux qui constituent le prélude de la modernisation de la société chinoise.

Ces mouvements ont été déclenchés et soutenus par les efforts incessants des intellectuels gagnés aux idées nouvelles. Troublés et humiliés dans leur fierté nationale par les revers de leur patrie, frappés par la prospérité matérielle et la puissance militaire des nations occidentales, s'inspirant de leurs méthodes scientifiques et s'appropriant les techniques modernes, ils ont travaillé avec une énergie peu commune à tirer leur pays de la torpeur séculaire où il s'enlisait avec trop de complaisance. Ils ont cherché à le débarrasser des chaînes nuisibles des traditions en vue d'établir une nouvelle culture qui ferait la grandeur et la gloire de la Chine dans le monde actuel. C'était une entreprise formidable, presque désespérée, que de s'attaquer à une masse de 400 millions d'hommes pour secouer leur torpeur, de rénover une civilisation plus de quatre fois millénaire, de substituer à un esprit de tradition obstiné, une intelligence ouverte à toutes les nouveautés. Ils ont mis la Chine en mouvement, et puis elle

a continué à évoluer à un rythme de plus en plus accéléré et même dangereusement précipité.

Les mouvements de réformes ont conduit la Chine sur la voie de la modernisation et ont marqué le début d'une nouvelle ère pour la pensée chinoise. En effet, les caractéristiques modernes de la société chinoise sont façonnées par les intellectuels qui suscitent les réformes en s'inspirant des valeurs et des institutions occidentales.

C'est dans ce contexte historique que la conception des droits de l'homme est née. Cependant, lorsque l'on préconise les droits de l'homme afin de sauver la patrie, de rendre la nation puissante, la conception de ces droits de l'homme se caractérise par des aspects historiques définis, par les impératifs et les passions de l'époque.

I. LA CONFRONTATION DES IDÉES

A. LES DROITS DU PEUPLE

Les études sur les causes de la puissance et de la faiblesse relative des nations conduisent les intellectuels à affirmer que la puissance dépend en définitive d'un facteur plus général dont l'importance dépasse de beaucoup celle des sciences et des techniques : c'est le facteur politique. La clef de la puissance des nations occidentales consiste en ce qu'elles ont éliminé les obstacles et établi des relations fréquentes entre le pouvoir et le peuple. Cela leur permet d'avoir une volonté commune et une capacité extraordinaire à accomplir des actions collectives. Tout cela est dû au développement particulier du régime parlementaire en Occident. Pour que la Chine retrouve sa puissance, il faut impérativement s'atteler à une réforme de ses institutions politiques traditionnelles, jugées par les intellectuels très autoritaires et sans vitalité.

La notion de « droits du peuple » ne se répand pas avant 1890 dans le milieu intellectuel. Il s'agit plus d'une exigence ou d'un projet de réforme politique proposé par les intellectuels que d'une théorie pure des « droits ». En réalité, cette notion peut se définir comme l'exigence d'un droit politique

du peuple concrétisé par l'établissement d'un parlement. Les institutions traditionnelles, dans lesquelles le peuple n'a quasiment aucun droit de participer aux activités politiques et aux affaires d'État, doivent être réformées. Le gouvernement doit accorder une voix consultative au peuple afin qu'il prenne part à la vie politique. Pour ce faire, le régime parlementaire doit être établi.

Cette notion s'est sans doute inspirée des régimes démocratiques occidentaux, mais elle est autre chose que l'idée des droits de l'homme et de la démocratie. Par le terme « droits du peuple », on n'entend ni les droits naturels, universels de l'homme, ni la souveraineté, l'égalité ou la liberté du peuple, ni non plus quelque chose qui s'oppose au régime autoritaire traditionnel chinois. Néanmoins, il s'avère que l'on ne peut engager une réforme adaptée et effective qu'à l'intérieur de ce régime qui est considéré comme légitime. La théorie des « droits du peuple » se concentre donc sur l'amélioration de la relation entre le pouvoir et le peuple afin de constituer une force unie et plus puissante pour combattre l'étranger et sauver la Chine.

Théoriquement, ces « droits du peuple » peuvent être légitimement fondés, non pas sur la pensée occidentale, mais sur la doctrine confucéenne qui accorde au peuple un rôle important dans la vie politique du pays.

L'idée d'un gouvernement pour le peuple tient une place primordiale dans la pensée politique confucéenne. Pour Confucius, les devoirs du souverain sont déterminés par les désirs du peuple dont il doit s'efforcer d'assurer le bien-être. Le souverain doit agir dans l'intérêt du peuple. C'est ce qu'on appelle « le gouvernement par la bienveillance ».

Toujours à propos des devoirs du souverain, Mencius, confucianiste le plus illustre après Confucius, a développé une théorie en quelque sorte « démocratique ». On lit dans ses œuvres : « Obtiens l'affection du peuple, tu obtiendras l'empire; perds l'affection du peuple, tu perdras l'empire ». « Le gouvernement est ce qui est juste et droit [...] Le prince qui est vertueux possède le cœur des ses sujets; s'il possède le cœur, il possède le territoire ». « Le ciel voit, mais il voit par les yeux du peuple; le ciel entend, mais il entend par les oreilles du peuple » et aussi « le peuple est ce qu'il y a plus de noble dans

le monde; les esprits de la terre ne viennent qu'après; le prince est de la dernière importance »⁵.

C'est ce qu'on appelle la doctrine de « *Minben* » selon laquelle le peuple est le plus important dans l'État ou encore, le peuple est le fondement de l'État.

Dans la forme de gouvernement proposée par le confucianisme, le peuple a le droit de participer effectivement au gouvernement. Il a, par exemple, la possibilité d'exprimer son opinion. C'est une politique intermédiaire, disons un gouvernement mixte, pour parler plus clairement, presque semblable à celui dont parle St-Thomas d'Aquin dans Ia IIa, q. 105, dans lequel un seul chef est mis à la tête de l'État et commande selon la loi de la vertu, et où tous les citoyens participent à l'administration.

Il est possible, dans la doctrine confucéenne, qu'il y ait une potentialité d'un développement des idées semblable à celles de la démocratie et des droits de l'homme, mais cette possibilité a été empêchée par un développement extrême de la monarchie absolue dans l'histoire de la Chine.

L'idéal est toujours une source de l'esprit critique. Les Chinois de l'époque moderne s'inspirent une fois de plus des idées confucéennes.

En dépit du sens essentiel du terme « droits du peuple » qui est donné par l'esprit traditionnel de la nation et l'exigence actuelle de la réforme politique, ce terme lui-même et la préconisation de l'établissement d'un parlement, inconnus pourtant dans la culture traditionnelle et venus de l'Occident, constituent ainsi un défi pour le régime politique et surtout un impact dans les opinions de l'époque.

B. « LE SAVOIR CHINOIS POUR FONDEMENT, LE SAVOIR OCCIDENTAL POUR PRATIQUE »

La critique de la notion de « droits du peuple » chez Zhang Zhidong (1837-1909) est une réaction la plus significative. Zhang est l'un des représentants les plus célèbres de la théorie de « *zhong ti xi yong* » (le savoir chinois pour fondement, le savoir occidental pour pratique, ou la substance

5. MENGZI, chap. 2 (en chinois).

chinoise et l'instrument occidental). Au moment où l'exigence de la réforme politique est de grande envergure, Zhang a écrit son livre *Exhortation aux études* en 1898⁶. En se basant sur la théorie de « *zhong ti xi yong* » et en s'opposant aux opinions politiques radicales, il a proposé à la fois la nécessité et la limite de la réforme. Ce faisant, il a montré combien il y eut des heurts entre les opinions de l'époque d'une part, et d'autre part, entre la culture chinoise et occidentale.

« Le savoir chinois pour fondement, le savoir occidental pour pratique » (« *zhong ti xi yong* »), cette théorie reprend la formule de spéculation de la philosophie classique chinoise sur « *Dao qi* » (ou « *Ti yong* »)⁷. Dans cette formule, le « *Dao* » ou le « *Ti* » (voie, principe, fondement, substance, essence, ontologique et métaphysique) et le « *Qi* » ou le « *Yong* » (matière, instrument, pratique, utilité, physique) sont inséparables, mais les premiers sont fondamentaux et les seconds accessoires, les premiers perpétuels et invariables, tandis que les seconds variables.

Ainsi, la théorie de « *Zhong ti xi yong* » est, pour l'essentiel, de distinguer le fondamental de l'accessoire — le savoir chinois (*zhong ti*) du savoir occidental (*xi yong*). En ce qui concerne le « *zhong ti* », il s'agit là du confucianisme orthodoxe, de la morale, du régime politique traditionnel. Alors que le « *xi yong* » signifie l'emprunt des techniques, des machines aux Occidentaux. Il est vrai que, comme l'écrit André Chih, « la civilisation occidentale est matérielle, la civilisation chinoise est spirituelle. Telle était l'affirmation commune chez les intellectuels chinois à la fin du XIX^e siècle »⁸. Avec cette vision culturelle, les intellectuels chinois insistaient vivement sur la valeur de leur propre « savoir », ils croyaient que la Chine ne pourrait puiser les forces nécessaires à son salut que dans un effort de redressement de ce « savoir ». Quant au

6. Ce livre a été loué par un décret impérial qui est reproduit avant la préface du livre. Il existe une traduction anglaise du livre, qui s'intitule *China's only Hope*, par S.I. WOODBRIDGE, London, F.H. Reveil Co, 1900, mais je n'ai pas pu le trouver jusqu'à ce jour.

7. *Dao Qi* ou *Ti Yong*, ce deux concepts peuvent être interprétés différemment. Mais ils ont le même sens dans ce mode de pensée.

8. A. CHIH, *L'Occident « chrétien » vu par les Chinois vers la fin du XIX^e siècle (1870-1900)*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 5.

« savoir occidental », ils l'estimaient utile, mais en second rang. Ils considéraient que l'introduction du « savoir occidental » est souhaitable et utile pour maintenir et renforcer le « savoir chinois ». Adopter la civilisation « matérielle » de l'Occident pour renforcer et rajeunir la civilisation « spirituelle » de la Chine était donc l'idéal de cette théorie. On voit alors que c'est bien une théorie culturelle vis-à-vis de la confrontation des idées. Elle se caractérise par un esprit inhérent à la tradition de la distinction entre le civilisé-chinois et le barbare-étranger, une conscience nationale du salut de la nation chinoise, de préservation de sa sainte religion confucéenne et une philosophie réaliste d'apprentissage de la science pratique occidentale.

Il nous paraît peut-être que cette idée est banale, mais si nous nous rappelons les attitudes des Chinois vis-à-vis de la situation de l'époque, nous pouvons comprendre que cette idée soit parfaitement fondée dans son contexte historique et hautement significative. En un certain sens, pour les intellectuels de l'époque, cette théorie les encourageait et les aidait à étudier et à introduire le « savoir occidental ». « Le savoir chinois pour fondement, le savoir occidental pour pratique », ou « la substance chinoise et l'instrument occidental », telle est la devise de l'avenir. Cette idée n'a pas encore tout à fait disparu de l'esprit chinois jusqu'à nos jours.

La combinaison de ces deux « savoirs » en un seul était considérée comme une règle d'or⁹. Mais la question est là : le « savoir chinois » est-il toujours compatible avec le « savoir occidental » ? La notion de « droits du peuple » dont nous avons parlé plus haut est le fruit logiquement venu de cette théorie. Loin, très loin d'être une pensée de la démocratie, les « droits du peuple » n'impliquent qu'une possibilité d'exprimer les opinions du peuple et une réforme à l'intérieur du système existant. Pourtant, lorsque la réforme est entreprise à la mode occidentale, c'est-à-dire le système parlementaire, elle se heurte violemment au régime politique traditionnel. Essentiellement, le « savoir occidental », notamment son système de

9. Cf. LIANG Qichao, *Sciences politiques de la dynastie ts'ing*, Shanghai, 1902, p. 160 (en chinois).

valeurs et son régime démocratique, risquerait de renverser le « savoir chinois ». Ainsi, en fonction de la logique de cette théorie, il est nécessaire de limiter l'étude et l'introduction de ce « savoir occidental ». Les mœurs et le régime démocratique des Occidentaux doivent être refusés. C'était le cas de Zhang Zidong.

Zhang, novateur lui-même au sens large du terme, considérait que « La force naît du savoir »¹⁰. Pour sauver la Chine et la rendre puissante, il n'y a d'autre moyen que les études. On comprend alors le titre de son livre : *Exhortation aux études*.

Il faut apprendre en même temps les deux savoirs : chinois et occidental. Cependant, il y a une hiérarchie à respecter : quelle que soit l'importance de l'étude du savoir occidental, il faut d'abord bien connaître les livres classiques, bien comprendre le sens de l'établissement de la sainte religion de nos anciens saints et de nos anciens sages, et puis, ayant compris cela, chercher seulement les sciences occidentales qui auront le pouvoir de nous guérir de notre mal. Les sciences occidentales peuvent assurément nous être utiles sans nous nuire.

Les novateurs radicaux exigèrent à tout prix une réforme; les conservateurs s'y opposent. Les premiers veulent adopter largement tout ce qui est occidental; les seconds veulent conserver tout ce qui est chinois. Zhang reproche aux novateurs radicaux d'avoir ignoré la base de toutes choses, et aux conservateurs d'avoir ignoré la notion de changement. Selon lui, une certaine réforme est indispensable, les sciences occidentales que nous devons apprendre sont vraiment pratiques et utiles, sinon tout sera perdu : la race, la patrie, la sainte religion, la morale. Cependant, il ne faut pas exagérer en changeant tout, en copiant tout, ou au contraire, en restant dans son cocon. Il considère que ce que nous enseigne la doctrine confucéenne, ce sont des principes directeurs de la morale et des institutions chinoises. Tous ces principes sont non seulement les attributions, l'esprit et le

10. ZHANG Zidong, *Exhortation aux études*, « Augmenter la sagesse » (I), Shanghai, 1898 (en chinois).

fondement de la nation chinoise, la direction de l'État, mais aussi la vérité que l'homme, en tant que tel, doit poursuivre et adopter pour vivre. Car « la grande base des doctrines nous est venue du Ciel. Le Ciel ne change point, aussi les doctrines ne peuvent-elles jamais changer. Aimer ce que l'on doit aimer, respecter ce que l'on doit respecter et estimer les supérieurs comme supérieurs. Il existe une distinction entre les hommes et les femmes [...] Cela ne peut pas varier. L'importance des cinq relations doit former la base de toutes les actions. C'est là une tradition vieille de milliers d'années, et on n'a jamais discuté là-dessus, on admet que les saints sont les saints, et que la Chine est la Chine »¹¹.

En se basant sur cette conviction, Zhang condamne violemment la notion de « droits du peuple ». Selon lui, en premier lieu, l'idée de « droits du peuple » est absolument incompatible avec la morale et le régime politique traditionnel, puisqu'elle s'oppose aux « trois principes » qui sont leur fondement. Ces trois principes (*san gang*) — doctrine confucéenne sur les relations entre le prince et le sujet, le père et le fils, et le mari et la femme — supposent que, dans ces trois sortes de relations sociales, les derniers, inférieurs, doivent naturellement se subordonner aux premiers, supérieurs. L'idée de l'égalité dans ces relations naturelles est impensable et inacceptable. Sans ces principes, la distinction entre l'être humain et les animaux n'a plus de critères, la société humaine n'est plus digne de ce nom. L'idée de « droits du peuple », celle de l'égalité entre l'homme et la femme, de la condamnation du traitement identique du père et du fils, dépassent toutes les limites tant morales que psychologiques. Si cela peut être toléré, que ne pourra-t-on tolérer? En second lieu, quelles seraient les conséquences épouvantables si le peuple a des droits? Zhang pense que si la doctrine de « droits du peuple » est appliquée, la populace sera contente et le désordre arrivera, les lois et les principes moraux seront battus en brèche. Car tout le monde a sa volonté, chacun jouit de la liberté, on ne poursuit que son propre intérêt, les inférieurs n'obéissent pas aux supérieurs, les forts oppriment

11. *Id.*, « Éclairer les relations » (III).

les faibles, ainsi le genre humain finit-il par être détruit. N'importe quelle nation ne peut supporter ni vouloir une telle politique¹².

Quand Zhang affirme que le régime démocratique occidental est incompatible avec le régime politique chinois, personne ne dit le contraire. Cependant, théoriquement, lorsque Zhang oppose les valeurs et le régime politique chinois aux valeurs et au régime démocratique occidental, des questions se posent : le régime chinois est-il lui-même naturellement raisonnable et invariable? les valeurs traditionnelles s'adaptent-elles encore à une époque nouvelle? les hommes sont-ils nés inégaux? Pourrait-on en arriver à un véritable changement sans l'établissement des nouveaux principes de la morale, de la politique et des institutions? La réponse n'est pas simplement un « oui » ou un « non ». Il faut rechercher et réexaminer à fond les principes de ces deux systèmes de valeurs et des régimes, occidentaux et chinois. Toutes ces questions attirent l'attention des intellectuels chinois de l'époque. Lorsqu'ils les cherchent à la lumière des deux « savoirs », chinois et occidental, une nouvelle idée, l'idée de droits de l'homme, a commencé à se concevoir.

II. LES DROITS DE L'HOMME ET LA GRANDE COMMUNAUTÉ

L'origine de l'idée de droits de l'homme en Chine moderne est liée au nom de Kang Youwei (K'ang Yeou-wei, 1858-1927). Né dans une famille intellectuelle traditionnelle dans le Guangdong, Kang a eu sans doute une bonne formation confucianiste, mais il a reçu aussi bien des influences du taoïsme, du bouddhisme et de la pensée occidentale. Kang avait l'ambition dès sa jeunesse d'être un sage saint et le fort sentiment religieux d'avoir pour mission le salut de l'humanité¹³. Il a consacré toute sa vie à deux causes : patriotiquement, il s'est attaché avec un grand souci au salut national à mesure que la

12. *Id.*, voir notamment « Éclairer les principes » et « Justifier le pouvoir ».

13. Liang Qichao, disciple de Kang, écrit que : « le Maître est un grand personnage religieux. Notre Chine n'est pas un pays religieux. Pendant des milliers d'années il n'y a pas eu un tel personnage [...] Il voulait toujours se charger courageusement du salut de la population. Il se regardait comme le Luther de la religion de Confucius ». *La vie de Kang nanhai* (Nanhai, autre prénom de Kang), Shanghai, 1929, p. 21 (en chinois).

crise nationale s'aggravait. Il a été incontestablement le précurseur et le chef spirituel des réformes en Chine moderne; en tant qu'universaliste, il aspirait à un nouveau monde dans lequel tous les désordres, injustices, et douleurs allaient disparaître, et être remplacés par l'harmonie morale et le plaisir spirituel. On estime qu'il est du même rang que les plus éminents utopistes occidentaux.

A. LE DROIT NATUREL

L'idée de droits de l'homme chez Kang se développe dans ses interprétations libres et modernes du confucianisme et dans sa doctrine d'un « Nouveau monde ». Ce « Nouveau monde » se fonde sur une conception philosophique que Kang a essayée de concevoir depuis sa jeunesse, hardie mais sérieuse, originale. On voit bien le schéma de cette conception dans son livre inédit à l'époque, intitulé *La raison réelle et le droit universel* (*Shi li gong fa quan shu*, environ 1885-1887).

Au début du livre, Kang définit ce qu'est la « raison réelle » et ce qu'est le « droit universel ». Par le terme « raison réelle », Kang entend l'être humain et sa nature. Selon lui, l'homme est un être naturel, « l'homme tire son origine du ciel et de la terre »¹⁴. C'est aussi un être rationnel et individuel, puisque « il a une âme et une intelligence, c'est-à-dire la raison, mais l'âme de chacun est différente d'une personne à l'autre »¹⁵. La nature de l'homme n'est pas foncièrement bonne ni mauvaise, car il est né avec une double potentialité : « amour et hostilité »¹⁶. En vertu de cette vision de l'homme, Kang déduit une série de principes qu'il appelle « droit universel ». Parmi lesquels les plus importants, d'après lui, sont : « chacun a le droit d'être autonome », c'est-à-dire la liberté, « tous les hommes sont égaux » et « faire prospérer l'amour et rejeter le mal »¹⁷. Ces principes peuvent être découverts par l'homme. Lorsque cette découverte avance de jour en jour, les institutions humaines s'améliorent progressivement. Le

14. Youwei KANG, *Œuvres complètes de Kang Youwei*, Éditions des Classiques de Shanghai, vol. I, 1986, p. 56 (en chinois).

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, voir aussi pp. 56-79.

« droit universel » vient de la « raison réelle », il est donc naturel et inhérent au ciel et à la terre. Que nous en prenions connaissance ou non ne change rien à son existence. C'est le droit pour tous, le droit le meilleur de l'humanité. Par contre, le droit positif, qui peut être avantageux pour l'humanité, ne peut être considéré comme quelque chose de naturel. Tandis que certains droits positifs, qui n'accordent pas à chacun son autonomie, ou qui préconisent des normes inégales et discriminatoires, ne s'opposent pas seulement à la « raison réelle », mais aussi portent préjudice à l'humanité.

Du point de vue de la philosophie du droit, on trouve ici une théorie étrangement analogue à celle de l'École moderne du droit naturel.

Les relations humaines et les comportements des hommes doivent être conformes à la « raison réelle » et au « droit universel ». Ainsi, les relations entre le prince et le sujet, le père et le fils, le mari et la femme, les frères aînés et cadets, et les amis, doivent être égales, et chacun d'eux a le droit d'être autonome. Ces idées sont sans doute éloignées de la tradition. Cependant, la plus surprenante est l'idée de la liberté de mariage. Kang reprochait âprement au système traditionnel du mariage d'être, selon lui, comme une prison perpétuelle pour les hommes et les femmes. Ces dernières, qui n'ont pratiquement aucune liberté de choix, sont donc profondément opprimées. Ce système va manifestement à l'encontre du « droit universel » et est nuisible à l'humanité. C'est peut-être la première fois qu'on entend cela dans l'histoire de la Chine.

Le régime politique, selon Kang, doit être fondé sur la « raison réelle et le droit universel ». Kang dénie l'autorité absolue du prince et refuse le régime autoritaire. Conformément au « droit universel », selon lui, la souveraineté doit appartenir au peuple, le prince est celui qui est élu par le peuple. Il n'y a un gouvernement véritable que lorsque son pouvoir appartient au parlement, et que ses administrateurs sont élus par le peuple. Kang aspire en effet au régime démocratique.

La liberté et l'égalité doivent être aussi pratiquées dans la vie spirituelle. Kang croit que la vérité provient de la nature des choses, et est découverte par la raison de l'homme.

Or, cette découverte n'est pas un privilège de quiconque ou d'un petit nombre de personnes. Chacun de nous a le droit et la capacité de la faire. Le problème du système pédagogique traditionnel de la Chine vient du fait qu'il prive, aux yeux de Kang, les élèves de leurs droits indépendants de penser et les oblige à se soumettre sans conditions à leurs maîtres. Dans le domaine de la pensée, il n'y a que la vérité elle-même qui est l'unique critère de ce qui est juste et de ce qui est faux. Même le sage saint ne peut pas avoir une autorité absolue. Assurément, Kang a émis ici une idée de la liberté de pensée¹⁸.

Une telle pensée s'écarte manifestement de la tradition chinoise. On sait bien que la « raison » (*Li*) est un concept central de la philosophie confucéenne, elle est considérée comme une source ultime et une loi fondamentale dont la naissance, l'existence et le développement de toutes les choses dépendent. Elle est naturellement le fondement et le principe des relations, des institutions et des comportements humains. Dans la pensée traditionnelle, la « raison » des relations et des institutions humaines équivaut aux « trois principes » (mentionnés plus haut). Selon ces principes, les hommes sont définis ou obtiennent leur raison d'être dans les relations très hiérarchiques. En dehors de ces relations, l'homme ne pourrait pas devenir tel. Et comme le dit Zhang Zhidong, sans ces trois principes, il n'y aurait pas de critères de distinction entre l'homme et les animaux. Pour autant, les normes de comportement qui proviennent de ces principes ne sont que des devoirs, autrement dit, sauf les supérieurs, personne n'a le droit d'être autonome. Lorsque Kang dit que la « raison réelle » est l'être naturel, individuel, indépendant et autonome, il a effectivement renversé le fondement, c'est-à-dire les trois principes, de la société traditionnelle. En somme, dans son livre, Kang rejette le système des valeurs de la société traditionnelle et s'inspire des idées occidentales telles que la liberté, l'égalité et la démocratie. Et en émancipant les hommes de la « société de statut », Kang découvre des individus libres et égaux. Cependant, Kang pense que l'idée de la liberté, de l'égalité et de la démocratie n'appartient pas uniquement au seul Occident, mais à la vérité uni-

18. *Ibid.*

verselle, et celle-ci est praticable partout et le sera toujours. En dépit du fait que ce livre inédit est une esquisse de nombreux ouvrages, on y voit déjà un nouveau système de pensée. Kang essaie d'établir une conception philosophique personnelle et une théorie politique qui sont différentes de celles de la tradition. Quant à l'importance de ce livre, Kang l'estime lui-même comme suit : « Depuis que ce livre a connu le jour, on voit bien ce qui est juste et ce qui est faux dans l'enseignement des anciens sages, le peuple pourrait en tirer infiniment profit pour son savoir »¹⁹.

Kang se vante peut-être, mais il a pris sérieusement conscience de ce qu'il a pensé. Ce livre prédit *l'harmonie universelle* (dont nous parlons plus tard), l'une de ses œuvres les plus importantes, et à ce moment-là, il lui fournit une conception philosophique fondamentale sur laquelle il veut restaurer ou plutôt rétablir le confucianisme.

B. LE CONFUCIANISME MODERNISÉ ET LES DROITS DE LA PERSONNE

À mesure que la crise nationale devient de plus en plus grave, Kang croit profondément qu'il n'y aurait autre moyen pour le salut national que la réforme, et qu'il n'est pas possible d'envisager efficacement une réforme sociale et politique sans une réforme spirituelle. Un auteur contemporain a la même idée : « les institutions et la pensée traditionnelles chinoises sont inséparables. Il est impossible de réformer l'une en laissant l'autre »²⁰. Et personnellement, Kang s'attache essentiellement au confucianisme, car il est convaincu qu'une nation, à plus forte raison une civilisation, doit nécessairement avoir une base, et cette base est la morale et la religion qui sont l'âme d'une nation, la ligne directrice de l'humanité. La Chine est la Chine, l'Occident est l'Occident, chaque civilisation a son âme propre. La religion chrétienne, âme de la civilisation occidentale, selon Kang, est bonne, mais n'est pas celle qui convient pour la Chine. Celle qui est la plus adaptée pour elle, c'est la religion de Confucius. Si la

19. *Id.*, p. 80.

20. K.S. LATOURETTE, *A History of Modern China*, Melbourne London and Baltimore, Penguin Books, 1954, pp. 221-222.

civilisation chinoise a pu exister pendant cinq mille ans, le mérite en revient à Confucius. Kang propose donc d'ériger le confucianisme en religion nationale de la Chine. Ainsi, Kang tâche à rétablir le confucianisme.

Il refuse cependant le confucianisme orthodoxe et insiste fortement sur un retour au vrai confucianisme. Il remonte à la source, c'est-à-dire à Confucius lui-même. Il condamne sans réserve comme inauthentiques tous les textes confucianistes postérieurs au premier siècle de l'ère chrétienne. Il démontre qu'au-delà de la prétendue tradition confucianiste, le vrai Confucius, loin de s'être tourné aveuglément vers le passé, s'était épris du progrès et ouvert aux exigences mouvantes de son temps. Il présente un Confucius progressiste et démocrate qui avait cherché dans le passé des exemples pour justifier les réformes sociales et politiques qu'il préconise. D'après Kang, Confucius concevait l'histoire non comme une alternance rythmique, mais comme une évolution progressant à travers trois périodes : une période de *désordre*, une période de *paix montante* et une période de *grande Harmonie*. Cette théorie du progrès historique vaut pour toutes les époques. Dans les temps modernes, la première période est caractérisée par le nationalisme, le capitalisme et l'individualisme — période où règne la lutte entre les hommes, les classes et les nations; dans la seconde période, on commence à rechercher plus de justice et c'est l'avènement de l'internationalisme et du socialisme; enfin, dans la troisième période, le monde s'unifiera et jouira de la paix universelle. Le changement de régime politique est un phénomène inhérent à l'évolution historique. Progressivement, le régime autoritaire s'adapte à la période de *désordre*, la monarchie constitutionnelle à celle de *paix montante* et le régime républicain à celle de *grande Harmonie*. Pour sauver la Chine, il faut adopter les institutions modernes (monarchie constitutionnelle, le parlement) tout en répondant aux exigences de l'évolution. La faiblesse de la Chine vient de l'oubli des enseignements authentiques de Confucius. Notre époque est le moment, plus que jamais, de restaurer ces vrais enseignements et de les mettre en pratique.

Kang tâcherait alors à réformer et à moderniser de façon systématique le confucianisme. Dans ses livres *Études sur les*

Classiques apocryphes de l'école de Xin (1891), *Études sur les réformes des institutions entreprises par Confucius* (1897), et ses nombreuses *Notes* sur presque tous les Classiques confucianistes, Kang a essayé d'introduire les idées nouvelles qu'il a gagnées telles que la liberté, l'égalité, la démocratie et le progrès.

Par exemple, à propos de la liberté, son interprétation d'un paragraphe des *Entretiens de Confucius* est significative : Le texte originel²¹ :

Zigong : Ce que je n'aimerais pas que les autres me fassent, pour rien au monde je ne voudrais le faire aux autres.

Le Maître : Eh bien, mon ami, tu n'y es pas encore !

Le commentaire de Kang²² :

Ce que je n'aimerais pas que les autres me fassent », cela signifie la liberté et l'autonomie; « je ne voudrais le faire aux autres » veut dire que je ne dois pas nuire à la liberté et à l'autonomie des autres. L'homme est créé par le ciel, il est donc né libre et autonome [...] Chacun d'eux a sa propre frontière de vie. Porter atteinte à la frontière des autres, c'est violer leur liberté et leur autonomie, c'est transgresser la justice imposée par le ciel. Il apparaît que Zigong connaît bien ces principes, et qu'il se hâte vers sa mise en pratique afin de perfectionner la justice de l'humanité. Or, Confucius estime que ces principes sont bons mais non praticables dans cette époque de *désordre*. Pour ce faire, il faut attendre l'époque de *paix montante* et celle de *grande Harmonie*.

Arbitraire ou non, toutefois, Kang croit sincèrement que toutes les idées — la liberté, l'égalité, la démocratie et le progrès — sont contenues dans la doctrine authentique de Confucius. Pour moderniser le confucianisme, il ne faut pas s'étonner que son interprétation identifie les anciennes idées morales avec la conception libérale moderne de l'Occident.

21. *Entretiens de Confucius* (trad. en français par Anne Cheng), Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 50.

22. KANG Youwei, *Notes sur les entretiens de Confucius*, vol. 5, Pékin, 1917, p. 6 (en chinois).

Le confucianisme dont l'esprit national est profondément imprégné constitue la « structure psychologique et culturelle » des Chinois; le confucianisme, en se liant aussi étroitement au cours des siècles avec les institutions politiques et sociales de la Chine, devient « confucianisme de l'Empire ». Comme un auteur contemporain l'écrit : « Le confucianisme orthodoxe était la base d'un gouvernement stagnant et corrompu. Sans un mouvement d'émancipation de la pensée, les Chinois risqueraient d'être des hommes anciens dans le monde moderne »²³. Les interprétations libres et modernes du confucianisme faites par Kang étaient les efforts les plus hardis, les plus sérieux et les plus effectifs de l'émancipation de la pensée en Chine moderne. Kang a orienté le confucianisme vers l'avenir. Il est vrai, peut-être, qu'il a essayé de conserver le confucianisme qui était en décadence et de le moderniser, car il croyait que Confucius était un « saint » commun pour toute l'humanité, et que sa doctrine comprend des vérités communes à l'humanité.

Malgré cela, la suprématie de Confucius est battue en brèche, la tradition classique des millénaires est mise en doute, les dogmes de Confucius deviennent discutables et les études des Classiques est confrontée à une méthode nouvelle et à l'esprit critique. Tout cela suscite pour l'avenir, dans le milieu intellectuel de la Chine moderne, un doute au sujet de la tradition et de l'histoire. Plus tard, survint le mouvement anti-confucéen. Bien que Kang fût opposé à ce mouvement, il en était responsable.

Comme l'a raconté Liang Qichao, les idées émises par Kang sont comme « une éruption volcanique » qui stupéfia le monde et scandalisa les Lettrés. La critique de Zhang, dont nous avons parlé plus haut, est principalement dirigée contre Kang. Face aux critiques violentes comme celles-ci, Kang ne les réfuta pas directement.

Un autre auteur, He Qi (1859-1914), né à Hong Kong, contemporain de Kang, ayant fait ses études de droit et de médecine en Grande-Bretagne, a soulevé une controverse. He a écrit un article intitulé « *Après l'exhortation aux études* »

23. N.D. PALMER, *Maker of Modern China: I, The reformers: Kang yu-wei, Current history*, vol. 15, New York, 1948, p. 920.

(1898) en ripostant du tac au tac aux idées de Zhang. Semblable à Kang, He, lui aussi, a essayé de faire une interprétation moderne du confucianisme. Il mérite donc ici que l'on voit l'essentiel de sa pensée²⁴.

L'idée d'autonomie, selon He, est au centre du confucianisme authentique. Les trois principes, c'est-à-dire le soi-disant confucianisme orthodoxe, dès qu'ils ont connu le jour au premier siècle de notre ère, se sont déjà égarés, ils ne représentent pas l'enseignement authentique de Confucius. Celui-ci n'est pas dans les trois principes qui insistent sur les relations hiérarchisées, mais dans la doctrine de cinq relations qui, par contre, met l'accent sur les relations égales entre les hommes. Ce sont des relations naturelles, conformes au sentiment de l'homme et à la raison humaine. Pourquoi la doctrine de Confucius est-elle bonne et juste? C'est parce que Confucius nous a enseigné ce que nous devons faire entre nous en vertu du sentiment et de la raison. Par nature, faire ce qu'on doit faire en vertu du sentiment et de la raison dépend de la décision de chacun, autrement dit, de l'autonomie de chacun. Les actions de l'homme dépendent toujours de son autonomie. L'homme peut agir en vertu de son jugement propre car il a lui-même des sentiments et de l'intelligence depuis sa naissance. Il a donc le droit d'être autonome. Les critères de distinction entre l'homme et l'animal ne sont pas les trois principes, comme l'a prétendu Zhang Zhidong, mais l'autonomie. L'homme en tant que tel sans autonomie n'est qu'un esclave ou un prisonnier. Cette autonomie de l'homme est le droit accordé par le ciel, c'est donc un droit naturel. Il y a encore des droits de l'homme comme des droits naturels tels que la vie et la propriété. Ici, évidemment, cette idée des droits naturels vient de Locke. En se basant sur cette idée, He a proposé un concept nouveau des « droits du peuple » : étant donné que chacun a le droit d'être autonome, alors le gouvernement doit être élu par le peuple, et doit exercer ses pouvoirs dans le cadre de la volonté du peuple; destituer un mauvais gouvernement entre assurément dans les droits naturels du peuple. Par rapport à la notion de « droits

24. HE Qi, « *Après l'exhortation aux études* », Taipei, 1965 (en chinois).

du peuple » (dont nous parlons plus haut), l'idée de He est vraiment « extrêmement exceptionnelle »²⁵ pour l'époque.

En réalité, les interprétations libres et modernes du confucianisme faites par He, comme celles faites par Kang, ne sont pas objectives, mais plutôt arbitraires. L'important, c'est qu'elles ont marqué un tournant crucial dans la pensée de la Chine moderne.

C. L'HARMONIE UNIVERSELLE ET LES DROITS FONDAMENTAUX

Revenons maintenant à Kang et examinons sa conception des droits de l'homme dans son chef-d'œuvre « *L'Harmonie universelle* » (*Dadongshu*)²⁶.

Le terme « harmonie universelle » vient d'un texte classique confucianiste — *Liji*, *Liyun*. Kang l'emprunte en y donnant un sens nouveau afin de présenter son idéal d'une « grande communauté » de l'avenir. Dans ce livre, Kang est plongé dans un état utopique, et aspire à une société parfaite : la souffrance y disparaîtrait, le bonheur serait partout. Le monde s'unifierait sous le signe de l'harmonie et toutes, ou presque toutes les institutions existantes, y compris l'État, la propriété, la famille, les classes, les nationalités, les lois et les tribunaux, qui sont les barrières de l'égalité, de la liberté et du bonheur, disparaîtraient. Aux yeux de Kang, l'avènement de ce « nouveau monde » est, d'une part, le résultat de l'évolution historique, et d'autre part, l'exigence nécessaire de l'humanité.

Pour établir un tel système utopique, il lui faut synthétiser à nouveau à la fois une réflexion neuve sur le monde, sur la vie humaine et une spéculation transcendante de la réalité. Quel est le point de départ de ce système? Le philosophe Li Zehou remarque que : « Le point essentiel de tout le livre de *L'Harmonie universelle*, le fondement de la théorie démocratique et de l'idéal d'une Grande Communauté de Kang Youwei, sont la liberté, l'égalité, l'autonomie de l'individu, les

25. J.K. FAIRBANK, éd. *The Cambridge history of the late Qing of China*, vol. 2, New York, Cambridge University Press, 1980, p. 321.

26. Ce livre a été écrit aux environs de 1902, mais publié en 1934, car Kang ne voulait pas le publier avant sa mort. Il y a plusieurs traductions du titre en français ou en anglais : *Great Community*, *Grande concorde*, *Grande Harmonie*, etc. Nous adoptons ici la traduction de J. Gernet, voir le *Monde chinois*, *op. cit.*, note 2 p. 515.

droits de l'individu et l'émancipation de l'individualité »²⁷. Kang a indiqué lui-même expressément que, pour poursuivre la voie de l'Harmonie universelle, il faut commencer par éclairer les droits naturels de l'homme :

« Si l'on veut se libérer de la contrainte familiale, si l'on veut abolir la souffrance de la propriété privée, si l'on veut dénoncer la guerre entre les États, si l'on veut poursuivre la voie de l'Harmonie universelle, alors qu'il faut commencer par éclairer l'égalité des hommes et des femmes, les droits d'indépendance et d'autonomie de chacun, c'est-à-dire les droits naturels de l'homme; [...] Ce que je recherche pour sauver le monde, c'est l'égalité et l'indépendance, c'est les droits naturels de l'homme! »²⁸

Le livre de *L'Harmonie universelle* nous montre explicitement que Kang a eu une idée des droits naturels qui est analogue à celle des auteurs occidentaux. Il a considéré, lui aussi, que ce sont des droits innés à l'homme en tant que tel, universels, inviolables et incessibles. Il l'a dit à plusieurs reprises dans son livre²⁹ :

L'homme est créé par le ciel. Et qui dit la vie de l'homme, dit ses droits. La violation de ces droits s'appelle « violer les droits célestes »; de même, la cession de ces droits s'appelle « faillir à ses fonctions célestes ». [...]

L'homme, quel qu'il soit, femme ou homme, né et gratifié de la vie par le ciel, a le droit d'être autonome. Tous les hommes sont égaux devant le ciel. [...]

Chacun a une vie donnée par le ciel, c'est-à-dire que tous les hommes ont des droits accordés par le ciel. [...]

Apparemment, ces idées se sont inspirées de la pensée occidentale. En fait, Kang, comme il était un philosophe original et possédait une faculté créatrice, n'a pas fait que copier la pensée occidentale. Il a accepté ces idées car il croyait que « les droits naturels » de l'homme sont des vérités universelles

27. LI Zehou, *L'histoire de la pensée de la Chine moderne*, Pékin, Éditions populaires, 1979, p. 137 (en chinois).

28. KANG Youwei, *L'Harmonie universelle*, Pékin, 1956, pp. 352-353 (en chinois).

29. *Id.*, pp. 130, 134, 136.

de l'humanité. Quant au contenu de ces droits et leur réalisation, la conception de Kang est différente de celle des auteurs occidentaux.

Par exemple, selon Locke, la liberté, la vie et la propriété sont des droits tels que, tirant leur origine d'un état de nature, ils ne sont certainement pas créés par l'État, mais doivent être garantis par lui. Le sujet des *Traité du Gouvernement* de Locke porte sur les moyens de réaliser tous les droits naturels de l'homme dans la vie sociale, économique et politique dans un État.

Or, Kang a développé une théorie vraisemblablement utilitariste mais sûrement utopiste des droits naturels de l'homme.

Les droits naturels de l'homme se définissent chez Kang comme « plaisir » ou « plaisir de la liberté et l'égalité »³⁰. Kang a réexaminé la nature de l'homme et affirmé que cette nature n'est autre chose que des sentiments et des désirs naturels de l'homme. Il s'agit là avant tout de rechercher le plaisir et d'abolir la douleur. Kang a écrit :

Ce qu'on appelle la voie de l'homme, c'est la nature de l'homme elle-même, savoir rechercher le plaisir et abolir la douleur. Ce qu'on veut chercher pour l'homme n'est autre chose que cette voie-là. [Car] partout, les hommes et les femmes ne veulent que rechercher le plaisir et abolir la douleur.³¹

On ne sait pas encore si Kang avait pris connaissance de la philosophie utilitariste de Bentham. On pourrait cependant affirmer assurément que cette idée venait de sa conviction profonde de l'avenir de l'humanité, et visait à riposter à un dogme du confucianisme orthodoxe : « éliminer le désir de l'homme et garder la raison du ciel ». Selon le confucianisme orthodoxe, il est impossible que la raison (*Li*) du ciel et le désir de l'homme puissent coexister. L'homme doit surmonter son égoïsme et se diriger vers le bien commun. Au contraire, Kang considérait que le désir de l'homme, enraciné dans sa

30. *Id.*, pp. 5-6.

31. *Id.*, p. 41.

nature³², est le but ultime de l'humanité. Il est la raison du ciel elle-même, puisque le Bien suprême et commun réside dans l'abolition de toutes les souffrances et l'acquisition du plus grand plaisir. La grande communauté, selon Kang, est un monde de ce type où chacun jouit de ses plaisirs infinis.

Comme tous les utopistes, Kang était un critique du monde de son temps. Il condamnait sans réserve les institutions qui s'opposaient au désir de l'humanité et aux droits de la liberté et de l'égalité, excluait les mauvais éléments de la civilisation, chinoise ou occidentale, et demandait une réforme radicale de toutes les institutions existantes. Selon lui, l'inégalité est la source de toutes les souffrances de l'humanité. Malheureusement, cette inégalité est une réalité partout dans ce monde, en Inde, en Chine, en Europe, en Amérique. Toutes, ou presque toutes, les institutions existantes sont à l'origine de l'inégalité. Il y a une si longue histoire des relations hiérarchiques entre les hommes imposée par les institutions telles que l'État, la classe, la famille, la propriété, la nationalité, les lois etc., qu'on croit qu'elles sont normales, légitimes et justes³³. De fait, ces institutions ont leur raison d'être, mais ce ne sont pas de bonnes raisons. La guerre provient de l'essence des organisations politiques. L'État engendre les guerres, tant qu'il existera, la guerre se perpétuera. L'évolution de la civilisation ne peut pas arrêter la guerre, mais lui permet d'être plus impétueuse et plus destructrice³⁴. La division des classes et la discrimination raciale portent gravement atteintes au droit de l'homme à l'égalité³⁵. Le système de la propriété engendre des conflits, déprave les mœurs, et crée des différences entre le riche et le pauvre. Et au fur et à mesure du développement industriel et commercial de l'Occident, ce système de propriété privée apporte beaucoup des calamités à l'humanité tout entière, et jusqu'à ce jour on n'a pas encore trouvé de solutions pour l'améliorer³⁶. La famille n'est qu'une prison perpétuelle pour les

32. Voir, *id.*, p. 7.

33. Voir, *id.*, pp. 7, 8, 51.

34. Voir, *id.*, pp. 68 et ss.

35. Voir, *id.*, pp. 108-111.

36. Voir, *id.*, pp. 234-236.

hommes³⁷. En somme, toutes les institutions existantes s'opposent à la nature de l'homme et nuisent aux droits à la liberté et à l'égalité.

Pour ne pas décrire en détail le « Nouveau monde » que Kang a essayé de montrer, disons que c'est un monde harmonieux, absolument égalitaire, réalisé à la fin du progrès historique. Le vrai ressort de la marche de l'humanité vers ce monde réside non pas dans la lutte, mais dans le « *Ren* », dans cette force d'amour qui fait naître notre compassion pour les souffrances d'autrui, qui nous fait aspirer à un règne de grande entente, et qui nous inspire à l'utopie de la fraternité universelle; disons aussi que la pitié profonde pour les souffrances de l'humanité et le vif sentiment chez Kang d'une mission destinée à sauver le monde nous toucheront toujours.

La pensée de Kang marque un changement de l'esprit de l'époque et détourne l'évolution de la pensée de la Chine moderne. Les influences de Kang ne se limitent pas à ses disciples ni à ses contemporains. La pensée chinoise moderne dans son développement après Kang, soit s'en inspire, soit se dirige sur sa voie. C'est un système qui fusionne les pensées traditionnelles et modernes, et simultanément les dépasse. En Chine, les droits de l'homme, après Kang, n'apparaissent plus comme de quelconques connaissances fragmentaires venues de l'Occident, mais comme la nécessité d'établir des critères de valeur de la civilisation pour les précurseurs de cette époque. Ceci est bien manifeste dans la pensée de ceux, dont Yan Fu, Tan Sitong et Liang Qichao, qui en sont les représentants les plus célèbres.

III. LA LIBERTÉ, L'ÉGALITÉ ET LE « NOUVEL HOMME »

La doctrine de Yan Fu est caractérisée par l'idée de la liberté, celle de Tan Sitong par l'idée de l'égalité et celle de Liang Qichao par le concept d'un « Nouvel homme ». Toutes ces doctrines, à nos yeux, contribuent intégralement à l'élaboration de la conception de droits de l'homme dans la pensée chinoise moderne.

37. Voir, *id.*, pp. 44, 130, 186-190, 252.

A. LA LIBERTÉ — YAN FU (YEN FOU, 1852-1922)

Yan Fu fut le premier Chinois à connaître et à comprendre l'Occident et à confronter d'une façon pénétrante la pensée chinoise avec la pensée occidentale dans son temps³⁸. La contribution essentielle de Yan a été de dégager les différences fondamentales entre la civilisation occidentale et la civilisation chinoise, afin de faire comprendre à ses compatriotes la nécessité de changer leur vision de la vie et du monde dans leur tentative de relever le défi de l'Occident.

La différence fondamentale entre les deux civilisations, chinoise et occidentale, selon Yan Fu, consiste en ce qu'« il y a ou il n'y a pas de liberté »³⁹. La liberté n'a pas été connue dans la civilisation chinoise, c'est une conception que « les anciens sages n'ont pas osé concevoir dans leurs doctrines »⁴⁰. Dans la société traditionnelle chinoise, le peuple était réduit à l'esclavage. C'est la raison pour laquelle le peuple n'a pas pu se cultiver, sa qualité s'est affaiblie petit à petit, et ainsi la Chine est tombée en décadence de jour en jour. Par contre, la liberté est la source du développement de la civilisation occidentale moderne, les Occidentaux la traitent comme un « droit naturel inviolable »⁴¹. Leurs institutions politiques et juridiques ont pour objectif de garantir la liberté de chaque individu. Le secret et le dynamisme de la civilisation et de la puissance occidentale résident dans la formule qui dit « la liberté pour fondement, la démocratie pour pratique » (*zi you wei ti, min zhu wei yong*)⁴².

38. En 1876-1879, YAN Fu poursuivit sa formation en Angleterre. Bien qu'il eût fait des études d'ingénieur, il porta son intérêt surtout à la politique, à l'économie, aux institutions sociales et à la pensée philosophique contemporaine. Il lut attentivement les penseurs de l'époque des Lumières comme Montesquieu, Rousseau, et les auteurs britanniques de son temps, Adam Smith, John Stuart Mill, Herbert Spencer, T.H. Huxley. Il traduira plus tard de nombreux ouvrages en chinois qui seront la première introduction en Chine des idées sociales et libérales européennes. Voici les titres des principaux ouvrages traduits par Yan : T.H. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, 1898; H. SPENCER, *The Study of Sociology*, 1903; J.S. MILL, *On Liberty*, 1903; E. JENKS, *A History of Politics*, 1904; MONTESQUIEU, *L'esprit des Lois*, 1904-1909; J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, 1904-1909; J.S. MILL, *System of Logic*, 1905; W.S. JEVONS, *Logic*, 1909.

39. Fu YAN, *Œuvres de Yan Fu*, Pékin, 1985, p. 2 (en chinois).

40. *Id.*, p. 4.

41. *Id.*, p. 14.

42. *Id.*, p. 23.

Cette formule nous ramène encore une fois à la forme de spéculation de la philosophie classique chinoise. Nous avons déjà montré que, dans cette philosophie, le terme *Ti* a le même sens que le *Dao* et la Raison qui signifient le Principe ou le Fondement, absolu, éternel. Lorsque Yan Fu traite la liberté comme *Ti*, il lui donne en effet un tel sens. En vertu de la logique selon laquelle le *Ti* et le *Yong* sont inséparables, mais que le premier est le fondamental et le second l'accessoire, la civilisation occidentale a aussi son propre « fondement », c'est-à-dire la liberté, et sa « pratique », c'est-à-dire la science, la technique et la démocratie. À l'encontre de la théorie « le savoir chinois pour fondement, le savoir occidental pour pratique », cette formule conçue par Yan Fu signifie que l'introduction de la science et la technique de l'Occident en Chine est désirable mais insuffisante, voire inutile, si l'on ignore le fondement de la civilisation occidentale, puisque la science, la technique et la démocratie sont inséparables de leur fondement. Yan Fu est allé plus loin que ses contemporains en voulant imiter radicalement les Occidentaux, notamment le fondement de leur civilisation. « La liberté pour fondement, la démocratie pour pratique », voilà la voie à suivre. Yan Fu est reconnu comme le pionnier de l'occidentalisme et du libéralisme chinois.

Théoriquement, l'idée de la liberté chez Yan Fu se fonde non pas sur un postulat *a priori* — l'homme est né libre, comme les raisonnements de Kang Youwei ou des jusnaturalistes occidentaux modernes, mais sur la théorie évolutionniste.

Yan Fu voit dans la conception chinoise et la conception occidentale de l'histoire une différence irréductible. L'Occident s'est formé une mentalité de progrès alors que les Chinois se contentaient d'une conception cyclique de l'histoire, aboutissant au conservatisme, voire à l'immobilisme. Si les Chinois ne parviennent pas à croire au progrès, ni à s'élancer vers l'avenir avec le goût du risque, c'est parce qu'ils tiennent à l'harmonie de l'homme avec lui-même, avec les autres hommes dans la famille et dans la société et à son harmonie avec la Nature. Combien sont différents les Européens qui mettent au contraire l'accent sur la lutte de l'homme avec les autres hommes et la Nature! Yan Fu a été frappé, durant son

séjour en Angleterre, par cet esprit de compétition qui se manifestait dans les rapports entre les individus, entre les classes et entre les nations. Sous l'influence de l'évolutionnisme darwinien, il voit dans la « sélection naturelle » l'explication la plus plausible de la survivance du plus apte à la survie dans la lutte pour la vie. Il trouve aussi dans le darwinisme social de Herbert Spencer une philosophie satisfaisante, car celui-ci non seulement explique par le passage de l'homogène à l'hétérogène, l'évolution des phénomènes de la matière à la société, mais encore enseigne aux hommes comment, par la lutte, se libère l'énergie affirmative, dynamique — source d'une actualisation des potentialités à l'intérieur d'une situation compétitive. À ses yeux, la supériorité de l'Occident ne réside pas uniquement dans la conquête de la nature, mais dans son dynamisme, dans la conception prométhéenne de l'homme qui, par l'affirmation de soi dans la lutte pour l'existence, libère l'énergie physique, intellectuelle et morale. Cette libération de l'énergie conduit, selon Yan Fu, les Européens à découvrir la vérité scientifique, à réaliser les institutions démocratiques, à rendre plus efficaces des valeurs comme la justice, l'égalité. Pour engager ses compatriotes à changer leur vision de la vie, à réformer les institutions sociales et politiques chinoises et à libérer l'individu de ses entraves, Yan Fu introduit la théorie évolutionniste en Chine avec des traductions dont l'influence est énorme. L'hypothèse darwinienne, spécialement dans ses applications sociales et politiques serait un stimulant pour la révolution du pays. La « sélection naturelle » et la « victoire aux plus forts » sont devenues des formules proverbiales.

Il est difficile de réconcilier théoriquement le libéralisme et l'évolutionnisme, car le fondement du libéralisme réside dans les « droits naturels » et le principe de l'égalité. Or, la théorie évolutionniste renverse totalement ce fondement en mettant l'accent plutôt sur « les droits du plus fort ». Cette théorie est une sorte de finalisme selon lequel l'évolution consiste dans la survivance du plus apte dans la lutte pour la vie dont la compétition est le moteur et la « sélection naturelle », la loi naturelle. On pourrait penser que, d'une part, plutôt positive que négative, cette loi naturelle possède elle-même le sens moral car elle aboutit à l'évolution; d'autre part, une

évolution « naturelle » est contraire, d'une certaine manière, au sens humain puisqu'elle détruit l'égalité des hommes et leur dignité.

Évidemment, le libéralisme est incompatible avec l'évolutionnisme. Cela ne pose pourtant pas de problème pour Yan Fu, le libéral chinois. En se souciant du salut de sa patrie, ce libéral chinois est frappé par la loi naturelle et le phénomène cruel dévoilés par la théorie évolutionniste. Il ne veut absolument pas voir que la Chine va à l'encontre de l'évolution naturelle et se perd. En revanche, l'évolutionnisme lui fait croire que l'avenir de la Chine dépend de la force de tous les Chinois. Et cette force est donnée par la liberté.

Cependant, le plus paradoxal de sa pensée, c'est, d'une part, qu'il insiste sur l'importance de la démocratie et de la liberté, d'autre part, qu'il pense que la liberté d'une nation est plus importante que celle de l'individu. Yan Fu dit à plusieurs reprises que la liberté est si précieuse que si l'homme en tant que tel l'a perdue « il est mieux de mourir que de vivre »⁴³. Alors, lorsqu'il fait face à la situation brûlante de la Chine, la survie du pays, l'indépendance de la nation et la puissance de l'État doivent primer, la liberté de l'individu n'étant placée qu'au second rang, comme un instrument pour servir à fortifier la nation. Il faut dire qu'une telle conception paradoxale de la liberté est déterminée par la réalité de la société chinoise. Le développement du libéralisme chinois après Yan Fu est caractérisé par ce paradoxe. Quoi qu'il en soit, Yan Fu est l'un des rares libéraux en Chine moderne. Il a conçu un idéal de la liberté pour les Chinois, qui a exercé une influence considérable sur les générations successives.

B. L'ÉGALITÉ — TAN SITONG (T'AN SE-T'ONG, 1865-1898)

Disciple de Kang Youwei, Tan Sitong qui devait mourir martyr à l'âge de trente-trois ans, acheva avant sa mort un traité intitulé le *Ren Xue* (science de l'Amour), reconnu

43. *Id.*, p. 23.

comme un nouveau système philosophique et, notamment comme une « déclaration des droits de l'homme à la fin du XIX^e siècle en Orient »⁴⁴.

La pensée philosophique de Tan, originale, profonde mais obscure, peut se résumer en trois termes : « Amour — Devenir — Égalité ». Tan donne au *Ren*⁴⁵, c'est-à-dire à l'Amour, un statut ontologique et une application universelle. Inspiré par le bouddhisme et le christianisme autant que par le confucianisme, il concevait l'Amour comme une réalité ultime, spirituelle et vivante, qui trouve son analogue dans le domaine physique : l'éther. L'Amour ne ressemble-t-il pas à l'éther qui se répand partout, qui pénètre tout et qui fait converger tout ? Considéré en lui-même, l'Amour est un, et éternel ; mais vu sous l'aspect de son Devenir, n'est-il pas à fois l'origine du monde, l'élan spirituel immanent au monde et l'unité finale ? Le Devenir est ce qui se renouvelle perpétuellement dans tous les plans de la création et à toutes les étapes de son parcours, et qui aboutit à un monde d'Amour, à l'Harmonie universelle dans laquelle seront absorbées toutes les distinctions, toutes les inégalités et toutes les luttes, génératrices de souffrances⁴⁶. Et cela est le sens de l'Égalité.

La pensée politique de Tan peut être considérée comme une application de sa philosophie dont deux points nous paraissent les plus intéressants : une révolution sociale ou politique et une révolution éthique ou morale. Tan a été reconnu pour sa tentative révolutionnaire.

En ce qui concerne la révolution politique, Tan s'inspire de la Révolution française en préconisant d'engager une révolution par la violence afin de renverser le gouvernement impérial, d'abolir le régime autoritaire et d'établir une

44. ZHANG Liwen, *Le développement de la science sociale en Chine moderne*, Taïpei, 1991, p. 143 (en chinois).

45. *Ren* est l'un des concepts les plus fondamentaux de la doctrine de Confucius. Ce dernier le définit comme « c'est ce qui fait l'homme » (*Entretiens de Confucius*, VII, 24.) On le traduit souvent par des termes comme « Vertu », « Amour », « Humanité », etc.

46. On lit dans le *Ren Xue* (Science de l'Amour), *Œuvres complètes de Tan Sitong*, vol. 2, Pékin, Éditions de Zhonghua, 1981, pp. 291-292 (en chinois) : « L'Amour, c'est l'origine de toutes les choses du ciel et de la terre », « Rien n'existe que l'Amour entre le ciel et la terre » ; « L'Amour se définit en premier sens par le Devenir ». « La représentation du Devenir est l'Égalité ». « L'Égalité, c'est l'unité harmonieuse ».

« République »⁴⁷. La pensée politique de Tan a marqué un passage de la réforme à la révolution dans le développement de la pensée en Chine moderne.

Quant à la révolution morale, d'une part, Tan condamne violemment le système éthique traditionnel. À ses yeux, les morales traditionnelles qui se fondent sur les « trois principes » sont plutôt immorales, voire anti-morales, puisqu'elles s'opposent essentiellement à l'esprit de l'égalité et aux droits d'indépendance et d'autonomie de l'individu; d'autre part, Tan croit qu'il est impossible d'envisager une révolution politique sans une révolution éthique. Le célèbre slogan de Tan est : « s'affranchir de la prison » de l'éthique traditionnelle, de la doctrine du confucianisme orthodoxe, des institutions inégales de la société... Il préconise d'abroger les « trois principes » et d'établir une nouvelle morale qui doit se fonder sur l'égalité et l'autonomie de l'individu, sinon, il n'y a pas de normes morales, il n'y a pas non plus de relations vraiment humaines, naturelles et raisonnables.

Le système philosophique de Tan est peu étudié, mais la thèse de la révolution, politique ou éthique, de Tan est reprise de nouveau par le D^r Sun Yat-sen, par les « Nouvelles Jeunesse » du 4 mai 1919, par les Garde-rouges de la grande « Révolution culturelle » des années soixante. Mais ce que Tan a offert à la Chine contemporaine, à nos yeux, c'est son système philosophique où réside le legs intellectuel le plus précieux.

C. LE « NOUVEL HOMME » — LIANG QICHAO (1873-1929)

Liang, disciple et compagnon de Kang Youwei, a beaucoup écrit et joué un rôle aussi important que Kang et Yan Fu dans la transformation de la pensée chinoise moderne. Il fit connaître les penseurs européens modernes : Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, dans le but d'ouvrir l'esprit des jeunes Chinois à des notions philosophiques neuves.

47. Voir, *id.*, pp. 342-344.

Parmi ses écrits, le plus connu est un traité intitulé le *Nouvel homme*, qui nous paraît intéressant. Comme Kang Youwei, Yan Fu et Tan Sitong, le souci principal de Liang est le destin de son pays vis-à-vis du défi des Puissances occidentales. Le *Nouvel homme* fait partie de ses efforts les plus sérieux et les plus enthousiasmants pour le redressement de son pays.

Ses études sur les civilisations, chinoise et occidentale, le conduisent à une connaissance analogue à celle de Yan Fu : la différence essentielle entre les deux civilisations réside dans ce que, derrière les apparences de la science et des institutions sociales, il y a ou non le « citoyen ». Pourquoi les nations occidentales sont-elles supérieures à la Chine ? Parce que leurs peuples sont « citoyens ». La faiblesse de la Chine consiste en ce que les Chinois ne sont qu'« esclaves ». D'après lui, la liberté est l'unique critère permettant de distinguer le « citoyen » et l'« esclave ». Liang remarque qu'il est peu efficace, voire dangereux d'envisager une réforme institutionnelle sans transformer le Chinois en « Nouvel homme » ou en « citoyen ».

Le « Nouvel homme » se caractérise, selon Liang, comme un individu libre, indépendant et vertueux, mais ayant un esprit d'initiative et de courage — le titulaire de droits en tant qu'homme, le sujet de l'État et de la société en tant que citoyen.

L'idée de la liberté et des droits de l'homme occupe une place prédominante dans la théorie du Nouvel homme. Liang considère que la liberté est toujours la liberté d'un « moi », qui vient de la nature du « vrai moi », puisque ce « vrai moi », c'est-à-dire l'homme en tant que tel, est né « avec des droits, et de l'intelligence pour se développer et des capacités pour protéger ses droits, il est donc né libre et autonome »⁴⁸ ; puisque la vie et les droits sont les deux éléments constitutifs et essentiels d'un homme. L'homme sans droits ne serait pas un homme mais un esclave. Renoncer à ses droits équivaut à se suicider, « il est préférable de mourir plutôt que d'être privé

48. LIANG Qichao, *Les traités philosophique de Liang Qichao*, Presse de l'Université de Pékin, 1984, p. 50 (en chinois).

de la liberté »⁴⁹. Liang aboutit ici à l'idée de droits naturels, inspirée par la pensée occidentale.

Aux yeux de Liang, cette idée de « droits » est inconnue dans la Chine traditionnelle. L'origine du mal de la Chine réside dans ce que le régime autoritaire tient le peuple dans l'esclavage. C'est un double asservissement, spirituel et corporel. Ce dernier est épouvantable, mais dès qu'on en prend conscience, on ne pourra plus en souffrir. Le plus épouvantable et le plus honteux, c'est la servitude spirituelle qui fait perdre à l'homme la conscience de soi-même et le fait s'asservir volontairement. Il est inutile de le libérer de cette sorte de servitude spirituelle par la force extérieure. Or, l'essentiel consiste en ce que, « pour rechercher une vraie liberté, alors il faut commencer impérativement par renoncer à la servitude spirituelle »⁵⁰. Liang appelle ses compatriotes à se libérer de la prison établie par les Anciens, par les institutions sociales, par les mœurs, à fortifier leur esprit d'autonomie, d'indépendance et de liberté, et à être de vrais hommes, libres et complets, c'est-à-dire des « hommes nouveaux ». Il nous semble que ce qui est exprimé ici par Liang est la quintessence de toute sa pensée, qui doit provenir d'un sentiment compatissant et d'une réflexion douloureuse, indignée et profonde.

Le « Nouvel homme » se présente dans la vie politique de l'État moderne, selon Liang, c'est le « citoyen », « l'être politique », le sujet de l'État et de la société. Liang est un admirateur de Rousseau, il considère que, parmi les philosophies occidentales, « la plus adaptable pour la Chine est la doctrine du Contrat social de Monsieur Rousseau ». Il résume ainsi la pensée de Rousseau : « les droits de l'homme sont des droits naturels, chacun de nous a le droit d'être autonome, tous les hommes sont égaux. L'État se fonde sur le contrat du peuple, alors le peuple doit avoir le pouvoir infini, le gouvernement doit agir selon la volonté du peuple »⁵¹.

49. *Id.*, *Recueil des essais de Liang Qichao*, vol. 1, Shanghai, 1916, p. 34 (en chinois).

50. *Id.*, *Œuvres choisies de Liang Qichao*, Éditions populaires de Shanghai, 1984, p. 223 (en chinois).

51. *Id.*, p. 189.

Liang demande de restaurer la souveraineté du peuple chinois et préconise que les affaires d'État doivent être gouvernées par le peuple, les lois doivent être établies par la volonté du peuple. Cette politique démocratique, selon Liang, a pour objectif de garantir les droits et la liberté de chaque citoyen. Cependant, dans la mesure où il n'y a pas de lois, il n'y a pas de liberté réelle, « obéir aux lois, c'est être libre »⁵². C'est donc dans un « État de droit » où les citoyens peuvent pratiquement jouir de la liberté et des droits, y compris la liberté politique, religieuse, la liberté de pensée, de propriété, de communication, d'habitation, de manifestation, etc. On voit ici que peut-être pour la première fois, l'idée de droits de l'homme se lie avec l'idée de loi ou d'État de droit. Il nous semble que Liang s'inspire plus que ses contemporains de la philosophie politique libérale de l'Occident.

Liang préconise comme élément indispensable au progrès de son pays une conception plus libérale à la manière de l'Occident d'une part, et d'autre part, le sentiment d'un ardent nationalisme. Il voit dans le libéralisme et l'évolutionnisme le « moteur d'un nationalisme ». Et dans ce « nationalisme », d'après lui, réside le secret de la puissance des États occidentaux. Il appelle le peuple chinois à « rejeter généreusement l'égoïsme et embrasser ce nationalisme »⁵³.

Ici, le libéralisme, Rousseau, la liberté ne sont regardés que comme des moyens utiles pour le salut de son pays et le « Nouvel homme » est l'instrument d'une puissance d'État. Le paradoxe qui existe dans la pensée de Yan Fu demeure encore dans la pensée de Liang, et perpétuellement, dans la pensée chinoise moderne jusqu'à nos jours.

La théorie du « Nouvel homme », exposée dans des écrits de haute valeur littéraire, passionnément étudiée par les jeunes de son temps, a exercé une influence considérable sur la pensée chinoise contemporaine. Aujourd'hui encore, les écrits de Liang jouissent d'une grande popularité.

52. *Id.*, p. 193.

53. *Id.*, *op. cit.*, note 49, p. 14 et ss.

CONCLUSION

En suivant les grandes lignes du courant de la pensée chinoise moderne, nous y avons découvert une idée, inconnue dans toute l'histoire de la pensée chinoise traditionnelle, inspirée par la pensée occidentale et inaugurée par les esprits éclairés et ouverts dès la fin du XIX^e siècle : l'idée des droits de l'homme. C'est Kang Youwei qui a découvert cet « Homme » et son existence « naturelle » et « individuelle », et a aspiré à la naissance d'un « Nouveau monde » pour que cet « Homme » puisse y jouir de ses droits et de son plaisir infini. Yan Fu et Tan Sitong, chacun à sa propre manière, ont affirmé et mis en lumière la liberté et l'égalité de cet « Homme ». Liang Qichao, aboutissant à un syncrétisme de toutes les idées précédentes, a donné à cet « Homme » le nom de « Nouvel Homme », caractérisé par sa subjectivité et sa citoyenneté.

Ainsi est née la conception des droits de l'homme en Chine.

Le trait le plus caractéristique de ce mouvement d'idées est que les droits de la personne et les droits de la nation se confondent dès l'origine. La liberté est considérée, d'une part, comme une valeur absolue, le « sens premier », d'autre part, comme un instrument utile servant à fortifier la nation et à moderniser la société; par rapport de la survie de la nation, la puissance de l'État, et le bien-être de la société, la liberté de l'individu se classe au « sens second ». La liberté est indispensable pour voir surgir une Chine dynamique et puissante : c'est là à la fois la justification et la limite étroite de la conception des droits de la personne de ce mouvement. Les contradictions qui existent dans ce mouvement d'idées entre la liberté, les droits de l'homme et la préoccupation du temps, demeurent jusqu'à nos jours.

Toutefois, « tout comme la Renaissance a éveillé dans le monde occidental l'esprit libéral et nationaliste, un mouvement intellectuel tout à fait semblable se dessina en Chine à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Ce mouvement suscita un mode nouveau de pensée, modifia profondément les disciplines morales, politiques et sociales, et provoqua une réforme radicale des institutions politiques et sociales. La révolution politique qui fera suite à ce mouvement d'idées

accélérera le renouveau intellectuel et scientifique »⁵⁴. Et ce renouveau pourrait s'ouvrir sur des perspectives différentes par rapport des droits de l'homme et s'inscrire dans l'évolution de la pensée moderne chinoise. On voit que, par la suite de ce mouvement d'idées, le libéralisme, le culturalisme, le nationalisme et le communisme se sont présentés spectaculairement en scène dans la première moitié de ce siècle en Chine.

Li Xiaoping
Centre de recherche en droit public
Université de Montréal
C.P. 6128, succursale Centre-Ville
Montréal, (Québec) H3C 3J7
Tél. : (514) 343-7210
Télééc. : (514) 343-7508
Courriel : lix@crdp.montreal.ca

54. Li Xiaoping, « Les droits de l'homme en Chine. Réalité et polémique », *Droit et Cultures*, n° 1, Paris, 1998, pp. 107-126.