



**HAL**  
open science

**La vertu et l'homme vertueux selon Jean-Jacques  
Rousseau et Chǒng Yagyong : comparaisons et mise en  
perspective**

Guillaume Trotignon

► **To cite this version:**

Guillaume Trotignon. La vertu et l'homme vertueux selon Jean-Jacques Rousseau et Chǒng Yagyong : comparaisons et mise en perspective. Histoire. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2019. Français. NNT : 2019MON30048 . tel-02878381

**HAL Id: tel-02878381**

**<https://theses.hal.science/tel-02878381v1>**

Submitted on 23 Jun 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# THÈSE

Pour obtenir le grade de  
Docteur

Délivré par l'Université de Montpellier III

Préparée au sein de l'école doctorale 58  
et de  
l'Institut de Recherche sur la Renaissance, l'Âge classique et les  
Lumières (IRCL)

Spécialité :  
**Études culturelles**  
spécialité francophonie

Présentée par  
**Guillaume Trotignon**

**La vertu et l'homme vertueux selon  
Jean-Jacques Rousseau et Chŏng Yagyong :  
comparaisons et mise en perspective**

Soutenue le **27 septembre 2019** devant le jury composé de :

Anne-Marie MERCIER-FAIVRE, Professeure émérite de littérature française, Université Claude Bernard Lyon-1, rapporteur

LEE Young-Mock, Professeur de littérature française, Université Nationale de Séoul (Corée du Sud), rapporteur

Franck SALAÛN, Professeur de littérature française, Université Paul-Valéry Montpellier-3, directeur de thèse

Gérard SIARY, Professeur de littérature générale et comparée, Université Paul-Valéry Montpellier-3, président du jury

Anne CHAMAYOU, Professeure de littérature française, Université de Perpignan Via Domitia

## Remerciements

Avant toute chose, je tiens à remercier nombre de personnes qui m'ont soutenu dans la réalisation de ce travail doctoral.

Parmi elles, je remercie mon directeur de recherche, M. Franck SALAÜN, pour sa disponibilité, ses conseils, ses recommandations et ses encouragements. Je remercie M. LEE Young-Mock, de l'université nationale de Séoul, pour ses conseils et ses suggestions, qui m'ont beaucoup apporté.

Je remercie le laboratoire de l'École doctorale 58 pour les informations de qualité qu'il a pu me procurer, l'université de Montpellier III pour la qualité de ses formations et la documentation qu'elle a pu me fournir, ainsi que l'université coréenne nationale de Busan pour ses ressources documentaires et numériques.

Je remercie ma proche famille et mes amis pour le soutien affectif qu'ils ont pu m'apporter au cours de ce long travail.

## Abréviations

DSA	<i>Discours sur les sciences et les arts</i>
DOI	<i>Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes</i>
DEP	<i>Discours sur l'économie politique</i>
EOL	<i>Essai sur l'origine des langues</i>
MsG	Manuscrit de Genève
CS	<i>Du contrat social ou Principes du droit politique</i>
Émile	<i>Émile ou de l'éducation</i>
Beaumont	Lettre à Christophe de Beaumont
LEM	<i>Lettres écrites de la montagne</i>
LM	<i>Lettres Morales</i>
PCC	<i>Projet de Constitution pour la Corse</i>
CGP	<i>Considérations sur le gouvernement de Pologne</i>
FP	<i>Fragments Politiques</i>
EASP	<i>Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre</i>
MS	<i>Mongmin simsǒ</i>

## Résumé

Les conceptions de la vertu et de l'homme vertueux tiennent une place centrale dans les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong, deux philosophes majeurs dans l'histoire moderne de la France et de la Corée. L'analyse comparative de leurs pensées sur l'idéal de perfection morale permet de s'interroger, d'un point de vue hypothétique, sur leurs analogies et leurs différences. Elle questionne également leur manière d'appréhender la philosophie et ses instruments conceptuels et contribue à cerner leur regard sur diverses thématiques : l'insistance sur la pratique de la morale et de la vertu dans les relations humaines, la conception de la bonté naturelle au coeur de l'homme, la fusion de la morale et de la politique au centre de leur lecture analytique, l'éloge de la communauté, la centralité du peuple dans la politique et la problématique du régime politique le plus adapté à l'être humain. Elle questionne également le rapport que tous deux entretiennent avec leur mouvement philosophique respectif – les Lumières françaises pour Rousseau, le mouvement Silhak coréen pour Chŏng Yagyong.

Si, dans les domaines religieux, culturels, politiques, philosophiques et sociologiques, d'importantes différences peuvent distinguer les deux penseurs, leur rapprochement et leur mise en perspective rendent possibles la distinction de dynamiques novatrices propres au mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen, telles que la conscience nationale, la représentation du peuple, un regard critique sur la métaphysique et la valorisation de l'encyclopédisme. Elle aide également à faire émerger, sur le plan hypothétique, des analogies et des différences pouvant exister entre les deux mouvements. En dernier lieu, l'emploi de ce procédé interroge des problématiques inhérentes aux réalités conceptuelles des deux mouvements, notamment leur vulnérabilité épistémologique.

**Mots-clés** : Jean-Jacques Rousseau, Chŏng Yagyong, Lumières, mouvement Silhak coréen, vertu, morale, philosophie politique, confucianisme.

## Abstract

Conceptions of Virtue and Virtuous Man hold a pivotal place in the thought of Jean-Jacques Rousseau and Chong Yagyong, two epochal philosophers in the modern history of France and Choseon Dynasty, which is now Korea. This study is aimed at comparing the two great thinkers' conceptions of Virtue and Virtuous Man; thus, it is only natural that the study adopted comparative methodology as its research tool. Comparative methodology played an essential part of this study. First, it brought into view each thinker's general ideas more clearly, through analytic inquiry into their analogies and differences in a hypothetical point of view. It was also highly helpful in grasping each thinker's philosophical visions on a variety of specific themes. The study found that there are meaningful similarities in their views on various themes: emphasis of practical virtue and morality in human relation; faith in human goodness and strong connection between politics and ethics; stress on the role of community and the people in politics; the view on the optimal political regime. Again, comparative methodology helped better understand how each figure represents the philosophical movement of his own country: the French Enlightenment and Korean Silhak movement.

Despite significant differences in their view of various fields (cultural, religious, sociological, philosophical and political), the findings of the study show that the two intercontinental thinkers clearly share a characteristic trend—a trend which is also commonly found in the two background philosophical movements of epochal importance: the French Enlightenment and the Korean Silhak. Some of the most significant features of the shared characteristic trend seem to be: enhanced national consciousness; stress on the role of the People; development of critical and metaphysical reasoning; encyclopedism. Last but not least, the comparative methodology raised internal issues regarding the concepts of French Enlightenment and Korean Silhak.

**Key-words** : Jean-Jacques Rousseau, Chōng Yagyong, French Enlightenment, Korean Silhak, Virtue, Ethics, political philosophy, confucianism.

# Table des matières

<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>2</b>
<b>ABRÉVIATIONS</b>	<b>3</b>
<b>RÉSUMÉ</b>	<b>4</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>5</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>6</b>
<b>TABLE DES CITATIONS</b>	<b>18</b>
<b>TABLE DES FIGURES</b>	<b>21</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b>	<b>22</b>
<b>1. Définition et pertinence du concept de vertu</b>	<b>26</b>
1. Définitions de la vertu	26
1 La définition de la vertu privilégiée par notre travail : la vertu ou un idéal tourné vers la morale et sa perfection	26
2 Les définitions occidentales de la vertu	27
3 Les définitions extrêmes-orientales de la vertu	30
2. Pertinence du concept de la vertu	35
<b>2. Notre problématique</b>	<b>38</b>
<b>3. Méthode employée</b>	<b>39</b>
1. État de la question et recherche mise en œuvre	39
1. Jean-Jacques Rousseau et les Lumières françaises	39
2. Chŏng Yagyong et le mouvement silhak coréen	41
3. Le comparatisme	42
2. Description des sources analysées	43
3. La méthode comparative : fragilités et atouts	44
1. La méthode comparative utilisée, dite « de convergence »	44
2. Pertinence de la méthode comparative dans une approche transnationale	48

3.	Fragilités et obstacles de la méthodologie comparative en philosophie et sciences humaines	49
4.	Forces et atouts de la méthodologie comparative en philosophie et sciences humaines	55
<b>4.</b>	<b>Plan adopté</b>	<b>60</b>
	<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	<b>63</b>
	<b>DES REGARDS SIMILAIRES SUR LA VERTU</b>	<b>63</b>
	<b>Chapitre 1 – La vertu : les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong</b>	<b>64</b>
<b>1.</b>	<b>Les vertus selon Rousseau</b>	<b>64</b>
1.	La vertu en général selon Rousseau	64
2.	Les dispositions naturelles essentielles à la vertu selon Rousseau	66
1	Avant l'état civil, l'ébauche d'un être naturel doté de dispositions pré-morales	66
2	L'amour de soi : matrice de la vertu	67
3	La compassion, autre matrice de la vertu	68
4	Le rapport de la vertu aux passions et aux sentiments	70
5	Le rapport de la vertu à la conscience	71
6	Le rapport de la vertu à la raison	73
7	Le rapport de la vertu à la perfectibilité	74
8	La dualité au cœur des dispositions naturelles	74
3.	Les vertus personnelles, sociales et politiques selon Rousseau	75
1.	Les vertus personnelles selon Rousseau	76
2.	Les vertus sociales selon Rousseau	83
3.	Les vertus politiques selon Rousseau	87
4.	Conclusion : une personnification de la vertu ou le portrait du citoyen vertueux selon Rousseau	95
<b>2.</b>	<b>Les vertus selon Chŏng Yagyong</b>	<b>98</b>
1.	La vertu en général : une notion large et malaisée à définir	98
1.	Une vertu plurielle et multiple	98
2.	La mention de l'homme de bien (« junzi »/« kuncha »), dit homme vertueux	100
3.	Une vertu équivoque et difficile à définir : l'exemple du « ren » (« ren » / « in »)	102
4.	La dimension équivoque et fuyante de la vertu chez Chŏng Yagyong ou l'altérité de la pensée coréenne	103
5.	Une définition de la vertu dans le sens où l'entend Chŏng Yagyong : le modèle de la perfection morale ou l'homme de bien (« junzi » / « kuncha ») ayant le sens de l'humanité	104



2.	Les conditions de la vertu selon Chǒng Yagyong : l'homme rattaché à la sphère métaphysique	105
1.	Le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »)	105
2.	Les esprits de la Terre	108
3.	Les rares mentions du Yin et du Yang (« um-yang »), de l'énergie vitale (le « Qi » / « ki »)	109
4.	L'absence de mention des cinq éléments (« ohaeng »)	111
5.	« La Voie » (le « Dao »/« Tao ») et la vertu	112
3.	Les vertus personnelles, sociales et politiques de Chǒng Yagyong	113
1.	Les vertus personnelles selon Chǒng Yagyong	113
2.	Les vertus sociales selon Chǒng Yagyong	124
3.	Les vertus politiques selon Chǒng Yagyong	132
4.	Conclusion : une personnification de la vertu ou le portrait du fonctionnaire vertueux selon Chǒng Yagyong	151
 <b>Chapitre 2 – La vertu comme objet de réflexion : à la recherche d'analogies entre les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong</b>		<b>157</b>
<b>1.</b>	<b>Les outils de développement de la vertu</b>	<b>157</b>
1.	L'éducation au service de la vertu	157
1.	La perspective de Rousseau : la promotion d'une éducation républicaine	157
2.	La perspective de Chǒng Yagyong : une vertu confucianiste soucieuse du peuple et incarnée par le souverain et le fonctionnaire vertueux	161
3.	L'éducation : implanter la vertu dans le peuple	163
2.	Les rites et la religion au service de la vertu	163
1.	Le projet de Rousseau : la religion civile et la mise en avant des rites républicains	163
2.	Le projet de Chǒng Yagyong : la doctrine confucianiste et les rites	169
3.	Les rites et la religion : générer de la vertu dans la société	173
3.	Le droit positif et la législation au service de la vertu	174
1.	Rousseau : la législation comme support de la vertu	174
2.	Chǒng Yagyong : la législation comme support de la vertu	178
3.	La législation : consolider la vertu	182
<b>2.</b>	<b>Réflexions sur le réel, la lecture analytique, la communauté, le peuple et l'Antiquité</b>	<b>183</b>
1.	Une vertu centrale et pro-active dans la pensée de Rousseau et de Chǒng Yagyong	184
1.	La vertu empiriste de Rousseau	184
2.	La vertu pratique de Chǒng Yagyong	190
3.	Deux vertus pratiques et empiriques	194
2.	Une lecture avant tout morale de la politique	194
1.	La vision républicaine de Rousseau	195
2.	La vision confucianiste de Chǒng Yagyong	198

3.	Une analyse moralo-politique des phénomènes sociaux	202
3	Le rêve d'une communauté politico-morale idéale s'appuyant sur des individus vertueux	203
1.	L'individu vertueux ou une vision positive de la nature humaine	203
2.	Une communauté idéale	209
4.	L'affirmation de la centralité du peuple	217
1.	Des relations étroites entre le peuple et la vertu	217
2.	La vertu au service d'un contractualisme particulier	228
5.	Le retour à l'Antiquité	235
1.	Rousseau et le modèle antique	235
2.	Chǒng Yagyong et le modèle antique	242
3.	La mise en valeur de l'Antiquité pour mieux penser la vertu et inscrire son utilité dans le présent	255
	<b>Conclusion de la première partie</b>	<b>256</b>
	 <b>DEUXIÈME PARTIE</b>	 <b>259</b>
	 <b>LES DIFFÉRENCES CULTURELLES, RELIGIEUSES, PHILOSOPHIQUES ET SOCIOPOLITIQUES</b>	 <b>259</b>
	 <b>Chapitre 1 – Les différences culturelles, religieuses et philosophiques</b>	 <b>260</b>
<b>1.</b>	<b>L'influence de la religion et ses conséquences sur la conception de la vertu</b>	<b>260</b>
1.	La question de l'influence de la religion sur la morale et l'anthropologie	260
1.	La culture chrétienne diffuse de Rousseau	260
2.	La problématique de la nature religieuse du confucianisme : une question révélatrice des relations complexes entre religion et morale	264
3.	La vertu selon Chǒng Yagyong : une vertu néo-confucianiste de nature pragmatique qui tend à minimiser le poids de la religion	268
2.	La problématique de l'influence de la religion sur la politique et la morale	270
3.	Différences concernant les relations entre la religion et la morale	273
<b>2.</b>	<b>Différences métaphysiques</b>	<b>274</b>
1	Différence par rapport au contenu métaphysique traditionnel : contenu judéo-chrétien versus contenu néo-confucianiste	274
1.	Rousseau : métaphysique judéo-chrétienne	274
2.	Chǒng Yagyong : métaphysique néo-confucianiste	277
3.	Différences de métaphysique	283
2.	Une différence dans la pensée particulière de la métaphysique	283
1.	Rousseau : une religion aux accents matérialistes	284

2.	Chŏng Yagyong : une prise de distance volontaire avec la doctrine néo-confucianiste de son temps	289
3.	Une différence importante de contenu dans les pensées originales et novatrices de Rousseau et de Chŏng Yagyong	293
<b>3.</b>	<b>Différences philosophiques</b>	<b>294</b>
1.	Différences concernant la philosophie	294
1.	Différences majeures	294
2.	Différences dans la manière de penser la philosophie et de la retranscrire	311
2.	Différences concernant le rôle de la Nature	312
1.	L'homme et la Nature chez Rousseau : l'homme au croisement des sciences naturelles et des sciences humaines	312
2.	Chŏng Yagyong : l'attachement à la tradition et à la métaphysique	323
3.	Conclusion : deux visions	328
3.	Conception du temps	329
1.	Rousseau : le temps comme facteur d'évolution morale et le concept de perfectibilité humaine	330
2.	Chŏng Yagyong : temps de la tradition confucianiste, temps cyclique	339
3.	Temps scientifique contre temps cyclique	346
	<b>Chapitre 2 – Les différences sociopolitiques</b>	<b>349</b>
<b>1.</b>	<b>Individualisme et groupisme : différences sociologiques</b>	<b>350</b>
1.	La conception individualiste et républicaine de Rousseau	350
1.	Une vertu d'essence individualiste qui dépasse le domaine politique	350
2.	Une vertu prônant un individualisme républicain encadré qui valorise la communauté	354
2.	La conception groupiste de Chŏng Yagyong	356
1.	Une vertu trans-individuelle, qui se pense en priorité par rapport à autrui, qui valorise la réciprocité et l'appartenance au groupe social	356
2.	Une vertu confucianiste vouée à la communauté	360
3.	Conclusion : conception individualiste de la vertu et du sujet (Rousseau), conception groupiste de la vertu et du sujet (Chŏng Yagyong)	364
<b>2.</b>	<b>Manières particulières de penser la liberté et les droits politiques</b>	<b>365</b>
1.	La conception individualiste de la liberté et des droits politiques de Rousseau	366
1.	Une vertu exprimant une liberté humaine	366
2.	Une vertu républicaine promouvant le droit naturel et les droits politiques	369
2.	La conception particulière de la liberté et des droits politiques de Chŏng Yagyong	373
1.	Une vertu exprimant une conception particulière de la liberté	373

2.	Une vertu et une liberté qui entrent en tension avec altérité la problématique des droits politiques	375
3	L'opposition de deux libertés : liberté individualiste contre liberté groupiste	380
<b>3.</b>	<b>L'égalité et la hiérarchie</b>	<b>382</b>
1.	L'égalité selon Rousseau	382
2.	La conception de l'égalité selon Chŏng Yagyong	388
1.	Des aspects progressistes	388
2.	Une pensée d'ensemble conservatrice	393
3.	Deux visions de l'égalité	400
<b>4.</b>	<b>La problématique de la famille dans la politique</b>	<b>401</b>
1.	La vertu rousseauiste républicaine et la famille	401
1.	Une vertu républicaine qui minimise la famille	401
2.	Une conception républicaine qui n'ignore pas certains aspects positifs de la famille	402
3.	Les raisons politiques et républicaines de la méfiance de Rousseau à l'égard de la famille	404
2.	La vertu familialiste, confucianiste et monarchiste de Chŏng Yagyong	406
1.	Une vertu familialiste, confucianiste et monarchiste qui exalte la famille	406
2.	Les raisons qui conduisent Chŏng Yagyong à exalter la famille	410
3.	Individu et famille	415
<b>5.</b>	<b>La problématique du patriotisme et de la conscience nationale</b>	<b>417</b>
1.	La vertu rousseauiste, le patriotisme républicain	417
1.	Un patriotisme républicain	417
2.	Aspects de la vertu propres au patriotisme républicain de Rousseau	422
2.	La vertu selon Chŏng Yagyong : une conscience nationale particulière qui fait côtoyer loyauté et sino-centrisme	424
1.	La problématique du sino-centrisme	424
2.	La conscience nationale selon Chŏng Yagyong	429
3.	Conscience nationale, sino-centrisme, et double-langage : une pensée équivoque	435
3.	Une opposition importante : patriotisme de Rousseau et conscience nationale de Chŏng Yagyong	437
<b>6.</b>	<b>Projets politiques : républicanisme de Rousseau et monarchisme de Chŏng Yagyong</b>	<b>439</b>
1.	Le républicanisme de Rousseau	439
1.	Le rôle de la vertu	439
2.	Essai d'application de la typologie wéberienne de domination : prépondérance du modèle légal et rationnel	441
3.	L'agent principal du régime : l'individu-citoyen vertueux	442
4.	La nature du contrat politique et de la souveraineté	443

5.	Forme du gouvernement	444
6.	Conclusion : rapport à la tradition et au contexte historique	444
2.	Le monarchisme de Chǒng Yagyong	446
1.	Le rôle de la vertu	446
2.	Essai d'application de la typologie wéberienne de domination : prépondérance du modèle traditionnel	446
3.	L'agent principal du régime : le fonctionnaire vertueux	448
4.	La nature du contrat politique et de la souveraineté	448
5.	Forme du gouvernement	450
6.	Conclusion : rapport à la tradition et au contexte historique	451
3.	Deux modèles	452
	<b>Conclusion de la deuxième partie</b>	<b>454</b>
	<b>TROISIÈME PARTIE</b>	<b>458</b>
	<b>MISE EN PERSPECTIVE DES CONCEPTIONS DE ROUSSEAU ET DE CHŒNG YAGYONG : RÉFLEXIONS COMPARATIVES SUR LES LUMIÈRES FRANÇAISES ET LE MOUVEMENT SILHAK CORÉEN</b>	<b>458</b>
	<b>Chapitre 1 – Particularité et représentativité des conceptions de la vertu</b>	<b>459</b>
1.	<b>Les conceptions de la vertu : singularités et appartenances</b>	<b>460</b>
1.	La vertu selon Rousseau : singularités et affiliation par rapport aux Lumières françaises	460
1.	Singularités par rapport au mouvement des Lumières françaises	460
2.	Similitudes avec le mouvement des Lumières françaises	464
2.	La vertu selon Chǒng Yagyong : singularités et affiliation par rapport au mouvement Silhak coréen	470
1.	Singularités et similitudes avec le mouvement silhak coréen	470
2.	Singularités par rapport au mouvement Silhak	471
3.	Similitudes avec le mouvement Silhak coréen et les idées de son temps	476
3.	Conclusion : deux conceptions de la vertu mais faisant partie intégrante de leur mouvement de renouveau culturel respectif	484
2.	<b>La vertu comme indicateur de la conscience nationale</b>	<b>485</b>
1.	La vertu selon Rousseau : un patriotisme spécifique mais représentatif des Lumières françaises	485
1.	Une vertu qui renvoie à un patriotisme particulier, de nature républicaine	486
2.	Un patriotisme qui reflète le patriotisme des Lumières françaises	488
3.	Un phénomène culturel qui saisit l'ensemble de la société	489

2.	La vertu selon Chŏng Yagyong : la valorisation de la conscience nationale par le mouvement Silhak coréen	490
1.	Une vertu qui renvoie à la « conscience nationale »	490
2.	La conscience nationale comme reflet de la lutte entre sino-centrisme et élan moderniste	492
3.	Un phénomène culturel qui saisit l'ensemble de la société	495
3.	Patriotisme des Lumières françaises et émergence de la conscience nationale du mouvement Silhak coréen	496
<b>3.</b>	<b>La vertu comme affirmation de la centralité du peuple</b>	<b>498</b>
1.	La vertu selon Rousseau et l'affirmation de la centralité du peuple dans la pensée des Lumières françaises	499
1.	La vertu selon Rousseau ou l'affirmation de la centralité du peuple	499
2.	L'affirmation de la centralité du peuple dans le domaine éthique et politique dans la pensée des Lumières françaises	500
3.	L'esprit de réforme : une caractéristique centrale des Lumières françaises	505
2.	La vertu selon Chŏng Yagyong et le recentrement du peuple dans la pensée du mouvement Silhak coréen	506
1.	La vertu selon Chŏng Yagyong ou l'affirmation de la centralité au peuple	506
2.	L'affirmation de la centralité du peuple dans le domaine éthique et politique du peuple par le mouvement Silhak, un recentrement symbolique et limité	509
3.	L'esprit de réforme : une caractéristique centrale du mouvement Silhak coréen	513
3.	L'affirmation de la centralité du peuple par le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak	515
<b>4.</b>	<b>Eloignement volontaire de la métaphysique traditionnelle ou une nouvelle appréhension du réel</b>	<b>516</b>
1.	Les vertus selon Rousseau et Chŏng Yagyong exprimeraient une nouvelle conception du réel	517
1.	La vertu selon Rousseau : une distanciation volontaire à l'égard de la métaphysique et l'affirmation d'un empirisme	517
2.	La vertu selon Chŏng Yagyong : un éloignement volontaire de la métaphysique et l'affirmation d'une conception pratique	520
2.	Le mouvement des Lumières et le mouvement silhak coréen : l'hypothèse d'un éloignement volontaire de la métaphysique et d'une nouvelle appréhension du réel	523
1.	L'esprit des Lumières : nouveau rapport au réel, marginalisation volontaire de la métaphysique	523
2.	L'esprit du mouvement silhak dans le domaine théorique : un nouveau rapport au réel	526

3.	Les conséquences de l'éloignement de la métaphysique et de la nouvelle appréhension du réel	529
1.	La forme du déisme / théisme ou l'hypothèse d'une nouvelle manière de penser la religion	531
2.	Les effets intellectuels sur les sciences	543
<b>5.</b>	<b>La problématique de l'encyclopédisme</b>	<b>553</b>
1.	L'encyclopédisme dans le mouvement silhak et sa comparaison avec le mouvement des Lumières françaises	553
2.	Une définition de l'encyclopédisme au sens large	554
3.	Des aspects démontrant l'encyclopédisme de Rousseau et de Chŏng Yagyong	556
1.	L'encyclopédisme de Rousseau	556
2.	L'encyclopédisme de Chŏng Yagyong	562
4.	Des aspects démontrant l'encyclopédisme dans le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak	570
1.	L'encyclopédisme dans le mouvement des Lumières françaises	570
2.	L'encyclopédisme dans le mouvement Silhak coréen	578
5.	Réflexion générale sur l'encyclopédisme et les limites du mouvement Silhak	589
1.	Les limites de l'encyclopédisme du mouvement Silhak coréen	589
2.	Autres problématiques	593
	<b>Chapitre 2 – Questionnements épistémologiques sur les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen</b>	<b>596</b>
<b>1.</b>	<b>Le concept de « Lumières »</b>	<b>596</b>
1.	Critères permettant de définir les Lumières	596
1.	La définition « classique » des Lumières : la définition kantienne	596
2.	La métaphore de la « lumière » et des « Lumières »	598
3.	Les caractéristiques qui définissent habituellement le concept de Lumières	598
4.	Autres caractéristiques permettant de définir les Lumières	600
2.	Autres problématiques et débats sur les caractéristiques possibles des Lumières poussant à relativiser le concept même de « Lumières »	603
3.	Des Lumières occidentalocentrées ou mondiales ? La problématique de la définition épistémologique des Lumières	607
1.	Les limites et les problématiques induites par une conception eurocentrée/occidentalocentrée des Lumières	607
2.	Les Lumières : un phénomène mondial se manifestant par une dynamique coloniale ?	609
3.	Les Lumières : un phénomène relatif à chaque pays ?	610
4.	Les Lumières et la relativité du concept : autres problématiques	616
1.	Les Lumières, un concept évolutif et synchronique ?	616

2.	Un modèle universaliste mais temporel des Lumières ?	617
3.	Un concept analogue à celui de Lumières mais de portée universelle : les « premières modernités »	617
5.	Conclusion : une lecture nécessairement relative et limitée des Lumières	618
<b>2.</b>	<b>Les modèles « Lumières françaises » / Silhak coréen : limites chronologiques et caractéristiques différentes</b>	<b>619</b>
1.	Chronologies	619
1.	Les limites chronologiques du mouvement des Lumières françaises	619
2.	Les limites chronologiques du mouvement Silhak	621
3.	Observations générales	623
2.	Caractéristiques	623
1.	Les caractéristiques essentielles du mouvement des Lumières françaises	623
2.	Les caractéristiques essentielles du mouvement Silhak coréen	625
<b>3.</b>	<b>Le problème des critères permettant d'établir des analogies et des différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen</b>	<b>630</b>
1.	Les difficultés et les limites épistémologiques de la comparaison Lumières / Silhak	630
2.	L'établissement de critères comparatistes	631
	<b>Chapitre 3 – Comparaison du mouvement des Lumières françaises et du mouvement silhak coréen</b>	<b>632</b>
<b>1.</b>	<b>Les similitudes entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen</b>	<b>632</b>
1.	Les similitudes importantes	633
1.	La modernité	633
2.	Le rapport à la métaphysique	635
3.	Une forme religieuse hybride (déisme, théisme)	638
4.	L'encyclopédisme	639
5.	L'esprit de réforme	640
6.	La temporalité	641
7.	Le patriotisme et la conscience nationale	643
2.	Autres analogies	644
1.	La question de l'humanisme	645
2.	La tension esprit antique / esprit moderne	646
<b>2.</b>	<b>Les différences entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ou les limites du mouvement Silhak coréen</b>	<b>648</b>
1.	Les différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ou les limites du mouvement Silhak coréen	649
1.	Les différences politiques et les limites du mouvement Silhak coréen	649



2.	Les différences en terme de conséquences historiques et de diffusion	652
3.	La radicalité ?	656
2.	Différences problématiques et limitées	658
1.	Des différences limitées par des différences culturelles	658
2.	La problématique épistémologique des « Lumières coréennes » du XIXe siècle	664
3.	Les limites et la fragilité épistémologique du concept Silhak : la méthode comparative questionnée	666
3.	Conclusion : des différences relatives	674
<b>3.</b>	<b>Une proposition : le mouvement Silhak coréen, des « alter-Lumières » limitées ?</b>	<b>675</b>
1.	Rappel des conditions nécessaires pour une comparaison du mouvement des Lumières françaises / du mouvement Silhak coréen	675
2.	L'esquisse d'une proposition concernant le mouvement Silhak coréen : forces et faiblesses de ces « alter-Lumières » orientales ou la pertinence du « modèle russe »	677
1.	Les forces du mouvement Silhak coréen	677
2.	Les faiblesses du mouvement Silhak coréen	678
3.	Des « alter-Lumières » de faible intensité ?	679
	<b>Conclusion de la troisième partie</b>	<b>681</b>
	<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b>	<b>686</b>
	<b>ANNEXES</b>	<b>693</b>
<b>1.</b>	<b>Annexe 1 : La vertu selon Rousseau ou la présence essentielle de la vertu dans la volonté générale</b>	<b>693</b>
2.	Discours sur l'économie politique (1755)	693
3.	Du contrat social (III, 4) (1762)	693
<b>2.</b>	<b>Annexe 2 : Sparte, référent antique de Rousseau pour penser la vertu</b>	<b>695</b>
4.	Discours sur les sciences et les arts (1750)	695
<b>3.</b>	<b>Annexe 3 : La conception d'une vertu proactive et dynamique selon Rousseau</b>	<b>696</b>
5.	Lettres morales, Lettre 6 (1757-1758)	696
<b>4.</b>	<b>Annexe 4 : La conception monarchiste et autoritaire du pouvoir politique selon Chŏng Yagyong</b>	<b>698</b>
6.	Préface du Mongmin Simsŏ	698
<b>5.</b>	<b>Annexe 5 : La condamnation de la torture des personnes âgées et des enfants par Chŏng Yagyong et son appel indirect à la compassion</b>	<b>702</b>

7.	Livre IX, Chapitre 4 du Mongmin Simsö	702
<b>6.</b>	<b>Annexe 6 : La conception de la société selon Chŏng Yagyong</b>	<b>705</b>
8.	Livre VII, Chapitre 5 du Mongmin simsö	705
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>		<b>707</b>
<b>1</b>	<b>Sources primaires sur Rousseau</b>	<b>707</b>
<b>2.</b>	<b>Sources primaires sur Chŏng Yagyong</b>	<b>707</b>
<b>3.</b>	<b>Autres sources primaires</b>	<b>707</b>
1	Sources primaires françaises	707
1.	L'Encyclopédie d'Yverdon – Classiques Garnier Numérique	707
2.	L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Diderot et d'Alembert)	708
2	Sources primaires confucianistes	709
<b>4.</b>	<b>Etudes critiques : dictionnaires et ouvrages sur les questions méthodologiques</b>	<b>709</b>
1	Dictionnaires	709
2	Ouvrages et articles sur la méthodologie comparatiste	710
<b>5.</b>	<b>Sources secondaires sur Chŏng Yagyong, le confucianisme et la Corée</b>	<b>713</b>
1	Ouvrages et articles sur Chŏng Yagyong	713
2	Ouvrages sur l'histoire de la Corée et la civilisation coréenne	715
3	Ouvrages et articles sur le mouvement Silhak coréen et le confucianisme coréen	717
4	Ouvrages et articles sur le confucianisme en général	719
5	Ouvrages et articles sur la Chine	724
<b>6.</b>	<b>Sources secondaires sur Rousseau et les Lumières</b>	<b>724</b>
1	Ouvrages et articles sur Rousseau	725
2	Ouvrages et articles sur la vertu en général	729
3	Ouvrages et articles sur les Lumières en général et les Lumières françaises	731
4	Ouvrages et articles sur la problématique des Lumières globales	738
<b>INDEX</b>		<b>741</b>

## Table des citations

<i>Citation 1 Définition poétique de la vertu chez Rousseau (DSA)</i>	65
<i>Citation 2 Définition de l'amour de soi et son rapport avec la vertu selon Rousseau (DOI)</i>	67
<i>Citation 3 Définition de la compassion comme vertu par Rousseau (DOI)</i>	69
<i>Citation 4 La conscience et sa relation avec la vertu selon Rousseau (Émile, IV)</i>	71
<i>Citation 5 Vertu et vérité chez Rousseau (DSA)</i>	76
<i>Citation 6 Appel du précepteur d'Émile à faire preuve de sincérité (Émile, IV)</i>	76
<i>Citation 7 La probité comme vertu pour Rousseau (FP)</i>	78
<i>Citation 8 La tempérance et le courage comme relevant de la vertu selon Rousseau (DSA)</i>	79
<i>Citation 9 Dialectique de la vertu et de la liberté selon Rousseau (DEP)</i>	81
<i>Citation 10 Illustration de la bienfaisance, considérée comme une vertu active par Rousseau (Émile, IV)</i>	84
<i>Citation 11 Les « mœurs simples » des laboureurs romains, un terreau propice à la vertu selon Rousseau (CS, IV)</i>	85
<i>Citation 12 La participation active du citoyen aux affaires politiques selon Rousseau (CS, III, 15)</i>	90
<i>Citation 13 Le patriotisme et son effet sur la vertu selon Rousseau (DEP)</i>	92
<i>Citation 14 La vertu et son rapport avec l'intégrité selon Chǒng Yagyong (MS,II)</i>	99
<i>Citation 15 Le comportement, reflet de la vertu intérieure selon Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	99
<i>Citation 16 Mention de l'humanité du « junzi » (l'homme de bien, l'homme vertueux) par Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	101
<i>Citation 17 La surveillance du Ciel/ Souverain d'En Haut de la morale humaine selon Chǒng Yagyong (MS,III)</i>	106
<i>Citation 18 Témoignage de Chǒng Yagyong sur son expérience de la culture de soi (MS, préface)</i>	116
<i>Citation 19 L'attachement au juste milieu dans la conduite de la politique selon Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	118
<i>Citation 20 La différence entre l'homme vertueux et l'homme sage pour Chǒng Yagyong (MS,II)</i>	120
<i>Citation 21 La sincérité, une valeur morale fondamentale dans les rapports avec autrui et la gestion des affaires administratives (MS, V)</i>	125
<i>Citation 22 Le devoir de frugalité pour Chǒng Yagyong (MS,II)</i>	131
<i>Citation 23 Description de la valeur morale de bienveillance selon Chǒng Yagyong (MS, X)</i>	133
<i>Citation 24 L'obligation du respect de la loi de la part du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, III)</i>	149
<i>Citation 25 Définition de l'éducation négative par Rousseau (Émile, II)</i>	158
<i>Citation 26 La religion civile et son utilité dans la construction de la citoyenneté selon Rousseau (CS, IV,8)</i>	164
<i>Citation 27 Le devoir de connaissance des canons confucianistes attendu du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	170
<i>Citation 28 L'interdépendance de la législation et des mœurs selon Rousseau (CS, IV, 7)</i>	175
<i>Citation 29 L'appel de Chǒng Yagyong à la légitimité plutôt qu'à la légalité (MS, VI)</i>	182

<i>Citation 30 La critique de Rousseau d'un enseignement purement abstrait aux conséquences morales néfastes (Émile, IV)</i>	184
<i>Citation 31 Appel de Rousseau à une pratique concrète, active et empirique de la vertu (Émile, IV)</i>	185
<i>Citation 32 L'erreur ou l'appréhension constructive du réel selon Rousseau (Émile, III)</i>	186
<i>Citation 33 Extrait démontrant la fusion de la morale et du politique dans la pensée de Rousseau (DOI)</i>	195
<i>Citation 34 Extrait démontrant la fusion de la morale et de la politique dans la pensée de Chǒng Yagyong (MS, VII)</i>	199
<i>Citation 35 La bonté naturelle de l'homme selon Rousseau (Émile, II)</i>	204
<i>Citation 36 Importance du sujet moral incarné par la figure du citoyen dans la pensée de Rousseau (FP)</i>	210
<i>Citation 37 La vision organiciste de l'État selon Rousseau (MsG, I, 6)</i>	211
<i>Citation 38 Autre exemple d'une vision organiciste de l'État selon Rousseau (CGP)</i>	212
<i>Citation 39 Vision organiciste de la société selon Chǒng Yagyong (MS, VII)</i>	214
<i>Citation 40 Vertu et droit naturel selon Rousseau (CGP)</i>	220
<i>Citation 41 La vertu comme agent indispensable au mécanisme de la volonté générale (DEP)</i>	221
<i>Citation 42 Exaltation par Chǒng Yagyong de la vertu d'amour du peuple du roi Yǒngjo (MS, VIII)</i>	224
<i>Citation 43 Chǒng Yagyong rappelant deux devoirs essentiels du fonctionnaire : la culture et la prospérité de la population (MS, Préface)</i>	225
<i>Citation 44 Le peuple comme préoccupation prioritaire et permanente du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, XI)</i>	226
<i>Citation 45 Le peuple, dépositaire du pouvoir selon Rousseau (CS, III, 18)</i>	228
<i>Citation 46 Le contrat social comme pacte d'association selon Rousseau (CS, I, Livre I, 6)</i>	229
<i>Citation 47 La conception traditionnelle du Mandat du Ciel selon un canon du confucianisme (extrait de La Pratique équilibrée)</i>	231
<i>Citation 48 La critique de Chǒng Yagyong sur son époque (MS, Préface)</i>	249
<i>Citation 49 La relation entre éthique et religion dans la civilisation chinoise (Extrait de La Pratique de la Chine)</i>	269
<i>Citation 50 Le rôle essentiel de la religion dans la constitution de la morale selon Rousseau (Émile, V)</i>	275
<i>Citation 51 Le réflexe culturel de la référence à Dieu dans la méditation politique de Rousseau (LEM, 8)</i>	277
<i>Citation 52 La religion personnelle de Rousseau (Émile, IV)</i>	285
<i>Citation 53 La religion naturelle et son influence sur la morale et la vertu selon Rousseau (Émile, IV)</i>	287
<i>Citation 54 Vision biologique de l'homme chez Rousseau (DOI)</i>	313
<i>Citation 55 L'être humain et l'influence de sa naturalité dans la morale et la psychologie humaines selon Rousseau (Émile, IV)</i>	314
<i>Citation 56 La réflexion de Rousseau sur l'instinct (DOI)</i>	316
<i>Citation 57 L'éloge de Rousseau de Lacédémone et expression d'une perception mythique du temps (DSA)</i>	337

<i>Citation 58 Le devoir de lecture et de récitation des classiques du confucianisme attendu de la part du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	340
<i>Citation 59 L'interdépendance étroite entre vertu et liberté selon Rousseau (DEP)</i>	366
<i>Citation 60 La loi, instrument essentiel de l'égalité pour Rousseau (DEP)</i>	386
<i>Citation 61 La vision inégalitaire et conservatrice de la société de Chǒng Yagyong (MS, VII)</i>	397
<i>Citation 62 Le refus de Rousseau de considérer la famille comme une structure politique viable (DEP)</i>	405
<i>Citation 63 La famille comme maillon indispensable d'une chaîne éthico-politique selon Chǒng Yagyong (MS, II)</i>	407
<i>Citation 64 La conception paternaliste du pouvoir par Chǒng Yagyong : le roi comme père du peuple (MS, VI)</i>	408
<i>Citation 65 Le familialisme politique de Chǒng Yagyong : l'appel à fusionner le cadre familial avec celui étatique (MS, IX)</i>	409
<i>Citation 66 Le devoir de loyauté à l'égard du roi et du royaume attendu du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, III)</i>	432

## Table des figures

<i>Figure 1 Le modèle républicain rousseauiste régulé par la vertu</i>	230
<i>Figure 2 Le modèle Wangjǒng et le Mandat du Ciel</i>	234
<i>Figure 3 Modèle de la conception individualiste (Rousseau) et de la conception groupiste (Chǒng Yagyong)</i>	349
<i>Figure 4 Critères permettant d'analyser l'opposition entre Rousseau et Chǒng Yagyong concernant leur modèle politique idéal</i>	439

## Introduction générale

La vertu peut-elle constituer un idéal existentiel ? Après la lecture des écrits de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) et de Chŏng Yagyong (1762-1836), il nous paraît légitime de le penser. Comme tous les grands philosophes, ils ont interrogé les fondements de la morale. Il nous paraît possible d'affirmer que la thématique de la vertu hante leurs écrits de manière subliminale et que ceux-ci n'auraient probablement pas été les mêmes sans ce questionnement permanent.

Dès son *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau donne le ton : le philosophe s'adresse à la vertu comme si elle était une déesse, adoptant à son égard un discours à la fois mélancolique et invocatoire et l'implorant d'un « Ô » poétique... Pour s'empresse de la définir cinq lignes plus bas comme une « véritable Philosophie<sup>1</sup> ». De son côté, le penseur Chosŏn Chŏng Yagyong inaugure le *Mongmin simsŏ* en réfléchissant au bon gouvernement. Rappelant à ses lecteurs l'âge d'or que représentait le règne de l'Empereur Shun, il médite sur la vie équilibrée de « l'homme supérieur »<sup>2</sup>, c'est-à-dire « l'homme de bien » à la moralité irréprochable et parfaite, qui pratique la « culture de soi<sup>3</sup> » et dont l'essence et l'activité personnifient la vertu.

La vertu constitue-t-elle un idéal existentiel pour Rousseau et Chŏng Yagyong ? Avant de se construire comme objet de réflexion, il nous paraît très probable que cette dernière s'est trouvée idéalisée, que sa conceptualisation ait été forgée au rythme des ruptures et des logiques propres aux existences de Rousseau et de Chŏng Yagyong. Plusieurs raisons nous conduisent à l'affirmer.

Pour commencer, les multiples problématiques que la vertu soulève sont incontestablement philosophiques et font émerger des horizons aussi bien théoriques que pratiques. La vertu n'est pas seulement un moyen pour dépeindre la perfection humaine, elle compose aussi une manière de penser orientée vers le Bien, à la fois morale, psychologique et politique (le cadre de la cité pour Rousseau, la monarchie vertueuse pour

---

<sup>1</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 30.

<sup>2</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, Préface, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 1-2.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Chŏng Yagyong), une ligne de force capable de mieux dévoiler le rapport que peut entretenir l'être humain avec un univers métaphysique général – nous songeons ici à la vertu aristotélicienne reflétant l'harmonie du cosmos<sup>4</sup>, celle qui se lie à Dieu dans la théologie chrétienne ou celle, sino-coréenne, exprimant l'énergie vitale (le « Qi » / « Ki ») animant chaque être de l'univers.

La vertu, en tant qu'objet de réflexion, possède également l'avantage de s'orienter vers la concrétude, le pratique, la *praxis*, de valoriser l'expérience humaine face aux déstructurations inhérentes à la vie en général. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant qu'elle inspire les plus grands philosophes, occidentaux, tels Aristote, Platon, Socrate, ou les penseurs extrême-orientaux, à l'image de Confucius et Mencius. Aussi, qu'elle se soit imposée à Rousseau et Chŏng Yagyong semble logique.

Mais plus que cet attrait intellectuel, et les multiples perspectives philosophiques qu'elle recèle, la vertu nous paraît avoir constitué un modèle existentiel pour nos deux auteurs. Effectivement, elle apparaît comme l'un de ces concepts capables de produire du sens pour un sujet confronté à diverses épreuves et emporté par des questionnements intérieurs. Il suffit d'observer les vies tourmentées, et entrecoupées de ruptures brutales, de Rousseau et de Chŏng Yagyong pour prendre conscience de cette vérité.

Le premier de nos deux auteurs – Rousseau – naquit à Genève et fut très tôt orphelin de mère. Atteint d'une porphyrie aiguë, maladie qui pourrait expliquer selon certains chercheurs la contradiction permanente qui traverse son œuvre mais aussi sa « folie » spécifique, sa paranoïa et son messianisme<sup>5</sup>, ce penseur ne cessa de se débattre avec des difficultés toujours plus nombreuses : pauvreté, errance, relations houleuses, mises à l'écart, malentendus, sans compter des exils répétés et la gloire sinistre de voir certaines de ses œuvres, comme les *Lettres écrites de la Montagne*, brûlées publiquement dans plusieurs pays d'Europe<sup>6</sup>. En dépit de succès et de quelques moments où une sérénité fragile a pu être atteinte, la vie de Rousseau, prise dans son ensemble, ne paraît guère

---

<sup>4</sup> Luc Ferry, *Apprendre à vivre: traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*, Paris, Flammarion, 2009, p. 150-154.

<sup>5</sup> Charles Gardou, « Jean-Jacques Rousseau : de l'errant infirme au géant de la littérature », *Reliance*, no 17, 2005, p. 134-143, p. 135-142.

<sup>6</sup> Raymond Trousson, *Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011, p. 260.



marquée du sceau de la tranquillité. D'où, sans doute, cette réflexion profonde sur la vertu et ce besoin constant.

Il nous paraît en aller de même pour Chōng Yagyong. Certes, le début de sa vie se révèle plutôt paisible : outre une enfance protégée, après avoir montré très tôt des dispositions intellectuelles exceptionnelles, il réussit avec succès les concours les plus difficiles et prestigieux de son temps et, ayant entamé une carrière éclatante<sup>7</sup>, il est reconnu comme l'un des plus éminents philosophes de son temps, l'un des rares à avoir l'oreille du roi Chōngjo<sup>8</sup>. Mais en 1801, suite à la mort de son protecteur, alors qu'il approche de sa quarantième année, il est victime d'une purge anticatholique couplée d'intrigues politiques visant les plus hauts cercles du pouvoir.

Accusé d'adhérer au catholicisme, le philosophe Chosŏn doit s'exiler pour 18 ans<sup>9</sup>. Certains de ses amis, qui lui avaient permis de développer une pensée originale grâce au catholicisme et au « savoir occidental », se voient condamnés et exécutés<sup>10</sup>. Des lumières du pouvoir et de la certitude de l'élite, Chōng Yagyong passe brutalement à l'obscurité de l'exil et à l'incertitude la plus crue. Il met cependant à profit ces années difficiles pour se plonger dans les classiques confucianistes et composer des œuvres, dont celle qui constitue l'objet de ce travail doctoral, le *Mongmin simsŏ*. Nul doute que cet exil, qui s'est déroulé dans un royaume Chosŏn traversant alors des crises graves, l'ait atteint et secoué en profondeur. Après cet épisode douloureux, il regagne sa région natale pour y poursuivre son travail de penseur et y mourir en silence<sup>11</sup>.

De fait, appréhendées dans leur globalité, les existences de Rousseau et de Chōng Yagyong pourraient se définir comme des trajectoires ascendantes marquées par de violentes ruptures et de pénibles épreuves qu'il a fallu conjurer d'une manière froide et disciplinée. Il nous semble possible de considérer leur interrogation intellectuelle

---

<sup>7</sup> Il participe aux postes les plus élevés de la fonction publique : inspecteur secret royal de la province de Kyōnggi-do, membre du ministère du bureau de la guerre, assistant-secrétaire du roi et magistrat de Goksan (*Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, éd. Unesco, Korean National Commission, Seoul, Hollym, 2004, 576 p., p. 360.).

<sup>8</sup> Mark Setton, *Chōng Yagyong: Korea's challenge to orthodox neo-Confucianism*, Albany, State University of New York Press, 1997, 232 p., p. 55-57.

<sup>9</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, op. cit., p. 360.

<sup>10</sup> Chang-t'ae Kūm, *Confucianism and Korean thoughts*, Seoul, Jimoondang Pub. Co, 2000, 248 p., p. 193.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 194.

permanente à l'égard de la morale et de la vertu comme une réponse psychologique volontariste à ces graves instabilités existentielles. Aussi, la vertu ne peut, à nos yeux, se réduire au simple intérêt scientifique que présente son concept. Elle doit être observée comme un idéal prescriptif et existentiel à même de guider et de rassurer nos deux auteurs ; pour ce faire, elle leur imprime une figure spécifique, celle du philosophe vertueux qui cherche à anesthésier la violence du réel par le pouvoir analytique, abstracteur et symbolique de la pensée.

Dès lors, à la lumière de ce qui vient d'être dit, il n'apparaît guère incongru que Rousseau se dépeigne comme un « amoureux » de la vertu<sup>12</sup> et que, dans ses œuvres, il se plaise à louer celle, célèbre, de Socrate<sup>13</sup>, qui, mieux que quiconque, sut appréhender en philosophe l'injustice tragique de la vie. Tout pareillement, il ne nous paraît pas non plus être un hasard que Chōng Yagyong fasse l'éloge de Confucius<sup>14</sup> et se complaise dans le *Mongmin simsŏ* à théoriser un fonctionnaire vertueux superbement impassible face aux troubles de l'existence. Dans les deux cas, nous avons bien à faire à un dédoublement intellectuel réalisé et synthétisé par la vertu : à un Rousseau s'identifiant à un Socrate philosophe répond un Chōng Yagyong s'assimilant au sage Confucius, une sorte d'« homme de bien supérieur ».

Aussi, parce que cet attachement envers la vertu laisse à penser qu'elle a été un concept rassurant et salvateur pour nos deux auteurs, il est aisé de constater que cette dernière dépasse le simple questionnement philosophique : à plus d'un titre, elle peut être

---

<sup>12</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 111.

<sup>13</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation, IV, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 626.

<sup>14</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, II*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 59, 82.

considérée comme un instrument pertinent pour sonder l'intériorité des pensées de Rousseau et de Chōng Yagyong et saisir leurs cohérences propres.

## **1. Définition et pertinence du concept de vertu**

### **1. Définitions de la vertu**

#### ***1 La définition de la vertu privilégiée par notre travail : la vertu ou un idéal tourné vers la morale et sa perfection***

En dépit des multiples questionnements qu'elle implique, une définition particulière de la vertu doit être privilégiée au sein de ce travail doctoral.

Si l'on consulte l'un des dictionnaires de référence de langue française, *Le Petit Robert*, la vertu se décompose en deux parties : une partie *morale / éthique* – qui sera traitée en détail par le présent travail – et une autre au *pouvoir*, à la *capacité*<sup>15</sup>. Si la première concerne l'humain, l'immatériel, le spirituel dans son ensemble, la deuxième se réfère au matériel et au physique. C'est dans la première partie que s'ancre naturellement le champ principal de notre analyse.

La définition de la vertu que nous privilégierons tout au long de notre travail conçoit cette dernière comme « la plus haute qualité morale<sup>16</sup> ». Le sens premier que nous donnons à ce terme se voit prolongé par la définition donnée par le dictionnaire d'André Lalande, qui considère la vertu comme « la disposition permanente à accomplir des actes moraux<sup>17</sup> », soit à atteindre la morale dans son authenticité. Cette définition renvoie en premier lieu à la perfection morale et au Bien.

Déjà entrevue par Aristote mais aussi d'autres grands philosophes antiques, il convient de noter que cette conception de la vertu est également partagée par la tradition extrême-orientale, avec Confucius, Mencius et Zhu Xi. Ce sera cette définition précise, de « haute

---

<sup>15</sup> « Vertu », *Le Petit Robert de la langue française et des noms propres*.

<sup>16</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, impr. 2011, 2011, 611 p., p. 601.

<sup>17</sup> André Lalande et Société française de philosophie, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010, p. 1201.

qualité morale », de morale « pure » et authentique qui se verra privilégiée tout au long de notre travail doctoral.

Néanmoins, afin de mieux saisir toute l'étendue de ce concept, il nous paraît nécessaire de décomposer ce dernier en sous-définitions rigoureuses, les premières de teneur occidentales, les secondes de teneur extrême-orientales.

## 2 Les définitions occidentales de la vertu

La vertu possède une réalité fuyante et insaisissable<sup>18</sup> tant les variables qu'elle mobilise sont multiples. Cependant, il est possible de délimiter ces dernières. Si nous ajoutons au *Petit Robert* d'autres dictionnaires comme le dictionnaire de l'Académie française [8<sup>e</sup> édition], de dictionnaires spécialisés en sciences humaines-philosophie<sup>19</sup> et en philosophie seule<sup>20</sup>, et l'enrichissons du dictionnaire britannique Oxford (*Oxford English Dictionary*), de multiples sous-définitions se rapportant à la vertu deviennent discernables. Leur association présente le mérite de révéler au grand jour le caractère transdisciplinaire de la vertu.

### 1 *La définition philosophique, morale et pratique de la vertu*

En premier lieu, la sous-définition que nous favoriserons dans ce travail est celle, de contenu moral et éthique, de vertu comme disposition constante de l'âme, qui tend vers le bien et fuit le mal<sup>21</sup>. Parce qu'elle est tournée vers le bien, elle prétend à l'excellence<sup>22</sup> (*aretê* en grec ancien<sup>23</sup>) et entreprend en conséquence de méditer la perfection. Socrate, qui a inspiré Rousseau<sup>24</sup>, nous paraît en mesure d'allégoriser la figure du philosophe et une certaine sagesse vertueuse<sup>25</sup>. Se raccorde également à cette conception une autre sous-définition qui envisage la vertu à l'aune de *l'activité pure*, de sa confrontation avec le réel lui-même : dans cette lecture, la vertu se décline comme une attitude précise

---

<sup>18</sup> Catherine Puigelier, « *La vertu n'est pas un bien, c'est un devoir* » (Voltaire), PUF, 2016, p. 63.

<sup>19</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*

<sup>20</sup> André Lalande et Société française de philosophie, *op. cit.*

<sup>21</sup> « Vertu », *Dictionnaire de l'Académie française*, 8<sup>e</sup> édition.

<sup>22</sup> « Virtue, n. », *OED Online*, Oxford University Press, .

<sup>23</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 601.

<sup>24</sup> James Delaney, *Rousseau and the ethics of virtue*, Londres, Continuum, 2006, 162 p., p. 75.

<sup>25</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, éd. Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart, Paris, Ed. la Découverte, 2001, 755 p., p. 59-60.

s'essentialisant dans sa réalisation et exprimant une certaine réalité empirique<sup>26</sup>. La voici qui interroge la *praxis*. Cette vertu renvoie de prime abord à la philosophie mais peut, à nos yeux, devenir scientifique dans sa dimension empirique et l'expérimentation qu'elle implique.

## 2 *La définition philosophique, psychologique, artistique de la vertu*

Cependant, la définition de la « vertu » ne saurait se limiter au champ de la philosophie et de la morale. Effectivement, faisant écho à sa définition aristotélicienne qui se fonde sur l'habitude<sup>27</sup> et qui valorise la pratique de l'apprentissage<sup>28</sup>, elle prend également soin de questionner la psychologie et d'autres domaines encore. Dans le champ artistique et littéraire mais aussi psychologique, voire psychanalytique, elle ne craint pas de réfléchir au rapport au sexe qui met en jeu le privé et l'intime – c'est la célèbre « vertu » qui se rapporte au féminin<sup>29</sup> et à laquelle font référence les sulfureux écrits du marquis de Sade.

## 3 *La définition sociologique, politique, théologique et juridique de la vertu*

A ces sous-définitions s'en ajoute une autre, d'identité sociologique, politique et juridique : il s'agit de la vertu comme respect et amour des lois, des règles, des conventions et des normes, qu'aime à nous rappeler l'étymologie française<sup>30</sup>.

Ces lois peuvent être soit divines<sup>31</sup>, soit politiques, naturelles et morales. Les dimensions embrassées ici concernent aussi bien le droit et la politique que la sociologie et la théologie. A l'échelle individuelle, cette dernière catégorie se rapporte au respect de règles morales que l'individu s'impose à lui-même (citation de Rousseau proposée par *le Petit Robert*)<sup>32</sup> ; à l'échelle collective, elle s'identifie au respect des normes générales et juridiques, aux conventions sociales. C'est cette vertu que Montesquieu a mise en lumière et qui a été dénommée « amour des lois »<sup>33</sup>. C'est également celle-ci que Platon a théorisée pour

---

<sup>26</sup> « Vertu », *Trésor de la Langue Française informatisé*.

<sup>27</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 601.

<sup>28</sup> Jean-François Mattéi, *La pensée antique*, 2015, p. 103.

<sup>29</sup> « Vertu », *Dictionnaire de français Larousse*.

<sup>30</sup> « Virtue, n. », *op. cit.*

<sup>31</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> André Lalande et Société française de philosophie, *op. cit.*, p. 1202.

méditer à l'éducation<sup>34</sup>, une éducation qui, dans une optique sociologique et durkheimienne, s'avère cruciale pour l'intégration de l'individu dans le corps social<sup>35</sup>. En dernier lieu, c'est à cette vertu que Platon pense lorsqu'il entend traiter la question du meilleur régime politique et qu'il loue la figure du monarque idéal<sup>36</sup>.

#### 4 *La définition mathématique, symbolique et judiciaire de la vertu*

D'un point de vue mathématique mais aussi philosophique, la vertu peut également se définir comme un équilibre, une équidistance – « In medio stat virtus<sup>37</sup> ». Elle s'affirme alors comme une médiété s'opposant aux extrêmes, des extrêmes qui symbolisent les dérèglements moraux (les vices) ou non. Platon, pour sa part, use de ce concept pour mieux réfléchir à la justice<sup>38</sup>, une justice qui devient synonyme d'équilibre général aussi bien dans l'âme que dans la société<sup>39</sup>. Pour Aristote, cette médiété de la vertu s'assimile volontiers à la justice<sup>40</sup> et à la posture de l'équité, qui en est l'une de ses expressions culminantes<sup>41</sup>.

#### 5 *La définition religieuse, chrétienne et métaphysique de la vertu*

La vertu ne saurait toutefois être entrevue dans sa globalité sans l'analyse de la relation étroite qu'elle entretient avec le religieux. Nous songeons naturellement ici aux vertus antiques – par exemple, la vertu platonicienne qui reflète, par sa puissance régulatrice, l'ordre et l'essence même du *cosmos*<sup>42</sup> – mais aussi aux vertus catholiques qui incluent les vertus cardinales (la tempérance, la force d'âme, la justice, la prudence) et théologiques

---

<sup>34</sup> Patricia M. Lines, « Shackling the Imagination: Education for Virtue in Plato and Rousseau », *Humanitas: Interdisciplinary journal (National Humanities Institute)*, vol. 22 / 1, 2009, p. 40–68, p. 46.

<sup>35</sup> *Histoire de la philosophie*, éd. Marc Foglia, Paris, Ellipses, 2013, 700 p., p. 524.

<sup>36</sup> Dimitri El Murr, « Rousseau lecteur du Politique de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, juin 2013, p. 5-33, p. 19.

<sup>37</sup> Jean-François Mattéi, *op. cit.*, p. 104.

<sup>38</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 45.

<sup>39</sup> Jacqueline Russ, *L'aventure de la pensée européenne: une histoire des idées occidentales*, Paris, A. Colin, 1995, 298 p., p. 31-32.

<sup>40</sup> Jean-François Mattéi, *op. cit.*, p. 104.

<sup>41</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 168.

<sup>42</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 63.

(charité, espérance, foi)<sup>43</sup>. La vertu, ici, peut servir de vecteur à une morale religieuse et se raccorde en conséquence à la métaphysique de cette même religion.

### 6 *La définition militaire et héroïque de la vertu*

En dernier lieu, on ne saurait écarter la vertu comme synonyme de courage physique ou moral lié à la force et à la vaillance<sup>44</sup>, une « puissance » qui se rapporte à la sphère militaire et héroïque. L'étymologie du terme est « vir » qui, en latin, signifie « homme » et « viril ». Cette définition émane de la *virtus* romaine, de la puissance virile (*fortitudo*)<sup>45</sup>. Si cette vertu n'a pas forcément de relation directe avec la moralité même<sup>46</sup>, nous tiendrons malgré tout compte, au cours de notre travail doctoral, des qualités morales guerrières et militaires (audace, courage, témérité, héroïsme) pouvant s'y rattacher.

### 7 *Conclusion : une « vertu » au contenu riche, diversifié et transdisciplinaire*

Au vu de ces multiples sous-définitions, nous constatons que la vertu se distingue par sa richesse, sa diversité et sa transdisciplinarité<sup>47</sup>. Autant d'éléments qui, saisis dans une perspective occidentale, et française en particulier, nous permettent de mieux appréhender et approfondir l'idée de « haute qualité morale », de « morale » et de « vertu » s'exprimant chez Rousseau.

## 3 *Les définitions extrêmes-orientales de la vertu*

Par la variété, la richesse d'idées et la transdisciplinarité qu'elle implique, la conception de la vertu issue de la tradition confucianiste et extrême-orientale nous paraît rejoindre celle occidentale.

### 1. *La définition philosophique, morale et pratique de la vertu*

Les grands classiques confucianistes placent la vertu – l'un des plus anciens termes de la philosophie chinoise<sup>48</sup> – au centre d'une réflexion philosophique et morale : Confucius

---

<sup>43</sup> Eric Blondel, *La morale*, 2017, p. 235.

<sup>44</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>45</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 601.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

<sup>47</sup> Point abordé dans la partie ultérieure, intitulée « Pertinence du concept de la vertu ».

<sup>48</sup> Hyong-hwan Kim, Chŏn-hak Kim, Kitong Lee[et al.], *Hankuk Chŏllak Sajon - The dictionary of Korean Philosophy*, Seoul, Dongpang uipich, 2011, p. 54.

y fait référence dans *Les Entretiens*<sup>49</sup> et on trouve l'emploi de ce terme dans *La Pratique équilibrée (Zhongyong)*. La notion de « ren » (« in » en coréen), dont les interprétations se révèlent à la fois unique et multiples, ambiguës et précises<sup>50</sup>, mais qui renvoie à la perfection morale<sup>51</sup> et valorise la « vertu d'humanité<sup>52</sup> », y tient une place centrale, tout comme la notion d'« homme de bien » (« junzi » en chinois, « kuncha » en coréen) qui personnifie la vertu. Cette lecture philosophique de la vertu se poursuivra avec le philosophe Mencius qui discernera dans la morale et la vertu quatre germes originels : l'humanité (« ren »), la droiture (« yi »), la bienséance et le sens des rites (« li ») et le sens du vrai et du faux se déclinant en sagesse (« shi / fei »)<sup>53</sup>. Le néo-confucianisme, dont celui coréen, saura prolonger cet héritage<sup>54</sup>.

## 2. *La définition philosophique, psychologique et artistique de la vertu*

Dans la culture confucianiste, les problématiques que soulève la vertu visent également l'humain, son individualité et son équilibre psychologique : l'idéal de « culture de soi » aspire d'abord à l'authenticité de sa personnalité<sup>55</sup> et à sa perfectibilité propre<sup>56</sup>, notamment par la reconnaissance puis la correction de ses propres erreurs<sup>57</sup>. Le champ

---

<sup>49</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *Les Entretiens (Lunyu), Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009, p. 18-19.

<sup>50</sup> David Wong, « Chinese Ethics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2017.

<sup>51</sup> David B. Wong, « Confucian Political Philosophy », in *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 771-787, p. 772.

<sup>52</sup> Cyrille J.-D. Javary, *Sagesse de Confucius*, Eyrolles, 2016, 181 p., p. 164.

<sup>53</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>54</sup> Hyong-hwan Kim[et al.], *op. cit.*, p. 54.

<sup>55</sup> *Ibidem.*

<sup>56</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *La Grande Etude (Daxue), Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009, p. 554.

<sup>57</sup> Qiyun Zhang et Lee, Orient, *Confucianism: a modern interprétation*, 2012 édition, Singapore : Hangzhou, China, World Scientific ; Zhejiang University Press, 2013, 489 p., p. 100.



philo-psychologique se voit également sollicité par la vertu car cette dernière valorise la bonté naturelle de l'homme<sup>58</sup> ainsi que la maîtrise de son mental et de ses désirs<sup>59</sup>.

Par ailleurs, la vertu peut renvoyer à la beauté et à l'esthétique dans la mesure où elle est entrevue comme une émanation de l'harmonie générale, une harmonie que peuvent exprimer les arts tels que la musique<sup>60</sup> et qu'incarne à sa manière la vertu d'humanité (« ren » / « in »)<sup>61</sup>. On ne peut non plus passer sous silence le fait que Confucius ait été artiste, ni ignorer la dimension esthétique des rites : ceux-ci se définissent d'abord par leur pouvoir ordonnateur et leur propension à créer une symbiose raffinée entre les membres du corps social<sup>62</sup>.

### 3. *La définition sociologique, politique, théologique et juridique de la vertu*

Elle s'inscrit également dans une réflexion sociologique en soulevant la problématique de la régulation sociale via des normes tacites telles que celles dispensées par les rites<sup>63</sup> ou l'éducation<sup>64</sup>, instrument essentiel au regard de l'intégration et de la régulation de l'individu dans la communauté. L'importance du sens de la communauté se voit également consacrée par la vertu de bienveillance, qui implique de l'empathie, de la compassion, de l'ouverture, voire de « l'amour » pour autrui<sup>65</sup> et peut, dans son extension, constituer un mode de gouvernance politique, comme cela se verra dans le *Mongmin simso*<sup>66</sup>. L'idéal

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>59</sup> Xinzhong Yao, *An introduction to Confucianism*, New York, Cambridge University Press, 2000, 344 p., p. 156.

<sup>60</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 49.

<sup>61</sup> Hyong-hwan Kim[et al.], *op. cit.*, p. 257.

<sup>62</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>63</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 772.

<sup>64</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 135.

<sup>65</sup> Ru Xin, « La personne humaine dans la civilisation chinoise », *Diogène*, décembre 2007, p. 77-85, p. 81-85.

<sup>66</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *The Philosophical Thought of Tassan Chong*, 1st New edition, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang, 2010, 383 p., p. 214, 224, 264.

moral confucianiste se plaît à insister sur la sociabilité et la socialité de l'homme, qui doit s'entrevoir avant tout comme un « être social »<sup>67</sup>.

L'éloge de la famille, cellule de base dans la culture confucianiste, et des vertus qui y sont associées, telles la piété filiale mais aussi l'amour<sup>68</sup>, la loyauté<sup>69</sup> ou la bienveillance<sup>70</sup>, laissent également émerger dans la définition de la vertu des aspects sociopolitiques – en cela que l'État est considéré comme une extension de la famille<sup>71</sup>.

Quant à la sphère du politique, elle se voit questionnée par la réflexion touchant au modèle du « bon gouvernement », avec l'exaltation de la monarchie vertueuse confucianiste, la problématique spécifique du mandat du Ciel<sup>72</sup> et l'éloge de la tradition des monarchies vertueuses et exemplaires, au premier rang desquelles celle de la dynastie Zhou<sup>73</sup>. Tout pareillement, la culture de soi, indispensable pour comprendre la perfection morale, ne renvoie pas seulement à une réalité individuelle, elle se réfère aussi à un cadre étatique et doit être conçue comme un mode de gouvernance car elle a pour principe de permettre l'extension de la vertu du monarque au peuple tout entier<sup>74</sup>.

En dernier lieu, le champ juridique se voit investi par la vertu au travers de sa prescription envers les « rites ». En effet, au-delà de la régulation sociale qu'ils opèrent, ces derniers peuvent se définir comme des normes patentes équivalentes aux lois. Permettant de réaliser l'humanité (« ren » / « in ») dans le cœur des membres du corps social<sup>75</sup>, ils marquent l'acceptation et l'intégration effective de l'individu vertueux dans la

---

<sup>67</sup> Ru Xin, *op. cit.*, p. 85.

<sup>68</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 182.

<sup>69</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 81.

<sup>70</sup> Ru Xin, *op. cit.*, p. 83.

<sup>71</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 184.

<sup>72</sup> Joseph Chan, « Democracy and meritocracy : toward a confucian perspective », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34 / 2, juin 2007, p. 179-193, p. 185-187.

<sup>73</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 771.

<sup>74</sup> Marcel Granet et Léon Vandermeersch, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999, 568 p., (« Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité », 34), p. 396-397.

<sup>75</sup> David Wong, *op. cit.*

communauté politique. Comme le souligne Confucius dans *Les Entretiens*, ils constituent un outil efficace de gouvernement<sup>76</sup>.

#### 4. *La définition mathématique, symbolique et judiciaire de la vertu*

De même que la définition occidentale de la vertu, celle extrême-orientale s'attache à souligner la notion d'équilibre – « grand fondement du monde<sup>77</sup> » -, d'équité, de milieu inhérente à la vertu et s'efforce d'appliquer cette notion aux différents champs du réel. A la fois considérée comme opposition aux extrêmes, comme complémentarité entre « la substance et la forme<sup>78</sup> », comme modération et tempérance ou encore comme maîtrise du caractère, cette lecture de la vertu peut tout aussi bien caractériser une attitude générale, l'acceptation de l'harmonie universelle, de l'ordre global et un sens de la justice inné<sup>79</sup> que définir le « bien suprême » vers lequel doit s'orienter toute existence<sup>80</sup>. Cette vertu médiane illustre à sa manière la constance et la régularité impliquées par la « Voie » (« Dao » / « Tao »), qui ne saurait souffrir d'aucun « écart »<sup>81</sup>.

#### 5. *La définition religieuse, confucianiste et métaphysique de la vertu*

Le questionnement sur la vertu s'enrichit également d'autres problématiques philosophiques : la vertu ne saurait affirmer une identité complète sans son essence cosmologique et métaphysique, comme le Ciel qui en est sa source<sup>82</sup>, sans la relation étroite qu'elle entretient avec l'énergie vitale (le « Qi » / « Ki »)<sup>83</sup>, le Principe (« Li » / « I ») qu'elle est censée exprimer<sup>84</sup> ou encore la conformité humaine avec le Tout qui s'esquisse dans la notion de « Voie » (« Dao » / « Tao »)<sup>85</sup>. Enfin, dans sa nature-même,

---

<sup>76</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 63.

<sup>77</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *La pratique équilibrée (Zhongyong), Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009, p. 577.

<sup>78</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 83.

<sup>79</sup> Pierre Do-Dinh, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 99.

<sup>80</sup> Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, 2014, 696 p., p. 70.

<sup>81</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 85.

<sup>82</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 147.

<sup>83</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Mencius, *Meng Zi, Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009, p. 250-251.

<sup>84</sup> Roger Darrobers, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points, 2016, p. 106.

<sup>85</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 148.

l'homme de bien (« homme vertueux » dans le sens occidental) se révèle être extrêmement scrupuleux à l'égard des rites religieux prescrits par la doctrine confucianiste.

#### 6. *La définition militaire et héroïque de la vertu*

Comme dans la tradition occidentale, la conception extrême-orientale et confucianiste de la vertu aime à valoriser certaines valeurs guerrières. Dans *Les Entretiens*, Confucius insiste sur le fait que l'homme de bien a un « courage [qui] ne connaît pas la peur<sup>86</sup> ». Il ne faut pas oublier que le philosophe lui-même – auquel s'identifie volontiers la figure de « l'homme de bien », c'est-à-dire de l'homme vertueux – a vécu des expériences guerrières, notamment de commandement, et outre qu'il était versé en stratégie et en archerie, qu'il portait l'épée<sup>87</sup>. Parmi les vertus militaires qu'englobe la vertu première (« ren » / « in »), il convient de citer l'esprit de stratégie et de préparation, la capacité à éviter les guerres, le refus de la défaite, la résistance, la prudence et la recherche active de paix<sup>88</sup>.

#### 7. *Conclusion : une vertu au contenu riche, diversifié et transdisciplinaire*

Au regard de ces nombreuses sous-définitions, qui ne sauraient en aucun cas prétendre à une exhaustivité absolue, la vertu apparaît dans toute sa richesse, sa diversité et sa transdisciplinarité. Ces multiples caractéristiques aident à mieux saisir et à préciser ce à quoi peut penser et méditer Chōng Yagyong lorsqu'il souhaite aborder l'idée de « haute qualité morale », de « morale », de « vertu » en tant que telle et d'« homme de bien » (« homme vertueux » en langage occidentale).

## **2. Pertinence du concept de la vertu**

De la morale, de l'éthique et de la philosophie, à la psychologie en passant par la sociologie, le droit, la politique, les mathématiques, la justice, tout en interrogeant la sphère militaire, religieuse, le monde métaphysique et la confrontation avec le réel, la vertu s'impose par conséquent comme un concept qui a le pouvoir de survoler les frontières entre disciplines. Cette aptitude particulière se voit confortée par son héritage historique et philosophique prestigieux. Ainsi, la conception de la vertu d'un Montesquieu, cruciale pour saisir celle, conceptualisée, par un Rousseau, ne peut se restreindre à la morale et à

---

<sup>86</sup> Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 166.

<sup>87</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 247-249.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 250-265.

la politique seules : elle dévoile aussi une nature géographique car des facteurs climatiques et naturels jouent un rôle déterminant dans la fabrication de son identité<sup>89</sup>. De fait, la vertu aime rappeler sa force conceptuelle dans l'extensibilité de son identité et, selon notre hypothèse, se révèle optimale pour mettre à nu les contenus, les cohérences et les anatomies des pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong.

Le deuxième domaine dans lequel la vertu manifeste sa pertinence analytique est le jeu d'échelles qu'elle véhicule : à l'inverse d'autres concepts, elle s'affirme capable de s'étendre de l'intériorité de l'individu, de son « moi » profond à l'État tout entier en passant par les liens interpersonnels et les logiques sociales, les communautés et la société. Effectivement, dans la manière dont elle se voit conceptualisée dans les philosophies occidentale et extrême-orientale, cette prédisposition à intégrer des échelles nous paraît trahir un mode de fonctionnement spécifique.

Dans le cas de Rousseau, elle ne s'assimile pas uniquement à la voix intérieure de la « conscience », elle acquiert également du sens dans sa socialité, dans la faculté de l'être humain à construire un rapport positif avec autrui, autant de logiques qui, coagulées, permettent le fonctionnement pérenne de la volonté générale, ce mécanisme inhérent au régime républicain rousseauiste<sup>90</sup>. Au-delà de l'échelle sociale, il est possible d'affirmer qu'elle touche à la vastitude de l'univers dans la mesure où elle fait écho à la métaphysique – saisi dans un regard rousseauiste, l'être vertueux ne saurait parvenir à la réalisation totale de son identité sans la relation secrète et intime qu'il entretient avec l'être suprême<sup>91</sup>.

Comme pour Rousseau, la vertu théorisée par Chŏng Yagyong aime à manifester son extensibilité et adaptabilité en de multiples domaines. Si elle concerne la conscience morale individuelle et le monde métaphysique par la pratique de la culture de soi<sup>92</sup>, elle investit également la sociologie en se caractérisant comme l'un des éléments moteurs du lien social, tant par son éloge de la famille que sa conformité aux rites<sup>93</sup>. Elle plonge

---

<sup>89</sup> Céline Spector, « Coutumes, mœurs, manières », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, 2013.

<sup>90</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 125.

<sup>91</sup> Jacques Domenech, « Vertu », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 1245-1248.

<sup>92</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 165-168.

<sup>93</sup> Lee Eul-Ho, « Tasan's View of Man », *Korea Journal*, vol. 25 / 9, septembre 1985, p. 4-16, p. 10.

également dans la politique car Chǒng Yagyong la définit comme l'instrument central à même de réaliser l'État idéal et monarchique Wangjǒng<sup>94</sup>.

En dernier lieu, elle démontre tout son intérêt au regard de sa stature dans la tradition philosophique. Bien qu'elle ait perdu de son actualité depuis l'après-guerre<sup>95</sup>, elle reste incontournable, tant pour la tradition occidentale qu'extrême-orientale. Ce constat a été brièvement observé pour la philosophie antique mais il peut tout pareillement s'appliquer à l'ère médiévale et à l'ère moderne et, surtout, à notre domaine de recherche.

De fait, la « vertu » se révèle être un concept très apprécié des philosophes des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen. Tout en poursuivant leur tradition respective, ces derniers ne s'effraient pas de l'enrichir de leurs propres dynamiques intellectuelles et culturelles, élaborant de fait un processus visible tant dans son contenu que dans ses logiques de fonctionnement.

Ainsi, du côté des Lumières françaises, la vertu, de nature civique, promue par un Montesquieu, qui se fonde sur l'amour des lois et qui s'avère cruciale dans le fonctionnement de la cité<sup>96</sup>, laisse entrevoir de profondes différences avec la vertu chantée par Voltaire, qui loue la bienfaisance active et la socialité<sup>97</sup>. Du côté du mouvement Silhak coréen, le concept de vertu laisse découvrir d'autres lignes de partage : la vertu conçue par un Chǒng Yagyong diverge largement des autres penseurs néo-confucianistes par sa liaison étroite avec l'entité métaphysique du Ciel / Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi »), de nature anthropomorphique<sup>98</sup>.

De la sorte, il nous paraît possible d'affirmer que le concept de vertu possède une grande capacité à singulariser et à autonomiser des pensées de philosophes par rapport aux courants philosophiques auxquelles ces dernières s'affilient – en l'occurrence, dans le

---

<sup>94</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, « Chǒng Yagyong's Political Philosophy: Kyoŋse Yup'yo and Mongmin Simso's Arguments on State Governance », *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 14 / 1, 2014, p. 111-141, p. 111.

<sup>95</sup> Eric Blondel, *op. cit.*, p. 234.

<sup>96</sup> *Dictionnaire Montesquieu*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, 2013.

<sup>97</sup> *Le monde des Lumières*, éd. Vincenzo Ferrone et Daniel Roche, Paris, Fayard, 1999, p. 41.

<sup>98</sup> Baker, Don, « Thomas Aquinas and Chong Yagyong: Rebels within tradition », *다산학*, 2002, p. 55.

cadre de notre travail, la pensée de Rousseau par rapport aux Lumières françaises et celle de Chŏng Yagyong par rapport au mouvement Silhak coréen.

Par conséquent, au regard de ce qui vient d'être énuméré, le concept de vertu dévoile toute sa pertinence à plus d'un titre.

## **2. Notre problématique**

Après avoir constaté ces différents éléments, il nous paraît possible d'établir deux problématiques, qui seront au cœur de notre travail doctoral.

La première que nous pouvons adresser est la suivante : comment Rousseau et Chŏng Yagyong conçoivent-ils la vertu en tant que perfection morale ? En quoi les figures majeures de leur système philosophique, en l'occurrence le citoyen vertueux pour Rousseau et le fonctionnaire vertueux pour Chŏng Yagyong, sont-elles en mesure d'allégoriser la vertu ? Que nous disent exactement la vertu et ces figures vertueuses de leur système philosophique ? Quelles sont les analogies mais aussi les différences que l'on puisse repérer au sein de leur pensée de la vertu et de leur pensée générale ?

La deuxième problématique a pour projet d'utiliser le concept de vertu pour comparer analytiquement les dynamiques des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen et ce, dans une perspective hypothétique. En d'autres termes, quelles sont les analogies et les différences existant entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen, et que peut mettre en évidence le concept de vertu ? En dépit de leurs différences culturelles et philosophiques majeures, est-il possible d'affirmer que ces deux mouvements culturels partagent des similitudes, voire des équivalences ?

Etant donné la multiplicité de variables que cette réflexion met en jeu, la relativité impliquée par son questionnement – nous pensons ici aux fragilités mêmes du concept de « Lumières » (son essence<sup>99</sup> mais aussi la problématique de sa pertinence à l'échelle mondiale<sup>100</sup>) et du mouvement « Silhak » coréen (ses faiblesses épistémologiques<sup>101</sup> et son

---

<sup>99</sup> Jean Marie Goulemot, « Lumières », *Encyclopædia Universalis*, .

<sup>100</sup> Sebastian Conrad, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, vol. 117 / 4, octobre 2012, p. 999-1027, p. 999, 1001, 1026-1027.

<sup>101</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 311-315.

utilité à l'égard d'une historiographie nationaliste<sup>102</sup>) ainsi qu'aux différences culturelles considérables pouvant affaiblir une telle réflexion –, les réponses avancées par notre travail se révéleront d'abord de nature hypothétique. Toutefois, le caractère provisoire et fragile de ces propositions n'enlèvera en rien à la richesse des pensées et des problématiques qu'elles permettront de fonder.

### **3. Méthode employée**

Pour répondre à ces problématiques, nous avons par ailleurs choisi de recourir à une méthode d'analyse spécifique. Cette dernière peut être décrite en plusieurs sections : d'une part, l'état de la question ; d'autre part, la recherche textuelle et la documentation mobilisée ; enfin, la réflexion sur ses caractéristiques méthodologiques, notamment ses fragilités et ses atouts.

#### **1. État de la question et recherche mise en œuvre**

Afin de bien saisir les conceptions de la vertu de Rousseau et de Chŏng Yagyong et, dans une échelle plus large, d'appréhender les analogies et différences pouvant hypothétiquement exister entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen, différentes sources ont été employées.

##### 1. Jean-Jacques Rousseau et les Lumières françaises

Du côté de Jean-Jacques Rousseau, des ouvrages récents<sup>103</sup> et reconnus dans la tradition historiographique<sup>104</sup> ont été utilisés par ce travail doctoral. Le *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, dirigé par Raymond Trousson<sup>105</sup>, tout comme des biographies de l'illustre penseur<sup>106</sup>, se sont révélés incontournables pour nos investigations tout comme

---

<sup>102</sup> Don Baker, « The Use and Abuse of the Sirhak Label: A New Look at Sin Hu-dam and his Sohak Pyon », *Kyohoesa yongu*, 1981, p. 183-254.

<sup>103</sup> Céline Spector, *Rousseau les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon éditeur, 2015.

<sup>104</sup> Citons l'ouvrage de J. Starobinski, Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle ; suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, 456 p.

<sup>105</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

<sup>106</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*



une multitude d'articles ou des conférences<sup>107</sup>. Afin d'avoir une perspective d'ensemble de la pensée rousseauiste, des sources documentaires anglo-saxonnes ont également été favorisées : parmi ces dernières, citons l'ouvrage de Roger Masters sur la philosophie politique de Rousseau<sup>108</sup>, l'étude précise de la conception de la vertu selon Rousseau effectuée par James Delaney<sup>109</sup> ainsi que de nombreux articles anglophones. Le croisement de ces sources documentaires, qui ont mêlé des conceptions traditionnelles et classiques de Rousseau avec des travaux plus récents et novateurs<sup>110</sup>, nous ont permis de faire émerger les thématiques structurantes<sup>111</sup> rattachées à cet auteur ainsi que des observations plus singulières<sup>112</sup> qui ont permis d'étayer son portrait. Nous avons cependant conscience des limites de notre travail étant donné que Rousseau continue, d'un point de vue mondial, à susciter une multitude d'études<sup>113</sup>, apportant, de par leurs représentations culturelles, des éclairages toujours plus créatifs et plus lucides.

Afin de mieux saisir la pensée de Rousseau, la philosophie des Lumières en général et des Lumières françaises s'est également vue étudiée dans son détail, via de multiples ouvrages et articles. Ces derniers ont traité de l'histoire des idées<sup>114</sup>, des pensées des Lumières dans leur identité propre<sup>115</sup>, de l'historiographie des Lumières<sup>116</sup>, de la

---

<sup>107</sup> « Jean-Jacques Rousseau - Œuvres complètes », [En ligne : <https://rousseau.slatkine.com/chronology.php>]. Consulté le 27 février 2017.

<sup>108</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, Ecole normale supérieure, 2002.

<sup>109</sup> James Delaney, *op. cit.*

<sup>110</sup> Nous pensons notamment à un article sur l'équilibre psychologique de Rousseau (Charles Gardou, *op. cit.*).

<sup>111</sup> Citons parmi ceux-ci les thématiques de la volonté générale, le modèle antique tant politique que philosophique, le préromantisme de Rousseau, l'importance de la sensibilité et de l'intériorité chez Rousseau, la religion, le matérialisme, l'importance de la nature (John C. O'Neal, « État présent Jean-Jacques Rousseau », *Dix-huitième siècle*, vol. 46 / 1, 2014, p. 351, p. 353-362.).

<sup>112</sup> Un article de facture sociologique qui traite du rapport entre individu et communauté dans la pensée rousseauiste (Jean-Hugues Déchaux, « Rousseau et la médiation symbolique entre les hommes : contribution à un individualisme structurel, Abstract », *Sociologie*, vol. 1 / 2, septembre 2010, p. 273-286.).

<sup>113</sup> John C. O'Neal, *op. cit.*, p. 365.

<sup>114</sup> *Histoire culturelle de la France. les dix-huitième et dix-neuvième siècles* 3, 3, Paris, Editions du Seuil, 1998, 496 p.

<sup>115</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*

<sup>116</sup> Vincenzo Ferrone, *The enlightenment: history of an idea*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

philosophie en tant que telle<sup>117</sup> et de l'histoire du XVIIIe siècle<sup>118</sup>. Pour faire ressortir au mieux les dynamiques structurantes des Lumières françaises, nous avons recouru à des dictionnaires spécifiques : il nous faut citer celui dirigé par Michel Delon<sup>119</sup>, le dictionnaire Montesquieu conçu par l'ENS de Lyon<sup>120</sup>, ainsi que le dictionnaire de philosophie de Stanford University<sup>121</sup>, l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert<sup>122</sup>, tous quatre accessibles en ligne. Ces multiples travaux nous ont aidé à entrevoir Jean-Jacques Rousseau sous un jour intéressant en cela qu'ils ont éclairé l'arrière-plan historique, intellectuel, philosophique et culturel de sa pensée.

## 2. Chŏng Yagyong et le mouvement silhak coréen

Concernant Chŏng Yagyong, des articles et ouvrages, notamment des thèses<sup>123</sup>, ont également été mobilisés. Leur langue étant l'anglais, leur origine marque l'internationalisation de la recherche : les auteurs sont pour la majorité coréens, récents ou plus anciens, mais plusieurs, américains<sup>124</sup>, et quelques-uns français, se sont relevés incontournables. De notre propre point de vue, cette triple nationalisation participe à une meilleure compréhension de notre objet d'études. Ces ouvrages et articles nous ont permis de reconnaître les problématiques et des thématiques structurantes de la pensée de Chŏng Yagyong<sup>125</sup>, problématiques qui se sont vues comparées aux thèmes de nature équivalente et structurants de la pensée de Rousseau.

Cependant, comme pour Rousseau avec les Lumières françaises, afin d'obtenir une étude de qualité de la pensée de Chŏng Yagyong, une analyse générale du mouvement

---

<sup>117</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *La philosophie française*, Paris, Colin, 2000.

<sup>118</sup> Daniel Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, 651 p.

<sup>119</sup> Michel Delon, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

<sup>120</sup> *Dictionnaire Montesquieu*, *op. cit.*

<sup>121</sup> *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, .

<sup>122</sup> Chevalier Louis de Jaucourt et Denis Diderot, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, The ARTFL Encyclopédie, Paris, Briasson, 1751. 17 vol.

<sup>123</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*

<sup>124</sup> Au premier rang desquels Mark Setton ou Donald L. Baker.

<sup>125</sup> Son appartenance au mouvement Silhak, l'originalité de sa conception éthique, la question de son adhésion au catholicisme, la métaphysique originale qu'il a su déployer avec son concept de Ciel / Souverain

Silhak coréen a également été effectuée, tant par le biais d'ouvrages classiques<sup>126</sup> que récents<sup>127</sup>, en recourant également à des articles, à des sources en langue anglaise (d'origine à la fois anglo-saxonnes, coréennes, pour certaines, chinoises<sup>128</sup>) ou, pour quelques-unes, de langue coréenne. Aux ouvrages philosophiques se sont ajoutés des ouvrages historiques, qui nous ont aidés à mieux comprendre le mouvement Silhak coréen. Cependant, afin de mieux saisir la réflexion de Chŏng Yagyong et son arrière-plan intellectuel, nous avons mené en parallèle une analyse approfondie du confucianisme : nous avons lu certains de ses classiques ainsi que des études précises concernant la culture chinoise<sup>129</sup> et coréenne<sup>130</sup>. Cette analyse nous a permis de mieux entrevoir la pensée morale de Chŏng Yagyong à l'aune de ses problématiques particulières<sup>131</sup>.

### 3. Le comparatisme

En dernier lieu, comme notre approche repose avant tout sur le comparatisme, des études s'appuyant sur cette méthode nous ont été utiles, autant comme modèles que comme sources documentaires. Si les analyses de ce type se révèlent moins nombreuses que les thématiques précédentes, la richesse et la créativité de leur regard<sup>132</sup> et les représentations

---

Bien (« Sangje » / « Shangdi »), son projet politique de régénération monarchique, son rapport aux sciences, son ouverture au « savoir occidental », son projet de connaissance approfondie de l'Antiquité (savoir *susahak*). Cette liste ne saurait être exhaustive.

<sup>126</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*

<sup>127</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *Korean Philosophy :Sources and Interpretations*, 1st edition, Seoul, Korea University Press, 2015, 804 p.

<sup>128</sup> Li Yingshun, « A Comparative Study of Practical Learning in China and Korea During the Seventeenth and the Mid-Nineteenth Centuries », *Chinese Studies in History*, vol. 44 / 4, Summer 2011, p. 64-78.

<sup>129</sup> André Chieng et François Jullien, *La pratique de la Chine*, Paris, Grasset, 2006.

<sup>130</sup> Boye De Mente, *The Korean mind: understanding contemporary Korean culture*, Clarendon, Vt., Tuttle, 2012.

<sup>131</sup> Parmi celles-ci, il convient d'énumérer les questions suivantes : le contenu des vertus confucianistes, le rapport du confucianisme avec la religion, la relation du confucianisme avec la politique et la démocratie en particulier, la question de la représentation spécifique de l'univers et de la société, la problématique du « groupisme », la conception spécifique de la philosophie confucianiste, le lien fort qu'entretient le confucianisme avec la tradition.

<sup>132</sup> Un article comparant la pensée philosophique de Rousseau avec celle du philosophe confucianiste chinois Mencius nous a permis de mieux mesurer l'écart de pensée pouvant exister entre la philosophie occidentale et celle extrême-orientale (Katrin Froese, « Organic Virtue: Reading Mencius with Rousseau », *Asian Philosophy*, vol. 18 / 1, mars 2008, p. 83-104.).

culturelles qu'elles mettent en œuvre nous ont toutefois aidés à méditer notre problématique générale. Elles ont également pour atout de décentrer le regard pour mieux l'adapter à un cadre mondial<sup>133</sup>. Des ouvrages documentaires français, tel celui, fondateur pour la littérature comparée, de Paul Hazard sur la philosophie des Lumières françaises<sup>134</sup>, ont également été mobilisés.

## 2 Description des sources analysées

Dans sa dynamique même, notre recherche recourt à une analyse de nature qualitative des textes de Rousseau et de Chŏng Yagyong.

Pour Rousseau, ont été étudiés ses principaux ouvrages théoriques rassemblés dans le tome III, intitulé *Du Contract Social – Écrits politiques*<sup>135</sup>, et le tome IV, intitulé *Émile – Education – Morale – Botanique*<sup>136</sup>, compilés dans la collection de la Pléiade. Ces sources se distinguent par leur variété de formats – elles vont aussi bien du « discours » et aux « fragments » qu'à des articles de dictionnaire, à des lettres ou à des traités. Leur examen permet d'autant plus d'appréhender l'esprit rousseauiste et sa conception de la vertu qu'elles rassemblent des textes écrits tout au long de sa vie – si le *Discours sur les sciences et les arts* a été publié en 1750-1751, les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, elles, sont parues en 1771, dans la dernière décennie de son existence<sup>137</sup>. La diversité de genres qu'elles mettent en jeu – les maximes les plus rigoureuses côtoient des dialogues ou des monologues relevant plutôt de la fiction – renforcent à nos yeux le pouvoir d'investigation de sa pensée.

Dans le cas de notre second auteur, Chŏng Yagyong, l'ouvrage qui a été utilisé est son œuvre la plus célèbre, le *Mongmin simsŏ*, considérée comme majeure dans la culture

---

<sup>133</sup> Citons le livre de C. A. Bayly, qui nous a servi comme modèle et qui demeure un ouvrage de référence dans la recherche britannique (Christopher Alan Bayly, *The birth of the modern world: 1780-1914 ; global connections and comparisons*, Malden, Mass., Blackwell, 2012.).

<sup>134</sup> Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIIIe siècle: de Montesquieu à Lessing*, Paris, Hachette Littératures, 2006.

<sup>135</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964.

<sup>136</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. IV, Émile ; Education, morale, botanique, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>137</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 338-339.

coréenne, et traduite en anglais par l'université américaine de Berkeley<sup>138</sup>. En comparaison de l'hétérogénéité et du caractère évolutif que présentent les sources rousseauistes, il serait possible de lui reprocher son unicité. Cependant, il convient de préciser que cette source compense cette faiblesse apparente par plusieurs spécificités : en premier lieu, elle est souvent considérée comme l'une des œuvres les plus importantes et représentatives de Chŏng Yagyong ainsi que celle du mouvement Silhak coréen dans son ensemble<sup>139</sup> ; elle se distingue également par son caractère imposant (plus de 1 100 pages), ses 48 volumes<sup>140</sup>, qui permettent une analyse fouillée de la pensée de l'auteur. Il est tout pareillement possible de la considérer comme une vaste compilation de plusieurs œuvres, héritières de longues années de recherche, mais rédigées sur un support unique en 1818, à la suite d'un long exil<sup>141</sup>. En dernier lieu, comme chez Rousseau, elle atteste de sa singularité par la variété de sujets, de thématiques, de formes et de tons qu'elle aborde : incontestablement, à nos yeux, elle ne saurait se réduire à être un simple traité théorique, elle peut également être entrevue comme une vaste encyclopédie, héritière d'une vie entière et des idées de son temps.

### 3 La méthode comparative : fragilités et atouts

#### 1. La méthode comparative utilisée, dite « de convergence »

##### 1. Définition théorique

Dans le cadre de notre travail doctoral, la méthode comparative dite de « convergence <sup>142</sup> », de nature synchronique, et de « longue portée <sup>143</sup> », s'est vue privilégiée. Opposée à celle de « divergence », elle a pour objectif de rechercher les similitudes dans le temps et l'espace de deux objets à travers une démarche de comparaison <sup>144</sup>. Théorisée par le philosophe anglais John Stuart Mill sous le titre

---

<sup>138</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p.

<sup>139</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, op. cit., p. 337.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Pamela Kyle Crossley, *What is global history?*, Cambridge, Polity, 2015, p. 47.

<sup>143</sup> Élise Julien, « Le comparatisme en histoire », *Hypothèses*, vol. 8 / 1, décembre 2008, p. 191-201, p. 193.

<sup>144</sup> Pamela Kyle Crossley, op. cit., p. 9.

de « Method of Agreement », elle aspire à faire émerger les similarités et les concordances d'un même phénomène<sup>145</sup>, à en décortiquer les processus structurants et à en chercher des causes communes<sup>146</sup>, un ensemble d'opérations qui peut se décrire comme une opération de généralisation.

Afin de rendre crédible, scientifique et objective cette entreprise de généralisation, nous avons pratiqué dans la deuxième partie de ce travail la « méthode de différence », qui vise à établir les dissemblances entre les pensées de nos deux auteurs. Enfin, dans une troisième partie, nous avons poursuivi l'étude comparative de nos deux auteurs en les inscrivant dans leur mouvement culturel respectif<sup>147</sup>.

## 2. *Vulnérabilités spécifiques liées à la méthode comparative : la question du cadre chrono-géographique et la problématique des sources*

Notre objet de recherche est la comparaison des conceptions de la vertu de Rousseau et de Chŏng Yagyong. Soucieux comme nous sommes de parvenir à une neutralité axiologique, il nous paraît nécessaire d'énoncer à présent ses vulnérabilités potentielles.

La première fragilité se rapporte au cadre chronologique et géographique adopté. Les dates d'œuvres et de vie de Rousseau (1712-1778) et de Chŏng Yagyong (1762-1836) laissent à penser que la relation qu'entretiennent nos deux objets de recherche n'est pas parfaitement symétrique dans sa temporalité. En effet, la vie de Rousseau se déploie au XVIIIe siècle tandis que celle de Chŏng Yagyong embrasse une autre séquence temporelle, qui est la fin du XVIIIe siècle et la première moitié du XIXe siècle. Certes, cette relation peut, en toute apparence, apparaître comme dysfonctionnelle mais cette asymétrie se justifie pleinement à nos yeux : elle tient d'abord à la réalité empirique des auteurs que nous avons choisis – deux auteurs ne sauraient avoir des dates de naissance parfaitement équivalentes. Ensuite et surtout, elle entend respecter la temporalité propre à chaque mouvement culturel : comme cela sera observé dans une partie ultérieure, le déploiement

---

<sup>145</sup> Jonathon Wayne Moses et Torbjørn L Knutsen, *Ways of knowing: competing methodologies in social and political research*, 2012, p. 102.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 105-107.

des Lumières françaises n'est pas le même que celui du mouvement Silhak coréen<sup>148</sup>. Cette dissymétrie chronologique traduit donc un souci de cohérence et d'objectivité scientifiques qui se veut respectueux de l'identité de nos deux objets de recherche.

Il en est de même pour le cadre géographique adopté : il aurait pu sembler plus pertinent de comparer deux pays proches, tels la France et l'Angleterre, ou de songer à rapprocher des pays de rang géopolitique équivalent, des « puissances » du XVIIIe siècle, telles la France et la Chine. Cependant, choisir la Corée du XVIIIe siècle et la confronter à la France marque à nos yeux de multiples intérêts. En premier lieu, la comparaison de deux civilisations extrêmement différentes peut faire émerger des invariants que la comparaison de deux pays voisins autoriserait difficilement ; l'altérité imposée par la Corée permet également de mieux interroger la culture française, démarche constructive qu'a pu remarquer le sinologue François Jullien à propos de la Chine<sup>149</sup>, et de mettre en lumière des « évidences » philosophiques qui montreraient quelques réticences à se révéler dans un unique objet de recherche.

A cela s'ajoutent les spécificités du royaume Chosŏn qui ne peuvent qu'enrichir la réflexion comparative : le confucianisme composait une réalité qui imprégnait fortement la société Chosŏn et l'élite politique du XVIIIe siècle<sup>150</sup>. Cette situation nous paraît rendre très pertinente une comparaison méthodologique à l'égard de son objet symétrique, à savoir la France, considérée comme une monarchie chrétienne<sup>151</sup>. Du point de vue géopolitique, plutôt que de nuire à notre cheminement intellectuel, l'asymétrie existant entre la France, un royaume souverain qui est aussi un empire colonial considérable au XVIIIe siècle, et le royaume Chosŏn, un royaume de taille modeste et isolationniste, et qui peut se définir comme un état vassal de l'empire des Qing<sup>152</sup>, s'avère également fructueuse

---

<sup>148</sup> La problématique de la temporalité propre à chaque mouvement se voit rehaussée par des problématiques caractéristiques à chaque mouvement : ainsi, en est-il du paradigme de la Révolution française qui fait interroger le prolongement ou non des Lumières françaises.

<sup>149</sup> François Jullien, « De la Grèce à la Chine, aller-retour », *Le Débat*, janvier 2011, p. 134-143, p. 141.

<sup>150</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *Traditional Korea: a cultural history: a history of Korean civilization*, Rev. ed. / revised and edited by Hongkyu A. Choe, Elizabeth, NJ, Hollym, 1997, 403 p., p. 257-258.

<sup>151</sup> Sous l'Ancien Régime, en effet, la France était considérée par le pape comme un royaume « très chrétien » (*christianissimus*).

<sup>152</sup> Francis Macouin, *La Corée du Chosŏn 1392-1896*, Paris, les Belles lettres, 2009, 239 p., p. 42-43.



pour notre réflexion, en particulier pour certaines problématiques comme le patriotisme ou la conscience nationale.

Au regard de l'approche comparative, la problématique des sources pourrait présenter certaines imperfections, au premier rang desquelles le manque de correspondance conceptuelle : certes, deux pensées – surtout lorsqu'elles se voient issues de civilisations étrangères très « différentes » comme c'est le cas pour notre travail de recherche – ne sauraient être équivalentes dans l'absolu et l'on peut craindre avec raison que leur grande hétérogénéité puisse dissoudre l'esprit d'analyse<sup>153</sup>.

Toutefois, ce problème de correspondance générale nous semble surmontable par une investigation fouillée, qui prend conscience de la singularité de chaque œuvre et qui vise à l'approfondissement de notre recherche par des matériaux complémentaires<sup>154</sup>. Une telle démarche s'est vue réalisée dans le présent travail par la lecture de sources originales<sup>155</sup> et secondaires – notamment les études sur les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen.

Il faut par ailleurs reconnaître que de telles difficultés peuvent s'appliquer également à des objets d'étude nationaux<sup>156</sup>. Ajoutons que de notre propre point de vue, elles n'enlèvent rien à l'intérêt de l'entreprise d'une recherche hypothétique d'analogies et de différences structurantes entre deux pensées majeures dans l'histoire des idées. En réalité, plutôt que d'être considérées comme productrices d'imperfection, l'altérité et la différence peuvent être envisagées comme créatrices de richesse et d'originalité, voire se métamorphoser en outils intellectuels qui, grâce à leur mécanisme dialectique, aident à

---

<sup>153</sup> Bettina Severin-Barboutie, « Entre idéal et réalité. L'histoire comparée face aux sources », *Les cahiers Irice*, p. 75-86, p. 84.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>155</sup> Des extraits des Lumières françaises ont été lues, notamment des articles de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert et, pour le cas coréen, nous avons recouru à des ouvrages présentant de multiples extraits de la pensée Silhak, ouvrages comme Peter H Lee et Donald L Baker, *Sourcebook of Korean civilization Vol. 2. Vol. 2.*, New York, Columbia University Press, 1996..

<sup>156</sup> Sous un certain angle, la comparaison entre deux auteurs (par exemple, Rousseau et Diderot) n'impliquerait qu'un changement d'échelles : il est possible de la considérer comme limitée dans la mesure où elle entend aligner des personnalités possédant des particularismes, des identités, des fonctionnements et des univers psychologiques spécifiques.



mieux comprendre les particularités et les modes de fonctionnement de notre pensée occidentale<sup>157</sup>.

## 2. Pertinence de la méthode comparative dans une approche transnationale

### 1. *Le passé prestigieux de la méthode comparative dans les sciences humaines*

La méthode comparative possède une grande pertinence et ce, à plus d'un titre. Tout au long de l'histoire européenne, nombre de grands penseurs y ont recouru et ont su affirmer la particularité et la puissance de leur pensée via cette approche : Hérodote, Polybe, Plutarque, Jean Bodin, Voltaire, Montesquieu, Fustel de Coulanges, Tocqueville, Spengler, Marx, Weber, Durkheim, Simiand, H. Pirenne, G. Dumézil, Marc Bloch<sup>158</sup>, ou encore, de manière implicite, Foucault<sup>159</sup>, pour n'énumérer que les plus célèbres d'entre eux. Paul Hazard, qui demeure une figure dans la littérature comparée et qui a constitué un matériau pour notre recherche, y a également recouru<sup>160</sup>. Il convient aussi de rappeler que la littérature comparée recourt fréquemment à ce type d'analyse<sup>161</sup>.

### 2. *Des difficultés à s'imposer, particulièrement en France*

En dépit de ce passé prestigieux, la méthode comparative éprouve actuellement des difficultés à s'imposer<sup>162</sup>, et particulièrement dans la recherche française<sup>163</sup>. Force est de constater qu'elle reste une méthodologie encore minoritaire : effectivement, peu nombreuses sont les revues scientifiques, les rencontres scientifiques, comme les

---

<sup>157</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 142.

<sup>158</sup> Chloé Maurel, *Manuel d'histoire globale: comprendre le « global turn » des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 9-13.

<sup>159</sup> Jonathon Wayne Moses et Torbjørn L Knutsen, *op. cit.*, p. 247.

<sup>160</sup> Pierre Brunel, « LITTÉRATURE - La littérature comparée », *Encyclopædia Universalis*, .

<sup>161</sup> *Ibidem*.

<sup>162</sup> Bettina Severin-Barboutie, *op. cit.*, p. 75-76.

<sup>163</sup> Sophie Baby et Michelle Zancarini-Fournel, « Introduction », *Les cahiers Irice*, p. 5-7, p. 6.

colloques, et les ouvrages l'utilisant explicitement<sup>164</sup>. Toutefois, son succès à l'étranger contraint de plus en plus les chercheurs français à s'y intéresser<sup>165</sup>.

En 2000, le chercheur et universitaire reconnu Marcel Détiene, a publiquement reconnu cette méthodologie à travers son ouvrage *Comparer l'incomparable*<sup>166</sup>. Dix ans plus tard, l'historien Christophe Charle, l'un des chercheurs les plus reconnus dans l'histoire culturelle et universitaire à la Sorbonne, reconnaît que l'approche transnationale, à laquelle s'affilie l'histoire comparée, constitue « le phénomène marquant des quinze dernières années<sup>167</sup> ».

Il est possible de considérer que de tels appels et que le retour en force de cette méthode s'inscrivent dans un schéma logique. L'une des causes à avancer pourrait tenir à l'interdépendance des sciences et des savoirs avec les tendances et les ruptures propres à son époque, en l'occurrence, pour la nôtre, à l'affirmation de plus en plus tangible de la mondialisation, qui pousse les chercheurs à recourir à une réflexion transnationale soucieuse de l'échelle globale, une échelle que permet dans son fonctionnement-même la méthode comparative<sup>168</sup>.

### 3. Fragilités et obstacles de la méthodologie comparative en philosophie et sciences humaines

Si la méthode comparative connaît un regain de succès, elle affirme néanmoins une vulnérabilité d'ensemble en raison de faiblesses consubstantielles. Afin de parvenir à une meilleure objectivité scientifique, et parce que nous avons conscience des fragilités

---

<sup>164</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 15.

<sup>165</sup> Robert Frank, « Conclusion », *Les cahiers Irice*, p. 87-94, p. 87-88.

<sup>166</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 15.

<sup>167</sup> Christophe Charle, « Comparaisons et transferts en histoire culturelle de l'Europe. Quelques réflexions à propos de recherches récentes », *Les cahiers Irice*, p. 51-73, p. 51.

<sup>168</sup> Robert Frank, *op. cit.*, p. 90-91.

inhérentes à la pratique de recherche, ces faiblesses, qui sont de plusieurs ordres, vont maintenant être énumérées.

### 1. *Des faiblesses matérielles et techniques*

La première des faiblesses qu'il est possible de reprocher à la méthode comparative concerne les difficultés matérielles et techniques qu'elle suppose de la part du chercheur – la masse bibliographique, la pratique de plusieurs langues, la mobilité internationale<sup>169</sup>. Elle se voit renforcée par les institutions de recherche, qui peuvent se révéler mal adaptées à une telle approche, en tant que travail à un niveau collectif<sup>170</sup>. Enfin, la séparation entre disciplines, qu'a accentué la logique de spécialisation, la rend malaisée et tend à la marginaliser<sup>171</sup>.

### 2. *Des faiblesses méthodologiques*

Il paraît difficile de nier la nébulosité et le caractère évasif de la méthodologie comparative : malgré les tentatives pour la fortifier dans son essence de l'historien Marc Bloch après la première guerre mondiale<sup>172</sup>, cette approche demeure à ce jour orpheline d'une véritable structuration et normalisation épistémologique<sup>173</sup>, ce qui a tendance à la rendre vulnérable sur le plan scientifique.

Ainsi, le terme « comparatisme » peut-il se voir utilisé à mauvais escient d'un point de vue nominaliste : il peut être revendiqué pour une méthode de recherche précise alors qu'en réalité, cette dernière est de nature interdisciplinaire<sup>174</sup>. Un autre danger qui peut la guetter est l'usage désordonné de l'interdisciplinarité dans la méthode comparative : l'association comparatiste entre deux disciplines différentes et possédant deux objets et logiques dissemblables peut paraître fructueuse et créatrice au premier abord mais

---

<sup>169</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 16.

<sup>170</sup> Élise Julien, *op. cit.*, p. 195.

<sup>171</sup> Benoît Grévin, « « Choc des civilisations » ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. no49-4bis / 5, 2002, p. 122-146, p. 122.

<sup>172</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 16.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

<sup>174</sup> Benoît Grévin, *op. cit.*, p. 138.

apparaître comme dangereuse au regard de la rigueur scientifique, du fait que leur nature ne saurait être équivalente<sup>175</sup>.

Ce « flou » méthodologique peut aussi s'exprimer dans les conséquences négatives d'une pratique comparatiste mal employée : la tendance à généraliser excessivement et à oublier la particularité en est une importante<sup>176</sup> tout comme le recours, commode mais dangereux, à l'abstraction<sup>177</sup>. Pour notre travail, nous avons conscience de ces différents travers et nous nous sommes efforcés de les limiter le plus possible, tant pour l'interdisciplinarité que pour la généralisation ou l'abstraction.

En dernier lieu, le cadre géographique choisi peut poser certains problèmes méthodologiques : si le cadre que nous avons retenu – à savoir celui national – constitue un levier d'étude pertinent recommandé par la démarche comparative, il ne demeure pas sans risque, tant pour les limites qu'il impose<sup>178</sup> que pour la subjectivité qu'il suppose<sup>179</sup>.

### 3. *Des faiblesses concernant les sources*

L'approche comparatiste peut rapidement rencontrer des difficultés dans son rapport aux sources : non content d'être parfaitement symétriques ni égales dans leur contenu<sup>180</sup> - limites qui se voient amplifiées par les différences culturelles –, cette difficulté peut se voir rehaussée par leur caractère disparate<sup>181</sup>. Pour ce qui est notre travail, ce problème a été analysé dans une partie précédente.

### 4. *Des faiblesses concernant la traduction*

Un des plus grands obstacles de la méthode comparative réside dans les capacités de traduction qu'elle mobilise. Obstacle pour la traduction des termes en tant que tels – un nominalisme mal appliqué peut vite devenir une dérive<sup>182</sup> et, pour certains termes, la

---

<sup>175</sup> *Ibidem*.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>177</sup> *Ibidem*.

<sup>178</sup> Élise Julien, *op. cit.*, p. 196-197.

<sup>179</sup> Michel Espagne, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses*, vol. 17 / 1, 1994, p. 112-121, p. 113.

<sup>180</sup> Bettina Severin-Barboutie, *op. cit.*, p. 84.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>182</sup> Élise Julien, *op. cit.*, p. 196.

traduction ne peut être qu'imparfaite et aboutir à un « compromis<sup>183</sup> » – mais traduction, également, des notions et des concepts, qui contiennent dans leur essence même une influence culturelle.

L'exemple qui peut être donné, et que nous avons rencontré au cours de notre travail, concerne le terme « droits personnels » : s'il existe dans la culture occidentale soucieuse de l'individualisme du sujet, il ne s'exprime pas de la même manière dans la culture extrême-orientale<sup>184</sup>, qui produit une autre lecture du sujet, en l'enserrant davantage dans la communauté<sup>185</sup>. Nous concernant, ce problème de traduction a été rencontré de nombreuses fois, notamment pour certaines nuances du terme « vertu ».

### 5. *Les divergences culturelles*

Il existe des risques liés aux divergences culturelles. Le sinologue F. Jullien cite deux attitudes extrêmes et contraires qui peuvent séduire le chercheur : la première est l'ethnocentrisme – la volonté consciente et inconsciente de comprendre des sources étrangères selon sa propre représentation du monde – et la seconde, la valorisation de l'exotisme<sup>186</sup>.

A de multiples égards, l'étude de l'Asie et de la Corée laisse entrevoir une très grande vulnérabilité à l'égard de cette dernière attitude. Des concepts tels que « l'Asie », « l'Orient » et « l'Extrême-Orient » possèdent en effet une longue histoire en Occident, une histoire qui s'appuie sur des images, des stéréotypes, des « items » culturels précis, des lectures mi-politiques et mi-culturelles, et qui est hélas bien loin de prétendre à la subjectivité<sup>187</sup>. Outre la cohorte de contenus mythiques qui leur sont attachés, la volonté de les homogénéiser dans un même espace géographique, un « Tout » vague et mystérieux qui se nommerait « Extrême-Orient » et qui abolirait les différences spécifiques entre les nations et les cultures (par exemple entre le Japon et la Corée) ne doit pas être sous-

---

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, eds. Kwong-Loi Shun et David B. Wong, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 51.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>186</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 135.

<sup>187</sup> Gérard Siary, « Images et contre-images de l'extrême-orient au Japon et en Occident », *Revue de littérature comparée*, no 297, 2001, p. 67-77.

estimée<sup>188</sup> et ce, pour plusieurs raisons : d'abord parce que cette lecture a été adoptée par les spécialistes de cette aire géographique et les diplomates, notamment au XIXe siècle<sup>189</sup> ; ensuite, parce que de grands écrivains comme P. Claudel ou A. Malraux ont pu s'adonner à cette vision du monde<sup>190</sup> ; enfin, parce que cette appellation continue d'exister mais sous des formes nouvelles comme celle de « l'Asie Pacifique »<sup>191</sup>. Nous concernant, nous nous sommes efforcés d'éviter autant que possible de tels risques et de rester objectifs.

Du reste, ces deux dérives que sont l'ethnocentrisme et l'exostime traduisent à leur manière la difficulté du chercheur à marquer la distance vis-à-vis de ses propres valeurs morales et de ses émotions et à atteindre, au sens wébérien du terme, la « neutralité axiologique ». Elles démontrent également l'importance d'une relation équilibrée et non-subjective – qui nous paraît toutefois impossible dans son absolu<sup>192</sup> – vis-à-vis des sources dans son travail de recherche. Un autre biais qui renvoie à ces déséquilibres réside dans une relecture de concepts étrangers avec les concepts de sa propre culture<sup>193</sup> – là encore, un nécessaire effort de distanciation doit être entrepris par le chercheur, effort que nous nous sommes obligés à effectuer.

Par ailleurs, les différences de culture, qui constituent un problème central pour notre travail, empêchent de parvenir à des équivalences strictement équilibrées. Parce que la culture affecte la nature-même de l'objet de recherche, celui-ci ne saurait entretenir avec son homologue de culture différente une relation scrupuleusement commensurable<sup>194</sup> ; plutôt que d'équivalence ou d'égalité « parfaites », mathématique dans leur absolu, il convient de chercher un équilibre crédible, argumenté, scientifique et explicable de la relation entre les deux objets de recherche<sup>195</sup> – autrement dit, un équilibre nécessairement relatif et imparfait. En conséquence, les analogies et les différences qui se verront repérées

---

<sup>188</sup> Gérard Siary, *op. cit.*, p. 70.

<sup>189</sup> Gérard Siary, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>190</sup> Gérard Siary, *op. cit.*, p. 73.

<sup>191</sup> Gérard Siary, *op. cit.*, p. 77.

<sup>192</sup> Nous avons d'autant plus conscience de cette impossibilité que l'auteur qui écrit ces lignes est français, donc de culture occidentale. Bien qu'il soit ouvert à la culture extrême-orientale, il a conscience de ses propres limites en termes de valeurs et de ses difficultés à atteindre l'objectivité pure.

<sup>193</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 140.

<sup>194</sup> David Wong, « Comparative Philosophy: Chinese and Western », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Spring 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

au cours de ce travail doctoral ne seront jamais symétriques à la perfection, une limite sérieuse dont nous avons conscience et que nous avons tâché, parfois, de signaler.

Tout pareillement, concepts et notions comparées ne sauraient entretenir la même équipollence : alors que la philosophie occidentale s'oriente plutôt vers la théorie et un discours argumentatif de nature hypothético-déductive<sup>196</sup>, la philosophie extrême-orientale, elle, tend à se caractériser par une approche circonstancielle et « incitative »<sup>197</sup>. Ces différences philosophiques, qui sont aussi de nature culturelle, se répercutent sur des notions et des concepts, comme l'objet de notre étude, qui est la vertu, mais aussi d'autres objets d'analyse, tels le temps, les liens sociaux, etc. Ce problème de divergence culturelle se confond ici avec celui, précédemment énuméré, de traduction. Parce que nous avons connaissance de ces limites, ces différences ont été abordées en détail dans certaines parties de notre travail.

#### 6. *Les risques politiques*

Un autre risque que peut entraîner la démarche comparative réside dans sa plus grande tolérance aux dérives politiques que d'autres approches. La plus flagrante et la plus reconnue, qui a pu concerner des penseurs célèbres du comparatisme comme Oswald Spengler, Max Weber ou Samuel Huntington, est son idéologisation. Celle-ci peut aboutir à des théories telles que celle du « choc des civilisations » (*clash of civilizations*) ou à d'autres conceptions, comme celles héritières du « péril Jaune », qui ont fleuri à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, et dont ont pu être victimes des pays asiatiques tels le Japon ou la Chine<sup>198</sup>.

Ce risque, qui trahit l'emprise de l'émotion sur la rigueur analytique, est d'autant plus présent que cette dérive est connue des chercheurs et peut expliquer leur timidité vis-à-vis du comparatisme<sup>199</sup>. Il peut se rencontrer pour des auteurs possédant une grande portée politique, comme Rousseau mais aussi par un nationalisme rampant, impliqué par le choix

---

<sup>196</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>197</sup> Ces différences sont générales et ne sauraient en aucun cas être absolues (David Wong, « Comparative Philosophy: Chinese and Western », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Spring 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.).

<sup>198</sup> Gérard Siary, *op. cit.*, p. 72-74.

<sup>199</sup> Benoît Grévin, *op. cit.*, p. 122-123.

– qui a été le nôtre – d’adopter le cadre national, cadre qui, selon le chercheur Michel Espagne, pousse à une certaine subjectivité<sup>200</sup>.

Le risque politique peut également se déployer par des biais téléologiques volontaires : en adoptant une perspective transnationale et en réfléchissant à l’histoire du monde, le comparatisme peut servir de levier doctrinal destiné à faire l’éloge de la mondialisation et de la globalisation – erreur à laquelle se trouve souvent confrontée l’histoire globale (*global history*)<sup>201</sup>. Nous concernant, nous avons essayé d’appliquer la plus grande objectivité vis-à-vis de la politique et de mettre en œuvre la plus grande neutralité axiologique possible.

De tous ces travers et erreurs potentielles, nous sommes conscients et nous nous sommes efforcés de les limiter au maximum.

#### 4. Forces et atouts de la méthodologie comparative en philosophie et sciences humaines

Malgré les diverses faiblesses énumérées qui tendent à la fragiliser, la méthode comparative possède également de sérieux atouts. Bien conduite, elle peut mener à des réflexions rigoureuses et novatrices, d’où notre volonté de l’utiliser.

##### *1. Un passé prestigieux*

Les imperfections formulées précédemment doivent être relativisées au regard du passé prestigieux de la méthode comparative. Nombre de grands penseurs – qui ont été cités précédemment – l’ont utilisée et, comme le remarque l’un de ses promoteurs, le chercheur Marcel Détéienne, à l’échelle historique, elle s’est souvent trouvée au cœur de la formation

---

<sup>200</sup> Michel Espagne, *op. cit.*, p. 113.

<sup>201</sup> Philippe Minard, « Globale, connectée ou transnationale : les échelles de l’histoire », *Esprit*, Décembre, décembre 2013, p. 20-32, p. 24.



des sciences exactes et humaines<sup>202</sup>. De fait, une telle démarche se situe au cœur même de l'entreprise scientifique<sup>203</sup>.

## 2. *Des atouts méthodologiques*

En dépit de ses faiblesses, la méthode comparative que nous avons employée présente en outre de grands avantages méthodologiques.

Le premier avantage est son aptitude à problématiser en profondeur un sujet spécifique dans un domaine de recherche<sup>204</sup>. Cette puissance de problématisation s'est vue employée par l'historien Marc Bloch pour mettre à l'épreuve des théories existant en histoire<sup>205</sup>. C'est cette volonté de problématisation profonde qui anime notre projet de recherche : ce dernier souhaite mieux questionner le concept de vertu selon Rousseau et Chŏng Yagyong et appréhender les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen à la lumière du comparatisme.

Par l'interdisciplinarité qu'elle suppose, le deuxième atout de la démarche comparative est de revenir au cheminement intellectuel originel des sciences sociales<sup>206</sup>, cheminement dont se sont fait l'écho des penseurs comme Tocqueville, Marx ou Durkheim. Effectivement, plus que toute autre méthode, elle se trouve en mesure de tisser des liens entre disciplines différentes et de permettre des échanges constructifs entre disciplines, comme l'a constaté Marcel Détiene<sup>207</sup>. Au cours de ce travail doctoral, nous avons esquissé une telle démarche – avec prudence toutefois – notamment avec la philosophie, l'histoire et, dans une moindre mesure, d'autres disciplines<sup>208</sup>. Dans son extension, cette capacité à connecter, rapprocher, voire unifier épistémologiquement des disciplines

---

<sup>202</sup> Marcel Detienne, « L'art de construire des comparables. », *Critique internationale*, no 14, 2002, p. 68-78, p. 69-70.

<sup>203</sup> Jonathon Wayne Moses et Torbjørn L Knutsen, *op. cit.*, p. 95.

<sup>204</sup> Robert Frank, *op. cit.*, p. 89.

<sup>205</sup> Jonathon Wayne Moses et Torbjørn L Knutsen, *op. cit.*, p. 245-246.

<sup>206</sup> Benoît Grévin, *op. cit.*, p. 146.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>208</sup> Parmi lesquelles la littérature et la sociologie.

permet au cheminement intellectuel d'atteindre des connaissances qu'une discipline ne pourrait accéder dans la solitude de son investigation<sup>209</sup>.

Son troisième avantage réside dans son pouvoir de théorisation. Effectivement, en opposant des variables de même nature, la méthode comparative fait montre d'une remarquable propension à décontextualiser des objets de recherche et à distinguer les invariants structurels au sein d'un même phénomène et ce, quelle que soit sa forme<sup>210</sup>. Ces invariants structurels pourraient certes émerger dans une étude à objet unique mais le double objet de recherche induit par le comparatisme facilite leur reconnaissance ainsi que l'appréciation de leur scientificité.

Un autre avantage est, en comparaison des autres approches, son pouvoir de neutralité vis-à-vis de la société de laquelle elle émane<sup>211</sup> mais aussi de la culture à laquelle elle appartient. Comme le relève une thèse récente sur le confucianisme, l'hégémonie de l'Occident ne s'exprime pas seulement dans le domaine pratique, elle affecte aussi l'idéologie et la production du savoir, notamment scientifique<sup>212</sup> : ce constat se voit partagé par l'universitaire et chercheur allemand Sebastian Conrad, qui remarque que l'étude des Lumières en général, mais aussi celle des Lumières françaises, n'échappe pas au travers eurocentrique<sup>213</sup> et que cette attitude particulière tend à perdre en crédibilité lorsqu'est entreprise la pensée du concept des Lumières à l'échelle mondiale<sup>214</sup>. De fait, dans sa logique-même, et son appartenance au champ de l'histoire transnationale, le comparatisme possède la force potentielle de récuser ou, du moins, de minimiser une posture

---

<sup>209</sup> Benoît Grévin, *op. cit.*, p. 142.

<sup>210</sup> Philippe Minard, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>211</sup> Benoît Grévin, *op. cit.*, p. 146.

<sup>212</sup> K. H. Lee, *Political legitimacy, representation, and confucian Virtue*, Thesis, Doctoral, UCL (University College London), 2014, p. 5.

<sup>213</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 999-1000.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 1026-1027.

intellectuelle eurocentrique<sup>215</sup>. Tout au long de ce travail, nous avons essayé d'éviter un récit stéréotypé qui vanterait l'Occident et l'Europe aux dépens de l'Asie<sup>216</sup>.

Le cinquième avantage est la richesse des réflexions qu'elle est capable de produire : dans un horizon mathématique, son double objet de recherche engendre potentiellement plus de degrés de questionnement qu'un simple objet de recherche. Ce double questionnement peut toucher différents axes de la problématique et marquer une originalité dans l'étude d'un objet : l'universitaire David Wong, spécialisé dans la culture asiatique et le confucianisme, cite ainsi la fécondité de la confrontation entre la conception occidentale du sujet, qui privilégie les droits personnels et l'individualisme, et celle extrême-orientale, qui valorise la qualité de la relation interpersonnelle et la communauté<sup>217</sup>, confrontation sur laquelle nous reviendrons en détail dans ce travail. Dans la même optique, cette richesse de réflexion induite par la méthodologie comparative permet de s'affranchir avec originalité d'« habitudes » historiographiques et disciplinaires et de faire émerger à la place des questionnements qui n'auraient pas été possibles dans la recherche visant un objet unique<sup>218</sup>.

### 3. *Une capacité à mieux interroger sa propre culture mais aussi sa propre discipline*

Par la réflexion symétrique qu'elle impose, la méthode comparative possède également une grande capacité à faire ressortir les mécanismes, les cohérences et les questionnements internes à notre propre culture : comme le remarque le sinologue François Jullien, par l'« effet miroir » qu'elle entraîne, l'altérité de la culture chinoise est en mesure de mettre en œuvre cette remarquable capacité<sup>219</sup> ; de son côté, l'historien allemand Jürgen Kocka reconnaît l'aptitude du comparatisme à « déprovincialiser » la recherche historique<sup>220</sup>, à l'extraire de ses réflexes identitaires et de ses évidences propres. Ces observations se voient corrélées par celles de David Wong qui constate que la méthodologie comparative

---

<sup>215</sup> Marianna Charitonidou, « Réinventer la posture historique : les débats théoriques à propos de la comparaison et des transferts », *Espaces et sociétés*, novembre 2016, p. 137-152, p. 149.

<sup>216</sup> Nous avons également tâché à ne pas tomber dans l'excès inverse.

<sup>217</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>218</sup> Élise Julien, *op. cit.*, p. 194.

<sup>219</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 141.

<sup>220</sup> J. Kocka, « Comparison and Beyond », *History & Theory*, vol. 42 / 1, février 2003, p. 39-44, p. 41.

aide à mieux discerner les logiques de discours caractéristiques des philosophies occidentale et extrême-orientale<sup>221</sup>.

Il convient d'ajouter que les mécanismes inhérents au fonctionnement de notre propre culture peuvent posséder des interférences dans la manière de concevoir notre discipline de recherche – car, dans le regard relativiste que nous avons parfois été contraints d'adopter, les disciplines scientifiques peuvent prétendre à la possession d'un caractère universaliste mais peuvent aussi dépendre, dans leurs limites humaines, de la culture qui les produit<sup>222</sup>. Au cours de notre travail, notamment des parties qui réfléchissent aux différences entre la pensée de Rousseau et celle de Chōng Yagyong, nous avons cru remarquer plusieurs de ces tendances et articulations « structurantes » particulières à chacune des traditions philosophiques.

#### 4. *Des atouts concernant la politique et la culture*

En dépit de certaines vulnérabilités et de tentations dangereuses<sup>223</sup>, le comparatisme est capable, s'il accepte une certaine ouverture au monde, de forger des relations et un dialogue fécond entre cultures de nature différente – c'est ce que nous avons essayé de faire entre la culture française et la culture coréenne à notre échelle. Grâce aux variables contraires qu'il instrumentalise, il rend également possible une dialectique intéressante, processus qui valorise la contradiction.

#### 5. *Une démarche en pointe dans notre domaine de recherche et bénéficiant d'un regain d'actualité*

Comme le remarque David Wong, universitaire spécialisé dans la philosophie comparative, de nombreux chercheurs, réputés au niveau international, recourent à la

---

<sup>221</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>222</sup> Dans son ouvrage *Les vrais penseurs de notre temps*, l'essayiste G. Sorman traite de cette question dans un dialogue avec un scientifique japonais : ce dernier, qui se déclare partisan de la neutralité dans les mécanismes de l'évolution, affirme que le darwinisme, avant d'être purement objectif, peut être envisagé comme une production culturelle occidentale reflétant l'esprit capitaliste concurrentiel. A l'inverse, le fait qu'il soit partisan d'un neutralisme évolutionniste prend sens du fait qu'il possède une culture japonaise qui ne valorise pas dans son identité l'idée de compétition mais plutôt celle de « neutralité ».

<sup>223</sup> Nous pensons ici à l'idéologie du « choc des civilisations », promue par l'un des partisans les plus célèbres du comparatisme, S. Huntington.

méthodologie comparative pour traiter du confucianisme<sup>224</sup>. D'un point de vue international, l'histoire comparée connaît un regain d'actualité sans précédent dans la communauté de chercheurs<sup>225</sup> : à sa manière, la mondialisation bouleverse la recherche et entraîne dans son sillage une « désoccidentalisation » du monde<sup>226</sup>.

Ce mouvement intellectuel général touche de multiples pays, comme les États-Unis, notamment avec l'œuvre de Jared Diamond, de Kenneth Pomeranz, ou la Grande-Bretagne, avec celle de Niall Ferguson, mais aussi la France, puisque l'historien Christophe Charle incarne cette tendance<sup>227</sup>. Parce qu'elle s'affilie à l'histoire transnationale et l'histoire mondiale, secteurs disciplinaires actuellement en plein renouvellement épistémologique<sup>228</sup>, et dont l'activité de recherche concerne une multitude de pays<sup>229</sup>, parce qu'elle permet un engagement dans l'échelle transnationale<sup>230</sup>, la méthode comparative apparaît comme incontournable. Notre travail entend respecter cette actualité.

#### **4. Plan adopté**

L'inscription de notre travail doctoral dans la méthodologie comparative l'oblige à développer trois grandes parties – trois parties qui s'insèrent également dans un itinéraire dialectique.

La première partie, soucieuse d'un comparatisme de convergence, questionne les analogies pouvant exister dans les conceptions de la vertu élaborées par Rousseau et Chŏng Yagyong. Quelles sont les similitudes qui peuvent se retrouver dans leur pensée de la vertu ? En quoi ces éléments analogiques trahissent-ils des variables comparables dans la manière de penser la morale et la politique ? En plus du contenu de leur pensée et des thèmes que les deux auteurs développent, se voient également analysés les argumentaires qu'ils mettent derrière le concept de vertu. Dans cette optique sont scrutés en détail les

---

<sup>224</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>225</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 174.

<sup>226</sup> Marc-Olivier Padis, « La fin du monopole européen », *Esprit*, décembre 2013, p. 15-19, p. 17.

<sup>227</sup> Chloé Maurel, *op. cit.*, p. 174.

<sup>228</sup> Pierre Grosser, « L'histoire mondiale/globale, une jeunesse exubérante mais difficile », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 110, avril 2011, p. 3-18, p. 15.

<sup>229</sup> États-Unis, Pays-Bas, Grande-Bretagne, Allemagne, Corée du Sud, Japon, Russie, Chine (*Ibidem*, p. 9-13.).

<sup>230</sup> J. Kocka, *op. cit.*, p. 42.

portraits du « citoyen vertueux » idéalisé par Rousseau et du « fonctionnaire vertueux-homme de bien » promu par Chŏng Yagyong ainsi que les modalités spécifiques du « penser » chez nos deux auteurs concernant la morale, la politique, la philosophie, l'homme et la société et ce, au travers du concept de vertu.

La deuxième partie, qui repose sur un comparatisme de différence mais aussi sur une démarche volontairement « antithétique » et négative issue du cheminement dialectique, entend souligner les différences possibles entre les deux auteurs dans leur conception de la vertu. Ces différences se révèlent être de plusieurs ordres : culturelles, religieuses, philosophiques, sociologiques, politiques, ou personnelles. Afin de gagner en lisibilité, elles ont été regroupées en sections qui possèdent chacune des thématiques structurantes. La valorisation de l'antagonisme entre Rousseau et Chŏng Yagyong permet de mieux saisir la complexité et les particularismes de leur pensée tant dans leur généralité qu'au travers de l'analyse fouillée de la vertu. Cette symétrie flexible, qui constitue le moteur de la logique dialectique, permet également à notre analyse de gagner en détail et en profondeur. Au-delà des différences de variables et de contextes qu'elle est capable de mettre en lumière, elle fait émerger des axes invariants et structurants à nos deux auteurs.

Ces axes invariants et structurants se voient étudiés dans une troisième partie. Dans un premier temps, cette dernière aspire à confronter les pensées de nos deux auteurs en les resituant dans leur mouvement culturel respectif : Lumières françaises pour Rousseau, Silhak coréen pour Chŏng Yagyong. Cette inscription dans leur mouvement culturel aide à saisir les points communs mais aussi les singularités qu'ils peuvent partager dans leur conception de la vertu et de la morale avec les penseurs qui leur sont contemporains ; de la sorte, dans un nouveau cheminement dialectique, il se révèle possible d'entrevoir avec davantage de finesse la complexité de leur pensée de la vertu et de la morale ainsi que celle de leur pensée globale. Cette insertion dans leur mouvement culturel autorise également une réflexion comparative sur les analogies et les différences potentielles pouvant exister entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen tout en considérant les pensées de nos deux auteurs comme des éléments-pivots représentatifs et emblématiques de chaque mouvement. Cette réflexion comparative aboutit dès lors à une série d'hypothèses, qui ont pour but de faire ressortir les analogies et différences pouvant s'exprimer entre le mouvement des Lumières françaises et celui du Silhak coréen, et qui

s'articulent autour de plusieurs thématiques précises : patriotisme/conscience nationale ; rapport à la métaphysique, à la tradition et conséquences de ce rapport ; encyclopédisme.

Afin de renforcer l'objectivité scientifique de notre démarche, cette série de thématiques hypothétiques se double d'un questionnement épistémologique sur le concept de « Lumières françaises » et de celui du « mouvement Silhak coréen », afin de mieux comprendre les deux concepts. Ainsi, sont rassemblées les conditions à la problématisation hypothétique de l'équivalence entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen, une problématisation à laquelle nous offrons une réponse avant tout hypothétique.

## **Première partie**

### **Des regards similaires sur la vertu**



# Chapitre 1 – La vertu : les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong

Afin de bien décrire et de saisir les conceptions de la vertu de Rousseau et de Chǒng Yagyong, il convient d'analyser textuellement leurs descriptions et le regard particulier que les deux penseurs portent sur elle. D'une part, notre analyse se concentre sur une définition générale de la vertu ; d'autre part, elle entend réfléchir aux conditions de production et d'émergence de la vertu ; enfin, elle s'attarde sur les mentions et les descriptions de la vertu élaborées par les deux philosophes.

Afin de gagner en clarté, ces différentes mentions et descriptions se sont vues catégorisées en trois sections : les vertus personnelles, sociales et politiques. A l'issue de cette classification se voient établis les portraits de l'homme vertueux idéal selon Rousseau et de l'homme de bien (vertueux<sup>231</sup>) selon Chǒng Yagyong. De la sorte, peuvent être soulevées des problématiques liées à la vertu et à l'originalité de sa formulation.

## 1. Les vertus selon Rousseau

### 1. La vertu en général selon Rousseau

L'omniprésence de la vertu semble frapper tout lecteur de Rousseau. Cette présence quasi-obsédante semble dénoter que cette notion dépasse pour Rousseau la simple philosophie et qu'elle lui est inhérente, existentiellement parlant. Avant d'énumérer ses différents aspects, il convient de laisser Rousseau la définir avec ses propres mots, dans ce texte fondateur qu'est le *Discours sur les sciences et les arts* :

« O vertu ! Science sublime des ames simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connoître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-

---

<sup>231</sup> Le terme « vertueux » a volontairement été mis entre parenthèses car, en lui-même, le terme « vertu » nous paraît renvoyer à une réalité essentiellement occidentale – d'où notre volonté d'utiliser le terme « homme de bien ».

*il pas pour apprendre tes Loix de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable Philosophie (...) ».*

*Citation 1 Définition poétique de la vertu chez Rousseau (DSA<sup>232</sup>)*

L'aspect lyrique et puissant trahit d'emblée la définition rousseauiste de la vertu. Présentée comme une sorte de déesse antique (le « O (...) ! » déclamatoire caractéristique des poètes), elle se révèle non seulement immanente à la vie-même (termes « voix », « conscience ») mais parvient aussi à la sacralité (« âmes », « cœur ») sans pour autant perdre de son caractère moral (« le silence des passions », « conscience »). Cependant, Rousseau n'a pas peur de transcender la morale pour accéder aux profondeurs de la psychologie et de l'intériorité (« peines », « rentrer en soi-même »).

Aussi singulier que cela puisse être, sa définition fait également référence au sens artistique, donc esthétique, et transcendantal (terme « sublime ») que possède ce savoir. La notion de sublime n'est pas neutre au XVIIIe siècle, elle marque en effet une quête de l'illimité<sup>233</sup>.

Il convient d'ajouter que le savoir inhérent à la vertu (« science ») n'est pas spéculatif ou abstrait mais qu'il requiert une pratique, dont l'exigence se traduit en acte (« faut-il donc tant de peines et d'appareil ? »). Comme cela sera étudié ultérieurement, l'affirmation d'une vertu proactive en interaction étroite avec le réel ne doit pas être perçue comme le fruit du hasard mais pourrait plutôt trahir l'influence qu'aurait pu exercer sur Rousseau la philosophie de l'empirisme.

Si la vertu touche l'individualité elle-même, elle affecte également la sphère sociale, celle de l'intérêt général et du bien commun, et, par ce canal, la politique et le droit (« Principes », « Loix »). Enfin, peut-être est-ce là l'aspect le plus important, ou du moins le plus noble, que retiendrait Rousseau, le contenu de la vertu se déclare avant tout comme philosophique (« Philosophie »).

Au regard de cette définition pleine de puissance mais qui possède une nature évasive, force est de constater que la définition de la vertu chez Rousseau abrite de multiples

---

<sup>232</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 30.

<sup>233</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 172.

nuances et qu'elle est soumise à un ensemble de conditions qu'il nous faut à présent discerner.

## 2. Les dispositions naturelles essentielles à la vertu selon Rousseau

### 1 Avant l'état civil, l'ébauche d'un être naturel doté de dispositions pré-morales

Rousseau estime que l'homme est en lien étroit avec la nature, cette « mère<sup>234</sup> », et que l'homme ne saurait se définir ni s'accomplir sans ce substrat fondamental. Selon sa thèse, la nature joue un rôle considérable dans la construction de la morale humaine : « la loi de la Nature », issue de Dieu, a pourvu l'homme de dispositions naturelles comme l'amour de soi<sup>235</sup>, la raison, la liberté (CGP)<sup>236</sup> et « la conscience » (*Émile*, V<sup>237</sup>). Ces dispositions naturelles favorisent la conservation de l'individu dans l'ordre biologique (*Émile*, III<sup>238</sup>) tout en se révélant utiles à la vie en société<sup>239</sup> et affirment l'ébauche d'un être pré-moral. Parce qu'elles constituent une structure à même de soutenir les fondements de la morale, elles entretiennent toutes une relation étroite et profonde avec la vertu.

Ces dispositions s'affirment à l'état naturel. Ce dernier prend différentes résonnances chez Rousseau : il renvoie d'abord au récit fictif de nature politique et philosophique, auquel ont participé les célèbres théoriciens du droit naturel comme Hobbes, Pufendorf, Locke, Grotius, Burlamaqui<sup>240</sup>. Mais il fait également référence à une réflexion sur l'homme originel et authentique, capable d'être en accord avec sa nature profonde et

---

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>235</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 247.

<sup>236</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 973.

<sup>237</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, V, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 857.

<sup>238</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, III, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 467.

<sup>239</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 53.

<sup>240</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 26.

première, avec son « moi » véritable - cet individu de cristal qu'évoque Jean Starobinski<sup>241</sup> – et, enfin, avec la vérité en tant que telle<sup>242</sup>.

De fait, avant d'être pleinement moral et politique, l'homme se définit au travers de son appartenance au Tout naturel, de portée sacrée, qu'il a pour devoir de respecter<sup>243</sup>. Réfléchir à l'opposé symétrique nous aide dès lors à entrevoir l'antithèse de l'homme vertueux : une créature *dénaturée*<sup>244</sup>, coupée de ses origines, purement sociale, esclave de la société, du paraître et des envies, et en permanence soumise à une immense soif d'artifices.

## 2 L'amour de soi : matrice de la vertu

Relevant du vocabulaire du droit naturel, c'est sans doute l'aspect le plus présent dans la notion de vertu chez Rousseau et l'un des facteurs contribuant à son émergence. Rousseau aime l'opposer à son frère ennemi qui est « l'amour-propre » qui, lui, se voit conditionné par la société<sup>245</sup>. Dans son texte *Sur l'origine de l'inégalité*, il définit ainsi cette faculté :

*« L'Amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu »*

*Citation 2 Définition de l'amour de soi et son rapport avec la vertu selon Rousseau (DOI<sup>246</sup>)*

Pierre angulaire de la pensée rousseauiste, l'amour de soi est naturel et, à ce titre, il se conforme à « l'ordre » (*Émile, IV*<sup>247</sup>) du monde. Sa naturalité se déploie dans le souci constant qu'a l'homme, cet animal différent des autres mais enchaîné à sa condition biologique, de survivre grâce à son instinct. En rattachant l'amour de soi à la vertu,

---

<sup>241</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 62.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>243</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 886.

<sup>244</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 345.

<sup>245</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 89.

<sup>246</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, 2e Partie, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 219.

<sup>247</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 491.

Rousseau attribue indirectement à cette dernière un substrat de facture naturelle sinon biologique.

L'autre point important dans cette définition est que l'amour de soi, cette matrice de la vertu qui s'affirme aussi comme une illustration de la bonté naturelle présente en l'homme<sup>248</sup>, constitue un « sentiment » qui peut être guidé par la « raison ». Rousseau valorise les sentiments, qui annonceront son préromantisme, tout en faisant état de son rationalisme, que certains intellectuels ont pu contester chez lui, et souligne, de fait, non sans une certaine contradiction, son regard dualiste quant à l'être humain<sup>249</sup> ; être moral et rationnel, l'homme se conçoit également comme un être possédant des affects et des sentiments ; à la stabilité de sa conscience répond l'instabilité de ses passions<sup>250</sup> mais, loin d'être antagonistes, bien dirigées, ces données se révèlent être complémentaires et en symbiose. La vertu se fait l'écho de cet équilibre précaire et ce poids, cette estime accordée aux passions place Rousseau dans le camp des auteurs caractéristiques des Lumières, pour qui la sensibilité, constitue d'abord une valeur anthropologique<sup>251</sup>.

Outre ces différents aspects, l'amour de soi affecte également le lien social. Parce qu'il contribue à une forme d'altruisme<sup>252</sup>, il procure des élans aidant l'individu à mieux s'intégrer dans sa communauté. Dès lors, il ne faut pas être surpris qu'enserré dans la temporalité rousseauiste, il engendre de l'amour, mais que tout pareillement, l'un de ses horizons possibles puisse être celui, négatif, de l'amour-propre<sup>253</sup>. Notion clé de la philosophie rousseauiste, l'amour de soi constitue chez Rousseau l'un des piliers supportant sa philosophie morale<sup>254</sup>.

### 3 La compassion, autre matrice de la vertu

Un autre agent producteur de vertu selon Rousseau est la compassion, qu'il nomme également « pitié ». Il nous donne une description de ce sentiment précis et de son rapport

---

<sup>248</sup> Luc Vincenti, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Paris, Kimé, 2001, 226 p., p. 60.

<sup>249</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 1133.

<sup>252</sup> Graeme Garrard, « Rousseau, Happiness and Human Nature », *Political Studies*, vol. 62 / 1, mars 2014, p. 70-82, p. 73.

<sup>253</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 40.

<sup>254</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 33.

avec la vertu dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*:

« Je parle de la Pitié, disposition convenable à des êtres aussi foibles, et sujets à autant de maux que nous le sommes ; vertu d'autant plus universelle et d'autant plus utile à l'homme, qu'elle précède en lui l'usage de toute réflexion, et si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles ».

Citation 3 Définition de la compassion comme vertu par Rousseau (DOI<sup>255</sup>)

Comme l'amour de soi, qu'il prolonge<sup>256</sup>, ce sentiment est décrit par le penseur comme caractéristique de l'être humain. La pitié se révèle antérieure à l'avènement de la société, se manifeste en l'homme de l'état de nature<sup>257</sup> et illustre la bonté naturelle de l'homme<sup>258</sup>. Rousseau aime d'ailleurs la définir comme source des vertus sociales<sup>259</sup> et l'importance qu'il lui prête démontre son opposition à la théorie hobbesienne, pessimiste, de l'état de nature<sup>260</sup>.

De fait, s'identifiant comme une « empathie spontanée<sup>261</sup> » – la faculté à se mettre à la place d'autrui –, la pitié se caractérise comme une qualité morale cruciale pour la qualité du lien social : elle affirme avec force la capacité naturelle de l'être humain à être relié à autrui et à vivre harmonieusement en société. De la sorte, elle garantit le fonctionnement

---

<sup>255</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, 1ère Partie, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 154.

<sup>256</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 32.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 722-723.

<sup>258</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 60.

<sup>259</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 55.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>261</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 30.

sain des liens sociaux primitifs<sup>262</sup>. Néanmoins, en tant que faculté, elle ne saurait suffire pour établir une société purement politique, d'état civil<sup>263</sup>.

#### 4 Le rapport de la vertu aux passions et aux sentiments

Selon Rousseau, la vertu entretient une relation intense avec la passion et les sentiments en général – le sentiment qui se voit fréquemment analysé comme l'élément central de « l'anthropologie rousseauiste<sup>264</sup> ». Le philosophe Ernst Cassirer, pour sa part, considère l'importance de Rousseau dans sa capacité à avoir su redonner au sentiment et aux passions une place centrale dans la philosophie du XVIIIe siècle<sup>265</sup> et cette importance, qui se vérifie dans l'ensemble de ses œuvres, fait souvent de Rousseau l'un des précurseurs du romantisme<sup>266</sup>.

Cette attention constante accordée aux sentiments et à la passion dans la construction de la vertu se manifeste dans le livre V de l'*Émile* où Rousseau n'hésite pas à enraciner la vertu dans les sentiments et se risque même à la définir comme une « passion<sup>267</sup> ». De même, il a été analysé que certains sentiments primitifs, comme l'amour de soi et la compassion, étaient des agents producteurs de vertu.

Cependant, sentiments et passion ne sauraient être tout-puissants ; dans l'esprit rousseauiste, ces derniers ont pour fonction de contrebalancer la raison au travers d'un équilibre savant. Sa conception serait plutôt celle d'une énergie émotionnelle qui se doit d'être canalisée et maîtrisée. La vertu se réalise dans cette maîtrise, une conception héritière du stoïcisme mais qui est également partagée par les Lumières en général – l'article « Vertu » de l'Encyclopédie explique que la vertu signifie « se vaincre soi-même ; asservir ses penchans à sa raison<sup>268</sup> ». C'est dans une telle perspective que Rousseau décrit

---

<sup>262</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 182.

<sup>263</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 136.

<sup>264</sup> J. Sgard, « Sentiment », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 854.

<sup>265</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Pluriel, 2012, p. 65.

<sup>266</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>267</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 818-819.

<sup>268</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, « Vertu », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 176.

la vertu comme une résistance à ces brusques « impulsions de la nature<sup>269</sup> » que constituent les passions.

Si elle se voit correctement réalisée, cette maîtrise de soi-même peut aider l'homme à conquérir sa propre liberté<sup>270</sup> ainsi que son bonheur personnel<sup>271</sup>. Par ailleurs, c'est par le biais de cet effort constant à l'égard des passions que l'homme sera en mesure de parvenir à une vertu authentiquement morale<sup>272</sup>, certes d'origine naturelle, mais adéquatement configurée à l'état civil.

## 5 Le rapport de la vertu à la conscience

Dans le livre V de l'*Émile*, Rousseau relie « la conscience » au droit naturel par le fait qu'elle se rattache aux « lois éternelles de la nature et de l'ordre<sup>273</sup> ». Dans le livre IV du même ouvrage, il remarque :

*« Il est donc au fond des ames un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience ».*

### *Citation 4 La conscience et sa relation avec la vertu selon Rousseau (Émile, IV<sup>274</sup>)*

Dans un très célèbre passage, il en appelle de manière lyrique, et en faisant usage d'un vocabulaire religieux, aux facultés de la conscience<sup>275</sup> en caractérisant celle-ci comme le principe fondateur de toute moralité. Sous sa plume, cette dernière s'identifie comme un principe inné et régulateur de l'âme humaine, une disposition qui aide l'être humain à

---

<sup>269</sup> « Bonté, vertu et foi en Dieu. Christopher Kelly », [En ligne : <http://www.centre-Rousseau.fr/publications/articles/item/201-bonte-vertu-et-foi-en-dieu-christopher-kelly>]. Consulté le 7 juillet 2017.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, , p. 447.

<sup>272</sup> Christopher Kelly, *op. cit.*

<sup>273</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 857.

<sup>274</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 598.

<sup>275</sup> « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu ; c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions (a) ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle, et d'une raison sans principe » (*Ibidem*, p. 600-601.).



discerner les notions de bien et de mal, d'où son rôle indispensable vis-à-vis de la vertu – du reste, ce constat se retrouve également chez les auteurs de l'article « Vertu » de l'*Encyclopédie*<sup>276</sup>.

Possédant une grande naturalité, cette conscience rousseauiste marque cependant une spécificité dans sa relation étroite avec Dieu : dans la « Profession de foi du Vicaire Savoyard » (*Émile*, IV), Rousseau la définit en effet comme « instinct divin, immortelle et céleste voix<sup>277</sup> », en la raccordant de manière subliminale à Dieu et en rappelant le rôle que ce dernier peut avoir dans la création de la morale<sup>278</sup>. Dans l'esprit rousseauiste, le rapport de la conscience à la morale s'exprime également au travers de l'intuition, de la lecture pénétrante du monde et de l'univers, de son ordre caché (*Émile*, IV<sup>279</sup>).

Cette ouverture à Dieu qui apparaît par moments de manière discrète montre l'importance qu'a celui-ci pour Rousseau dans la conception de la morale : non content d'assurer la vertu par sa divine présence<sup>280</sup>, il lui attribue aussi une raison d'être en personnifiant la structure du monde<sup>281</sup> et en aidant l'homme à mieux assumer sa dimension existentielle et la beauté de la morale grâce à sa fonction de veilleur omniscient<sup>282</sup>. Dès lors, la conscience peut se définir comme une disposition naturelle permettant à l'être humain d'atteindre Dieu et, par cette médiation originale, à parvenir à sa propre régulation morale.

Elle affirme d'autant plus son caractère essentiel qu'elle permet à l'être humain de gouverner son propre corps, ce siège traditionnel des passions et de l'irrationalité<sup>283</sup>, et qu'elle se montre supérieure dans cette tâche à la raison qui, elle, s'en avère incapable<sup>284</sup>.

---

<sup>276</sup> « Votre conscience est le seul juge compétent, c'est à son tribunal intérieur que vous devez être absous ou condamné » (Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*).

<sup>277</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 600-601.

<sup>278</sup> « (...) c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ».

<sup>279</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 603.

<sup>280</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 627.

<sup>281</sup> Claude Habib, « Bonté, vertu et foi en Dieu. Christopher Kelly », [En ligne : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/201-bonté-vertu-et-foi-en-dieu-christopher-kelly>]. Consulté le 29 septembre 2018.

<sup>282</sup> *Ibidem*.

<sup>283</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 64.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 72.

Conscience et raison ne doivent pas toutefois être considérées en perpétuelle opposition : aux yeux de Rousseau, leur interdépendance s'avère nécessaire en vue de forger un comportement rationnel susceptible de respecter des valeurs morales<sup>285</sup>.

La conscience affecte en priorité la sphère privée et personnelle<sup>286</sup>. Parce qu'elle entretient une relation étroite avec la vérité et la morale, elle aide l'homme à atteindre sa nature première et son authenticité même<sup>287</sup>. A l'image de l'amour de soi et de la pitié, elle est issue de la nature originelle de l'homme<sup>288</sup>.

## 6 Le rapport de la vertu à la raison

Loi naturelle inscrite dans le cœur des hommes et participant à leur propre conservation (*Émile*, V<sup>289</sup>), il est possible d'affirmer que la raison est la « sœur » effective de la conscience. Elle se révèle positive car elle « nous apprend à connoître le bien et le mal » (*Émile*, I<sup>290</sup>) et aide l'être humain à gouverner ses passions (*Émile*, V<sup>291</sup>). Rousseau l'estime grandement car elle se caractérise comme un principe régulateur des affects, des sentiments et des passions – une analyse que partagent Romilly fils, Diderot et Seguiran dans l'article « Vertu » de l'*Encyclopédie*<sup>292</sup>. Cependant, elle n'est pas sans défaut : Rousseau juge que, contrairement à la conscience « qui ne se trompe jamais », la raison peut induire l'être humain en erreur<sup>293</sup>. De même, pour être véritablement positive, son intervention doit s'effectuer à la fin du processus éducatif de l'homme, et non au début, à l'âge enfantin (*Émile*, II<sup>294</sup>).

L'élément intéressant dans la raison rousseauiste est sa relation sincère avec le savoir et la science. Lorsqu'il la décrit, Rousseau fait état de son sensualisme, de son influence

---

<sup>285</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 163-164.

<sup>286</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 139.

<sup>287</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 95.

<sup>288</sup> Jean-Luc Guichet, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, juillet 2013, p. 249-268, p. 267.

<sup>289</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 857.

<sup>290</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, I, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 288.

<sup>291</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 695.

<sup>292</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>293</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 595.

<sup>294</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 317.

condillacienne et de son empirisme en la connectant avec les sens et en faisant état d'une « raison sensitive », qui sert « de base à la raison intellectuelle<sup>295</sup> ». Comme l'amour de soi ou la conscience, la raison est décrite comme une réalité biologique implantée en l'homme. Bien qu'il en constate ses limites, Rousseau en a une vision plutôt positive et c'est ce qui amène le philosophe allemand Ernst Cassirer à le qualifier de « croyant le plus résolu en la raison »<sup>296</sup>.

### 7 Le rapport de la vertu à la perfectibilité

Un autre paramètre indispensable à l'émergence de la vertu est la perfectibilité – ou « faculté de se perfectionner » (DOI<sup>297</sup>) –, caractéristique proprement humaine selon Rousseau. Les auteurs de l'article « vertu » de l'*Encyclopédie* remarquent également le rapport étroit entre vertu et perfection<sup>298</sup> et d'Alembert, dans le même ouvrage, aime définir le « vice » comme synonyme d'« imperfection »<sup>299</sup>.

Si la perfectibilité fait éclore « ses vertus », elle permet tout pareillement aux « vices » de prospérer (DOI<sup>300</sup>). Ici se déploie toute l'analyse ambiguë que porte Rousseau à l'égard du progrès et qui se verra ultérieurement développée.

### 8 La dualité au cœur des dispositions naturelles

Inséparables de l'être humain, amour de soi, pitié, passions, sentiments, conscience, raison et perfectibilité constituent des dispositions naturelles avec lesquelles l'homme doit compter et qui permettent à ce dernier d'atteindre la morale. Puisant dans le naturel mais aussi dans l'irrationnel – et c'est sans doute ce qui fait la modernité de Rousseau, reconnaissant par-là les limites psychologiques, voire psychanalytiques de l'homme –, elles esquissent une essence vierge et primitive de l'homme et peuvent se définir comme autant d'agents producteurs de vertu. En dégageant la morale de la tutelle traditionnelle et

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 370.

<sup>296</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 63.

<sup>297</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 142.

<sup>298</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>299</sup> Jean le Rond d'Alembert, « Défaut, Vice, Imperfection », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 731.

<sup>300</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 142.

séculaire des dogmes religieux confessionnels<sup>301</sup>, ces dispositions rappellent l'importance du caractère individuel du bonheur. Néanmoins, ce bonheur est en mesure de s'exprimer dans la sphère du collectif<sup>302</sup> et d'atteindre en conséquence la politique.

Corps/âme, sentiments/raison, amour de soi/ amour propre, raison/conscience, perfectibilité (matrice de vices/vertus) peuvent être analysés comme autant de binômes paradoxaux et interdépendants qui attribuent à la vertu une identité avant tout régulatrice. Dans leur relation croisée, ces couples contradictoires permettent de mieux saisir l'anatomie de la conception de la morale de Rousseau. Selon nous, ce sont ces relations dialectiques qui confèrent toute la force et toute la richesse à sa réflexion. Cependant, parce que ces contradictions traversent l'ensemble de sa pensée, elles peuvent également être perçues, ainsi que le signalent certains chercheurs, comme un révélateur de son instabilité psychologique<sup>303</sup>.

### **3. Les vertus personnelles, sociales et politiques selon Rousseau**

Tirant sa source d'un substrat naturel et primitif dont elle ne peut se séparer, la vertu est maintenant capable de s'exprimer harmonieusement dans le cadre social et politique et accomplir son caractère pleinement moral au sein de l'état civil<sup>304</sup>. Elle adopte alors un

---

<sup>301</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, op. cit.*, p. 449.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 448.

<sup>303</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 139.

<sup>304</sup> Christopher Kelly, *op. cit.*

visage pluriel, un ensemble de qualités morales qui se doivent maintenant d'être énumérées.

### 1. Les vertus personnelles selon Rousseau

Ces vertus s'enracinent d'abord dans la personne en tant que telle. Cependant, parce qu'elles sont capables d'extériorisation, elles possèdent une dimension sociale intrinsèque qui se verra abordée dans la présente partie.

#### 1. *Les qualités morales en rapport avec le bien et la vérité : sincérité, honnêteté, l'innocence*

L'un des aspects indispensables que doit contenir toute vertu pour se réaliser aussi bien dans le champ du privé que du collectif réside dans son rapport étroit avec la vérité. A plusieurs reprises dans son œuvre, Rousseau insiste sur l'importance de cette relation et lui souligne même leur stricte homologie. Ici, il constate dans une lettre à l'abbé Raynal :

*« Vertu, vérité ! m'écrirai-je sans cesse ; vérité, vertu ! Si quelqu'un n'aperçoit là que des mots, je n'ai plus rien à lui dire ».*

*Citation 5 Vertu et vérité chez Rousseau (DSA<sup>305</sup>)*

Dans le Livre IV de l'*Émile*, le précepteur chargé d'éduquer Émile recommande :

*« Bon jeune homme, soyez sincère et vrai sans orgueil, sachez être ignorant, vous ne tromperez ni vous ni les autres »*

*Citation 6 Appel du précepteur d'Émile à faire preuve de sincérité (Émile, IV<sup>306</sup>)*

Ajoutons que sa description d'une Sophie vertueuse dans le livre V met également en exergue le devoir d'honnêteté (*Émile*, V<sup>307</sup>).

Parce qu'elles se rattachent à la vérité, la sincérité et l'honnêteté s'affirment comme des vertus nécessaires aussi bien dans la sphère privée que collective. En premier lieu, elles relèvent du domaine personnel car être sincère et honnête, c'est d'abord l'être avec soi-

---

<sup>305</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 33.

<sup>306</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 633.

<sup>307</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 751.

même. Elles peuvent être perçues comme des expressions de l'authenticité première de l'homme, comme autant d'indices premiers de sa part de naturalité que Rousseau aime exalter et qu'il se plaît à peindre dans les *Confessions*<sup>308</sup>. C'est également au travers de cette démarche qu'il faut interpréter l'antagonisme rousseauiste de l'Être et du Paraître qu'a souvent souligné Jean Starobinski<sup>309</sup>.

Ces deux qualités trahissent donc la profondeur de la réflexion rousseauiste sur l'intériorité, sur ce « moi » présent en chacun de nous<sup>310</sup> et qui tend à s'exprimer par le canal des sentiments. Cette réflexion psychologique n'est pas dénuée de réflexion philosophique puisqu'en bon lecteur de Montesquieu et, en toute probabilité, de son *Eloge de la sincérité*, Rousseau aime à rappeler la célèbre injonction socratique du « connais-toi toi-même<sup>311</sup> ». C'est également dans cette optique psycho-philosophique qu'il faut interpréter sa réflexion sur « l'innocence » (*Émile*, V<sup>312</sup>), qui lie étroitement le cœur de l'homme et la Vérité, une quête qui revient fréquemment dans l'*Émile*.

Au-delà de ces aspects précis, les valorisations constantes de la sincérité, de l'honnêteté et de l'innocence exposent au grand jour le talent d'autobiographe de Rousseau et font écho aux *Confessions* : non content de signer la volonté rousseauiste de se lancer dans la connaissance du sujet humain<sup>313</sup>, elles proclament avec force la modernité de son cheminement ; elles signent à leur manière l'émancipation progressive de la psychologie de la sphère de la morale<sup>314</sup>.

Il convient d'ajouter toutefois que ces valeurs ne sauraient se limiter à la seule réflexion de l'individualité humaine : elles questionnent également le collectif car leur présence

---

<sup>308</sup> Paul Bénichou, Ernst Cassirer, Robert Derathé[et al.], *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 180 p., p. 116.

<sup>309</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 14.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>311</sup> Pierre Réat et sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, « Eloge de la sincérité », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, .

<sup>312</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 818.

<sup>313</sup> Anne Chamayou, « Les impossibles confessions de Denis Diderot », in l'âge classique et les Lumières Institut de recherche sur la Renaissance, (éd.). *Diderot-Rousseau: un entretien à distance*, éd. l'âge classique et les Lumières Institut de recherche sur la Renaissance, Paris, France, Éditions Desjonquères, 2006, p. 95-96.

<sup>314</sup> *Ibidem*.

concrétise la solidité, l'harmonie et la véracité des relations sociales, qualités qui se révèlent aussi bien cruciales pour la santé du politique que pour la cohésion de la société dans son ensemble<sup>315</sup>.

## 2. *La droiture morale*

*« Un seul homme de probité est capable de tenir en respect toute la rue où il demeure ; le vice est toujours honteux de se démasquer aux yeux de la vertu ».*

*Citation 7 La probité comme vertu pour Rousseau (FP<sup>316</sup>)*

Entretenant un rapport intense avec la vérité comme la sincérité et l'honnêteté, la probité s'affirme dans l'observation du « bien d'autrui (...), les droits et les devoirs de la justice<sup>317</sup> ». *L'Encyclopédie* d'Yverdon mentionne également la probité dans son article « Vertu » en remarquant que « connoître ses devoirs dans toute leur étendue, et avoir toutes les dispositions nécessaires pour les remplir exactement, ce seroit être parfaitement vertueux<sup>318</sup> ».

## 3. *La tempérance ou la modération*

Dans son *Discours sur les Sciences et les Arts*, Rousseau souligne la tempérance parmi les différentes vertus que tout être humain est susceptible de posséder :

*« (...) celui qui veut élever un enfant, ne commence pas par lui dire qu'il faut pratiquer la vertu ; car il n'en seroit pas entendu : mais il lui enseigne premièrement à*

---

<sup>315</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 83.

<sup>316</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques, OC III*, eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 507.

<sup>317</sup> « Probité », *Trésor de la Langue Française informatisé*.

<sup>318</sup> « Vertu », *Encyclopédie d'Yverdon -Classiques Garnier Numérique*.

*être vrai, et puis à être tempérant, et puis courageux, etc. et enfin il lui apprend que la collection de toutes ces choses s'appelle vertu ».*

*Citation 8 La tempérance et le courage comme relevant de la vertu selon Rousseau (DSA<sup>319</sup>)*

Par sa capacité à s'inscrire dans la modération, en particulier à l'égard de ces ennemies que sont les passions et les désirs<sup>320</sup>, la tempérance fait référence à la célèbre conception aristotélicienne de la vertu, la *mésotês*<sup>321</sup>, un juste milieu qui bannit tout excès. La tempérance affirme sa force face aux impulsions irrationnelles de la nature que représentent les désirs et les sentiments excessifs ; présente chez le souverain idéal, elle se doit également de l'être chez le citoyen. Obéissant à la raison mais aussi à la conscience, elle « se tient dans l'ordre » et « sait vaincre ses affections » (*Émile*, V<sup>322</sup>). Sa présence dans la liste des vertus fait ressortir en filigrane le modèle positif que Rousseau trouve chez les Genevois qui représentent pour lui un peuple calme, sobre et respectueux de ses devoirs et dont l'attitude générale explique le fonctionnement sain et efficace de la politique<sup>323</sup>.

#### 4. *Le courage et la force*

Une autre vertu dont Rousseau fait l'éloge est le « courage ». Ce dernier peut se décliner sous deux aspects : il y a d'abord le courage d'être soi, la capacité à dominer et maîtriser ses propres impulsions et sentiments, les désirs et les élans passionnels – une qualité qui rejoint la tempérance et que l'*Encyclopédie* évoque également dans son article « vertu »<sup>324</sup>.

Mais il y a aussi le courage viril du soldat, guerrier et patriote, qui n'hésitera pas à prendre les armes pour défendre sa cité lors des agressions ennemies et à montrer sa vaillance ; un courage qui se rattache à la *virtù* et à la puissance masculine latine, la

---

<sup>319</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 94.

<sup>320</sup> « Tempérance », *Dictionnaire de l'Académie française*, 8e édition.

<sup>321</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>322</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 818.

<sup>323</sup> Gabriella Silvestrini, « Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève », *Les Études philosophiques*, 2007, p. 519-541, p. 537.

<sup>324</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*



*fortitudo*<sup>325</sup>. Vertu morale accomplie dans la cité, le courage peut constituer une « vertu primitive » et il se rapporte alors à « l’humeur indomptable et féroce » de l’homme, à un côté « mutin » que Rousseau aime employer pour décrire les Corses (*PCC*<sup>326</sup>), les Grecs et les Romains.

Autre élément constitutif de la vertu, la « force » : par son pouvoir énergétique, elle rend possible le combat. Aspect de la *virtù*, elle n’est pas seulement physique, elle s’exprime aussi dans la morale à travers la puissance de la volonté, la « force qui est la base de toute vertu » (*Émile*, *V*<sup>327</sup>).

## 5. L’humanité

Engendrée par l’amour de soi, « l’humanité », « amour du genre humain<sup>328</sup> », est une qualité morale qui, tour à tour, peut incarner la vertu dans ce qu’elle a de plus noble (*Émile*, *IV*<sup>329</sup>) ou peut développer un certain antagonisme à l’égard d’autres vertus, tel le patriotisme<sup>330</sup>. Liée à « l’amour de la justice », Rousseau constate que cette vertu est implantée dans chaque « cœur d’homme » (*Émile*, *IV*<sup>331</sup>). Se fondant sur l’altruisme, elle exprime un attachement au « bonheur d’autrui » (*Émile*, *IV*<sup>332</sup>).

Non content de manifester la bonté originelle de l’homme, elle peut être considérée comme le note Roger Masters, comme l’une des expressions de la naturalité présente en l’homme<sup>333</sup>. Par son « amour », elle témoigne de la capacité de l’être humain à établir des liens sociaux stables et à se tourner vers le bien commun. Parallèlement, elle atteste de

---

<sup>325</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 601.

<sup>326</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, *OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 917.

<sup>327</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 817.

<sup>328</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 547.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

<sup>330</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 1ère Lettre*, *OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 706.

<sup>331</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 547.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 548.

<sup>333</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d’Istria, *op. cit.*, p. 51.

l'humanisme de Rousseau, un humanisme caractéristique, ainsi que le remarque Vincenzo Ferrone, des Lumières<sup>334</sup>.

## 6. *Le rapport de la vertu à la liberté*

Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau écrit :

« *La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens ; sans cela, vous n'aurez que de méchants esclaves, à commencer par les chefs de l'état* »

### *Citation 9 Dialectique de la vertu et de la liberté selon Rousseau (DEP<sup>335</sup>)*

Le philosophe rappelle combien liberté et vertu s'autoalimentent et entretiennent une dialectique essentielle et constitutive, à terme, de citoyenneté. Si elle existe à l'état de nature, la liberté ne peut se réaliser pleinement, en l'occurrence devenir *morale*, que dans l'état civil (*CS*, I<sup>336</sup>). Aux yeux de Rousseau, elle n'est pas un don en soi ; le philosophe la perçoit plutôt comme une conquête, un travail constant qui réclame un effort sur soi-même et par rapport à autrui (*CGP*<sup>337</sup>) ; effectivement, la morale qui lui sert de terreau est par essence fragile.

Toutefois, sa naturalité se révèle indéniable : inhérente à l'homme, elle lui est attachée dès sa naissance (*CS*, I<sup>338</sup>) ; de même, les « passions naturelles » sont analysées par le philosophe comme ses « instrumens » (*Émile*, IV<sup>339</sup>) ; enfin, elle est liée à l'amour de soi (*Émile*, IV<sup>340</sup>), cette matrice des origines. En outre, liée au droit naturel, elle tire son origine des « règles [qui] sont mieux gravées dans les cœurs des hommes que dans tout le fatras de Justinien<sup>341</sup> ». Si elle existe en puissance à l'état de nature, elle ne peut s'accomplir

---

<sup>334</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 116.

<sup>335</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 259.

<sup>336</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 365.

<sup>337</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 974.

<sup>338</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 351.

<sup>339</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 491.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1001.

dans sa réalité qu'à l'état civil (*LEM*, 8<sup>342</sup>). La liberté ne saurait être synonyme d'excès car la régulation et l'équilibre lui sont consubstantiels ; aussi s'oppose-t-elle aux désirs et aux passions, ces excroissances irrationnelles, mais vitales et inévitables, du corps.

A l'état civil et à l'échelle de la cité, cette vertu requiert des devoirs, au premier rang desquels ceux du patriotisme et le respect des lois (*CS*, I<sup>343</sup>), une modération (liée à la « tempérance ») aussi bien éthique que comportementale couplée d'une maîtrise de soi-même (*Émile*, V<sup>344</sup>) adoptée en toute circonstance. C'est également par la participation concrète du citoyen à la cité politique et à la volonté générale qu'elle est en mesure de s'affirmer. Enfin, dans son rapport avec autrui, elle s'exprime par un retour sur soi : elle revendique l'authenticité et l'innocence, deux qualités qui se traduisent par un désintéressement à l'égard de « l'opinion », c'est-à-dire envers les jugements et les préjugés fallacieux d'autrui à notre égard (*Émile*, III<sup>345</sup>).

## 7. *La sagesse*

La sagesse est également un trait constitutif important de la vertu. Rousseau illustre cette qualité philosophique précise en rendant hommage à Socrate, le « plus sage des hommes » (*DEP*<sup>346</sup>), modèle du philosophe vertueux, pour lui comme pour d'autres Lumières<sup>347</sup>. Pour Rousseau, être sage revient à prendre acte de ses limites, à disposer de courage lorsque c'est nécessaire, à maîtriser ses passions et à demeurer modeste (*DSA*<sup>348</sup>) - un ensemble d'attitudes qui interpénètrent également le champ de la modération. Le sage doit avant tout se garder de l'amour, ce « tribut » qu'il « doit payer une fois à la folie ou à la nature » (*EASP*)<sup>349</sup>.

Outre Socrate, l'abbé de Saint-Pierre arbore également aux yeux de Rousseau de nombreux traits pouvant se rapporter à la sagesse : « la modération », une « supériorité de

---

<sup>342</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 8e Lettre, OC III*, eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 841.

<sup>343</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 365.

<sup>344</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 818.

<sup>345</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 488.

<sup>346</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 255.

<sup>347</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 1151.

<sup>348</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 42.

<sup>349</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint-Pierre, OC III*, eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 659.

raison (...) inaccessible aux passions humaines » (*EASP*<sup>350</sup>). En opposition à la thèse platonicienne des rois-philosophes, Rousseau imagine un sage assis sur le trône qui « renonce à l'empire ou le partage » (*EASP*<sup>351</sup>). Dans l'*Émile ou de l'éducation*, le philosophe recommande d'être un « homme sensible mais (...) homme sage » (*Émile, IV*<sup>352</sup>) : à ses yeux, la sagesse n'exclue nullement la sensibilité.

## 2. Les vertus sociales selon Rousseau

Les vertus sociales se caractérisent dans leur relation avec autrui. Elles sollicitent directement ou indirectement la notion de réciprocité et font intervenir l'échelle du collectif.

### 1. *L'empathie, l'altruisme, la compassion et autres vertus*

Rousseau fait intégrer à la vertu toutes les qualités morales d'ouverture vers l'autre que représentent l'empathie, l'altruisme, le respect d'autrui, l'amour, la clémence, la générosité, la modestie et la compassion. Dans son *Discours sur l'économie politique*, en faisant l'éloge des vertus romaines, il insiste sur « cet amour des concitoyens les uns pour les autres » (*DEP*<sup>353</sup>). Pour le penseur, un homme vertueux « aime ses frères, (...) plains leurs erreurs et déteste leurs vices, (...) sache s'attendrir quelques fois sur les maux de l'humanité » (*FP*<sup>354</sup>). Dans ses *Fragments politiques*, il cite d'autres vertus comme la « clemence (...), générosité, (...), modestie (...) » (*FP*<sup>355</sup>) qui entrent dans le champ de cet altruisme mesuré.

Pour Rousseau, l'homme vertueux est doté de compassion, ce sentiment « qui nous identifie avec celui qui souffre et nous afflige de sa douleur » (*EASP*<sup>356</sup>) et qui est, comme cela a été étudié, d'essence naturelle.

L'homme vertueux se définit également par son « amour ». Cet « amour » est celui que l'homme peut porter à sa famille mais aussi à autrui, à sa cité (ce qui formera le patriotisme)

---

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 669.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 619.

<sup>352</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 677.

<sup>353</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 257.

<sup>354</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 474.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>356</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 611.

et, à une autre échelle, comme cela a été analysé, à l'humanité toute entière. Parce qu'il insiste sur l'empathie, il rappelle une nouvelle fois l'importance que Rousseau donne aux sentiments.

## 2. *La bienfaisance et la bienveillance*

Comme d'autres vertus, Rousseau ancre la bienfaisance et la bienveillance dans la nature (*EASP*<sup>357</sup>) mais il inscrit aussi ces qualités dans le modèle du citoyen vertueux (*FP*<sup>358</sup>). Le penseur en appelle à une bienfaisance « active » et dans le Livre IV de l'*Émile ou de l'éducation*, il se plaît à décrire des situations concrètes où Émile est en mesure de la mettre en œuvre :

*« S'il voit régner la discorde entre ses camarades il cherche à les réconcilier ; s'il voit des affligés il s'informe au sujet de leurs peines ; s'il voit deux hommes se haïr il veut connoître la cause de leur inimitié ; s'il voit un opprimé gémir des vexations du puissant et du riche (...) les moyens de finir leurs maux ne sont jamais indifférents pour lui ».*

*Citation 10 Illustration de la bienfaisance, considérée comme une vertu active par  
Rousseau (Émile, IV<sup>359</sup>)*

Pouvant être reliée à l'humanité, la vertu de bienfaisance est tournée vers autrui et ce, qu'il soit riche ou « misérable » ; elle se doit d'ignorer les rangs sociaux. Rousseau aime d'ailleurs à montrer Émile s'occupant des « malheureux » et établit un antagonisme entre cette vertu et le vice que représente la cupidité, destructrice, dans son fonctionnement même, du lien social. L'*Encyclopédie d'Yverdon* adopte un regard similaire ; elle relie aussi la bienfaisance à l'humanité<sup>360</sup>.

Pour Rousseau, servant « de première prise à toutes les autres vertus » (*LM*, 6<sup>361</sup>), la bienfaisance aide à l'enrichissement des connaissances. Parce qu'elle se fonde sur l'empathie, elle débouchera à terme sur une « science » de jugement éthique, aidant chacun

---

<sup>357</sup> *Ibidem*.

<sup>358</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 480.

<sup>359</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 545-546.

<sup>360</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>361</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres morales, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 1116.

à distinguer le bien et le mal présent chez autrui (*Émile*, IV<sup>362</sup>). Cette importance accordée à la bienfaisance nous paraît rejoindre la définition voltairienne de la vertu, qui insiste sur la capacité à « faire du bien » et qui se voit conforme à la morale de sentiment<sup>363</sup>, une morale que Rousseau partage avec d'autres philosophes.

3. *La simplicité, la frugalité, « l'esprit laborieux » et le désintéressement pécuniaire, les valeurs du laboureur*

A de multiples reprises dans son œuvre, Rousseau recourt à la figure du laboureur antique pour exalter les vertus (ici dans le livre IV *Du contrat social*) :

« Je crois pouvoir affirmer qu'il n'y avoit que les mœurs simples des premiers Romains, leur désintéressement, leur goût pour l'agriculture, leur mépris pour le commerce et pour l'ardeur du gain, qui pussent le rendre praticable ».

*Citation 11 Les « mœurs simples » des laboureurs romains, un terreau propice à la vertu selon Rousseau (CS, IV<sup>364</sup>)*

Ce goût pour la simplicité, le travail bien fait, la frugalité, mais aussi le contact avec la terre maternelle et la nature compose un terreau moral éminemment favorable à la production de vertu.

Dans son *Projet de constitution pour la Corse*, Rousseau idéalise les citoyens-laboureurs, qu'il compare volontiers aux Romains d'antan non-encore corrompus par leur empire démesuré (PCC<sup>365</sup>). Dans l'*Émile ou de l'éducation*, il voit dans l'agriculture « le plus respectable de tous les arts » (*Émile*, III<sup>366</sup>) et l'oppose volontiers au commerce, lié à l'argent, véreux et destructeur dans son essence, démontrant ainsi une conception

---

<sup>362</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 547.

<sup>363</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1247.

<sup>364</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, IV, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 448.

<sup>365</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 903-904.

<sup>366</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 460.

économico-républicaine qui insiste sur le poids de la communauté et s'érige contre l'intérêt individualiste, favorisé alors par une partie des Lumières<sup>367</sup>.

Les valeurs que génère, aux yeux de Rousseau, le travail agricole contribuent en profondeur à la production de vertu politique ; aux dires du philosophe, les valeurs et les mœurs agricoles permettent non seulement à un peuple en général de « conserver (...) l'indépendance » (*PCC*<sup>368</sup>) mais de favoriser aussi « l'état Démocratique », ce système qui, de la taille d'une cité, « convient à une petite Ville plutôt qu'à une nation » (*PCC*<sup>369</sup>).

Plusieurs causes expliquent ces louanges à l'égard de la figure de l'agriculteur : ce type social fait d'abord référence à une réalité de terrain car seulement entre 16% et 19% de Français habitent alors en ville<sup>370</sup>. L'influence des physiocrates et leurs analyses économiques qui placent l'agriculture au centre de l'économie – quoiqu'il ne partage pas leur pré-libéralisme<sup>371</sup> – a pu également pousser Rousseau à encenser les valeurs propres à l'agriculture : affirmer la contribution et l'importance cruciales du peuple dans le circuit économique a pour conséquence indirecte de recentrer celui-ci politiquement.

Interviennent tout pareillement dans cette stratégie le mythe de la frugalité antique, qui connaissait du succès au XVIIIe siècle<sup>372</sup>, et la conception particulière de progrès/régression rousseauiste qui trahit le regret d'une perte de l'austérité primitive<sup>373</sup>, bases nécessaires pour la vitalité de la vertu. De même, par les modestes profits et l'imaginaire qu'il dégage, le métier de laboureur est sans doute celui qui se révèle le plus compatible avec l'idée d'hostilité sinon d'indifférence envers l'argent ; l'image positive

---

<sup>367</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 686.

<sup>368</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 906.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 907.

<sup>370</sup> Olivier Chaline, *La France au XVIIIe siècle: 1715-1787*, Paris, Belin, 1996, 304 p., p. 183.

<sup>371</sup> Edward Ousselin, « "Faites régner la vertu": la morale économique de Jean-Jacques Rousseau », *The French Review*, vol. 82 / 5, 2009, p. 1022-1032, p. 1024.

<sup>372</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 510.

<sup>373</sup> Stéphane Caporal, « Jean-Jacques Rousseau Ou L'austère Démocratie », *Acta Universitatis Danubius : Juridica*, 2008, p. 165, p. 151.

qu'en a Rousseau peut traduire son refus de l'intérêt individualiste, son attachement à une communauté soudée<sup>374</sup>, de facture primitive, en contact étroit avec la nature.

### 3. Les vertus politiques selon Rousseau

Ces vertus concernent avant tout l'individu-citoyen, acteur de la cité. De ce fait, elles sont en mesure de se concrétiser dans l'état civil.

#### 1. *L'intégrité et l'observation des lois*

Corollaire des vertus sociales que sont la probité et la sincérité et de leur rapport étroit avec la vérité, l'intégrité – ou la capacité à ne pas se laisser corrompre, une droiture d'esprit apte à « pratiquer la justice de manière rigoureuse<sup>375</sup> » et, dans son extension, l'obéissance aux règlements – est une vertu politique très estimée de Rousseau.

A plusieurs reprises, le philosophe insiste sur cette vertu. La première qualité qu'il lui trouve est sa propension à lutter contre ce gigantesque fléau qu'est la « corruption » - tant financière – Rousseau prend en exemple l'intégrité des Questeurs romains (*CGP*<sup>376</sup>)-, que politique et culturelle. Pour le penseur, l'intégrité se matérialise par une indifférence totale (« désintéressement » (*CGP*<sup>377</sup>)) à l'égard de l'argent, une attitude qui a pour effet de favoriser l'intérêt général au détriment de ceux particuliers, qui fragmentent le fonctionnement de la politique.

La deuxième qualité de l'intégrité est qu'elle protège, par sa moralité, les dominés (les citoyens) des empiètements abusifs et maladroits du pouvoir (*DEP*<sup>378</sup>), des tendances centrifuges négatives et destructrices liées aux modalités et au fonctionnement même du pouvoir – une pensée qui n'est pas sans rappeler Montesquieu<sup>379</sup>.

Enfin, elle ne peut se déployer qu'en parallèle d'une stricte obéissance aux lois et au travers d'un respect profond à l'égard du peuple (DOI<sup>380</sup>) ; intégrité, obéissance aux lois

---

<sup>374</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 280.

<sup>375</sup> « Intègre », *Trésor de la Langue Française informatisé*.

<sup>376</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1010.

<sup>377</sup> *Ibidem*.

<sup>378</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 265.

<sup>379</sup> Binoche Bertrand, « Despotisme », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, 2013.

<sup>380</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 116.



et respect à l'égard des autres citoyens se complètent et témoignent d'une interdépendance vitale. L'intégrité exprime toute la conscience aigüe qu'a Rousseau à l'égard de la menace représentée par l'argent et le dérèglement socio-politique que ce dernier peut provoquer.

## 2. *La passion de l'égalité*

Déjà, Montesquieu analysait l'égalité comme l'un des socles fondamentaux de la vertu<sup>381</sup>. Quoique Rousseau soit conscient que l'égalité parfaite des richesses ne puisse se réaliser concrètement d'un point de vue politique<sup>382</sup>, il estime que cette dernière est « la loi fondamentale » d'une bonne institution (pour mieux justifier cette idée, il cite sa constitution pour la Corse, PCC<sup>383</sup>), qu'elle s'avère aussi fondamentale pour les échanges vitaux animant toute société et qu'elle consacre la réalisation du « droit positif, c'est-à-dire le gouvernement et les lois » (Émile, III<sup>384</sup>). L'égalité des richesses constituerait un préalable indispensable pour un fonctionnement sain des lois car elle encourage les membres du corps politique que sont les citoyens à les maintenir et respecter<sup>385</sup>. A contrario, si une inégalité vertigineuse prospérait, les intérêts particuliers, riches et pauvres, ne parviendraient plus à s'accorder et un délitement inévitable de la société, une anomie générale, se développerait dans le corps social<sup>386</sup>.

L'attachement que Rousseau éprouve pour l'égalité rappelle combien le penseur s'oppose à la société d'ordres de son temps, remet en cause les statuts et critique l'influence néfaste de l'argent pour lui préférer une société idéale qui s'appuierait sur les seuls citoyens<sup>387</sup>. L'égalité peut se concevoir comme un subtil équilibre liant l'individualité au collectif, un équilibre sain irrigué par la vertu, vertu dont l'une des

---

<sup>381</sup> *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*

<sup>382</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Fragments politiques, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 522.

<sup>383</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 909-910.

<sup>384</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation, III, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 461.

<sup>385</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 443.

<sup>386</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>387</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, Paris, Perrin, 2005, 786 p., p. 635.

principales caractéristiques est l'anti-inégalitarisme<sup>388</sup>. Rousseau préconise de nombreuses lois pour favoriser l'égalité (par exemple, celles sur les successions<sup>389</sup>) et, dans un projet résolument moderne, prône une égalité d'éducation qui, dans l'idéal, devrait être gratuite pour « les pauvres » (CGP<sup>390</sup>).

Si cette égalité, véhiculée par la vertu, se trouve être d'essence politique dans sa cité idéale, elle possède néanmoins une origine naturelle (*Émile ou de l'éducation*, IV<sup>391</sup>). Le pacte social a toutefois pour conséquence de métamorphoser cette égalité : après avoir détruit son versant originel et naturel<sup>392</sup>, il réalise son essence morale et lui substitue une égalité de nature politique, bien plus évoluée<sup>393</sup> - en somme, une « égalité naturelle » (...) « rétablie dans le droit » par la loi (*DEP*)<sup>394</sup>.

En tant que composante morale et vertueuse, l'égalité rejoint la modération et la tempérance et doit être appliquée aussi bien par les « Grands », en l'occurrence l'élite, que par les « petits<sup>395</sup> », entendons le peuple. Des obstacles peuvent cependant freiner sa réalisation : comme souvent avec les vertus, elle doit être impulsée, « maintenue » par les lois<sup>396</sup> ; la guettent également des périls spécifiques, comme « le démon de la propriété, qui infecte tout ce qu'il touche<sup>397</sup> » et qui favorise l'inégalité ; et, surtout, elle se voit en permanence menacée par les abus de l'autorité politique, la « force publique », le

---

<sup>388</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 139.

<sup>389</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 945.

<sup>390</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 967.

<sup>391</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, I, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 251.

<sup>392</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, I, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 367.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 248.

<sup>395</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social (1ère version, manuscrit de Genève)*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 332.

<sup>396</sup> *Ibidem*.

<sup>397</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, IV, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 690.

gouvernement ou l'État, ainsi que la loi du « plus fort<sup>398</sup> », en d'autres termes, les intérêts particuliers.

Comme la liberté, l'égalité réclame par conséquent une lutte active et constante. Selon Rousseau, la communauté agricole, par ses valeurs et ses représentations, est un groupe social à même de réaliser cette harmonie subtile<sup>399</sup>.

### 3. *Le sens de la communauté politique, du bien commun et du bien public*

Aller dans le sens du peuple signifie œuvrer à l'intérêt général et au bien public, une attitude qui se doit d'être constante en politique<sup>400</sup>. La vertu pousse à l'exaltation du sens de la communauté, du bien commun, du bien public et de tous les devoirs qui s'y rattachent. Rousseau explique ainsi à son lecteur :

*« Dans une cité bien conduite chacun vole aux assemblées ; sous un mauvais Gouvernement nul n'aime à faire un pas pour s'y rendre ; parce que nul ne prend intérêt à ce qui s'y fait<sup>401</sup> »*

*Citation 12 La participation active du citoyen aux affaires politiques selon Rousseau  
(CS, III, 15)*

Selon lui, le citoyen véritablement vertueux doit œuvrer en permanence pour le bien commun, de la cité dans son ensemble, et ce, de manière naturelle et spontanée. Il doit avoir « le bonheur public non point sans cesse à la bouche mais (...) un peu dans le cœur<sup>402</sup> ». Son ennemi – ou sa tentation pourrions-nous dire – se nomme l'intérêt particulier « qui, dans la concurrence, l'emporte nécessairement sur chaque chose<sup>403</sup> » et dont l'expansion constitue un symptôme aigu du déclin de la politique<sup>404</sup>.

En tant que vertu, le sens de la communauté politique, du bien public et général appelle le citoyen à exprimer son empathie naturelle dans le cadre de la cité et de prendre en

---

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 524.

<sup>399</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 444.

<sup>400</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 429.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

<sup>402</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>403</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 636.

<sup>404</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 439.

considération autrui sans chercher à altérer sa liberté ; elle stipule des commandements tels que « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse<sup>405</sup> » ou « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible<sup>406</sup> ». Elle renvoie aux autres vertus sociales déjà étudiées, que l'humanité ou la bienveillance peuvent, par exemple, représenter. Aussi, pour Rousseau, le citoyen idéal doit faire preuve de bienfaisance, de modération, et se montrer « ami des hommes<sup>407</sup> ».

#### 4. *Le respect des lois*

Le respect des lois compose une autre vertu importante pour le citoyen idéal conçu par Rousseau. En tant qu'attitude morale se rapportant à l'état civil, il réclame des dispositions éthiques évoluées : l'homme doit en effet être doté de la « liberté morale » propre à l'état civil pour être en mesure d'observer les lois (*CS, I*<sup>408</sup>). Dans le Livre II de *Du Contrat social*, Rousseau insiste sur « la maturité », la discipline et l'esprit de « civilisation » que la législation et le droit positif nécessitent pour être mis en œuvre.

Cet amour du bien public amène également le citoyen vertueux à respecter les lois car « l'obéissance (...) qu'on s'est prescrite (sic) est liberté<sup>409</sup> » et aussi parce que les lois ne sont autre que l'incarnation de la volonté générale<sup>410</sup>. Cet attachement aux lois est essentiel ; il ne saurait y avoir, dans la théorie comme dans la réalité, d'écart entre la morale et les lois. Pour mieux illustrer cette thèse, Rousseau propose l'exemple de la Sparte antique, un système où « les loix étoient les mœurs (et) les mœurs devenoient des loix<sup>411</sup> ».

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 480.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 365.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 345.

L'analyse de Rousseau démontre une grande perspicacité quand il est avéré que le droit, d'un point de vue historique, a toujours cherché à instruire pédagogiquement des vertus<sup>412</sup>.

### 5. *Le patriotisme*

Le patriotisme est sans doute la vertu sur laquelle Rousseau insiste le plus et à laquelle il consacre le plus d'attention. Dans son *Discours sur l'économie politique*, il remarque :

« Il est certain que les plus grands prodiges de la vertu ont été produits par l'amour  
de la patrie »

*Citation 13 Le patriotisme et son effet sur la vertu selon Rousseau (DEP<sup>413</sup>)*

Démontrant une vision à la fois républicaine et démocrate qui fait confondre souveraineté générale et nation, et que partage le penseur Mably<sup>414</sup>, cet éloge du patriotisme ne surprend guère. En tant que vertu, le patriotisme peut être perçu comme une attitude politico-morale à même de synthétiser un ensemble de vertus – amour du bien public, sens du peuple, égalité, intégrité, obéissance aux lois, respect d'autrui en tant que membre appartenant au même corps politique. Son autre force est d'abolir les normes sociales, les statuts, les inégalités pour n'atteindre que le statut de « Citoyen<sup>415</sup> » oublieux des rangs sociaux et abstrait dans son essence.

Selon le regard du philosophe, cette loyauté à l'égard de la cité ou de la patrie implique une indifférence envers l'argent et la corruption<sup>416</sup> et alimente la liberté première du citoyen<sup>417</sup>. Il convient d'ajouter qu'elle produit une force à même de lutter contre les séductions des religions traditionnelles, à l'instar du « christianisme<sup>418</sup> ». Dans sa pensée, le patriotisme est perçu comme l'élan vital, l'énergie première, le souffle et l'espérance qui permettent à la volonté générale de se réaliser et de dynamiser le corps politique

---

<sup>412</sup> Jacques Mestre, *Rapport de synthèse*, PUF, 2016, p. 367.

<sup>413</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 255.

<sup>414</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 129-132.

<sup>415</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 861.

<sup>416</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 962.

<sup>417</sup> *Ibidem*, p. 1038.

<sup>418</sup> *Ibidem*, p. 466.

entrevu comme un corps vivant<sup>419</sup> - une lecture organiciste de la politique, et qui nous paraît, dans son optique naturaliste, être l'héritière de la conception aristotélicienne.

Un autre atout que Rousseau décèle dans le patriotisme est qu'il repose sur un ensemble de qualités morales se rapportant à la sphère militaire : il engendre de la force, qui peut être guerrière, il impulse le courage, une volonté indestructible et honorable pouvant tendre dans son essence jusqu'au sacrifice, voire à l'héroïsme<sup>420</sup>. Pour mieux illustrer sa pensée, Rousseau se réfère à la vertu civique spartiate<sup>421</sup>. Dans son extension et son application, cette vertu militaire se révèle fondamentale car elle garantit ou permet l'indépendance même de la nation<sup>422</sup> et consacre *de facto* la liberté du peuple dans son ensemble. De la sorte, il est possible d'affirmer que la vertu du patriotisme habite plusieurs échelles : elle s'étend du simple citoyen au pays tout entier.

En dernier lieu, le patriotisme affirme son caractère essentiel par sa dimension psychologique et psychique. Effectivement, Rousseau ancre cette vertu dans le « cœur »<sup>423</sup> et les sentiments. Cependant, il remarque que, parfois, ces « chères affections de la nature » peuvent se retourner contre leur propriétaire humain ; « les soumettre » devient alors un travail « grand et difficile<sup>424</sup> ». Mais atteindre « l'ivresse patriotique » est une entreprise qu'il recommande car il constate qu'elle « seule sait élever les hommes au-dessus d'eux-mêmes<sup>425</sup> », c'est-à-dire qu'elle confère à l'homme la possibilité de devenir un authentique citoyen<sup>426</sup> et de se réaliser pleinement d'un point de vue politico-moral.

Rousseau énumère différents modèles de vertu patriotique : celui qui englobe aussi bien les réalités de la Grèce classique (Homère, Eschyle, Sophocle, Euripide<sup>427</sup>), ceux de la cité

---

<sup>419</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 11.

<sup>420</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 536.

<sup>421</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 1019.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 962.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 1019.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 958.

de Sparte (mais non Athènes<sup>428</sup>), des anciens Législateurs<sup>429</sup>, de la figure d'un Socrate<sup>430</sup>, que celui de la Rome des origines<sup>431</sup> et républicaine<sup>432</sup> avec Caton l'Ancien ou Caton d'Utique<sup>433</sup>. Mais il prend aussi pour référence le patriotisme de son temps avec la Suisse<sup>434</sup> - il recourt constamment dans son œuvre au modèle genevois<sup>435</sup>. Rousseau estime que certains pays sont, par leur esprit général et leurs vertus, plus disposés au patriotisme que d'autres ; il analyse les cas de la Corse, qui a connu un patriotisme « primitif » auquel elle doit, selon lui, revenir<sup>436</sup>, ou encore de la Pologne qui, bien qu'elle soit sous tutelle étrangère, a, à plusieurs reprises, montré la valeur de son sentiment patriotique<sup>437</sup>.

## 6. *Le sens de la justice*

Autre vertu capitale que décrit Rousseau : le sens de la justice<sup>438</sup>, qui concerne également l'équité.

Conséquence logique du fonctionnement sain de la loi<sup>439</sup>, la justice dévoile son caractère fondamental pour deux raisons : la première parce qu'elle constitue « le premier et le plus grand intérêt public<sup>440</sup> ». Ici, dans la pensée de Rousseau, la justice ne fait que traduire, par son fonctionnement, « l'égalité<sup>441</sup> » réelle entre citoyens, elle ne distingue ni « le serf et le roturier » du « noble »<sup>442</sup>. Il n'est pas le seul à partager cette vue car l'*Encyclopédie* d'Yverdon met pareillement en avant la thèse que la justice n'est que la traduction via le

---

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 12-13.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 958.

<sup>430</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>431</sup> *Ibidem*, p. 445-446.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 932-933.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 915.

<sup>435</sup> Gabriella Silvestrini, « Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève », *Les Études philosophiques*, février 2008, p. 519-541, p. 538.

<sup>436</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 915.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 1019.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 505.

<sup>439</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 891.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 1024.

droit d'une égalité parfaite<sup>443</sup>. La deuxième raison de l'indispensabilité de la justice tient au fait qu'elle garantit la liberté<sup>444</sup>. Grâce à son action, elle empêche celle-ci de devenir « destructive<sup>445</sup> » à l'égard d'autrui ; elle pousse à circonscrire, à réguler et à équilibrer les individualités de chaque membre du corps politique. Rousseau la perçoit également comme une marque de l'humanité<sup>446</sup>.

Comme l'amour de soi, la justice est inhérente à la nature humaine ; son « principe inné » existe « au fond des ames<sup>447</sup> ». « Inséparable de la bonté<sup>448</sup> », son exercice permet d'atteindre le bonheur<sup>449</sup>. Rousseau aime évoquer le sens de justice des anciens Romains, qui savaient interpréter « les loix » avec « les lumières naturelles de la droiture et du bon sens<sup>450</sup> ».

#### **4. Conclusion : une personnification de la vertu ou le portrait du citoyen vertueux selon Rousseau**

La vertu chez Rousseau dévoile deux aspects fondamentaux de sa pensée générale : si le premier est naturel, humain, inhérent et intérieur à l'homme, l'autre s'avère être à la fois social et politique.

La dimension naturelle et proprement humaine de la vertu s'exprime dans les différentes variables qui la composent. Dans la pensée rousseauiste, la vertu n'est pas un élément donné mais constitue le résultat d'une alchimie complexe dans laquelle interviennent l'amour de soi et la compassion, les sentiments et les passions, la conscience, la raison et la perfectibilité – autant de dispositions naturelles qui peuvent se définir comme les matrices de la vertu et auxquelles il convient, pour certaines, de rajouter leur relation avec la figure subliminale de Dieu, qui incarne l'ordre de l'univers.

Le passage à l'état civil, après maints obstacles, efforts et difficultés, opère cette métamorphose fondamentale de la vertu, qui lui permet de se réaliser dans son essence et,

---

<sup>443</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>444</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 842.

<sup>445</sup> *Ibidem.*

<sup>446</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 547.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 598.

<sup>448</sup> *Ibidem*, p. 588.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 589.

<sup>450</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 1000.



par conséquent, de conduire l'être humain au plus haut degré de morale, pure et de qualité supérieure. Dans l'esprit de Rousseau, ce brillant citoyen vertueux est le résultat d'une longue évolution, héritière du droit naturel et marquée par l'incertitude : tour à tour, à mesure que les étapes historiques s'enchaînent, que l'homme dépasse sa simple condition biologique et sa neutralité archaïque, s'extrait de son identité primitive pour se réaliser politiquement, la vertu qu'il a intériorisée, elle, se déploie, se transforme et, au final, régénérée, s'étant harmonisée avec son intériorité originelle, se dévoile dans toute sa puissance et sa naturalité recomposée – une synthèse fragile mais authentiquement humaine. A nos yeux, l'une des forces de la conception rousseauiste est d'avoir conceptualisé la vertu au travers d'un schéma évolutif – une conception qui se trouve aussi bien en résonance avec les théoriciens du droit naturel que les grandes découvertes scientifiques de son temps (songeons par exemple à l'*Histoire naturelle* de Buffon qui a influencé Rousseau<sup>451</sup>).

Un autre trait intéressant de l'analyse rousseauiste de l'individu vertueux se situe dans la valorisation de son harmonie psychologique. En effet, des dispositions naturelles (comme l'amour de soi, la conscience, la compassion et bien d'autres encore) jouent un rôle crucial dans la fondation de nombreuses vertus sociales et politiques. Elles indiquent que l'individu vertueux chez Rousseau se définit en priorité dans son accord parfait avec sa nature profonde et son « moi » secret, dans cette « transparence » qu'a théorisée Jean Starobinski<sup>452</sup>. En cela sans doute résident la grande modernité et la force de la conception de la vertu selon Rousseau : le fait de chercher la perfection dans un regard réaliste, psychologique et moderne, qui ne nie pas le sensible ; et ne pas tomber pour autant dans un idéalisme exagéré alors même que l'y contraint la thématique de la vertu, auréolée d'un héritage lourd et persistant – citons entre autre le mythe de rois philosophes platoniciens et l'*aretê* aristotélicienne.

De fait, selon l'optique rousseauiste, l'homme vertueux manifeste dans le champ social son excellence par diverses qualités éthiques qui sont la sincérité, l'honnêteté, l'innocence, la droiture morale, la tempérance, la modération, la force, le courage, l'humanité, l'altruisme, la compassion, l'empathie, la clémence, la générosité, l'humilité, la bienfaisance, la bienveillance, la sagesse, la simplicité, la frugalité, l'esprit laborieux,

---

<sup>451</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 380.

<sup>452</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 25-32, 59-61.

l'indifférence à l'égard de l'argent – autant de postures morales et agissantes qui rendent possible chez lui la création et le maintien d'un lien social de qualité, nécessaire au fonctionnement sain du corps social et politique. L'homme vertueux se révèle par ailleurs être en quête permanente de vérité et de sagesse ; il se plaît à extérioriser constamment sa liberté qu'il sait chérir, protéger avec ténacité, et réaffirmer quand les circonstances l'exigent.

Toutefois, la vertu rousseauiste ne saurait être entière sans un contexte politique précis. Aux yeux du penseur, ce n'est en effet que dans un cadre politique adapté – la cité rousseauiste républicaine d'inspiration antique, une *polis* réactualisée au goût du temps et protégée de la religion traditionnelle par l'institution de la religion civile – que l'être vertueux parviendra à se réaliser intégralement et à se réconcilier avec ses valeurs originelles et naturelles. Parce que Rousseau possède un langage et une cohérence républicaines qui le contraignent à faire fusionner politique et morale en un tout<sup>453</sup>, le régime politique, comme chez Montesquieu, s'avère capital dans cette construction de l'humain.

Cette lecture spécifique de la vertu et de la morale tend selon nous à assimiler le fonctionnement de la politique à celle d'un « écosystème » fragile : pour que l'être humain puisse reconquérir sa propre naturalité éthique et s'accomplir en tant que citoyen vertueux, une démocratie républicaine, qui serait soucieuse de justice, respectueuse de l'exercice de la volonté générale et concrète dans la mise en œuvre de son égalité, doit advenir. En tant que disposition morale, la vertu doit être entretenue et nourrie en permanence par le citoyen qui la possède, auquel cas les éléments dégénérescents et négatifs consubstantiels à toute politique humaine – citons entre autres les abus de pouvoir, l'inégalité, la maladie multiforme, à la fois politique, culturelle et civilisationnelle qu'est la corruption, l'émergence des intérêts particuliers – l'affaibliront, commenceront à contaminer la totalité du système politique, provoqueront irrémédiablement sa dégénérescence et engendreront, dans son stade final, cet horizon sombre nommé « Despotisme<sup>454</sup> ». Afin

---

<sup>453</sup> Martin Rueff, « Morale et mœurs », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 851.

<sup>454</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 639.

d'éviter un tel scénario, la vertu qui anime le citoyen est analysée comme primordiale et fondatrice.

Parce qu'il est lui-même vertueux, le citoyen idéal est porteur de valeurs morales (sens du peuple, du bien public, de l'intérêt général) qui rendent possible l'adéquation de sa volonté individuelle avec la volonté du corps politique dans son ensemble, c'est-à-dire la volonté générale ; il fait par ailleurs montre d'une conscience aiguë de son identité et de sa responsabilité en tant que membre du corps politique. A ses yeux, la politique est avant tout une démarche constructive et permanente qui règle ses droits et ses devoirs. Cette conception de l'acte politique l'entraîne à abdiquer sa condition de sujet royal, à récuser sa subordination passée de l'hétérogénéité sociale organisée par la société d'ordres d'Ancien Régime. Sa nouvelle condition de citoyen, qui le pousse à s'analyser comme la cellule équilibrée, première, égale et abstraite, d'une société égalitaire dont l'homogénéité se voit structurée et garantie par la souveraineté nationale et une autorité républicaine niant toute verticalité, lui permet désormais de se réaliser moralement.

Selon notre propre point de vue, la grande force de Rousseau est de définir une vertu capable de synthétiser des tendances de sa pensée extrêmement contradictoires – citons entre autres une réflexion valorisant le rationnel (éloge de la raison et la conscience) avec l'irrationnel (éloge des sentiments et des passions), ou la confrontation de l'utopie politique antique et républicaine avec la réalité<sup>455</sup>.

## **2. Les vertus selon Chŏng Yagyong**

### **1. La vertu en général : une notion large et malaisée à définir**

#### *1. Une vertu plurielle et multiple*

Si Rousseau mentionne explicitement la vertu, il en va différemment de Chŏng Yagyong qui ne cesse, dans le *Mongmin simsŏ*, de la suggérer au travers d'une idée de moralité pure et élevée et de perfection morale. A l'inverse de Rousseau qui aime à en donner une définition concrète et explicite à plusieurs reprises, le penseur coréen la décrit peu souvent nommément ; il préfère suggérer son idée par de multiples descriptions, prescriptions et

---

<sup>455</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 118.

recommandations. Ainsi, le passage où il la mentionne avec précision fait référence à Confucius mais renvoie également à la thématique de la vertu et à celle de l'intégrité :

*« L'intégrité est l'accord le plus profitable qu'une personne puisse faire sous le Ciel. Un homme de grande ambition doit être vertueux (...). Confucius a dit : « L'homme vertueux se sent à l'aise dans la vertu alors que le sage considère la vertu comme bénéfique. » ».*

*Citation 14 La vertu et son rapport avec l'intégrité selon Chǒng Yagyong (MS,II<sup>456</sup>)*

A d'autres moments, Chǒng Yagyong se réfère à la vertu en décrivant une attitude idéale en prenant soin de citer l'un des classiques du confucianisme :

*« Le Classique des vers dit : « Une attitude tournée vers l'extérieur, prudente et grave, est l'expression d'une vertu intérieure » ».*

*Citation 15 Le comportement, reflet de la vertu intérieure selon Chǒng Yagyong (MS, II<sup>457</sup>)*

Dès lors, la vertu s'élargit : elle ne se configure plus seulement dans son rapport étroit avec la vérité, elle inclut aussi la moralité, l'intériorité, la psychologie et les relations avec autrui. Dans d'autres passages, elle subit une transformation et s'enrichit de thématiques morales plus générales telles que la lutte contre l'envie ou encore la recherche de l'humilité<sup>458</sup>. Comme chez Rousseau, la vertu de Chǒng Yagyong ne dédaigne pas non plus d'aborder la problématique de l'argent, de la charité et de l'intérêt<sup>459</sup>, se rapportant ainsi à une réalité économique et socio-politique.

Mais elle peut tout pareillement exposer un versant politico-moral lorsqu'elle qualifiée de « royale » par Chǒng Yagyong<sup>460</sup>. Elle concerne aussi les sphères de l'administration, du droit (son rapport avec les « hommes de vertu<sup>461</sup> ») ou de l'édification morale du

---

<sup>456</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, XII*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 82.

<sup>457</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 52.

<sup>458</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 242.

peuple<sup>462</sup> ; elle peut également se définir comme un principe de gouvernement<sup>463</sup>. Au-delà de la politique, le penseur coréen l'analyse dans une perspective philosophique lorsqu'elle vise à la sagesse<sup>464</sup> ou encore à l'éducation<sup>465</sup>. Il peut la décrire comme poétique lorsqu'il reprend une métaphore typique de la pensée chinoise et taoïste en la comparant avec de l'eau<sup>466</sup> ou métaphysique lorsqu'il sous-entend son lien avec « la Voie » (« Dao »/« Tao »)<sup>467</sup>. De la sorte, la vertu de Chōng Yagyong dévoile une multitude de facettes, possède des composantes plurielles et c'est sans aucun doute ce qui la rend si vaste et complexe.

## 2. La mention de l'homme de bien (« junzi »/« kuncha »), dit homme vertueux

Si la vertu nous apparaît comme peu souvent mentionnée mais largement sous-entendue et raccordée à l'idée de perfection morale et de morale élevée, il en va de même de la figure de l'homme vertueux, qui se traduit comme « homme de bien » dans la culture extrême-orientale (« junzi » en chinois ; « kuncha » en coréen). De fait, l'homme de bien ou homme vertueux sert de modèle au fonctionnaire idéal que se plaît à dépeindre le *Mongmin simsŏ*. Cependant, comme la vertu, sa mention explicite apparaît rarement.

Lorsqu'il y fait référence, Chōng Yagyong utilise le terme d'« homme supérieur » (« superior man » dans le texte anglais). Suivant son prédécesseur Confucius et s'inscrivant dans la tradition, le philosophe coréen définit d'abord l'homme de bien

---

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 724.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p. 531.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 519.

<sup>466</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 531.

(« junzi » / « kuncha ») par son humanité, donc par son « ren » (« in » en coréen). Ainsi, dans le Livre II :

« Puisque les actes extrêmes et une conduite rude des affaires de l'État sont loin de l'humanité, l'homme supérieur se doit de les éviter ou de les rejeter ».

Citation 16 Mention de l'humanité du « junzi » (l'homme de bien, l'homme vertueux)  
par Chǒng Yagyong (MS, II<sup>468</sup>)

Bien qu'il soit peu nommément cité dans l'ouvrage, l'homme de bien (« junzi » / « kuncha ») constitue la figure incontournable et centrale du *Mongmin simsǒ*. Il sert de modèle moral à la figure du fonctionnaire idéal que brosse à chaque page Chǒng Yagyong. Dans sa philosophie, en effet, l'homme de bien constitue un idéal à atteindre<sup>469</sup> et ce personnage idéal est aussi bien à la fois inséparable de son savoir antique (« Susahak », synonyme d'un retour à un confucianisme authentique, des origines) que du contexte de déclin que le royaume Choson traverse alors<sup>470</sup>.

Incarnant la perfection morale, il démontre l'attachement de Chǒng Yagyong envers la tradition confucianiste, en l'occurrence les classiques du confucianisme et sa volonté d'un retour à un confucianisme authentique et épuré *via* le savoir antique « Susa<sup>471</sup> » : ce modèle d'« homme de bien » se voit ainsi cité plus de 150 fois dans le Classique de la musique (« Yue jing »)<sup>472</sup> et incarne pour le grand sage Confucius « l'être humain accompli »<sup>473</sup>. Le canon confucianiste de *La Grande Etude* mentionne également cette figure lorsqu'il décrit les figures majeures des rois-sages Yao et Shun<sup>474</sup>. Ainsi, cette figure de l'homme de bien (« junzi » / « kuncha ») se distingue par sa centralité au sein de l'éthique confucianiste<sup>475</sup>. Il paraît dès lors normal qu'elle inspire l'ensemble du *Mongmin simsǒ*.

---

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>469</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 168.

<sup>470</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 12.

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>472</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 298.

<sup>473</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 67.

<sup>474</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 549.

<sup>475</sup> David Wong, *op. cit.*

Cependant, comme le concept de vertu, elle se voit toujours décrite en arrière-plan, sans être explicitement mentionnée.

La maigre fréquence de mentions explicites peut s'expliquer de différentes manières : d'abord, elle peut se révéler évidente à Chǒng Yagyong, qui considère le modèle moral de l'homme de bien (« junzi » / « kuncha ») comme allant de soi. Une autre raison à avancer est la pratique culturelle du penseur coréen : son discours philosophique ne possède pas la même nature, à savoir une démarche logico-théorique, que celui occidental mais privilégie davantage des exemples précis, des anecdotes, pour mieux atteindre le lecteur<sup>476</sup>. Cette forme de philosophie, qui a été qualifiée d'« invitative <sup>477</sup>», sera abordée ultérieurement<sup>478</sup>.

### 3. Une vertu équivoque et difficile à définir : l'exemple du « ren » (« ren » / « in »)

A ces explications, il convient d'ajouter que le problème se complexifie du fait que plusieurs types de vertu coexistent dans la pensée confucianiste. Un exemple précis doit être donné : à plusieurs reprises dans le *Mongmin simsǒ*, Chǒng Yagyong se réfère à la « bienfaisance », traduite par « ren <sup>479</sup>» en chinois et « in » en coréen, une qualité centrale appartenant à l'homme de bien (« junzi », « kuncha »).

Cependant, définir le « ren <sup>480</sup> » - cette vertu souvent considérée comme supérieure aux autres - s'avère extrêmement complexe à cause de la quantité d'interprétations qu'elle suscite. Non seulement, le « ren », à cause de la vastitude de réalités qu'elle englobe, se modèle selon les situations mais, en outre, chaque spécialiste en donne une définition spécifique. Ainsi, selon David Wong, universitaire réputé dans la recherche du confucianisme, le « ren » peut tout aussi bien se rapporter à « l'excellence morale », qui enveloppe un ensemble de vertus, que correspondre à des vertus séparées, parmi lesquelles

---

<sup>476</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>477</sup> *Ibidem.*

<sup>478</sup> Voir partie intitulée « Des différences concernant la manière d'entrevoir la philosophie » dans la deuxième partie, chapitre 1, 3, 1.

<sup>479</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 531.

<sup>480</sup> D'un point de vue littéral, comme l'a démontré la totalité des sources originelles et des sources documentaires, « Ren » est souvent traduit en français et en anglais par vertu.

celle de bienfaisance/bienveillance, la bonté humaine ou une vertu particulière telle que le courage<sup>481</sup>.

Anne Cheng, éminente sinologue membre du collège de France, définit pour sa part le « ren » comme « le sens de l'humain<sup>482</sup> » – un sens similaire à celui choisi par le coréaniste américain Mark Setton qu'il traduit par « humanité<sup>483</sup> ». Le sinologue Cyrille Javary, pour sa part, insiste sur la polysémie extrême du terme « ren » tout en soulignant la dimension d'humanité et l'ouverture sur les autres<sup>484</sup>. Des auteurs coréens le traduisent comme « amour » ou « bienveillance humaine<sup>485</sup> ». En dernier lieu, des universitaires chinois constatent que dans certains contextes, le « ren » peut revêtir un sens strictement politico-social et se définir comme « amour du peuple » ou « amour de la famille »<sup>486</sup>.

Par conséquent, force est de constater qu'à lui seul, le « ren » équivaut à tout ce que représente la vertu et dévoile une grande complexité doublée d'une multitude de réalités et une identité équivoque et malléable.

#### 4. La dimension équivoque et fuyante de la vertu chez Chǒng Yagyong ou l'altérité de la pensée coréenne

Cette dimension fuyante et insaisissable de la vertu se révèle à merveille quand Chǒng Yagyong énumère des vertus caractéristiques de la pensée confucianiste : s'il les pense implicitement comme autant de vertus, il ne prend pas pour autant la peine de les qualifier explicitement de vertus.

L'exemple le plus probant est celui de la compassion (ou « pitié », selon les contextes), une des trois vertus antiques reconnues comme « vertu » par le classique de *La Grande Etude*. Ainsi, dans l'un de ses textes, Chǒng Yagyong définit clairement la compassion comme une « vertu »<sup>487</sup>. Mais dans le *Mongmin simsǒ*, il ne la cite pas comme telle bien

---

<sup>481</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>482</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 68.

<sup>483</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 111.

<sup>484</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 164-165.

<sup>485</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 84.

<sup>486</sup> Wai-ying Wong, « The Moral and Non-Moral Virtues in Confucian Ethics », *Asian Philosophy*, vol. 21 / 1, février 2011, p. 71-82, p. 76.

<sup>487</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 113.



qu'il en fasse l'éloge à de nombreuses reprises<sup>488</sup> et la pense comme telle, c'est-à-dire comme une qualité morale précise, relevant d'une morale supérieure. Multiples sont les cas dans lesquels Chǒng Yagyong fait l'éloge de la vertu sans la mentionner nommément mais tout en insistant sur les thèmes de la morale élevée et de la perfection morale.

Par ailleurs, il convient de noter que fidèle à sa culture extrême-orientale, plutôt que de verser dans la théorie, le philosophe coréen préfère se montrer pragmatique et raconter soit des exemples illustres (la vie de Zhu Xi par exemple) ou des anecdotes, ou encore décrire des situations précises, afin de bien faire comprendre à son lecteur potentiel quelles formes concrètes, et non théoriques, peut adopter la vertu.

5. Une définition de la vertu dans le sens où l'entend Chǒng Yagyong : le modèle de la perfection morale ou l'homme de bien (« junzi » / « kuncha ») ayant le sens de l'humanité

Aussi, face à ces peu fréquentes mentions du terme « vertu » et l'absence de définitions explicites qui s'y rattache, la présente étude a choisi d'attribuer à l'idée de « vertu » celles de morale élevée, pure et supérieure et celle de perfection morale, un équivalent de la « vertu » entendue dans le sens occidental. Tout pareillement ont été valorisées les différentes composantes de la tradition confucianiste que sont le « ren », le « junzi » (le « kuncha » coréen, l'homme sage et vertueux<sup>489</sup>), l'« homme de bien<sup>490</sup> », ayant le sens de l'humain, et autres vertus reconnues comme fondamentales par la tradition confucianiste

---

<sup>488</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 118, 149, 198.

<sup>489</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 168.

<sup>490</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 79.

et qualifiées de « vertu » dans les traductions des classiques confucianistes<sup>491</sup> et les sources documentaires<sup>492</sup>.

## 2. Les conditions de la vertu selon Chŏng Yagyong : l'homme rattaché à la sphère métaphysique

Avant d'énumérer les différentes vertus valorisées par Chŏng Yagyong, il nous apparaît nécessaire de rappeler les différents éléments procédant à sa création. Si Rousseau insiste sur les aspects humains, naturels et sensibles (amour de soi, conscience, perfectibilité...) qui interviennent dans ce processus de constitution de la vertu, Chŏng Yagyong, lui, se réfère à des aspects liés à la métaphysique confucianiste traditionnelle. L'homme vertueux, « l'homme de bien » (« junzi » / « kuncha »), qu'il dépeint ne peut en effet être séparé de cette toile de fond où s'entrecroisent « la Voie » (« Dao » / « Tao »), le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), le Faîte Suprême (« Taeguk »), l'énergie vitale / souffle primordial (« Qi » / « Ki »), le Yin et le Yang (« um-yang »), les Cinq éléments (« Ohaeng »), les esprits de la Terre (« yeongmyeong ») et le principe transcendant de perfectibilité humaine. Bien que ces éléments dépassant le physique apparaissent peu fréquemment dans le *Mongmin simsŏ*, ils demeurent fondamentaux car ils révèlent la logique interne de sa pensée et se font l'expression d'une conception confucianiste et Chŏson de l'univers.

### 1. Le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »)

A plusieurs reprises, Chŏng Yagyong fait intervenir le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») dans la construction de la morale humaine et, par conséquent,

---

<sup>491</sup> Parmi celles-ci citons notre première source documentaire (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.* mais aussi la compilation des classiques confucianistes publiée par la Pléiade (Charles Le Blanc, Rémi Mathieu, Confucius[et al.], *Philosophes confucianistes* = 儒家, Paris, Gallimard, 2009.).

<sup>492</sup> Nous avons pu constater que toutes nos sources documentaires traduisaient par le terme de « vertu » les qualités faisant montre d'une morale élevée et supérieure et/ou exprimant la perfection morale. Ces sources documentaires possèdent deux langues différentes, le français et l'anglais mais ont été écrites par des auteurs de quatre nationalités différentes (anglais, français, coréen et chinois) qui ont explicitement utilisé le terme « vertu ».

de la vertu. Cette intervention, qui se fait par le biais de l'esprit, reste toutefois discrète mais l'une de ses fonctions vitales est de définir ce qui est moral et ce qui ne l'est pas.

« *Celui qui, en effectuant ses devoirs, viole la loi sera puni par le Ciel* »

*Citation 17 La surveillance du Ciel/ Souverain d'En Haut de la morale humaine selon Chŏng Yagyong (MS,III<sup>493</sup>)*

Dans cette vision, le Ciel garde constamment un œil sur l'être humain et est en mesure de le punir en cas de manquements à sa morale. Chŏng Yagyong constate que rien ne lui échappe, qu'il observe, par le biais de ses « esprits », les agissements moraux du magistrat dans son travail<sup>494</sup>. De fait, au moindre écart moral du fonctionnaire, à la moindre injustice, il pourra lui réclamer des comptes, « une rétribution »<sup>495</sup>, selon les termes employés par le philosophe coréen. Cette fonction de veilleur transcendantal que Chŏng Yagyong attribue au Ciel/Souverain d'En Haut renvoie ici explicitement à une conception traditionaliste du Ciel car elle équivaut à celle établie par Confucius de l'homme de bien craignant avant tout « le décret du Ciel » établie dans le classique des *Entretiens*<sup>496</sup>.

Toutefois, sous la plume du penseur coréen, le Ciel/Souverain d'En Haut ne saurait se limiter à cette simple fonction de délimitation de la moralité humaine. En effet, il se trouve également être le dispensateur de principes moraux à l'être humain. Se situant à l'origine du monde<sup>497</sup>, il possède ses propres lois. A ce titre, il se définit à la source même de la moralité en accordant aux êtres humains les quatre vertus originelles (humanité, justice, droiture et sagesse)<sup>498</sup>. Par ailleurs, la vertu des vertus, celle d'humanité (« ren » / « in ») s'exprime à une échelle métaphysique par l'obéissance inconditionnelle de l'homme de

---

<sup>493</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>494</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>496</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 186.

<sup>497</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 435.

<sup>498</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 154.

bien (« junzi »/ « kuncha ») au Ciel<sup>499</sup>. Il aide par conséquent la moralité humaine à s'élever et récompense les humains pour leur pratique de la vertu.

Ainsi, Chǒng Yagyong explique-t-il que le Ciel peut « bénir » le magistrat vertueux ainsi que ses descendants si celui-ci fait preuve de bienveillance<sup>500</sup>. De même, incarne-t-il des valeurs confucianistes fondamentales telles que la droiture morale<sup>501</sup>. Le fonctionnaire idéal et vertueux de Chǒng Yagyong peut être en interférence directe avec le Ciel, en officiant, par exemple, aux rites traditionnels, comme la prière pour la pluie<sup>502</sup>. Il peut même s'unir avec lui – une conception de l'homme de bien qui puise en profondeur dans *Les Entretiens* de Confucius<sup>503</sup>. Sa relation avec le Ciel / Souverain d'En Haut se révèle en conséquence essentielle et, de ce fait, indispensable pour comprendre ce que le philosophe coréen met derrière le concept de vertu.

Par ailleurs, comme les affaires de la morale humaine ne peuvent se séparer de celles de la sphère politique, le Ciel / Souverain d'En Haut intervient également dans ce dernier domaine : ses lois affectent toutes les échelles sociales, parcourent toutes les strates de la société, du roi jusqu'à l'intimité familiale<sup>504</sup>. L'administration et l'exercice de la politique sont touchées par cette lecture de la morale qui valorise un regard métaphysique sur les choses : par exemple, le magistrat vertueux décrit dans le *Mongmin simsǒ* se trouve conscient du pouvoir du Ciel et peut en appeler à lui pour se prouver combien il a effectué ses tâches avec honnêteté et dignité<sup>505</sup>.

L'impact politique de cet acteur métaphysique se vérifie également dans le concept métaphysico-politique, et fondamental dans la culture confucianiste, de « Mandat du Ciel » que le *Mongmin simsǒ* mentionne clairement : en effet, suivant la tradition confucianiste, aux yeux de Chǒng Yagyong, c'est d'abord le Ciel qui confère le pouvoir politique au roi et au haut-fonctionnaire de l'administration<sup>506</sup>. C'est pour cette raison, comme le notifie le classique confucianiste de *La Grande Etude*, que ce pouvoir peut se

---

<sup>499</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 14.

<sup>500</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 772.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>502</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>503</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 165.

<sup>504</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 698.

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 726.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 257.

voir révoqué à tout moment et qu'il n'est jamais acquis définitivement<sup>507</sup>. Aussi, suivant la célèbre pensée du philosophe Mencius qui entrevoit le peuple comme « les yeux et les oreilles du Ciel »<sup>508</sup>, Chŏng Yagyong nous explique que le Ciel estime bénéfique une politique orientée vers le peuple et les pauvres en particulier<sup>509</sup>. De même, parce qu'il adopte un rôle d'intermédiaire entre le roi et le peuple, le fonctionnaire idéal se doit bien de garder de « tromper » le Ciel en méprisant les intérêts du peuple<sup>510</sup>.

Aussi, la relation certes discrète mais capitale entre le fonctionnaire du *Mongmin simsŏ* et le Ciel / Souverain Bien démontre la conception rigoureusement traditionaliste de la morale de Chŏng Yagyong, une interprétation qui s'inscrit dans son projet de savoir antique (« susahak »), qui entend retrouver une authentique morale confucéenne<sup>511</sup>. Cependant, par son originalité intrinsèque, elle laisse également déceler une influence sous-jacente de la pensée du jésuite Matteo Ricci<sup>512</sup> et du catholicisme<sup>513</sup>.

## 2. Les esprits de la Terre

Comme ceux du Ciel, ils permettent de relier l'homme vertueux à la sphère métaphysique. Chŏng Yagyong, toutefois, les cite peu dans le *Mongmin simsŏ* et lorsqu'il le fait, c'est en les associant au Ciel / Souverain d'En Haut, pour leur attribuer une fonction de gardiens de la morale : il rappelle ainsi à son lecteur que le serviteur de l'État est « observé » constamment par ces esprits et qu'il ne saurait leur échapper<sup>514</sup>.

Leur rare présence révèle cependant en filigrane la conception de la métaphysique de Chŏng Yagyong : pour le penseur coréen, en effet, l'esprit (« yeongmyeong ») se retrouve

---

<sup>507</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 563.

<sup>508</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 91.

<sup>509</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 56.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>511</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 115.

<sup>512</sup> Song Young-bae, « A Comparative Study of the Paradigms between Dasan's Philosophy and Matteo Ricci's Tianzhu shiyi », *Korea Journal*, vol. 41 / 3, septembre 2001, p. 57-98, p. 89-90, 97-98.

<sup>513</sup> Ce point se verra étudié ultérieurement.

<sup>514</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 283, 964.

à trois niveaux : le Ciel (« Sangje »), les esprits (« gwishin ») et, enfin, l'âme humaine<sup>515</sup>. Ici perce l'animisme, lié à la tradition du confucianisme, de Chŏng Yagyong<sup>516</sup>.

L'une des caractéristiques importantes de ces esprits est qu'ils possèdent également l'esprit, d'essence immatérielle<sup>517</sup>, une qualité qui les rattache au Ciel. Comme le Ciel est la source de toute morale et permet aux humains comme aux esprits d'en bénéficier<sup>518</sup>, les esprits (« gwishin ») ont également un rôle important dans la production de la vertu humaine. Outre la symbolique animiste dont ils sont porteurs, leur rare mention a le mérite de démontrer le monisme spiritualiste de Chŏng Yagyong<sup>519</sup>.

### 3. Les rares mentions du Yin et du Yang (« um-yang »), de l'énergie vitale (le « Qi » / « ki »)

L'homme de bien vertueux que Chŏng Yagyong présente comme fonctionnaire idéal ne se trouve pas seulement être en harmonie avec le Ciel (« Sangje ») ou avec les esprits de la Terre. Il l'est aussi avec l'énergie vitale / souffle vital ((le « Qi » / « ki ») qui englobe le Yin et le Yang (« um-yang ») et qui, comme ces derniers, s'avèrent constitutifs de l'Univers. Ces éléments contribuent eux aussi à la construction de la morale humaine et, par conséquent, de la vertu car ils sont inséparables du réel<sup>520</sup>. Cette interdépendance rappelle au passage la conception spécifique de l'ontologie de la pensée extrême-orientale, une ontologie d'abord analysée comme un ensemble de modalités (parmi lesquelles le Yin-Yang, le Ciel, l'énergie vitale...) consubstantiellement solidaires les unes des autres<sup>521</sup>.

Bien que le Yin et le Yang (« um-yang ») soient très rarement évoqués en raison du pragmatisme issu à son appartenance au mouvement Silhak, dans le livre III consacré au

---

<sup>515</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 638.

<sup>516</sup> Yoo Tae Gun, « Metaphysical Grounds of Tasan Thought », *Korea Journal*, vol. 34 / 1, spring 1994, p. 5-19, p. 11.

<sup>517</sup> *Ibidem*, p. 12-14.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>519</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 630.

<sup>520</sup> Boye De Mente, *The Korean mind: understanding contemporary Korean culture*, Clarendon, Vt., Tuttle, 2012, p. 176.

<sup>521</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, « Implications of Korean Traditional Epistemology in Planning Theory: Focusing on the Pragmatic Philosophy of Silhak », *Korea Journal*, vol. 46 / 4, Winter 2006, p. 169-191, p. 171.

service public, Chŏng Yagyong évoque l'importance de cet élément métaphysique<sup>522</sup>. Il démontre fugitivement la corrélation de la métaphysique avec la politique en expliquant au lecteur que l'injustice dont souffrent les miséreux, qui engendre une situation contraire à la volonté de la politique royale, entrave le fonctionnement normal du Yin et du Yang et empêche, par conséquent, la circulation de l'énergie vitale dans l'univers et l'ensemble de la société<sup>523</sup>. Un autre passage, situé dans le Livre VII du *Mongmin simsŏ*, évoque le Yin et le Yang (« um-yang ») en rappelant le devoir de respect des rites qui s'impose au fonctionnaire vertueux<sup>524</sup>.

Il convient de remarquer que cette conscience du Yin et du Yang de la part du fonctionnaire vertueux ne se révèle pas aussi étendue que celle du Ciel / Souverain d'En Haut. Cette présence sembler montrer le souci du penseur coréen de ne pas se trouver trop en porte-à-faux avec la pensée majoritaire de son temps. Mais elle suggère également son esprit critique, voire d'opposition, à l'encontre d'un des concepts fondamentaux de la philosophie traditionnelle néo-confucianiste<sup>525</sup>.

Pour ce qui est de l'énergie vitale / souffle vital (« Qi » / « Ki »), Chŏng Yagyong ne le mentionne guère dans le *Mongmin simsŏ*. Toutefois, il mérite d'être brièvement entrevu car il constitue un point central de la culture coréenne en général et de la philosophie de Chŏng Yagyong. Le « Qi » / « Ki » sert en effet de base à la géomancie traditionnelle<sup>526</sup>. Engendré par le « Taegeuk » (le « Faîte Suprême<sup>527</sup>»), l'énergie vitale manifeste une omniprésence dans tous les êtres vivants, concerne aussi bien la sphère physique que mentale des êtres humains<sup>528</sup> et déploie, à ce titre, des conséquences dans la sphère de la morale et de l'éthique.

Dans la tradition philosophique, la question de sa prédominance sur le Principe (« Li » en chinois / « I » en coréen) a provoqué un débat majeur et continu qui a agité pendant une grande partie de l'ère Chosŏn les philosophes néo-confucianistes<sup>529</sup>, débat qui s'est

---

<sup>522</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 153.

<sup>523</sup> *Ibidem*.

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 471.

<sup>525</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 196.

<sup>526</sup> Francis Macouin, *La Corée du Chosŏn 1392-1896*, Paris, les Belles lettres, 2009, p. 48-49.

<sup>527</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 637-638.

<sup>528</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 176.

<sup>529</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 151.

trouvé en mesure de structurer leur ligne philosophique voire politique : en effet, privilégier l'énergie vitale (le « Qi » / « Ki ») revenait à véhiculer philosophiquement une vision plutôt matérialiste<sup>530</sup> tandis qu'insister sur l'importance du Principe (« Li » / « I ») s'inscrivait dans une interprétation orthodoxe de la pensée de Zhu Xi, qui préférait une lecture davantage cosmologique de l'Univers<sup>531</sup>.

La place de la pensée de Chŏng Yagyong dans ce débat philosophique affirme une grande singularité car elle privilégie non seulement, à l'image de ses confrères du mouvement Silhak, l'énergie vitale aux dépens du Principe<sup>532</sup> mais à cela, elle combine deux autres originalités : sa volonté de rester volontairement en dehors de ce débat<sup>533</sup> et, en raison de l'influence qu'il a reçue du jésuite Matteo Ricci,, de montrer un certain réalisme sur cette question<sup>534</sup>.

#### 4. L'absence de mention des cinq éléments (« ohaeng »)

La conception particulière de Chŏng Yagyong, qui entend mettre de côté un grand pan de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle, se remarque également dans l'absence du *Mongmin simsŏ* de mentions des cinq éléments (« ohaeng ») que sont le bois, le métal, le feu, l'eau et la Terre. Cette omission montre son approche hétérodoxe vis-à-vis de la métaphysique traditionnelle et, une nouvelle fois encore, l'influence qu'a eue sur lui le catholicisme au travers de l'œuvre de Matteo Ricci<sup>535</sup>. Le jésuite l'a en effet amené à convertir la théorie traditionnelle des Cinq éléments en une théorie des quatre éléments (Feu, Air, Eau, Terre) inspirée par le christianisme<sup>536</sup>, qui avait pour conséquence de remodeler et relativiser la théorie confucianiste traditionnelle. Cette influence de Matteo Ricci a également poussé Chŏng Yagyong à exprimer une éthique très pragmatique, à contre-courant de la pensée majoritaire de son époque<sup>537</sup>, qui n'était pas sans impact sur la conception de la métaphysique traditionnelle. Cependant, bien qu'il minore la théorie

---

<sup>530</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 618.

<sup>531</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 159.

<sup>532</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 631.

<sup>533</sup> Lee Seung-Hwan, « Dasan's Metacritique on the Seongni Debate in Joseon Neo-Confucianism », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 10-30, p. 11.

<sup>534</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 176.

<sup>535</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 55.



traditionnelle des Cinq éléments, le philosophe demeurerait fortement influencé par les cinq vertus traditionnelles qui lui étaient liées (Humanité, Bienséance [rites], Justice [devoir], Sagesse, Sincérité), et qui se verront abordées ultérieurement.

### 5. « La Voie » (le « Dao »/« Tao ») et la vertu

Autre élément lié à la métaphysique confucianiste traditionnelle et essentiel dans la constitution de la vertu : « la Voie » (« Dao » / « Tao »). Dans le Livre VII, Chǒng Yagyong associe clairement l'homme vertueux, c'est-à-dire l'homme de bien ou « l'homme supérieur » (« junzi » / « kuncha ») à « la Voie »<sup>538</sup>. Le penseur coréen analyse « la Voie » comme un idéal à atteindre, idéal que le fonctionnaire doit toujours garder à l'esprit<sup>539</sup>.

« La Voie » (« Dao » / « Tao ») constitue l'une des clés de voûte du système éthique confucianiste<sup>540</sup>. Aux yeux d'un confucianiste, pour suivre « la Voie », la possession et l'accomplissement des vertus se révèlent indispensables<sup>541</sup>. Parce qu'elle se rattache au Ciel, la poursuite de « la Voie » est synonyme de réalisation d'une vie pleinement morale<sup>542</sup>.

Par ailleurs, la mention de « La Voie » dévoile l'esprit traditionnaliste de Chǒng Yagyong et sa connaissance profonde des classiques du confucianisme via le savoir antique (« susahak »). Le classique nommé *La Pratique Equilibrée (Zhongyong)* souligne la relation essentielle qu'entretient « la Voie » avec la vertu et met en évidence le fait qu'elle ne saurait exister sans vertu<sup>543</sup>. Dans *Les Entretiens*, Confucius souligne que « l'homme de bien » doit, à tout prix, « éviter tout écart de la Voie<sup>544</sup> » et que cette dernière doit constituer son unique préoccupation<sup>545</sup>. Comme pour le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), ce concept philosophique ne saurait se limiter au champ

---

<sup>538</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 531.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>540</sup> David Wong, « Chinese Ethics », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Spring 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

<sup>541</sup> *Ibidem*.

<sup>542</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 154.

<sup>543</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 594.

<sup>544</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>545</sup> *Ibidem*, p. 179.

philosophique ; parce qu'elle concerne l'éthique, elle possède également une dimension politique : ainsi, dans *Les Entretiens*, Confucius explique que si les dirigeants venaient à perdre la Voie, le peuple deviendrait « désœuvré<sup>546</sup> ».

La présence de cet élément confucianiste de type métaphysique sous la plume de Chǒng Yagyong démontre son respect du confucianisme ancien et traditionnel.

### **3. Les vertus personnelles, sociales et politiques de Chǒng Yagyong**

Se définissant dans son harmonie avec l'Univers et les éléments métaphysiques divers le constituant, « l'homme de bien » confucianiste, « l'homme supérieur » portraituré par Chǒng Yagyong, est en mesure de revêtir l'allure d'un fonctionnaire idéal – « vertueux » dans le langage occidental –, à la morale élevée et incarnant une perfection morale. Les différentes vertus qui permettent de le décrire peuvent maintenant être énumérées.

#### *1. Les vertus personnelles selon Chǒng Yagyong*

##### *1. L'humanité (« ren » en chinois, « in » en coréen) ou vertu de toutes les vertus*

Vertu la plus importante, qui peut tout à la fois se définir comme « humanité », qui synthétise toutes les autres vertus mais qui peut aussi être une vertu précise comme le courage<sup>547</sup>, le « ren » (« in » en coréen) est la vertu essentialisante et constitutive du fonctionnaire vertueux – « l'homme de bien » (« junzi » / « kuncha ») – dépeint par Chǒng Yagyong. Incontestablement, selon notre analyse, le philosophe coréen ne cesse dans le *Mongmin simsǒ* de se référer implicitement au « ren » pour dépeindre son fonctionnaire vertueux idéal.

Toutefois, comme la vertu en général ou la figure de l'homme de bien, le « ren » est plus sous-entendu, décrit en arrière-plan tant il se révèle important et évident, que mentionné telle quel. Néanmoins, ses degrés d'expression abondent tant les vertus qui l'illustrent se révèlent multiples et revêtent différentes formes. Ainsi, est-il possible d'affirmer que, d'une certaine manière, il revient constamment dans le *Mongmin simsǒ* et

---

<sup>546</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>547</sup> David Wong, *op. cit.*

que même le fonctionnaire idéal qu'élabore Chǒng Yagyong est un homme qui recherche en permanence le « ren ».

En effet, si l'on traduit « ren » par « excellence morale<sup>548</sup> » et « humanité » (« sens de l'humain » selon Anne Cheng<sup>549</sup>), le terme d'un point de vue originel signifie « réciprocité bienveillante<sup>550</sup> » selon le sinologue C. Le Blanc. Cependant cette « réciprocité bienveillante » peut voir sa définition varier selon les contextes<sup>551</sup>. Elle peut se décliner en de multiples variantes qui sont : bienveillance envers autrui, envers sa famille avec la piété filiale<sup>552</sup>, envers le peuple, la générosité, la compassion, le sens de la justice, de l'équité, le courage<sup>553</sup>, l'amour<sup>554</sup>, la sincérité et l'intégrité, le refus de la partialité, il matérialise dans ce qu'elles ont de plus pur la réciprocité et la loyauté<sup>555</sup>. Par ailleurs, chez Confucius, le « ren » s'élabore à la fois un concept et une vertu<sup>556</sup> et constitue le pilier de sa philosophie<sup>557</sup>.

Au-delà de ces nuances, le « ren » affecte trois sphères : la sphère métaphysique car l'homme de bien (« junzi »/ « kuncha ») doit obéir avant tout au Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), la sphère sociale et relationnelle avec autrui (conception interpersonnelle du sujet car elle rejette une lecture individualiste du sujet au profit de la valorisation de l'interaction entre deux sujets<sup>558</sup>), et la sphère de l'intériorité (éloge du devoir d'honnêteté, d'authenticité avec soi-même<sup>559</sup> ou du respect de soi-même<sup>560</sup>). Il peut également pénétrer le champ politique car prôner l'amour du peuple revient à conférer à sa politique une orientation démocratique en reconnaissant une certaine souveraineté

---

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 68.

<sup>550</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 18.

<sup>551</sup> Pierre Do-Dinh, *op. cit.*, p. 90.

<sup>552</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 61.

<sup>553</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>554</sup> Wai-ying Wong, *op. cit.*, p. 76.

<sup>555</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 213.

<sup>556</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 18.

<sup>557</sup> *Ibidem*.

<sup>558</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 163.

<sup>559</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 14.

<sup>560</sup> Marcel Granet et Léon Vandermeersch, *op. cit.*, p. 396.

populaire, comme le montre la pensée de Mencius qui entrevoit l'humanité comme un principe de gouvernement<sup>561</sup>. Le « ren » agit donc à travers plusieurs échelles.

L'importance et sa capacité à œuvrer sur plusieurs échelles, le caractère synthétique et englobant du ren vis-à-vis des différentes vertus qui le composent nous contraignent à citer séparément et ultérieurement les multiples vertus qui le constituent<sup>562</sup>. Néanmoins, dans sa globalité, Chǒng Yagyong perçoit le « ren » comme la vertu « la plus illustre<sup>563</sup> », en mesure d'incarner les vertus antiques confucianistes les plus nobles, comme la piété filiale, le respect fraternel et la compassion<sup>564</sup>. Il nous paraît possible de considérer comme « ren » le roi-sage Wen Wang de Zhou décrit dans le Livre IV du *Mongmin simsǒ* par Chǒng Yagyong<sup>565</sup> : incarnation du roi vertueux, le souverain fait montre de la vertu de « bienveillance » à l'égard des pauvres (« sagung » : les veufs, les veuves, les orphelins et les personnes âgées sans enfant)<sup>566</sup> et met en œuvre une vertu centrale dans la philosophie de Chǒng Yagyong, celle de « l'amour du peuple », qui nous paraît « ren » dans les réalités auxquelles il renvoie<sup>567</sup>.

## 2. *La culture de soi et la perfectibilité*

Comme le « ren » (« in » et humanité), la culture de soi et la perfectibilité englobent et renvoient à diverses réalités et concepts de l'éthique confucianiste.

Dans la préface du *Mongmin simsǒ*, Chǒng Yagyong nous rapporte un témoignage vivant sur son rapport à l'éthique confucianiste :

*« Ayant vécu pendant dix-huit années en exil en un lieu éloigné du pays et ayant étudié les Cinq classiques et les Quatre livres, j'ai essayé de me cultiver moi-même et de mettre*

---

<sup>561</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 163.

<sup>562</sup> Elles vont de l'humanité, à la piété filiale, en passant par la compassion, le respect fraternel et des anciens, la compassion, le courage, la frugalité, l'authenticité, la sincérité, l'intégrité, la générosité, le sens de la justice et de l'équité

<sup>563</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 111.

<sup>564</sup> *Ibidem.*

<sup>565</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 198.

<sup>566</sup> *Ibidem.*

<sup>567</sup> « L'amour du peuple » exprime aussi bien la réciprocité envers autrui (le fonctionnaire ou le gouverneur envers ses administrés), la réciprocité métaphysique (respecter le peuple revient à respecter le

*en application ce que j'avais appris. Cependant, lorsque je considère le passé, j'ai réalisé que la culture de soi ne représentait au final que la moitié du savoir véritable ».*

*Citation 18 Témoignage de Chǒng Yagyong sur son expérience de la culture de soi  
(MS, préface<sup>568</sup>)*

Chǒng Yagyong s'attarde longuement sur le concept de culture de soi dans le Livre II intitulé « discipline de soi »<sup>569</sup>. Dans la même partie, tout en s'appuyant sur le classique des vers, il fait référence à « l'homme supérieur<sup>570</sup> », l'homme de bien, (« junzi » chinois / « kuncha » coréen), l'homme vertueux par excellence. Il nous dépeint le fonctionnaire idéal étudiant avec sérieux, et même les récitant, les Quatre classiques du confucianisme<sup>571</sup>. L'apprentissage quotidien de textes issus de sages génère, selon ses propres mots, de l'humanité dans le cœur humain<sup>572</sup>. Ici, le penseur coréen fait d'abord référence à la culture de soi envisagée « étude », c'est-à-dire « apprendre à mettre en pratique ce que l'on a appris », comme le déclare Confucius dans *Les Entretiens*<sup>573</sup>. La culture de soi peut se rapprocher de la sagesse.

Elle est aussi recherche d'amélioration permanente, donc perfectibilité. Elle prescrit une discipline de soi permanente, recommande d'être capable de « se réprimer soi-même<sup>574</sup> », d'être humble<sup>575</sup>, et de suivre la voie du Ciel<sup>576</sup>. Elle se définit ainsi par sa capacité à gérer ses émotions, ses désirs, ses passions et à garder intacte sa vertu<sup>577</sup>. Chǒng Yagyong préconise à son lecteur la discipline de ses émotions<sup>578</sup>. Faisant référence à « l'homme

---

Ciel) que faire preuve d'humanité ou encore de loyauté (respecter le peuple, c'est aussi respecter le roi que l'on sert).

<sup>568</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 2.

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>571</sup> A savoir : *Les Entretiens de Confucius (Lunyu), le Mencius, La Grande Etude (Daxue), La Pratique Equilibrée (Zhongyong)* (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 77.).

<sup>572</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 78.

<sup>573</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 34.

<sup>574</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 105.

<sup>575</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>577</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 156.

<sup>578</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 56.

supérieur » (« junzi » / « kuncha »), le penseur exemplifie l'austérité du comportement : ainsi, la gravité est de rigueur, notamment avec les administrés<sup>579</sup>, il convient d'afficher une prudence constante<sup>580</sup>, de ne jamais céder à la colère<sup>581</sup>. Cela équivaut aussi à lutter contre les désirs et à rejeter les plaisirs, notamment ceux des sens : refuser la luxure<sup>582</sup>, tout ce qui est luxueux ou somptueux<sup>583</sup> et la corruption, qui menace l'homme en permanence<sup>584</sup>. Elle est également synonyme de faire preuve d'intégrité et de sincérité : à de nombreuses reprises, Chŏng Yagyong met en valeur cette vertu<sup>585</sup>.

Si elle se définit d'abord dans une échelle personnelle, la culture de soi a néanmoins pour caractéristique d'impacter également les relations avec autrui<sup>586</sup> et, par extension, l'ensemble de la société, en contribuant positivement à la politique. Ainsi, selon le regard particulier que porte sur elle Chŏng Yagyong, elle s'inscrit dans la figure particulière du « mokcha » (qui peut se traduire comme « berger » mais qui renvoie au gouvernement et à la capacité de gouverner le peuple)<sup>587</sup> : parce qu'elle pose le sujet éthique comme le maillon primordial sur lequel se repose l'ensemble du système sociopolitique, elle se déploie à l'échelle du corps social et se révèle être un moyen de régénérescence politique<sup>588</sup>.

### 3. *La modération et la mesure : le juste milieu d'un point de vue psychologique, moral, philosophique et politique*

A de multiples reprises, Chŏng Yagyong fait l'éloge de l'homme mesuré, veillant en aucun cas à ne céder à ses impulsions ou à des attitudes extrêmes. Pour le penseur coréen,

---

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 63-64.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 97, 106, 214, 946.

<sup>586</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 121.

<sup>587</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 352.

<sup>588</sup> *Ibidem*.

le fonctionnaire « homme de bien » (« junzi » / « kuncha ») se définit en effet par sa modération, une valeur centrale pour la vertu :

« Puisque les actions extrêmes et la conduite sévère des affaires de l'État se révèlent éloignés de l'humanité, l'homme supérieur doit les éviter ou les rejeter ».

*Citation 19 L'attachement au juste milieu dans la conduite de la politique selon Chǒng Yagyong (MS, II<sup>589</sup>)*

Cette modération, cette volonté constante de parvenir au juste milieu, s'exprime en termes psychologiques : cela signifie maîtriser tout dérèglements et excès, ainsi des émotions jugées démesurées comme la colère<sup>590</sup> mais aussi faire montre d'une impassibilité comportementale : en contact avec les autres, le fonctionnaire doit toujours adopter une neutralité de circonstance, se montrer « prudent et grave<sup>591</sup> » car c'est « l'expression d'une vertu interne<sup>592</sup> », ne jamais se mettre en colère ou rire<sup>593</sup>.

Dans une réalité morale, cela signifie refuser toute extravagance, bannir tout luxe et se montrer économe dans son quotidien<sup>594</sup>, ne pas céder à l'arrogance mais se montrer humble, modeste, « grave<sup>595</sup> » et, bien entendu, discret<sup>596</sup>. La gravité incarne non seulement la modération mais aussi le sens des responsabilités<sup>597</sup>. L'existence du fonctionnaire « junzi » doit être mesurée : le rythme de vie prôné par Chǒng Yagyong est extrêmement sévère, pour ne pas dire spartiate, mais en priorité dédié à ses subordonnés<sup>598</sup> : le travail constant côtoie le rejet du luxe<sup>599</sup> et du plaisir<sup>600</sup>, de tout comportement « immoral<sup>601</sup> », un respect

---

<sup>589</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 95.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>592</sup> *Ibidem*.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 56-57.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>595</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>596</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>598</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>599</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

sincère des rites<sup>602</sup> et l'hostilité à l'égard de comportements passionnés, telle l'admiration, notamment par rapport à la piété filiale<sup>603</sup>.

Le juste milieu doit se déployer également dans toutes les circonstances, dans le quotidien comme dans le travail du fonctionnaire : il convient, quoi qu'il arrive, d'atteindre un milieu, une médiété parfaite, qui n'est pas sans rappeler la *mésotês* d'Aristote pour qui la vertu se définit d'abord dans son milieu entre excès et défaut<sup>604</sup>. Ainsi Chŏng Yagyong conseille-t-il d'« être généreux sans être trop laxiste, être strict sans être cruel<sup>605</sup> ». Dans le livre IX dédié à la justice, Chŏng Yagyong réprovoque les punitions corporelles<sup>606</sup>, recommande la prohibition de la torture à l'égard des personnes âgées et des enfants<sup>607</sup>, ou la cruauté<sup>608</sup>.

La notion de juste milieu constitue également une méthode de gouvernement efficace et saine, qui a pour tâche de supprimer tout ce qui est extrême ou excessif<sup>609</sup>. Elle a pour corollaire le strict respect de l'ordre hiérarchique et confucianiste de la société<sup>610</sup>. En insistant à de nombreuses reprises sur la vertu de juste milieu, Chŏng Yagyong montre la conception antiquisante, baignée de savoir antique (« Susahak ») de son homme de bien ;

---

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 511.

<sup>604</sup> Alain Caillé, Christian Lazzeri, Michel Senellart[et al.], *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001, p. 71.

<sup>605</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 250.

<sup>606</sup> *Ibidem*, p. 756.

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 757.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 756.

<sup>609</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>610</sup> *Ibidem*, p. 531.



il se montre extrêmement respectueux de ce que constate Confucius dans *Les Entretiens*, à savoir que « la vertu fondée sur le juste milieu est la plus parfaite<sup>611</sup> ».

#### 4. *La sagesse*

Dans le Livre II, Chōng Yagyong cite Confucius :

*« L'homme vertueux se sent l'aise dans la vertu tandis que le sage considère la vertu comme avantageuse »*

*Citation 20 La différence entre l'homme vertueux et l'homme sage pour Chōng Yagyong (MS,II<sup>612</sup>)*

Cette citation démontre qu'aux yeux du penseur Chosŏn sagesse et vertu entretiennent une relation importante mais que la sagesse ne saurait suffire pour atteindre la vertu : en d'autres termes, si un homme de bien est quelqu'un de forcément sage, une personne sage n'est pas forcément un homme de bien.

Pour autant, à diverses reprises, le penseur coréen se plaît à attribuer à son fonctionnaire idéal la qualité morale de la sagesse : celle-ci est analysée comme un rempart contre l'avidité et d'autres comportements déviants, tels que la recherche d'extravagance<sup>613</sup>. Elle est consubstantielle à l'intégrité<sup>614</sup> et son prolongement peut donc favoriser la réciprocité bienveillante constitutive du « ren ». Elle est également synonyme de prudence, d'anticipation, du sens de la mesure et des responsabilités<sup>615</sup>. Elle se développe par la culture de soi, formellement par l'étude des classiques confucianistes<sup>616</sup>, qui narrent la vie de sages du passé. Pour le penseur coréen, le sage revêt également une importance politique car, par sa conduite exemplaire, il peut aider le peuple à s'élever moralement<sup>617</sup>. Chōng Yagyong ne tarit jamais assez d'éloge sur les trois rois-sages (l'Empereur Yu de la dynastie Xia, Cheng-Tang de la dynastie Shang et Wen Wang de Zhou de la dynastie Zhou)

---

<sup>611</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 85.

<sup>612</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 82.

<sup>613</sup> *Ibidem.*

<sup>614</sup> *Ibidem.*

<sup>615</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>617</sup> *Ibidem*, p. 500.

de l'Antiquité<sup>618</sup>, qui lui servent de modèle politique idéal dans le cadre de son projet Wangjǒng.

Par ailleurs, tout au long du *Mongmin simsǒ*, Chǒng Yagyong cite les plus grands sages confucianistes : Confucius<sup>619</sup> bien sûr, mais aussi Mencius<sup>620</sup>, Dong Zhongshu<sup>621</sup>, les frères Cheng<sup>622</sup> (Cheng Yi et Cheng Hao). Surtout, il prend soin de valoriser la figure de Zhu Xi<sup>623</sup>, érigé en haut-fonctionnaire consciencieux et vertueux.

Cette importance accordée à la sagesse n'est pas étonnante : il convient de noter que cette dernière constitue avec l'humanité (« ren » / « in »), la justice (« yi » / « ui ») et la bienséance/sens des rites (« li » / « ye »), l'une des quatre vertus de base fondamentales du confucianisme<sup>624</sup>. Confucius, dans *Les Entretiens*, la classe dans les trois composantes constitutives de « la Voie » de l'homme de bien, aux côtés de l'humanité et du courage<sup>625</sup>. La sagesse possède une grande importance pour Chǒng Yagyong car sa philosophie, très imprégnée de savoir antique, se révèle davantage tournée vers l'application d'une sagesse éthique que vers une quête de la vérité<sup>626</sup>. Par ailleurs, sans aspirer à devenir un homme de bien, il n'est pas impossible de supputer que Chǒng Yagyong se soit lui-même considéré comme un sage.

##### 5. *La droiture, la rectitude morale, la bienséance ou le sens des rites pris au niveau individuel*

Autre vertu considérée comme fondamentale pour Chǒng Yagyong : la droiture, la rectitude morale, la bienséance, pouvant se traduire comme la vertu du « sens des rites ».

Les mentions de « droiture » et « rectitude » abondent dans le *Mongmin simsǒ*. Et il nous apparaît que Chǒng Yagyong mette davantage en relief cette vertu que les autres.

---

<sup>618</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>620</sup> *Ibidem*, p. 900.

<sup>621</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>622</sup> *Ibidem*, p. 560.

<sup>623</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>624</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. XXXVII.

<sup>625</sup> Charles Le Blanc[et al.], *op. cit.*, p. 166.

<sup>626</sup> Donald L. Baker, « Pushing the Confucian Envelope: Tasan Chǒng Yagyong as a Man of, and Not of, His Times », *Acta Koreana*, vol. 18 / 1, janvier 2015, p. 145-162, p. 148.

Effectivement, les rites et les cérémonies constituent le cœur du Livre VII du *Mongmin simso*<sup>627</sup>, soit, rapportée à l'ensemble de l'ouvrage, pas loin de 12%. Lorsqu'il décrit les rites, Chŏng Yagyong aime mentionner l'un des classiques fondamentaux du confucianisme : il pose en modèle le *Classique des rites*<sup>628</sup> et, en particulier, le livre *Rites de Zhou*<sup>629</sup> (*Zhouli, Lijing, Li King*).

Cette importance dédiée aux rites s'illustre également par les multiples domaines que cette vertu touche. Elle est d'abord psychologico-morale : le penseur associe volontiers les mauvais comportements au manque scrupuleux des rites<sup>630</sup>. Ici, il reprend la lecture confucianiste traditionnelle qui perçoit les rites comme des régulateurs de la nature humaine<sup>631</sup>. Le sens des rites peut aussi s'assimiler à une recherche d'authenticité dans la mesure où ils aident à affronter avec sérénité l'existence : Chŏng Yagyong prête à ces derniers une capacité à « purifier » son intériorité<sup>632</sup>, une recherche de pureté qui se rattache à la sincérité<sup>633</sup> mais aussi à la culture de soi, qui vise à l'authenticité, selon le mot de Confucius<sup>634</sup>.

Cette vertu est également religieuse. Le penseur coréen rappelle l'importance pour le fonctionnaire de se rendre dans le sanctuaire dédié à Confucius mais aussi à celui dédié à la Terre (Sa) et au grain (Chik)<sup>635</sup>. Tout au long du *Mongmin-simso* et, particulièrement dans le Livre VII, il rappelle les devoirs religieux que se doit de respecter son fonctionnaire idéal et vertueux. Ce sens des rites est fondamental car il rappelle la liaison du

---

<sup>627</sup> Livre VII qui s'étend de la page 434 à 556.

<sup>628</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 117,189,434,435,469,470,749.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 189, 344, 360, 387, 393, 394, 415, 429, 492, 493, 572, 686, 893, 944.

<sup>630</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>631</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 192.

<sup>632</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 181.

<sup>633</sup> Chŏng Yagyong recommandait l'authenticité et la sincérité la plus pures lors de l'observance des rites (*Ibidem*, p. 459.).

<sup>634</sup> Confucius dans *Les Entretiens* définit l'humanité comme « se maîtriser en retournant aux rites » et ajoute que cette même humanité a « sa source en soi » (Charles Le Blanc[et al.], *op. cit.*, p. 138.).

<sup>635</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 38.

fonctionnaire à la sphère métaphysique et à ses éléments structurants, tels le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »).

Cette vertu montre son importance vis-à-vis de la tradition confucianiste de différentes manières : comme toute autre vertu, elle se voit d'une part rattachée au « ren<sup>636</sup> », cette mère des vertus, dont elle en aide la réalisation<sup>637</sup>. Elle compose, d'autre part, avec la sincérité et la sagesse, l'une des cinq vertus fondamentales de la cosmologie confucianiste (elle correspond à l'élément du feu<sup>638</sup>) et l'une des quatre vertus retenues par Zhu Xi, définies comme « germes » par le grand penseur Mencius<sup>639</sup>.

#### 6. *Le rapport avec la vérité : l'intégrité, la sincérité et l'authenticité*

Il existe plusieurs dimensions dans la sincérité décrite par Chǒng Yagyong. Il y a d'abord celle centrée sur nous-mêmes, le respect de notre intériorité, l'authenticité pure et la recherche de perfection morale. Etant une des composantes essentielles de cette vertu des vertus qu'est le « ren<sup>640</sup> » mais aussi à la culture de soi, la sagesse et la modération, elle peut se définir comme vigilance envers soi-même et comme la capacité à exprimer nos pensées telles qu'elles sont<sup>641</sup>. Comme cela est spécifié dans *La Grande Etude*, cette sincérité (« cheng » / « shindok ») implique de ne pas se tromper sur sa nature propre<sup>642</sup>. Le penseur coréen met également en avant l'importance de la sincérité dans la culture de soi et la sagesse<sup>643</sup>.

Mais, suivant la tradition confucianiste, elle exprime aussi une dimension métaphysique. Elle devient synonyme de conscience dans le sens où elle vise à mieux atteindre le cœur des choses<sup>644</sup> et à être en accord avec l'univers<sup>645</sup> ; selon les classiques de *La Grande Etude* et du *Mengzi*, la sincérité est en effet la Voie du Ciel et, à une moindre échelle, celle des

---

<sup>636</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 18.

<sup>637</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>638</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 47.

<sup>639</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 37.

<sup>640</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 164.

<sup>641</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 655.

<sup>642</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 548.

<sup>643</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 656.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 655.

<sup>645</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 570.

humains<sup>646</sup>. Chŏng Yagyong fait référence cette valeur morale particulière dans le premier paragraphe du Livre IX, qui concerne l'administration de la Justice en s'appuyant sur le classique de *La Grande Etude*<sup>647</sup>. Dans le Livre VI consacré aux impôts, le penseur Chosŏn souligne clairement la relation harmonieuse qu'établit la sincérité entre le fonctionnaire et l'Univers ; il définit la sincérité comme la reconnaissance pure et simple de la logique du monde<sup>648</sup>.

Pour certains spécialistes, la sincérité constitue le cœur de la pensée philosophique de Chŏng Yagyong<sup>649</sup>. L'importance que le penseur coréen lui donne marque son traditionalisme et son interprétation extrêmement rigoureuse des classiques du confucianisme : en effet, Confucius souligne cette vertu dans *Les Entretiens* et remarque que là où règne la sincérité, la Voie (« Dao » / « Tao ») devient possible<sup>650</sup>. Dans la cosmologie chinoise, la sincérité constitue l'une des quatre vertus fondamentales du confucianisme et, si on la rapporte aux cinq éléments (« ohaeng »), elle correspond à la Terre<sup>651</sup>.

## 2. Les vertus sociales selon Chŏng Yagyong

### 1. La sincérité à l'égard d'autrui

Dans le Livre V, Chŏng Yagyong remarque :

*« La seule et bonne manière de diriger ses subordonnés est la dignité et la confiance.  
Comme la dignité émane de l'intégrité et la confiance résulte de la sincérité, le*

---

<sup>646</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 217.

<sup>647</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 655.

<sup>648</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 392.

<sup>649</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 350.

<sup>650</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 159.

<sup>651</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 47.

*fonctionnaire ne peut se faire obéir d'eux-mêmes à moins qu'il ne montre sa sincérité et son intégrité ».*

*Citation 21 La sincérité, une valeur morale fondamentale dans les rapports avec autrui et la gestion des affaires administratives (MS, V<sup>652</sup>)*

Si la sincérité est fondamentale au regard de l'individu en lui-même et de son intériorité, en tant qu'expression de l'harmonie sociale, elle s'avère aussi indispensable. Pour pouvoir s'extérioriser socialement, elle ne saurait se séparer de la sincérité intérieure<sup>653</sup> car tous deux relèvent d'un même ensemble, qui s'auto-alimentent. De même, la sincérité se situe au cœur même de la notion de réciprocité, notion fondamentale de la pensée confucianiste, notion que Confucius a exprimé dans un proverbe célèbre dans *Les Entretiens*<sup>654</sup> : effectivement, elle ne peut se limiter dans sa relation avec la vérité : elle est aussi synonyme d'équité et consacre une égalité intrinsèque à tout échange harmonieux.

De la sorte, elle affecte les diverses strates de la société, à commencer par la famille : dans ce cadre, elle peut être à la fois piété filiale<sup>655</sup>, respect conjugal<sup>656</sup>, amour fraternel<sup>657</sup>, ou rapport de l'époux/épouse avec sa belle-famille<sup>658</sup>. Le fonctionnaire idéal de Chǒng Yagyong se doit de populariser et de faire connaître au peuple cette sincérité familiale<sup>659</sup> qui affecte les cellules internes de la société. La sincérité se mue alors en énergie qui permet à ce tout nommé société de se réaliser.

Elle intervient dans le lien social lorsqu'elle se rapporte au respect des anciens<sup>660</sup> et de ses amis. Elle doit également être employée dans l'observance scrupuleuse et sincère des

---

<sup>652</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 228.

<sup>653</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 550.

<sup>654</sup> « XV-24 Zi Gong demanda : « Existe-t-il une seule maxime qu'on pourrait mettre en pratique toute sa vie ? Le maître répondit : « Il pourrait seulement s'agir de la mansuétude, n'est-ce pas ? Ne pas imposer aux autres ce qu'on ne désire pas pour soi-même » in *Ibidem*, p. 177..

<sup>655</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 511.

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 123-124.

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 513.

<sup>659</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>660</sup> *Ibidem*, p. 190.

rites<sup>661</sup>, acte éminemment social, qui renvoie à la conscience du corps collectif, acte pour lequel le Ciel (« Sangje » / « Shangdi ») se montre sensible<sup>662</sup>. Elle peut revêtir une nature sociopolitique dans un contexte administratif, lorsqu'il s'agit des relations que partage le fonctionnaire avec ses subordonnés, ou celles du fonctionnaire avec le supérieur hiérarchique comme le gouverneur<sup>663</sup> - elle concerne par extension l'État dans son ensemble.

Parce qu'elle est considérée par les confucianistes comme la base-même des cinq relations éthiques codifiées par le confucianisme<sup>664</sup>, elle montre à nouveau le respect scrupuleux de la tradition confucianiste par Chŏng Yagyong.

## 2. *La droiture morale ou le sens des rites*

La droiture, rectitude morales, bienséance ou sens des rites, qui a été abordée dans une partie précédente, entretient un rapport fondamental à la vertu puisqu'elle favorise la « mère » des vertus, c'est-à-dire l'humanité (« ren » / « in »)<sup>665</sup>. Elle n'est pas strictement individuelle, elle possède aussi un fort impact social.

Social par le souci de la hiérarchie qu'elle promeut : dans le Livre VII, Chŏng Yagyong insiste, avec un luxe de détails, sur le besoin d'ordre et d'arrangement des couverts lors des banquets par grades et statuts sociaux<sup>666</sup>, une recommandation qui reflète l'importance du protocole et de l'étiquette dans la pensée coréenne<sup>667</sup> (les Chinois considéraient le royaume Chosŏn comme « le pays de l'étiquette »<sup>668</sup>), sachant que ces deux matières contribuent à garantir l'ordre et la stabilité sociale. Elle intervient également dans la stabilité sociale car Confucius percevait dans les rites un moyen de relâcher ses émotions<sup>669</sup> et de favoriser, en conséquence, l'harmonie des liens sociaux. Stabilité sociale

---

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>662</sup> *Ibidem*.

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 466.

<sup>664</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 217.

<sup>665</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>666</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 461-463.

<sup>667</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 439.

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 135.

enfin, car les rites fournissent également un apprentissage du vivre-ensemble<sup>670</sup>. Social, car elle rappelle que l'homme se conçoit avant tout comme un être enserré dans de multiples relations, de toutes natures et de toutes générations<sup>671</sup>.

Aussi, Chǒng Yagyong prend-il soin à valoriser particulièrement cette vertu. Dans le Livre V, qui traite du personnel administratif, le penseur Chosŏn mentionne explicitement les « rites » comme un critère aidant à juger formellement des compétences d'un fonctionnaire<sup>672</sup>. Soucieux de la tradition confucianiste, il confère une dimension esthétique aux rites en les associant fréquemment avec la musique<sup>673</sup> : effectivement, l'extrême régulation des rapports sociaux produite par les rites a pour effet d'engendrer des interactions harmonieux et dynamiques au sein du corps social<sup>674</sup>, rapports appréciables sur le plan de la beauté puisqu'harmonieux dans leur essence-même.

Enfin, dernier domaine touché par la dimension sociale de cette vertu, et mis en valeur dans le Livre VII du *Mongmin simsŏ* : l'éducation. Fidèle à son savoir antique (« Susahak »), Chǒng Yagyong prend pour modèle l'éducation antique où rites et musique étaient enseignés conjointement<sup>675</sup>.

### 3. *L'empathie, la compassion*

Le fonctionnaire vertueux dépeint par Chǒng Yagyong fait par ailleurs montre d'une empathie et d'une compassion exemplaires.

L'empathie, ou capacité à se mettre à la place des autres, peut se décliner sous différentes formes. Elle peut prendre forme dans la bienveillance<sup>676</sup> mais aussi par l'altruisme, la solidarité, la compassion et la générosité. Comme la frugalité ou la sincérité, elle se révèle en symbiose étroite avec d'autres vertus. Elle s'inscrit à nouveau à la notion

---

<sup>670</sup> Qiyun Zhang et Lee, Orient, *op. cit.*, p. 135.

<sup>671</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 11.

<sup>672</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 257.

<sup>673</sup> *Ibidem*, p. 492-493.

<sup>674</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>675</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 516.

<sup>676</sup> La notion de bienveillance, essentielle dans la pensée de Chǒng Yagyong, se verra étudiée dans la partie intitulée « Les vertus politiques » (I/ Chap1/ 2/ 3/ 1/).



classique de la réciprocité, formulée par Confucius<sup>677</sup> et peut se traduire par le rejet de l'intérêt personnel, attitude morale qui constitue pour le philosophe Mencius le pôle opposé à la vertu d'humanité (« ren » / « in »)<sup>678</sup>.

Au sein de son système éthique, et à l'image d'autres penseurs confucianistes, Chǒng Yagyong lui accorde une place importante<sup>679</sup>. En outre, le penseur Chosŏn exhibe une représentation spécifique de cette vertu : non seulement, il l'estime très proche de l'humanité mais, en plus, il l'entrevoit sous un angle pratique<sup>680</sup>. Sous sa plume, elle emprunte en effet tour à tour différentes formes : elle peut s'incarner dans le geste spontané ou l'amour.

En tant qu'amour, elle se déploie alors dans le cadre familial, dans l'amour des parents avec la piété filiale, l'amour des anciens, l'amour fraternel<sup>681</sup>, l'amour des enfants<sup>682</sup>. Cet amour est aussi respect et bienséance envers autrui et ce, quel que soit son statut social<sup>683</sup>. En tant que geste spontané, l'empathie se matérialise en aide et assistance positive de la part du fonctionnaire : secours auprès des amis ou de proches ayant sombré dans la pauvreté<sup>684</sup>, secours et aide envers le peuple victime de guerres ou de catastrophes naturelles<sup>685</sup>, d'handicapés et de malades<sup>686</sup> et des miséreux<sup>687</sup>.

L'empathie entrevue par Chǒng Yagyong s'exprime beaucoup dans la compassion et la charité. Or, Chǒng Yagyong ne cesse de promouvoir ces attitudes morales. Dans le Livre II, il écrit que la « charité réalisée avec la volonté du cœur est la racine de la vertu<sup>688</sup> ». La compassion vertueuse ne saurait connaître de limites : elle concerne la totalité de la

---

<sup>677</sup> « Le Maître répondit : « Il pourrait seulement s'agir de la mansuétude, n'est-ce pas ? Ne pas imposer aux autres ce qu'on ne désire pas pour soi-même » (Livre XV, *Les Entretiens* (Charles Le Blanc[et al.], *op. cit.*, p. 177.)).

<sup>678</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 267.

<sup>679</sup> Mark Setton, « Tasan's "Practical Learning" », *Philosophy East and West*, vol. 39 / 4, 1989, p. 377-392, p. 387.

<sup>680</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 221.

<sup>681</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 191.

<sup>682</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>684</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>685</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>686</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>687</sup> *Ibidem*, p. 940.

<sup>688</sup> *Ibidem*, p. 145.

population et se doit d'oublier les statuts sociaux. Chŏng Yagyong rappelle ainsi que l'un des devoirs fondamentaux du fonctionnaire est de s'occuper des « Sagung <sup>689</sup>», l'une des catégories de la population les plus défavorisés, comprenant veufs, veuves, orphelins et personnes âgées sans enfants<sup>690</sup> (Livre IV), mais aussi à l'égard des esclaves (Livre V<sup>691</sup>) des personnes endettées (Livre IX<sup>692</sup>), des repris de justice, des hors-la-loi comme les voleurs (Livre XI<sup>693</sup>) voire des criminels (opposition à la torture<sup>694</sup>). Pour mieux convaincre son lecteur, il met en exemple la légendaire compassion du penseur néo-confucianiste Zhu Xi qui, durant sa préfecture, avait connu une famine<sup>695</sup>.

Cette importance donnée à la compassion démontre la profonde influence du savoir antiquisant (« susahak ») et d'un confucianisme classique qu'ont eue sur lui. En particulier, par cet attachement à la compassion, il nous paraît être l'héritier du philosophe antique Mencius : pour Mencius, la vertu de compassion constitue « le commencement de la vertu d'humanité<sup>696</sup> » (« ren »/ « in »), et des quatre vertus qu'il prônait, elle est celle, si l'on en croit le coréaniste américain Mark Setton, considérée comme la plus fondamentale par le penseur coréen<sup>697</sup> et celle à même de réaliser son gouvernement idéal<sup>698</sup>. Elle démontre aussi l'héritage de la pensée Silhak, en particulier celle de Yu Hyŏng-wŏn, ce grand

---

<sup>689</sup> « Les Quatre types de pauvres personnes ».

<sup>690</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 198.

<sup>691</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>692</sup> *Ibidem*, p. 704.

<sup>693</sup> *Ibidem*, p. 958.

<sup>694</sup> *Ibidem*, p. 756.

<sup>695</sup> *Ibidem*, p. 939.

<sup>696</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 328.

<sup>697</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 113.

<sup>698</sup> *Ibidem*.

penseur du XVIII<sup>e</sup> siècle qui, dans son ouvrage *Pagye surok*, appelait à la compassion à l'égard des esclaves<sup>699</sup>.

Au-delà de ces aspects, elle se raccroche à l'amour du peuple<sup>700</sup> et de la notion de « bienveillance », vertu elle aussi centrale dans la pensée politique de Chŏng Yagyong<sup>701</sup>.

#### 4. *La frugalité, la simplicité et la sobriété*

Autre vertu fréquemment mise en valeur par Chŏng Yagyong : la frugalité. Il démontre d'abord toute l'importance de cette dernière par le fait qu'il y consacre un chapitre entier dans le Livre II<sup>702</sup>.

Comme Rousseau, il voit en elle une méfiance positive à l'égard de l'argent en général<sup>703</sup>. Dans certains passages, il montre que la frugalité évite les dérives de l'égoïsme, la recherche de l'apparence à tout prix<sup>704</sup> ou la dilapidation scandaleuse des ressources de l'État aux dépens des plus pauvres<sup>705</sup>, ou encore la corruption, qu'il n'a cessé de déplorer<sup>706</sup>.

Par ailleurs, dans l'esprit du penseur coréen, la frugalité évoque une lutte contre le règne des apparences et trace un cheminement permettant d'atteindre l'authenticité reliée à laquelle vise la culture de soi. Elle rend réalisable la simplicité, l'humilité et la prudence : dans le Livre I, il loue un fonctionnaire Ming, qui a pris ses fonctions avec discrétion et

---

<sup>699</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 183.

<sup>700</sup> Thématique qui sera abordée dans la partie intitulée « Une vertu fondamentale : l'amour du peuple » (I/ Chap 1/ 2/ 3/ 2).

<sup>701</sup> Notion qui sera amplement développée dans la partie suivante, qui a pour titre « La bienveillance : la générosité, l'amour, la compassion, le sens de la justice, l'opposition à la torture » (I/ Chap 1/ 2/ 3/ 1).

<sup>702</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 134-145.

<sup>703</sup> Yak-yong Chŏng, *L'art de gouverner*, Marseille, Autres temps, 2007, 188 p., p. 83.

<sup>704</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 113.

<sup>705</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>706</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 366, 368.

simplicité, sans le moindre étalages<sup>707</sup>. Les exemples de fonctionnaires se montrant discrets, austères et frugaux foisonnent dans le *Mongmin simsŏ*.

A la vertu de frugalité se connectent d'autres vertus. Dans le livre II, Chŏng Yagyong constate en effet :

*« Celui qui veut effectuer un travail remarquable en tant que fonctionnaire doit être bienveillant, et celui qui veut être bienveillant doit être droit, et celui qui veut être droit doit être frugal. La frugalité est le devoir le plus important du fonctionnaire ».*

*Citation 22 Le devoir de frugalité pour Chŏng Yagyong (MS,II<sup>708</sup>)*

Ainsi, sur la frugalité peuvent s'asseoir les vertus de droiture et de bienveillance, toutes deux indispensables aussi bien individuellement que socialement ou politiquement. Dans le Livre I, il relie la frugalité avec la vertu de « l'amour du peuple<sup>709</sup> », dans le Livre II avec l'humilité et le sens des responsabilités nécessaires à tout fonctionnaire<sup>710</sup> ou l'intégrité<sup>711</sup>.

La frugalité affirme également son caractère incontournable dans le fait qu'elle entraîne, selon le penseur, des relations sociales saines et solides, efficaces et utiles à la cohésion sociale : dans le Livre VII, il associe explicitement frugalité et harmonie sociale<sup>712</sup> et remarque que la frugalité avait permis au peuple de se réaliser moralement<sup>713</sup>. Adoptant le raisonnement confucianiste qui conçoit la société comme une chaîne dont les maillons s'étendraient de l'individu jusqu'au roi en passant par la famille et les autres cellules de la société, il recommande l'observation de cette vertu à toutes les échelles, aussi bien celle individuelle que familiale ou nationale<sup>714</sup>.

Cet éloge de la frugalité chez Chŏng Yagyong ne nous apparaît pas du tout comme neutre ; au-delà de l'affirmation d'une culture confucianiste traditionnelle, il est possible

---

<sup>707</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 18.

<sup>708</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>709</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>710</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>711</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>712</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>713</sup> *Ibidem*.

<sup>714</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*

d'y lire les échos pénibles de son propre exil, long de dix-huit ans<sup>715</sup> mais aussi son expérience de vie où il a côtoyé des paysans et d'autres personnes de la classe populaire<sup>716</sup>. Mais il peut également s'interpréter comme se déployant dans le cadre de son savoir antique (« susahak »), d'interprétation rigoureuse des classiques du confucianisme. Dans le livre VIII de *Les Entretiens*, effectivement, Confucius fait l'éloge de la frugalité de l'empereur Yu<sup>717</sup>. *La Grande Etude*, autre canon confucianiste, remarque, elle, que « les richesses sont accessoires<sup>718</sup> » et *La Pratique Equilibrée*, de son côté, insiste sur le caractère austère<sup>719</sup> de la Voie.

### 3. Les vertus politiques selon Chǒng Yagyong

Au-delà des vertus sociales s'affirment les vertus politiques. Ces dernières vont à présent être étudiées.

#### *1. La bienveillance : la générosité, l'amour, la compassion, le sens de la justice, l'opposition à la torture*

Première vertu politique et l'une des plus importantes dans la pensée de Chǒng Yagyong : la bienveillance, qui peut être tour à tour générosité, amour, respect, sens de la

---

<sup>715</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 63-64.

<sup>716</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 266.

<sup>717</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 103.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>719</sup> « La voie qu'emprunte l'homme de bien est insipide, sans apprêts, mais si élégante. Elle semble quelconque mais si bien ordonnée ».

justice. Dans le Livre X consacré à l'administration, Chǒng Yagyong donne, par antithèse, une définition intéressante de la bienveillance :

*« Le magistrat qui n'est pas bienveillant est seulement anxieux de faire sa réussite personnelle et de conserver sa position aussi longtemps qu'il le peut et, par conséquent, il n'aime ni le roi au-dessus de lui et ne prend pas soin du peuple en-dessous de lui ».*

*Citation 23 Description de la valeur morale de bienveillance selon Chǒng Yagyong  
(MS, X<sup>720</sup>)*

La bienveillance se définit comme le souci du bien commun et de l'intérêt général, et implique à l'échelle la prise en compte totale de la figure d'autrui. Elle revient comme un leitmotiv dans tous les chapitres du *Mongmin simsǒ*. Elle affecte plusieurs thématiques qui vont être ici abordées.

A l'image de nombreuses autres vertus, cette vertu se rattache en partie à la sphère métaphysique. Dans le Livre IX, Chǒng Yagyong explique au lecteur la relation particulière qu'entretient la vertu de bienveillance avec le Ciel <sup>721</sup>. Sur le plan psychologique, le penseur coréen rappelle, en citant le philosophe Mencius, que son expression dans le lien social repose avant tout sur une saine intériorité (Livre II<sup>722</sup>). Dans les relations avec autrui, elle se traduit par l'inscription du sujet dans la réciprocité absolue, tant verticale (hiérarchique, entre supérieur et subordonné) qu'horizontale (entre gens de même rang) par le biais des valeurs de fraternité et d'égalité<sup>723</sup> : concrètement, cela s'exprime par l'adoption, par le magistrat, d'une attitude pleine de compréhension et de respect, ignorante de sévérité<sup>724</sup>.

Ce souci de la réciprocité la fait s'incarner dans une constante et grande générosité : dans le Livre I, Chǒng Yagyong décrit cette dernière comme un « principe » devant sous-

---

<sup>720</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 857.

<sup>721</sup> « Puisque votre bienveillance s'étend à ce point, le Ciel vous honorera, vous et vos descendants, et ce, sans fin » (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 772.).

<sup>722</sup> « Mencius a dit : « Si un homme aime les autres, et qu'aucun attachement réciproque ne lui est montré, il doit pratiquer de l'introspection et examiner sa propre bienveillance » » (*Ibidem*, p. 57.).

<sup>723</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 388.

<sup>724</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 60.

tendre tous les objectifs que le fonctionnaire se fixe au début de sa charge<sup>725</sup> et explique que cette qualité morale peut servir de critère pour rectifier et perfectionner son propre comportement<sup>726</sup>. La générosité doit s'appliquer à tout membre de la société, quel que soit leur statut social ou les fautes commises par autrui, qu'il soit hors-la-loi ou non. En des situations normales, une attitude de charité et d'aide aux plus miséreux doit être valorisée, comme cela a déjà été vu. Mais la bienveillance doit aussi se déployer en cas de catastrophes naturelles, comme les famines – pour se prouver comme vertu, il est attendu du fonctionnaire qu'il fasse tout son possible pour épargner des vies<sup>727</sup>. Dans son fonctionnement social, la conception de bienveillance par Chǒng Yagyong s'insère assurément dans l'utopie confucianiste politico-sociale « Datong » qui entrevoit la société sur une base purement égalitaire et où les ressources se doivent d'être redistribuées avec justesse<sup>728</sup>.

La bienveillance joue un rôle central dans la justice. Dans le Livre IX consacré à cette question, Chǒng Yagyong recommande de toujours suivre « le sentier de la droiture et de la générosité<sup>729</sup> » dans l'application de la loi. Dans certains cas, comme le vol de biens relevant à l'État<sup>730</sup>, il préconise l'annulation de peines de prison à perpétuité et propose d'acquitter les coupables<sup>731</sup>. Être bienveillant signifie aussi s'opposer à des peines sévères et cruelles, comme la torture : à l'image du grand juriste italien Cesare Beccaria, qui, par sa réflexion sur les droits judiciaires des prisonniers, a façonné la pensée des Lumières italiennes<sup>732</sup>, le penseur coréen prie les magistrats de faire preuve de ménagements lors de

---

<sup>725</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>726</sup> *Ibidem*.

<sup>727</sup> *Ibidem*, p. 943.

<sup>728</sup> Soon-yang KIM, « Uncovering the Confucian Foundation of Public Sector Welfare in Joseon », *Korea Journal*, vol. 53 / 1, Spring 2013, p. 31-64, p. 38.

<sup>729</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 700.

<sup>730</sup> Chǒng Yagyong donne l'exemple de sacs de grains.

<sup>731</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 718.

<sup>732</sup> John M Merriman, *A history of modern Europe: from the Renaissance to the present*, 2014, p. 336.

procès et de s'opposer aux châtiments corporels<sup>733</sup> : ces derniers constituent « le moyen le moins désirable de rectifier le peuple » explique-t-il au lecteur<sup>734</sup>.

En tant que vertu politique, la bienveillance se conçoit comme un instrument efficace de gouvernance. Confucius définissait cette vertu comme « amour » dans toute relation, un amour prenant comme point de départ la cellule familiale et devant irradier par la chaîne des hommes à l'ensemble de la société<sup>735</sup>. Le projet de réforme néo-monarchiste de Chǒng Yagyong s'inscrit dans cette lecture antiquisante et traditionaliste : non content de se montrer héritier spirituel de Confucius, l'auteur coréen reprend à son compte la pensée sur la bienveillance de Mencius, pensée qui stipule qu'étendue à l'ensemble de la société, et par son pouvoir de renforcement de la cohésion sociale, cette dernière est à même de réaliser une société idéale et harmonieuse<sup>736</sup>.

Chǒng Yagyong montre son traditionalisme rigoureux envers les classiques confucianistes en entrevoyant la vertu de bienveillance comme un instrument harmonieux de gouvernement et efficace dans l'acquisition de la fidélité et le respect du peuple : dans le Livre II, il cite le mot de Confucius que « Celui qui est généreux gagne les cœurs de la multitude<sup>737</sup> » ainsi que *Le classique des vers* qui loue la vertu de bienveillance d'un personnage de la dynastie Zhou dénommé Zhong Shanfu, qui n'ignorait « ni les pauvres ni les veuves »<sup>738</sup>.

Les grands penseurs confucianistes ne disaient pas autre chose : dans le chapitre I du *Meng zi*, Mencius explique au roi Xuan de Qi que seule la bienveillance permet à un roi de gouverner véritablement car il suit son devoir<sup>739</sup>. Confucius, dans le chapitre XVII des *Entretiens*, cite la générosité comme l'une des cinq qualités pouvant être considéré comme appartenant à la vertu d'humanité (« ren » (« in »))<sup>740</sup>. Fort de son savoir antique (« susahak »), Chǒng Yagyong s'affilie à cette tradition tout en développant une lecture personnelle de la bienveillance : à l'inverse du penseur néo-confucianiste Zhu Xi qui

---

<sup>733</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 742-743.

<sup>734</sup> *Ibidem*, p. 747.

<sup>735</sup> Ru Xin, *op. cit.*, p. 80.

<sup>736</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 388.

<sup>737</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 59.

<sup>738</sup> *Ibidem*.

<sup>739</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 285.

<sup>740</sup> *Ibidem*, p. 193.



percevait cette vertu comme une substance, il la perçoit d'abord sous un angle pratique et concret <sup>741</sup>, comme l'illustre le foisonnement d'exemples, d'anecdotes et de recommandations dont regorge le *Mongmin simsŏ*.

## 2. Une vertu politique fondamentale : l'amour du peuple

L'amour du peuple est sans doute la vertu politique la plus représentative de la pensée de Chŏng Yagyong.

Elle se révèle être la plus emblématique car elle exprime en premier lieu le titre de l'ouvrage de Chŏng Yagyong, le *Mongmin simsŏ*. « Mongmin », en effet, signifie « la bonne gouvernance du peuple », « sim » le cœur et « sŏ » le « livre »<sup>742</sup>. Non content de marquer une influence sur le titre de l'ouvrage même, le *Mongmin simsŏ* développe également un livre entier – le Livre IV<sup>743</sup> – sur cette notion complexe. L'amour du peuple s'exprime aussi par l'importance de la notion de « mokcha<sup>744</sup> » qui, dans la pensée de Chŏng Yagyong, fait référence à l'idéal de « berger du peuple », homme apte à guider correctement le peuple. Le système politique promu par Chŏng Yagyong s'appuie en effet sur un sujet éthique, pratiquant la culture de soi, en quête du bon gouvernement<sup>745</sup>. Ce sujet éthique peut tout aussi bien être le souverain qu'un haut-fonctionnaire ou un fonctionnaire local. Parmi les tâches qu'il se voit attribuer, l'une des plus importantes est d'élever moralement le peuple et ce, en vertu du Mandat qu'il a reçu du Ciel<sup>746</sup>. Ce souci permanent du peuple démontre un esprit que d'aucuns ont pu qualifier de « démocratique »<sup>747</sup> - attribut qui n'est pas sans susciter nos réserves<sup>748</sup>.

L'amour du peuple illustre également sa centralité par le caractère synthétique qui est le sien : en tant que vertu, il prolonge et synthétise en effet d'autres vertus, comme la

---

<sup>741</sup> Shin Jeonggeun, « Bridging Moral Individuals and a Moral Society in Dasan's Philosophy », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 80-104, p. 93.

<sup>742</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 261.

<sup>743</sup> Livre qui s'étend de la page 189 à 213.

<sup>744</sup> Normalement utilisé comme « berger » en coréen.

<sup>745</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 352.

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 354.

<sup>747</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>748</sup> Ces réserves font l'objet de parties ultérieures, notamment la partie consacrée aux différences des projets politiques intitulée « Republicanisme contre monarchisme » dans la deuxième partie (II/ chap 2/, 6/)

bienveillance, la générosité, la compassion, la justice, l'impartialité, ainsi qu'une forme d'égalité<sup>749</sup>. Il peut également se trouver en interdépendance avec d'autres vertus, telle la frugalité, qui lui sert de fondement (Livre I)<sup>750</sup>, le sens des rites et de multiples valeurs qui s'y rattachent (comme la piété filiale)<sup>751</sup>. Il se voit, par ailleurs, fréquemment considéré comme une valeur indispensable à tous les modèles de personnalités vertueuses posées en exemple par Chǒng Yagyong (figure des rois sages antiques, philosophes comme Confucius ou Mencius). Dans le livre V, il apparaît ainsi comme critère d'évaluation du fonctionnaire, en troisième position après « service public » et « discipline de soi »<sup>752</sup>. A cela s'ajoute le fait que sa portée pratique concerne de multiples domaines : aussi bien celui économique (recherche, par exemple, de la prospérité du peuple) qu'éducatif (attention soutenue à l'éducation du peuple), ou politique (conscience de la souveraineté populaire en valorisant le bien commun et l'intérêt général).

Saisi dans son détail dans le champ de l'économie, cette vertu se concrétise en priorité dans la recherche constante de la prospérité du peuple. Le fonctionnaire a pour tâche de traquer les causes des souffrances du peuple et tout faire pour les résoudre ou, si cela s'avère impossible, au moins les atténuer<sup>753</sup>. Dans le Livre I, suivant la pensée de Zhu Xi, Chǒng Yagyong dresse les objectifs du fonctionnaire et prend soin de placer en tête de ses préoccupations le « bien-être public »<sup>754</sup>. Le philosophe Chosŏn rappelle également au Livre X que les rois sages avaient établi la richesse agricole comme l'une de leurs priorités<sup>755</sup>. Dans le même chapitre, en se référant explicitement à son prédécesseur silhak Yu Hyŏng-wŏn, il fait savoir que l'un des devoirs du fonctionnaire est de s'occuper de l'alimentation des citernes permettant l'irrigation agricole<sup>756</sup>. Une nouvelle fois, le

---

parties qui ont pour tâche de montrer les limites du modèle politique prôné par Chǒng Yagyong au regard de la souveraineté populaire et de la démocratie.

<sup>749</sup> Les limites de la conception égalitaire de Chǒng Yagyong se verront également abordées dans la partie ultérieure, intitulée « Des manières différentes de penser l'égalité et la hiérarchie » dans la deuxième partie (II/ chap 2/, 3/).

<sup>750</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 15.

<sup>751</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>752</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>754</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>755</sup> *Ibidem*, p. 844.

<sup>756</sup> *Ibidem*, p. 848-849.

*Mongmin simsŏ* se réfère à l'idéal de la société « Datong » (« Grande Harmonie ») mise en avant par les Chosŏn<sup>757</sup>, idéal qui aspire à une juste redistribution des ressources ainsi qu'à une stabilité économique<sup>758</sup>, et dont le projet politique Wangjŏng de Chŏng Yagyong se fait à sa manière l'écho.

La vertu d'« amour du peuple » se prouve également par la capacité du fonctionnaire à administrer et à gérer scrupuleusement les budgets qui lui sont impartis. Chŏng Yagyong a à cœur à dépeindre un fonctionnaire gardant constamment à l'esprit l'idée que l'argent et les biens de l'État servent avant toute chose le peuple : il recommande au fonctionnaire d'être économe et de tout faire pour ne rien gaspiller (Livre II<sup>759</sup>). Conscient que le peuple est à la source même de l'ensemble de la production, il préconise d'éviter toute forme d'abus ou d'exploitation à son égard<sup>760</sup>. La levée de l'imposition doit ainsi s'effectuer dans son plus grand respect (Livres III<sup>761</sup> et VI<sup>762</sup>). Il est également attendu de la part du fonctionnaire la défense des plus vulnérables contre les petits fonctionnaires, parfois célèbres pour leur abus<sup>763</sup>. La prospérité passe également par les questions de désendettement : Chŏng Yagyong préconise de tout faire pour aider les personnes endettées à recouvrer leur liberté financière<sup>764</sup> et s'indigne volontiers de l'immoralité de l'usure, qu'il n'hésite pas à qualifier, dans certains cas, de « vol » (Livre IX<sup>765</sup>).

La vertu de l'amour du peuple implique également de prêter une attention soutenue à l'éducation du peuple. Comme Rousseau, Chŏng Yagyong prend très au sérieux cette question : il ne lui en consacre pas moins deux chapitres entiers du *Mongmin simsŏ* dans le Livre VII<sup>766</sup>. Toutefois, cette thématique concerne indirectement d'autres parties et chapitres<sup>767</sup>. Dans le Livre I, concernant la prise de fonctions, tout en rappelant la figure

---

<sup>757</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 33.

<sup>758</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>759</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>760</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>761</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>762</sup> *Ibidem*, p. 376, 382.

<sup>763</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>764</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 703.

<sup>765</sup> *Ibidem*.

<sup>766</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 492-530.

<sup>767</sup> Par exemple, dans le Livre VII, le chapitre 6 concerne les concours ou dans le Livre III, il est question d'« édification du peuple ».

de Zhu Xi qui fut connu en son temps pour son enseignement<sup>768</sup>, Chǒng Yagyong explique à son lecteur que l'éducation compte parmi les trois objectifs que le fonctionnaire idéal, qui a étudié la Voie (« Dao » / « Tao »), doit établir<sup>769</sup>.

Tout en révélant son attachement au néo-confucianisme par son souci de l'éducation, le philosophe Chosŏn démontre aussi son traditionalisme rigoureux : son savoir antique (« Susahak ») le conduit à rappeler que la véritable éducation a pour caractéristique d'ignorer les discriminations sociales : tout un chacun, qu'il soit pauvre ou riche, innocent ou criminel, y a droit<sup>770</sup> et il s'inscrit pleinement dans la lignée de Confucius qui avait tenu à fonder une école sans discrimination<sup>771</sup>. Le souci de Chǒng Yagyong de revenir à un confucianisme des origines par le savoir antique (« Susahak ») le pousse également à poser en modèle le système éducatif de la dynastie Zhou<sup>772</sup>. Il aime par ailleurs à représenter le fonctionnaire en homme attentif aux écoles<sup>773</sup>, ne craignant pas d'investir le budget qui lui est imparti pour les réparer et veillant à ce que chaque établissement soit bien fourni en livres, particulièrement, en classiques du confucianisme<sup>774</sup>.

Au-delà de l'implantation de connaissances, Chǒng Yagyong attend surtout de l'éducation une fonction morale : elle a pour tâche de forger la moralité des individus en leur inculquant les valeurs confucianistes traditionnelles, tels le sens des rites, la droiture morale ou le respect des codes sociaux (Livre VIII<sup>775</sup>) ; elle doit, en outre, faire la promotion de la mère des vertus qu'est l'humanité (le « ren »/ « in »)<sup>776</sup> et ambitionne, dans son ensemble, à développer la vertu dans le corps social<sup>777</sup>. En rattachant l'éducation à la vertu comme il le fait, Chǒng Yagyong se manifeste comme l'héritier de la pensée

---

<sup>768</sup> Roger Darrobers, *op. cit.*, p. 165.

<sup>769</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 41.

<sup>770</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>771</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 101-102.

<sup>772</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 516.

<sup>773</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>774</sup> *Ibidem*, p. 525.

<sup>775</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 501.

<sup>776</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>777</sup> *Ibidem*, p. 521.

confucianiste classique, et plus particulièrement de celle de Mencius, qui voyait en l'éducation un outil de solidification de l'ordre social<sup>778</sup>.

Pour ce qui est du domaine politique, la vertu d'amour du peuple s'exprime en priorité comme une forme de bienveillance<sup>779</sup>. En instaurant comme modèle la famille, elle met en œuvre une conception spécifique des liens sociaux<sup>780</sup>. En valorisant la figure du souverain et un système pyramidal hiérarchisé, elle se complaît à encenser le paternalisme politique et ses deux corollaires, à savoir la figure du père et la relation patriarcale qui lui est conséquente : à diverses reprises – comme dans le Livre VI –, le fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsŏ* se voit ouvertement comparé à « un parent du peuple<sup>781</sup> ». Dans le Livre II, Chŏng Yagyong cite un poème d'un dignitaire chinois expliquant qu'à l'origine, les membres de l'État et le peuple « ne composaient qu'un seul corps, telle une famille<sup>782</sup> ». Enfin, il rappelle volontiers que « le roi est le père et le peuple ses enfants<sup>783</sup> » et constate que « le fonctionnaire est comme un père pour le peuple » (Livre VI<sup>784</sup>). Naturellement, les rois coréens, comme le roi Yŏngjo (1724-1776)<sup>785</sup> ou Sejong (Livre VIII<sup>786</sup>) sont loués dans le cadre de cette vertu.

La vertu d'amour du peuple ne renvoie pas seulement à une conception paternaliste et traditionaliste du pouvoir. Elle s'inscrit également dans une réflexion portant sur le bien commun et l'intérêt général, réflexion qui se traduit par des devoirs précis. Ainsi le fonctionnaire vertueux doit constamment se montrer impartial politiquement, rechercher en priorité le sens de l'État et faire montre d'une neutralité exemplaire<sup>787</sup>. Sur le plan judiciaire, il doit avoir à l'esprit l'égalité de tous devant la loi et posséder une impartialité

---

<sup>778</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 270.

<sup>779</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 211.

<sup>780</sup> Le modèle familial se verra étudié ultérieurement dans la deuxième partie dans la partie intitulée « La problématique de la famille dans la politique : un antagonisme profond » dans la deuxième partie (II/ chap 2/, 4/).

<sup>781</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 341.

<sup>782</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>783</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>784</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>785</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>786</sup> *Ibidem*, p. 765.

<sup>787</sup> *Ibidem*, p. 711.

exemplaire dans les jugements d'affaires criminelles (Livre IX<sup>788</sup>). Dans l'administration courante, il est attendu de lui qu'il refuse des cadeaux pouvant altérer sa droiture morale (Livre II<sup>789</sup>). Il se doit également d'avoir conscience des tentations de la corruption, qui peuvent prendre de multiples formes (Livre II<sup>790</sup>) ; enfin, il a pour obligation d'observer scrupuleusement les lois, les lois qui expriment l'intérêt public<sup>791</sup>.

Traduite en termes historico-politiques, l'importance accordée par Chŏng Yagyong à la vertu d'amour du peuple dévoile non seulement son affiliation au courant idéologique Silhak du « Minpon <sup>792</sup> » mais se rapporte également à l'idéologie politique du « Wangdao » / « Wangjŏng » établie par le philosophe Mencius, idéologie qui considère les vertus d'humanité (le « ren » / « in ») et des rites (« li » / « ye ») comme centrales au système politique<sup>793</sup>. Chŏng Yagyong ne manifeste guère d'originalité dans ce projet puisque cette idéologie s'était déjà vue valorisée par des penseurs coréens comme Yi I (Yulgok) et était très prégnante dans l'élite intellectuelle Chosŏn <sup>794</sup>.

Son modèle de référence, qui est le gouvernement des rois-sages Yao, Shun et de ceux de la dynastie Zhou, place la vertu comme instrument principal de la politique<sup>795</sup>. La relation souverain / sujets qu'elle développe n'est pas seulement de contenu affectif et vertueux, elle se révèle aussi contractuelle. Ce contractualisme spécifique, qui accorde au peuple un « droit de renversement », et que personnifie la vertu d'amour du peuple, rappelle en filigrane la théorie du philosophe Mencius<sup>796</sup>, philosophe essentiel dans la pensée de Chŏng Yagyong puisque le philosophe se réfère à ce « droit de renversement » dans d'autres de ses écrits<sup>797</sup>. Par conséquent, au travers de ces deux aspects fondamentaux

---

<sup>788</sup> *Ibidem*.

<sup>789</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>790</sup> *Ibidem*, p. 88-89.

<sup>791</sup> *Ibidem*, p. 156-157.

<sup>792</sup> Elle est l'équivalent de la notion chinoise du « *min-ben* » qui affirme que le peuple est la seule racine du pays et du souverain (Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 36.).

<sup>793</sup> *Ibidem*.

<sup>794</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111.

<sup>795</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>796</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 165.

<sup>797</sup> Yi Jong-woo, « Power and Violence between the Choosers and the Chosen in the Thought of Dasan Jeong Yak-yong », *Korea Journal*, vol. 55 / 4, Winter 2015, p. 36-55, p. 43.

qui se déduisent de la vertu de « l'amour du peuple », Chŏng Yagyong exprime sa volonté et de poursuivre cet héritage tout en renforçant son traditionalisme et en aspirant à une réforme monarchiste.

De toutes les vertus promues par le fonctionnaire idéal de Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ*, celle de l'amour du peuple nous paraît être sans doute la plus importante sinon la plus représentative de la pensée du philosophe Chosŏn.

3. *Les vertus militaires : l'héroïsme, le courage, la vaillance, la loyauté, la force, l'esprit d'anticipation, le sens du sacrifice*

Les vertus militaires se voient valorisées dans plusieurs chapitres du *Mongmin simsŏ*. Elles marquent leur importance par le fait qu'elles constituent l'objet du livre VIII, dédié à l'« Administration des affaires militaires », qui couvre une centaine de pages<sup>798</sup>.

La première des vertus militaires que Chŏng Yagyong aime exalter est la loyauté et le sens du sacrifice, qui évoquent une forme de patriotisme. Si ce patriotisme revient de manière omniprésente chez Rousseau, chez Chŏng Yagyong, il nous paraît surtout s'exprimer dans les affaires militaires. Ainsi le philosophe Chosŏn rapporte-t-il le récit d'un dignitaire chinois de la dynastie Wei qui n'a pas hésité à se sacrifier au combat<sup>799</sup>. Dans le même chapitre, il retranscrit un poème rédigé par un haut-fonctionnaire coréen qui exalte l'esprit de sacrifice glorieux pour la défense du pays et du souverain<sup>800</sup>. Cet esprit de sacrifice, qui met en scène la loyauté, concerne aussi bien la lutte contre des envahisseurs que la lutte contre des rebelles menaçant l'unité du royaume<sup>801</sup>. S'il nous paraît inapproprié de parler de « patriotisme », il est en revanche certain que cet attachement à la terre et la défense du pays et du régime traduisent une affirmation de la conscience nationale, alors en émergence dans le royaume Chosŏn<sup>802</sup>. Si elle est mise en

---

<sup>798</sup> Le livre s'étend de la page 557 à la page 654.

<sup>799</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 643.

<sup>800</sup> *Ibidem*, p. 650.

<sup>801</sup> *Ibidem*, p. 644.

<sup>802</sup> Jinwung Kim, *A history of Korea: from « Land of the Morning Calm » to states in conflict*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, 684 p., p. 264.

scène ouvertement, la vertu de loyauté peut également être valorisée de manière plus discrète<sup>803</sup>.

Le courage et la vaillance composent également des vertus militaires louées par Chǒng Yagyong. Dans le Livre VIII, il exalte l'attitude d'un haut-fonctionnaire nommé Yi Yungyǒng, responsable de la province de Chǒnju, qui défendit avec ténacité une forteresse contre des Japonais<sup>804</sup> et qui décapita pas moins de « deux cents têtes (sic) » ennemies<sup>805</sup>. La vertu du courage mise en avant par Chǒng Yagyong peut revêtir les traits d'un égalitarisme guerrier : le penseur coréen rapporte l'anecdote d'un dignitaire chinois qui aimait partager les peines de ses soldats et qui, voyant ses propres soldats le protéger, leur demanda : « Pourquoi me protégez-vous alors que vous risquez de perdre votre propre vie ?<sup>806</sup> ».

Les vertus militaires peuvent aussi être synonymes de prudence et d'esprit d'anticipation. En prenant pour exemple la préparation des armes, Chǒng Yagyong valorise l'esprit antique fait de mesure qui savait prévoir les crises et être au moment propice (Livre VIII<sup>807</sup>). Cet esprit d'anticipation et de mesure qui se retrouve dans la vertu de l'homme de bien ne réclame pas seulement d'être un guerrier vigoureux ; il exige également de s'affirmer en stratège attentif aux questions logistiques et en homme soucieux de nourrir le peuple afin de répondre à l'effort de guerre<sup>808</sup>. Enfin, l'intense activité physique et les valeurs promues par les arts martiaux, qui appartiennent également aux vertus militaires, ne sont pas à négliger selon Chǒng Yagyong car elles permettent, en temps de paix, d'améliorer la morale du peuple<sup>809</sup>.

Si le penseur coréen valorise ces diverses vertus militaires, il rappelle néanmoins que la violence ne doit jamais l'emporter sur la morale même. Dans le Livre VIII, il écrit que même dans les situations désespérées où la survie est en jeu, il ne faut jamais oublier les

---

<sup>803</sup> Chǒng Yagyong recommande de montrer sa soumission totale envers le souverain si ce dernier venait à chercher refuge dans la province (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 651.).

<sup>804</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 635.

<sup>805</sup> *Ibidem.*

<sup>806</sup> *Ibidem*, p. 640.

<sup>807</sup> *Ibidem*, p. 606.

<sup>808</sup> *Ibidem*, p. 653.

<sup>809</sup> *Ibidem*, p. 615.



cinq principes cardinaux de la moralité<sup>810</sup> [l'humanité, la bienséance [rites], la justice [devoir], la sagesse et la sincérité].

Cet éloge des vertus militaires chez Chǒng Yagyong ne doit point étonner au regard de sa biographie. Chǒng Yagyong a été d'abord un inspecteur royal pour la province de Geyonggi-do à l'âge de 33 ans<sup>811</sup>, une fonction qui l'a amené à se confronter à des questions militaires et, surtout, a eu un passage au ministère des Armées tout en ayant été le secrétaire du roi coréen<sup>812</sup>.

Par ailleurs, outre ses charges administratives, Chǒng Yagyong a directement travaillé à des projets d'ingénierie militaire. En 1792, il a élaboré les plans de la construction de la forteresse de Suwǒn<sup>813</sup>, près de Séoul, une forteresse moderne pour l'époque dont la conception s'inspirait de textes occidentaux<sup>814</sup>. Il démontre avec limpidité ce savoir-faire militaire dans le Livre X où, s'appuyant sur des experts militaires chinois, il donne des conseils judicieux pour rendre efficace les défenses d'une forteresse<sup>815</sup>, il cite également des ouvrages chinois spécialisés dans l'art militaire, sur des sujets tels que la fortification<sup>816</sup>, l'entraînement des soldats<sup>817</sup> ou encore les arts martiaux<sup>818</sup>.

Son éloge des vertus militaires esquisse en filigrane un homme différent du grand philosophe confucianiste : un penseur curieux des questions militaires, un scientifique ouvert sur l'Occident et les avancées technologiques. Toutefois, cet attachement aux problématiques militaires ne marque pas de rupture totale avec la tradition confucianiste. Celle-ci, en effet, n'a jamais dédaigné ces questions : selon les classiques confucianistes, Confucius lui-même était un « chevalier<sup>819</sup> », qui possédait une expérience militaire éminente<sup>820</sup>, bien qu'il ait systématiquement considéré la guerre comme une situation à

---

<sup>810</sup> *Ibidem*, p. 642.

<sup>811</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 359.

<sup>812</sup> *Ibidem*, p. 360.

<sup>813</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 61.

<sup>814</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 201.

<sup>815</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 873.

<sup>816</sup> *Ibidem*, p. 874.

<sup>817</sup> *Ibidem*, p. 875.

<sup>818</sup> *Ibidem*.

<sup>819</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient*, *op. cit.*, p. 247-249.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

éviter<sup>821</sup>. Dans le Livre XIV de ses *Entretiens*, le sage définit le courage comme l'une des trois composantes essentielles à la voie de « l'homme de bien<sup>822</sup> ». Chŏng Yagyong dévoile une nouvelle fois son respect rigoureux de la tradition confucianiste.

#### 4. *Le sens des responsabilités*

Autre vertu prônée par Chŏng Yagyong : le sens des responsabilités doublée de droiture. Revenant de temps à autre dans les différents livres du *Mongmin simsŏ*, et fondamentale en politique, cette vertu doit, nous explique le penseur coréen dans le Livre XII, être permanente, quoiqu'il advienne<sup>823</sup>. Elle est aussi, comme beaucoup d'autres qualités morales, placée sous le regard du Ciel<sup>824</sup>. Sous sa plume, elle revêt différentes formes.

Elle se définit en premier lieu dans l'accomplissement du travail. Elle est alors compétence, qualification, capacité à soulever les questions pertinentes, efficacité, conscience élevée de la tâche à accomplir et refus de gaspillage d'un temps précieux avec des conversations oisives ou une vaine glorification des apparences<sup>825</sup>. Dans le Livre II, Chŏng Yagyong cite un vers du classique des vers démontrant que le sens des responsabilités de « l'homme supérieur » est avant tout le sérieux, la compétence, la volonté de travailler et la lutte contre la paresse<sup>826</sup>. Cette critique de la fainéantise et de l'oisiveté de fonctionnaires revient dans d'autres livres<sup>827</sup>.

Elle peut aussi prendre le sens de courage dans l'accomplissement de son devoir, démonstration de conscience morale. Ce courage spécifique se manifeste dans la volonté de faire respecter ses propres convictions et le bien commun et ce, même si cela doit aller à l'encontre de l'avis de ses supérieurs. Pour illustrer son propos, Chŏng Yagyong cite

---

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>822</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 166.

<sup>823</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 977.

<sup>824</sup> Dans le Livre IX, Chŏng Yagyong cite un fonctionnaire chinois qui jure au Ciel de ne jamais négliger son devoir (p.726).

<sup>825</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 22.

<sup>826</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>827</sup> Notamment le livre VI, consacré à l'imposition.

l'anecdote d'un préfet chinois qui a préféré la vérité à une justice expéditive<sup>828</sup>, même si cela devait déplaire à ses supérieurs, dont l'Empereur lui-même (Livre IX<sup>829</sup>).

Vis-à-vis du peuple, la vertu du sens des responsabilités emprunte diverses formes. A bien des égards, elle rejoint la vertu de bienveillance et d'amour du peuple. Elle se manifeste par une attitude sobre, respectueuse et humble envers le peuple, attestant d'une conscience élevée de la tâche à accomplir ; à l'inverse, elle bannit toute recherche d'extravagance ou quête débridée d'apparences<sup>830</sup>. Comme pour la bienveillance et l'amour du peuple, le sens des responsabilités développe le thème de l'élévation morale du peuple à travers l'éducation<sup>831</sup>, le respect des instruments producteurs de normes sociales, tels que les rites ou les coutumes<sup>832</sup>. Elle retrouve également la bienveillance lorsqu'elle évoque la thématique de la prospérité du peuple, notamment pendant les catastrophes naturelles (Livre XI<sup>833</sup>).

La vertu du sens des responsabilités démontre la valorisation par Chǒng Yagyong du souci du bien commun et de l'intérêt général, très prégnants chez le fonctionnaire, en opposition totale aux intérêts particuliers (premières pages du *Mongmin simsǒ*<sup>834</sup> ; critère « service public » dans la grille évaluant les compétences des fonctionnaires<sup>835</sup>). Le fonctionnaire vertueux se distingue dans son essence-même par sa neutralité, son indépendance et sa capacité à rejeter tout favoritisme<sup>836</sup>.

Comme pour les autres vertus, cette mise en valeur de la vertu du sens des responsabilités s'ancre dans la tradition des classiques confucianistes : dans le chapitre IV de *Les Entretiens*<sup>837</sup>, Confucius souligne l'obligation de chacun à se montrer digne de la

---

<sup>828</sup> L'affaire se rapporte à une conspiration ayant échoué. Plutôt que de favoriser un procès injuste et expéditif, le préfet chinois a préféré réexaminer le cas de chaque conspirateur les uns après les autres.

<sup>829</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 712.

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>831</sup> Cette thématique sera abordée plus en détail dans le chapitre suivant consacré aux outils de développement de la vertu, dans la partie intitulée « L'éducation au service de la vertu » (I/, Chap 2/, 1/).

<sup>832</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 492-493.

<sup>833</sup> *Ibidem*, p. 951.

<sup>834</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>835</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>836</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>837</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 63.

position et du travail que l'on fait<sup>838</sup>, une obligation qui se retrouve dans sa théorie de la rectification des noms<sup>839</sup>. Dans le chapitre II du *Meng zi*<sup>840</sup>, Mencius rappelle avec limpidité cette conscience inhérente à toute charge ainsi que la compétence qui l'accompagne<sup>841</sup>. Chǒng Yagyong se montre ainsi l'héritier scrupuleux de cette tradition.

Par ailleurs, il est admis que l'éthique confucianiste accorde à la responsabilité une place centrale au sein de son système<sup>842</sup>. Il entrevoit le sujet comme un être en interdépendance étroite avec autrui, s'exprimant dans le cadre d'une relation harmonieuse, qui confère aux devoirs sociaux un caractère fondamental<sup>843</sup> ; la valorisation de la responsabilité se révèle en conséquence être une conséquence logique de ce mécanisme<sup>844</sup>. L'importance de la vertu du sens des responsabilités dévoile l'identité extrêmement confucianiste de la pensée de Chǒng Yagyong.

## 5. *Le sens des rites*

Autre vertu indispensable chez l'homme de bien dépeint par Chǒng Yagyong : le sens des rites, analysé ici d'un point de vue politique.

Chǒng Yagyong aime montrer le fonctionnaire idéal soucieux et attentif aux rites<sup>845</sup>. Comme cela a déjà été analysé, les rites font l'objet d'un livre entier, le livre VII, au sein du *Mongmin simsǒ*. Ils servent également de 6<sup>e</sup> critère (précédant notamment les questions de défense nationale) dans la grille d'évaluation que propose Chǒng Yagyong pour juger des compétences et des capacités des fonctionnaires en poste<sup>846</sup>. Comme pour la bienveillance et l'amour du peuple, ils jouent une fonction considérable dans l'élévation

---

<sup>838</sup> « *Le Maître dit* : « Ne te fais pas de souci d'être sans position, mais soucie-toi plutôt d'être digne d'une position. Ne te fais pas de souci de n'être reconnu de personne, soucie-toi plutôt de mériter d'être reconnu » (« IV. Habiter l'humanité »).

<sup>839</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 82-83.

<sup>840</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 336.

<sup>841</sup> « *Meng zi dit* : « J'ai entendu dire que si l'on occupe une charge et qu'on ne réussit pas à en remplir les exigences, on se retire ; si l'on doit faire des remontrances et qu'on ne réussit pas à les faire appliquer, on se retire ».

<sup>842</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 279.

<sup>843</sup> Ru Xin, *op. cit.*, p. 84.

<sup>844</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 279-280.

<sup>845</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 65.

<sup>846</sup> *Ibidem*, p. 257.

morale du peuple – d’où la volonté du penseur de valoriser la vertu de bienséance et du sens des rites. Effectivement, Chŏng Yagyong explique au lecteur que l’un des objectifs fondamentaux du fonctionnaire idéal est « d’implanter de bonnes coutumes » dans le corps social<sup>847</sup>. Abordant le thème des coutumes funéraires, il cite Confucius et fait remarquer au lecteur que les rites aident à adoucir les douleurs existentielles<sup>848</sup>.

Comme l’attestent ces deux aspects mis en valeur par le penseur coréen, les rites constituent autant de normes tacites pour les membres du corps social, des outils qui consolident leur intégration et leur régulation sociales, affermissent la cohésion de la société en engendrant au sein de chaque individu une meilleure intériorisation de valeurs communes, et permettent un renforcement général de l’ordre social et politique. Cette fonctionnalité positive des normes, soulignée à maintes reprises par les analyses de la sociologie, ne relève pas pour Chŏng Yagyong d’une simple lecture des dynamiques sociopolitiques ; elle se déploie également au travers l’héritage du savoir antique (« susahak »).

En effet, comme pour les autres vertus, le savoir antique modèle celle des rites. Se référant au classique des *Rites de Zhou* (*Zhouli, Lijing, Li King*), le penseur Chosŏn se plaît à énumérer les douze mesures que le ministre de l’éducation de l’époque des Zhou a prises à l’égard du peuple : sur la totalité de celles-ci, il est possible de constater que près de la moitié – cinq – intéressent les rites<sup>849</sup>. Par ailleurs, nul doute que Chŏng Yagyong a en tête les paroles du philosophe Mencius qui faisait valoir l’importance fondamentale qu’il y avait à respecter les rites anciens<sup>850</sup> ainsi que celle de Confucius qui observait dans *Les Entretiens* que « le gouvernement d’un État repose sur les rites<sup>851</sup> ».

Outre le savoir antique (« Susahak »), la valorisation du respect des rites par Chŏng Yagyong s’explique par sa culture sociologique, de nature élitiste. A l’image de nombre grands intellectuels néo-confucianistes coréens depuis le début du XVIIe siècle<sup>852</sup>, il se

---

<sup>847</sup> *Ibidem*, p. 507.

<sup>848</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>849</sup> *Ibidem*, p. 893.

<sup>850</sup> « C’est en examinant les rites des anciens souverains qu’on peut évaluer le niveau de perfection de leur gouvernement (...) Lorsque, dans cent générations, on évaluera les souverains des cents générations précédentes, aucun ne pourra rivaliser avec lui (Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 324.). ».

<sup>851</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>852</sup> Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 41.

révèle être effectivement un spécialiste de la question : il aime faire part au lecteur de son expérience en matière protocolaire et rappelle qu'il a écrit un livre à ce sujet parmi tant d'autres (Livre VII<sup>853</sup>). Dès lors, la figure du fonctionnaire vertueux, de « l'homme supérieur », qu'il se plaît à représenter tout au long du *Mongmin simsŏ* n'est pas neutre mais peut être considérée comme une projection, un dédoublement idéal de sa propre personnalité, de ce « lui-même » qui se conçoit d'abord comme un membre de la classe illustre des « sonbi »<sup>854</sup>.

#### 6. *Le respect des lois*

Comme pour les rites, le fonctionnaire idéal de Chŏng Yagyong se montre extrêmement respectueux des lois, ces normes patentes. Le Livre III, consacré au service public, possède un chapitre entier quant à cette matière. Chŏng Yagyong y écrit :

*« La loi est l'ordre du Roi. Ne pas observer la loi est ignorer cet ordre. De quel droit un sujet oserait-il ignorer cela ? »*

*Citation 24 L'obligation du respect de la loi de la part du fonctionnaire selon Chŏng Yagyong (MS, III<sup>855</sup>)*

La loi, parce qu'elle incarne le roi et l'appareil étatique, doit être appliquée avec scrupules et la plus grande attention (Livre III, 2<sup>856</sup>). Le fonctionnaire idéal de Chŏng Yagyong affirme en effet sa vertu en respectant le cadre légal qui lui est imposé. Des citations, des extraits commentés des principaux codes juridiques, comme le *Grand Code de l'administration de l'État (Kyŏngguk taejŏn)*<sup>857</sup>, ou encore le *Code pénal des Ming*<sup>858</sup>, émaillent le *Mongmin Simsŏ*, attestant d'un savoir encyclopédique dans ces matières et

---

<sup>853</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 462.

<sup>854</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 374.

<sup>855</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>856</sup> *Ibidem*, p. 156-158.

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 21-25, 200-207, 134, 419, 432, 500, 519, 535-538, 566, 607-608, 669, 690-703, 833-845, 900, 968.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 156, 233, 535, 621, 693, 725, 734-738, 757-767, 790-791, 818, 859-862, 891-892.

détaillant parfois avec une précision époustouflante les règlements à appliquer. Des textes juridiques chinois, tel le *Grand Code légal des Qing*, sont également mobilisés<sup>859</sup>.

Si le fonctionnaire idéal de Chǒng Yagyong doit respecter la loi, c'est parce que le pouvoir de cette dernière s'étend au-delà de sa simple fonction politique ; elle permet, selon ses propres termes, d'empêcher « la loi de la nature de se répandre et de prévaloir<sup>860</sup> » - autrement dit, elle protège l'être humain du vice et empêche le chaos généralisé d'advenir. Comme pour les rites, les lois doivent servir en priorité l'intérêt du peuple. Le fonctionnaire idéal doit les utiliser avec intelligence tout en ayant à l'esprit le souci de l'intérêt général et du bien commun, et tout en s'opposant aux intérêts privés<sup>861</sup>. Il ne peut changer les lois sauf si leur présence, en dernière extrémité, s'avère grandement problématique<sup>862</sup>.

Le fonctionnaire idéal promu par le *Mongmin simsǒ* sait également faire preuve de souplesse dans l'utilisation des lois et doit, si les circonstances l'exigent, se montrer capable d'éviter toute rigidité : aux yeux de Chǒng Yagyong, les vertus morales comme la droiture ou la compassion doivent souvent emporter son adhésion en cas d'application des lois<sup>863</sup>. Par ailleurs, le penseur Chosǒn rappelle qu'il existe différents modes d'application de la loi : cette dernière peut être appliquée de façon stricte et rigoureuse ou avec flexibilité et générosité<sup>864</sup>. Il est attendu du fonctionnaire idéal qu'il ait une lecture adaptée de la loi et qu'il ait une conscience aiguë de la complexité de la situation dans laquelle il se trouve – des réflexions qui, ici, évoquent assurément celles d'un Montesquieu<sup>865</sup>.

Néanmoins, en héritier de la tradition confucianiste, Chǒng Yagyong aime sous-entendre la supériorité de la morale sur le droit positif. Certains passages du *Mongmin Simsǒ* suggèrent discrètement que certaines lois peuvent paraître injustes et peuvent se retourner contre le peuple selon des circonstances particulières (Chǒng Yagyong pense ici

---

<sup>859</sup> *Ibidem*, p. 540, 790-791.

<sup>860</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>861</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>862</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>863</sup> *Ibidem*, p. 339.

<sup>864</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 343.

<sup>865</sup> Un grand coréaniste français, Philippe Thiébault, s'est plu à plusieurs reprises à comparer le philosophe des Lumières avec Chǒng Yagyong dans sa préface de la traduction française du *Mongmin simsǒ* (Yak-yong Chǒng, *L'art de gouverner*, Marseille, Autres temps, 2007, 188 p., p. 23-26.).

à la douloureuse question de l'imposition<sup>866</sup>). Le philosophe Chosŏn remarque par ailleurs que si le fonctionnaire sait se maîtriser et parvient à respecter avec intégrité les lois, le peuple n'osera pas violer ces dernières « même si la loi [en tant que telle] est abolie<sup>867</sup> ». Dans la même section, il valorise l'exemplarité morale du fonctionnaire, fondamentale à ses yeux pour la diffusion des valeurs morales dans le corps politique<sup>868</sup> - un moyen de sous-entendre que cette exemplarité se révèle être un instrument bien plus efficace que les lois dans le fonctionnement de la morale interpersonnelle et collective.

Cette vision considérant la supériorité de la moralité sur les lois trahit l'identité confucianiste de la pensée de Chŏng Yagyong : à l'inverse du légisme pour qui la politique a pour axiome principal les lois<sup>869</sup>, le confucianisme a en effet toujours pensé qu'il était plus facile de guider un peuple avec la vertu qu'une force coercitive et des lois<sup>870</sup>. Aussi, les confucianistes ont-ils toujours eu tendance à valoriser les rites, normes tacites, beaucoup plus efficaces en matière de moralité, que les lois elles-mêmes, qui se définissent par leur caractère répressif<sup>871</sup> et patent. En exhibant un fonctionnaire vertueux respectueux des lois mais souple dans leur utilisation et soucieux des rites, Chŏng Yagyong, parce qu'il se fait le héraut d'un confucianisme authentique, s'inscrit avec une grande sincérité dans cette tradition.

#### **4. Conclusion : une personnification de la vertu ou le portrait du fonctionnaire vertueux selon Chŏng Yagyong**

Alors que chez Rousseau, la vertu peut se définir avec précision, chez Chŏng Yagyong, elle se révèle beaucoup plus fluctuante et ignorante des frontières. Ainsi, « l'homme supérieur » (« l'homme de bien » / le « junzi » / le « kuncha ») possède-t-il une vertu synthétique qui est le « ren » (« in »). Se référant lui-même à une multitude de

---

<sup>866</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 359.

<sup>867</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 747.

<sup>868</sup> *Ibidem*, p. 748.

<sup>869</sup> Marcel Granet et Léon Vandermeersch, *op. cit.*, p. 239.

<sup>870</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 771.

<sup>871</sup> Qiyun Zhang et Lee, *op. cit.*, p. 143.



définitions<sup>872</sup>, le « ren » (« in ») compile à son tour de multiples vertus et peut changer de contenu au gré des situations. Certaines vertus, à l'image de celle de la « bienveillance », adoptent un mode de fonctionnement similaire : ce sont d'abord les circonstances et les situations qui lui impriment leur contenu. L'homme vertueux chez Chǒng Yagyong nous apparaît par conséquent comme un être dont la morale supérieure se conforme avant tout à la complexité de chaque situation – il reflète dans son extériorisation-même le fonctionnement circonstanciel de la moralité coréenne<sup>873</sup>.

Cependant, au sein de ces variations, des lignes générales s'esquissent. Son rapport permanent, de nature saine et équilibrée, avec l'univers métaphysique en constitue une première. Effectivement, le fonctionnaire idéal de Chǒng Yagyong se définit comme un homme en lien étroit avec l'univers métaphysique : soucieux du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), cette source de principes moraux, qui se trouve en mesure de canaliser son pouvoir, l'homme de bien a également conscience des autres forces métaphysiques à l'œuvre dans l'univers : les esprits (« gwishin ») qui émanent de l'Esprit (« yeongmyeong »), le Yin et le Yang (« um-yang »), l'énergie vitale (le « Qi » / « Ki ») qu'engendre le « Faîte Suprême » (« Taegeuk »). Son raccordement à la sphère métaphysique s'exprime également dans l'objet de sa quête, qui est de suivre la Voie (« Dao » / « Tao »), un idéal d'excellence morale et de vertu à atteindre, hérité du confucianisme classique. L'homme supérieur ne saurait se détacher de cette conscience métaphysique car ce substrat fonde chez lui sa moralité, la conditionne et l'équilibre. Cette importance accordée à la métaphysique mais aussi à l'esprit en général démontre le caractère moniste et matériel-spiritualiste de la philosophie de Chǒng Yagyong<sup>874</sup> mais

---

<sup>872</sup> Comme cela a été abordé dans une partie précédente, le « ren » se traduit généralement par « l'humanité » mais d'autres spécialistes le traduisent par « sens de l'humain » (qui comporte une minuscule différence), « perfection morale », « amour », « bienveillance humaine », « amour du peuple ».

<sup>873</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 401-402.

<sup>874</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 644.

se fait également l'expression, par les éléments spécifiques qu'elle valorise<sup>875</sup>, du savoir antique (« susahak »), et traditionaliste, du philosophe<sup>876</sup>.

En aval de ce cadre métaphysique structurant, l'homme de bien manifeste ses vertus au sein de trois domaines – le domaine personnel, social et politique, des domaines qui, tous, se révèlent interdépendants. Le premier domaine est celui privé. Dans ce cadre psychologico-moral, l'homme de bien accepte et fait face à son intériorité, à ses émotions et à ses désirs. Il possède le « ren » (« in »), la vertu d'humanité, qui synthétise toutes les autres vertus, et pratique avec constance la culture de soi. Cette dernière, qui a un usage étendu<sup>877</sup>, se conçoit en priorité dans la sphère pratique, rapportée au réel, et réfute le dogmatisme. L'homme supérieur est également en quête du juste milieu qui peut se matérialiser dans la modération, la recherche de la juste mesure, le refus des extrêmes, tant au niveau psychologique que moral et philosophique. Il fait également preuve de sagesse, est attentif à la parole des grands sages confucianistes à l'instar de Mencius et de Zhu Xi. Il fait montre du sens des rites et arbore, en toute circonstance, une grande droiture morale. Enfin, il démontre une sincérité, une intégrité et une authenticité à toute épreuve. Naturellement, vis-à-vis de lui-même, il se montre d'une transparence absolue.

Tournées vers autrui, ces mêmes vertus se répètent dans le domaine social et se trouvent alors en mesure de se déployer à un échelon interpersonnel : le fonctionnaire vertueux de Chōng Yagyong, qui porte une attention extrême à la réciprocité, sait ainsi être sincère envers son prochain, soucieux et attentif aux rites pour mieux s'intégrer dans le corps social. Enscerré dans les cinq relations codifiées du confucianisme<sup>878</sup>, il se montre également capable d'empathie et de compassion envers autrui et sait produire de l'amour : amour envers sa famille (notamment la piété filiale) mais aussi amour social pétri de respect (amour fraternel, amour envers les personnes âgées, amour du peuple). Sa compassion, qui concerne autant sa famille, qu'un ami, un miséreux ou un esclave, ne se préoccupe guère des rangs sociaux et possède une portée universelle. A cette

---

<sup>875</sup> Nous pensons ici en particulier au Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), qui était une divinité de la Chine ancienne (Daeyeol Kim, « Le Seigneur d'En-haut (Sangje ou Shangdi) selon les lettrés confucéens coréens des 17ème et 18ème siècles au contact du catholicisme », 2005, p. 1.).

<sup>876</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

<sup>877</sup> Elle peut se définir à la fois comme discipline de soi, étude, contrôle des émotions, des désirs et des passions, recherche de perfectionnement moral, intégrité et sincérité.

<sup>878</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 196.

reconnaissance pleine et entière d'autrui s'ajoute la valorisation de la vertu de frugalité, qui démontre un certain esprit égalitaire de la part de Chǒng Yagyong. Conçue comme un refus d'attitudes immorales provoquées par l'argent, cette dernière se définit comme une lutte contre les apparences et un retour purifié à l'authenticité et à des vertus saines telles que la prudence, l'humilité, l'austérité, la simplicité. De fait, le fonctionnaire de Chǒng Yagyong se développe comme un sujet éthique qui, par sa seule présence et ses valeurs morales, est capable de perfectionner l'ensemble du système sociopolitique et d'accroître sa cohésion interne.

Aussi s'intègre-t-il parfaitement dans le corps politique conçu comme une famille vaste et harmonieuse<sup>879</sup> ; aussi parvient-il également à l'orienter, de par son essence et ses actions vertueuses, vers un idéal qui est le gouvernement monarchique « Wangjǒng », un modèle politique encensé par le philosophe Mencius, qui a pour fondement les vertus d'humanité (le « ren » / « in ») et les rites (« li » / « ye ») – un gouvernement s'inspirant des rois mythiques et sages Yao et Shun de la dynastie Zhou<sup>880</sup>, une régénérescence conservatrice et traditionaliste, qui interprète avec rigueur les classiques du confucianisme<sup>881</sup> et qui reflète la culture élitiste Chosŏn<sup>882</sup>. Aussi contribue-t-il par son caractère d'agent sociopolitique à la conception d'une société authentiquement morale dont il compose le pilier essentiel et dont il espère voir l'achèvement par sa seule présence et la force de son exemple<sup>883</sup>. Dans ce contexte, les vertus politiques du fonctionnaire vertueux décrites par Chǒng Yagyong ne font que prolonger en un cadre politique ses formes d'expression précédentes : l'empathie et la compassion se muent en bienveillance politique et vertu d'amour du peuple.

L'une des vertus les plus importantes et les plus caractéristiques de la pensée de Chǒng Yagyong est sans aucun doute celle de l'amour du peuple. Synonyme de bienveillance, elle se traduit par l'impartialité, la recherche de l'intérêt général, la compassion, l'empathie, la recherche de la prospérité du peuple, la valorisation de la solidarité ainsi que la volonté d'éduquer et d'élever moralement le peuple. Démontrant son savoir antique (« susahak »)

---

<sup>879</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 184.

<sup>880</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 113.

<sup>881</sup> *Ibidem*, p. 111-113.

<sup>882</sup> *Ibidem*, p. 116-117.

<sup>883</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 84.

par son traditionalisme rigoureux, elle rattache non seulement le philosophe coréen à la pensée confucianiste des origines avec Confucius et Mencius (la pensée « min-ben<sup>884</sup> » qui devient le « minpon-chuhui<sup>885</sup> ») mais le montre également comme l'un des principaux représentants du mouvement Silhak et l'héritier de penseurs comme Yu Hyōng-wōn ou Yi Ik<sup>886</sup>. Cette valorisation constante du souci du peuple, doublée de la revendication d'un certain contractualisme, a poussé une partie des chercheurs coréens à qualifier de « souveraineté populaire », de « contractaliste<sup>887</sup> » ou de « démocratique<sup>888</sup> » le projet politique de Chōng Yagyong. Toutefois, selon notre opinion, certains éléments consubstantiels à la pensée de Chōng Yagyong nous forcent à réfuter ces qualificatifs : parmi ceux-ci, citons le particularisme des liens sociaux qui y sont proposés<sup>889</sup>, le traditionalisme, le conservatisme et le monarchisme qui, tous, y jouent un rôle moteur<sup>890</sup>.

Outre cet amour du peuple, le fonctionnaire vertueux de Chōng Yagyong arbore des vertus militaires (héroïsme, courage, loyauté indéfectible au royaume et au souverain) et un attachement au pays doublé d'un sens du sacrifice qui peuvent se traduire comme l'affirmation d'une conscience nationale, une innovation augurant de la modernité ambiguë portée par le mouvement Silhak coréen<sup>891</sup>.

D'un point de vue philosophique et historique, le fonctionnaire vertueux de Chōng Yagyong se définit donc comme la synthèse subtile d'un confucianisme simultanément traditionaliste (songeons à la réactualisation des quatre vertus originelles<sup>892</sup>), antique,

---

<sup>884</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 36.

<sup>885</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 265.

<sup>886</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>887</sup> K. H. Lee, *op. cit.*, p. 131.

<sup>888</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 366-367.

<sup>889</sup> Comme cela sera étudié, les liens sociaux se définissent avant tout par leur caractère de subordination et leur tonalité affective, ce qui, au regard de la lecture wébérienne des modes de domination, renvoie plutôt à un fonctionnement traditionnel (Max Weber, « Les trois types purs de la domination légitime (Traduction d'Elisabeth Kauffmann) », *Sociologie*, vol. 5 / 3, novembre 2014, p. 291-302, p. 294-297.).

<sup>890</sup> La problématique des limites importantes de la pensée de Chōng Yagyong au regard de la souveraineté populaire est analysée dans la sous-partie interrogeant les différences entre les projets politiques de Rousseau et de Chōng Yagyong, intitulée « Republicanisme contre monarchisme » (II/, Chap 2/, 6/).

<sup>891</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>892</sup> Vertus que sont l'humanité, la justice, la droiture et la sagesse (Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 154.).

purifié et originel (pensons à l'ambition de son savoir antique (« Susahak »)<sup>893</sup>), et enfin d'un néoconfucianisme moderne et hybride (percent déjà dans sa pensée l'influence du mouvement philosophique silhak ainsi que l'ouverture sur l'Occident et le catholicisme).

Cette synthèse originale, qui combine classicisme et modernité, reflète la pensée éclectique Silhak de la fin du XVIIIe siècle qui cherche, selon nous, à adapter le néoconfucianisme à son époque tout en y apportant une réflexion étendue sur l'État<sup>894</sup>. Mais elle atteste également de la singularité et du caractère synthétique de la pensée de Chŏng Yagyong. Par sa créativité, ses multiples contradictions, sa tension permanente entre l'antique et le moderne, sa volonté de renouveler une pensée qui va jusqu'aux sources mêmes de la tradition (éloge de la dynastie Zhou), son caractère hybride et contradictoire n'est pas sans rappeler, de manière cachée, la complexité de la pensée occidentale de cet autre philosophe qu'est Jean-Jacques Rousseau.

---

<sup>893</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

<sup>894</sup> Noh Daehwan, « The Eclectic Development of Neo-Confucianism and Statecraft from the 18th to the 19th Century », vol. 43 / 4, 2003, p. 87-112, p. 109.

## Chapitre 2 – La vertu comme objet de réflexion : à la recherche d’analogies entre les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong

Après avoir énuméré les différents aspects de la vertu et dressé un portrait de l’homme vertueux selon Rousseau et Chǒng Yagyong, il convient à présent de réfléchir en détail à leur conceptualisation de la vertu. L’analyse textuelle de ce concept nous a poussé à mettre en lumière deux séries d’analogies présentes chez nos deux auteurs. La première série, qui va être étudiée dans la présente partie, se réfère aux outils de développement de la vertu. Ceux-ci, qui rendent possibles la production et l’accroissement de la vertu dans le corps social, sont de quatre ordres : l’éducation, les rites, la religion et, en dernier lieu, la législation. La deuxième série d’analogies, que nous avons relevée et qui se verra abordée ultérieurement, entend, pour sa part, distinguer les axes de réflexion qui interviennent dans la problématique conceptuelle de la vertu.

### **1. Les outils de développement de la vertu**

Parce que la vertu constitue le vecteur central permettant au modèle républicain rousseauiste et au modèle Wangjǒng confucianiste prôné par Chǒng Yagyong de se réaliser, elle se doit être entretenue en permanence dans le corps social. Dans cette optique, les deux penseurs ont médité différents instruments permettant de concrétiser cet objectif. Ces instruments ont été regroupés en trois ordres : le premier est l’éducation, le deuxième les rites et la religion et le troisième, la législation.

#### **1. L’éducation au service de la vertu**

##### *1. La perspective de Rousseau : la promotion d’une éducation républicaine*

La thématique d’une éducation qui forme l’individu à la vertu possède une place centrale dans la pensée de Rousseau. Elle instille non seulement nombre de ses œuvres théoriques mais consacre le thème principal de l’*Émile ou de l’Éducation*. En tant que

traité pédagogique, ce dernier décrit en détail la transformation morale et positive d'un enfant en citoyen vertueux, libre, responsable et en accord avec lui-même<sup>895</sup>.

Il apparaît que l'une des visées premières de l'éducation selon le regard rousseauiste ambitionne le développement naturel de la vertu dans l'individu – une vision qui a pu rapprocher Rousseau de philosophes antiques à l'instar de Platon<sup>896</sup>. Dans le livre II de *l'Émile ou de l'Éducation*, il prend soin de définir ce qu'il nomme « l'éducation négative » :

*« Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur ».*

*Citation 25 Définition de l'éducation négative par Rousseau (Émile, II<sup>897</sup>)*

L'objet de l'éducation est donc de protéger l'individu du vice et, par antithèse, de permettre l'épanouissement naturelle d'une vertu qui ne saurait être imposée autoritairement de l'extérieur mais qui, parce qu'elle s'affilie au « bourgeon naturel » constitutif de tout être humain<sup>898</sup>, verrait son intériorisation se renforcer chez le sujet au travers des actes et des habitudes morales précises.

Cet objectif de développement naturel de la vertu dans cet élève virtuel dénommé Émile habite en permanence le traité : le précepteur, qui n'est autre qu'un Rousseau transfiguré – un père masqué affirmerait un psychanalyste –, ne cesse, par ses recommandations, ses exercices et ses expériences, et même par l'orientation de ses relations amoureuses (avec une Sophie elle aussi vertueuse), de mener cet élève pur et authentique vers cette félicité suprême que représente la vertu. Dans le traité, l'éducation n'est rien d'autre qu'un apprentissage idéalisé de la vertu : c'est grâce au développement de cette entité que le

---

<sup>895</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 49.

<sup>896</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>897</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 323.

<sup>898</sup> Jacques Berchtold, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *Dix-huitième siècle*, juillet 2013, p. 231-247, p. 237.

personnage Émile est en mesure de prendre conscience de son *moi* profond et de son intériorité et, en conséquence, d'accéder à la liberté.

Cependant, on ne saurait restreindre la conception de l'éducation rousseauiste à la seule finalité d'une psychologie de l'intérieur. Sa vocation, à nos yeux, est avant tout politique : dans ses œuvres théoriques, le philosophe définit l'objectif de l'éducation comme devant modeler, par le biais de la religion civile, des mœurs susceptibles d'accepter un régime républicain, notamment en alimentant psychologiquement et moralement l'amour de la république – une thèse héritière de Montesquieu<sup>899</sup>. Cet objectif est rappelé aussi bien ses *Fragments politiques*<sup>900</sup> que dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*<sup>901</sup>.

A ses yeux, l'éducation constitue « l'article le plus important » car « elle doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts<sup>902</sup> », autrement dit, assurer une transmission équilibrée des normes sociales et des valeurs communautaires, ce que saura analytiquement mettre en valeur deux siècles plus tard, Émile Durkheim pour la sociologie<sup>903</sup>. Aussi, dans cette optique, l'éducation que Rousseau promeut ambitionne-t-elle en priorité à orienter les consciences vers l'intérêt général<sup>904</sup>. Dans cette perspective, elle apprendrait chaque membre du corps social à respecter les lois de manière spontanée<sup>905</sup> ainsi qu'à établir un lien civique entre lui-même et son prochain<sup>906</sup>. A terme, cette éducation permettrait de forger l'homme civil responsable, qui a réussi sa dénaturation volontariste via le processus éducatif<sup>907</sup>. La figure du citoyen vertueux, qui est au cœur du mécanisme de la volonté générale, est au centre de ses attentions.

La première entité concernée par cette éducation est donc le « Peuple », qui n'est autre qu'un corps organisé de citoyens. C'est avec raison que, dans l'*Émile ou de l'Education*, le philosophe prône une éducation démocratique destinée à tout un chacun, ignorante des

---

<sup>899</sup> Éric Desmons, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, janvier 2011, p. 77-93, p. 91.

<sup>900</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 513.

<sup>901</sup> *Ibidem*, p. 968.

<sup>902</sup> *Ibidem*, p. 966.

<sup>903</sup> *Histoire de la philosophie*, éd. Marc Foglia, Paris, Ellipses, 2013, 700 p., p. 523-524.

<sup>904</sup> Éric Desmons, *op. cit.*, p. 91.

<sup>905</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 436.

<sup>906</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 281.

<sup>907</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 37.



statuts sociaux<sup>908</sup>, vision démocratique qu'il réitère dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, dans lequel il se fait l'avocat d'une égalité des élèves qui serait garantie par « la constitution de l'État<sup>909</sup> ». C'est sans doute dans cet ouvrage qu'il se plaît le plus à détailler un système éducatif idéal qui favoriserait à la fois le sport, le mérite, un esprit démocratique, le patriotisme<sup>910</sup>.

Naturellement, l'éducation qu'il promeut a pour qualité de promouvoir l'austérité des mœurs<sup>911</sup>, dont la vertu consacre l'archétype conceptuels. L'un des modèles éducatifs de Rousseau est celui spartiate : dans son *Discours sur les sciences et les arts*, il démontre comment le système éducatif de cette cité du Péloponnèse permettait d'inculquer avec efficacité différentes vertus, telles que l'humanité ou le patriotisme, en chaque citoyen<sup>912</sup>. Selon son opinion, les « guerriers les plus illustres » et les « magistrats les plus honnêtes » sont les maîtres les plus qualifiés à professer une telle éducation<sup>913</sup>. L'éloge du virilisme spartiate valorise également la figure du père dans le processus éducatif – un acteur familial qui se voit souvent exalté par les Lumières au travers de la figure du précepteur<sup>914</sup>.

Parce qu'il a conscience de l'importance de la vertu en tant que transmission de valeurs morales favorables à une conscience collective républicaine et énergie morale du régime qu'il souhaite fonder, Rousseau ne cesse de souligner le rapport organique qu'ont ses « établissements » éducatifs avec « la gloire et le sort de la nation<sup>915</sup> ». A ses yeux, l'avenir de la nation dépend pour une grande partie de la qualité du système éducatif : non sans raison, il entrevoit l'éducation comme un outil permettant de contrer un déclin politico-

---

<sup>908</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 408.

<sup>909</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 967.

<sup>910</sup> *Ibidem*, p. 968-969.

<sup>911</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 161.

<sup>912</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 24.

<sup>913</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 437.

<sup>914</sup> Monique Cottret, *Culture et politique dans la France des Lumières: 1715-1792*, Paris, Armand Colin, 2002, 249 p., p. 102.

<sup>915</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 969.

moral et capable de régénérer une nation sur le long terme<sup>916</sup>, le tout en insistant sur la vertu.

## 2. La perspective de Chǒng Yagyong : une vertu confucianiste soucieuse du peuple et incarnée par le souverain et le fonctionnaire vertueux

Comme Rousseau, Chǒng Yagyong prend très à cœur la thématique de l'éducation. Il n'en consacre pas moins de deux chapitres entiers dans le Livre VII du *Mongmin simsǒ*<sup>917</sup> mais cette thématique s'exprime indirectement dans d'autres parties<sup>918</sup>. Dans le Livre I qui traite de la prise de fonctions, Chǒng Yagyong établit l'éducation comme l'un des trois buts que le fonctionnaire idéal, qui a étudié la Voie (« Dao », « Tao »), se doit de réaliser<sup>919</sup>. Dans différents chapitres du *Mongmin simsǒ*, il aime dépeindre son fonctionnaire vertueux en homme soucieux de la qualité des établissements scolaires<sup>920</sup>, qui a à cœur à les améliorer et à les réparer et qui veille à ce que chaque bâtiment soit bien fourni en livres, en particulier en classiques du confucianisme<sup>921</sup>.

Au-delà de l'assimilation de simples connaissances, le penseur coréen perçoit l'éducation comme un moyen efficient de former moralement l'individu. Dans le livre VII consacré aux rites et aux cérémonies, il cite le philosophe Mencius qui la considère comme un outil voué à « rectifier » la moralité de personnes égarées telles que les criminels<sup>922</sup>. Au-delà de l'échelle individuelle, l'éducation est également analysée comme un ciment capable de raffermir les liens sociaux, notamment dans sa capacité à transmettre aux individus des valeurs confucianistes essentielles telles que la piété filiale, l'amour fraternel<sup>923</sup> ou encore le respect des anciens. Comme souvent, Chǒng Yagyong se montre

---

<sup>916</sup> *Ibidem*.

<sup>917</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 492-530.

<sup>918</sup> Par exemple, dans le Livre VII, le chapitre 6 concerne les concours ou dans le Livre III, il est question d'« édification du peuple ».

<sup>919</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 41.

<sup>920</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>921</sup> *Ibidem*, p. 525.

<sup>922</sup> *Ibidem*, p. 501.

<sup>923</sup> *Ibidem*, p. 503.

l'héritier de la pensée confucianiste traditionnelle, qui assigne à l'éducation un rôle de solidification de l'ordre social<sup>924</sup>.

Surtout, il souligne le rapport étroit qu'elle entretient avec les vertus. En effet, l'une de ses tâches prioritaires est d'abord le développement de la vertu<sup>925</sup>. Pour ce faire, elle doit se baser sur l'exemplarité du professeur et faire la promotion de la vertu d'humanité (le « ren »/ « in ») via la culture de soi<sup>926</sup> ainsi que de cette autre vertu qu'est le sens des rites<sup>927</sup>. Elle a également pour objectif de former les individus aux vertus de modération, du juste milieu<sup>928</sup> (le « zhong » entrevu précédemment), de bienveillance, de sagesse<sup>929</sup>, de sincérité et de loyauté<sup>930</sup>. Enfin, elle se révèle efficace sur le plan moral quand elle expose des cas pratiques où il est question d'intégrité et de justice<sup>931</sup>.

Comme Rousseau, Chŏng Yagyong se montre conscient de l'importance de l'éducation en tant que transmission et façonnement des mœurs d'une société et, par conséquent, de son impact sur son devenir politique. Dans le chapitre intitulé « Eduquer le peuple », il rapporte une discussion savante entre deux intellectuels Choson, Hŏ Yŏp et Yi I, qui constatent tous deux que « le sort d'un État dépend de l'élévation et du déclin de sa morale<sup>932</sup> ». Or, nulle autre que l'éducation forge cette « morale » capable de sceller le destin d'une nation.

A plus d'un titre, le penseur coréen démontre son savoir antique (« susahak ») au travers de sa conception de l'éducation : en premier lieu, il estime qu'elle ne doit être en aucun cas discriminante<sup>933</sup> et rappelle que tout un chacun, pauvre ou riche, innocent ou criminel, y a droit<sup>934</sup>. Cette remarque témoigne de son respect du confucianisme des origines car Confucius, après avoir fondé son école, avait tenu à ce qu'elle ignore toute

---

<sup>924</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 270.

<sup>925</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 521.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>927</sup> *Ibidem*.

<sup>928</sup> *Ibidem*, p. 516-517.

<sup>929</sup> *Ibidem*, p. 531.

<sup>930</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>931</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>932</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 498.

<sup>933</sup> Conception qui a toutefois des limites étant donné que le cas des esclaves n'est pas abordé.

<sup>934</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 501.

discrimination<sup>935</sup>. L'autre aspect qui démontre la tonalité antique de sa pensée est son apologie du système éducatif de la dynastie Zhou<sup>936</sup>. Ainsi, selon le philosophe, ces deux caractéristiques permettraient d'édifier une éducation efficace qui serait en mesure à terme de garantir les liens sociaux, la cohésion sociale et l'avenir de l'État Chosŏn.

### 3. L'éducation : implanter la vertu dans le peuple

Au vu de ce qui a été observé, Rousseau et Chŏng Yagyong considèrent donc l'éducation comme un instrument fondamental pour implanter la vertu dans le cœur de chaque individu et, à une échelle collective, dans le cœur du peuple. Tous deux aiment insister sur la fonction de renforcement de la cohésion sociale apportée par l'éducation. Tout en honorant respectivement des modèles antiques (Sparte pour Rousseau, la dynastie des Zhou pour Chŏng Yagyong), les deux penseurs se plaisent à poser comme modèle une éducation au service de l'intérêt général, éducation qui serait basée sur une égalité de traitement. Enfin, ils montrent qu'ils ont conscience que l'éducation, en formant les mœurs du peuple et en survalorisant le rôle de la vertu, détermine à sa manière l'avenir du régime politique dans laquelle elle est implantée.

## **2. Les rites et la religion au service de la vertu**

### 1. Le projet de Rousseau : la religion civile et la mise en avant des rites républicains

Après l'éducation, l'autre instrument que Rousseau entrevoit pour implanter la vertu dans le cœur des citoyens est la religion civile. A laquelle s'associent les rites, normes tacites qui peuvent se définir comme des pratiques réglées de portée religieuse ou

---

<sup>935</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 101-102.

<sup>936</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 516.

symbolique<sup>937</sup> et qui ont pour conséquence de renforcer l'intégration sociale<sup>938</sup> ainsi que le contrôle social.

### 1. *La religion civile comme instrument de diffusion de la vertu*

Comme pour l'éducation, la religion civile élaborée par Rousseau, a pour tâche prioritaire d'orienter le citoyen vers la vertu et de mieux asseoir dans leur cœur l'amour de la république. En recourant au sentiment d'appartenance sociale engendré par ses rites, elle entend promouvoir une adhésion naturelle et spontanée de la part des individus envers la citoyenneté. Ainsi, dans le livre IV de *Du contrat social*, le penseur explique :

« *Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidelle* ».

*Citation 26 La religion civile et son utilité dans la construction de la citoyenneté selon Rousseau (CS, IV,8<sup>939</sup>)*

Dans le même passage, le philosophe révèle ensuite les dogmes « simples, en petit nombre » que la nouvelle religion civile se doit de posséder pour amener la population à soutenir spontanément le régime politique<sup>940</sup>. Rousseau a bien compris que la religion constituait une condition indispensable pour implanter la vertu en chaque individu<sup>941</sup>. D'ailleurs, il pointe le fait que cette dernière ne saurait s'abstraire de la foi religieuse (MsG<sup>942</sup>).

Dans sa réflexion sur le législateur, il perçoit également la religion comme un moyen efficace pour asseoir son projet politique auprès du peuple : à travers sa puissance du sacré, elle peut être instrumentalisée à des fins politiques<sup>943</sup>. Comme il l'affirme, le législateur

---

<sup>937</sup> « Rite », *Trésor de la Langue Française informatisé*.

<sup>938</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 507.

<sup>939</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 468.

<sup>940</sup> *Ibidem*, p. 468-469.

<sup>941</sup> Ghislain Waterlot, *Rousseau: religion et politique.*, Paris, PUF, 2004, p. 7.

<sup>942</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 336, 1427.

<sup>943</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 96-97.

doit être capable de « changer (...) la nature humaine », de créer un être vertueux capable d'ajuster son intérêt propre à celui du mécanisme de la volonté générale<sup>944</sup> et de lui implanter des dispositions morales à même de surpasser les tendances naturelles inhérentes à l'être humain<sup>945</sup> – comme, par exemple, l'intérêt personnel, force centrifuge porteuse de fragmentation sociale.

Il convient d'ajouter que la religion civile projetée par Rousseau présente plusieurs avantages se rapportant à la vertu. Elle constitue en premier lieu un moyen pacifique, ingénieux et anti-oppressif de la pénétration de la vertu dans cœur-même du peuple<sup>946</sup>. Non content de rehausser les devoirs altruistes de chacun envers les autres membres de la communauté<sup>947</sup>, elle est également en mesure de pérenniser en chaque individu les aspects positifs de la religion naturelle, au premier rang desquels les devoirs moraux<sup>948</sup>. Elle permet également de répondre aux tendances irrationnelles qui peuvent s'exprimer, par exemple, dans les passions que chaque individu porte en lui-même ; Rousseau est bien conscient qu'au fondement du lien social, le cœur a plus d'importance que la raison<sup>949</sup>.

Une fois instituée, et tout en l'imaginant tolérante, elle a le pouvoir de séculariser le corps politique<sup>950</sup>. Créatrice de consensus<sup>951</sup> par ses normes tacites, elle fortifie les liens sociaux et prépare efficacement les individus à la logique de renoncement et de consentement réclamé par le mécanisme de la volonté générale<sup>952</sup> - les valeurs religieuses

---

<sup>944</sup> « (...) chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être » Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 381.

<sup>945</sup> *Ibidem*.

<sup>946</sup> Lee Ward, « “Gods Would Be Needed to Give Men Laws”: Rousseau on the Modern Republican Legislator », *Perspectives on Political Science*, vol. 43 / 1, janvier 2014, p. 41-51, p. 45.

<sup>947</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>948</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 120-121.

<sup>949</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 276.

<sup>950</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 49.

<sup>951</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 279.

<sup>952</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 45.

qu'elle dispense ne se révèlent-elles pas convertibles en valeurs politiques capables de réaliser la volonté générale<sup>953</sup> ?

A cela s'ajoute le fait qu'elle garantit une protection puissante contre les menaces qui planent sur le corps politique tout entier : parmi celles-ci, les autres religions de portée universelle, tel le christianisme, dont le caractère nocif se distingue par sa capacité d'affaiblissement du pouvoir de l'État sur l'individu<sup>954</sup> et, surtout, les sentiments antipatriotiques qu'elles diffusent au travers de leur mode de fonctionnement<sup>955</sup>. Les deux autres menaces que la religion civile peut enrayer sont, d'une part, ce mal inhérent à toute société qui se nomme « corruption » et, d'autre part, la tendance naturelle, dégénérative qu'a tout gouvernement à sombrer dans le despotisme<sup>956</sup>.

La religion civile constitue donc un instrument extraordinairement efficace au service de la vertu : non content de permettre à celle-ci une meilleure pénétration dans le corps social, elle favorise également sur le long terme son maintien et son développement endogènes.

## 2. *Les rites et les cérémonies de la religion civile au service de l'orientation des mœurs*

Au-delà de la religion et de son dogme, Rousseau analyse également les conventions sociales – qui doivent être entendues ici comme « usages sociaux<sup>957</sup> » ou normes tacites – comme un socle indispensable pour asseoir le régime républicain. D'abord parce que ces dernières, porteuses d'habitudes collectives, poussent spontanément l'individu à respecter les lois qui incarnent la volonté générale. Mais aussi parce qu'elles se révèlent malléables face aux rites, qui sont autant de normes tacites capables de les orienter avec subtilité vers un projet politique spécifique. Aussi, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau lie-t-il

---

<sup>953</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 279.

<sup>954</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>955</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>956</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 461.

<sup>957</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 106.

conventions et rites en considérant leur résultat comme une force nommée « vertu » (*MsG*<sup>958</sup>).

Un autre atout que le philosophe trouve dans les conventions sociales est leur capacité à se conformer aux lois et à former, sur le temps, une interdépendance avec ces dernières (CS, II<sup>959</sup>). A ses yeux, cette symbiose « rend la constitution d'un État véritablement solide et durable<sup>960</sup> ». Effectivement, le contrôle social repose tant sur une efficacité des normes patentes que sur les lois que sur celles, tacites, les mœurs, entérinées par tout un chacun.

A plusieurs reprises, Rousseau réfléchit au pouvoir des rites d'orienter les conventions sociales et la conscience collective issue du corps politique. C'est pour mieux conforter l'esprit républicain au sein du peuple qu'il préconise, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, une série de cérémonies publiques à visée patriotique. Dans cette optique, il encourage à instituer « une solennité périodique (...) avec une pompe non brillante et frivole, mais simple, fière, et républicaine » et suggère de mettre en valeur « l'éloge de ces vertueux citoyens qui ont eu l'honneur de souffrir pour la patrie<sup>961</sup> ». Quelques pages plus loin, il détaille l'appareil symbolique de ces fêtes républicaines et insiste sur le fait qu'elles se doivent de « respirer la décence et la gravité », véhiculer dans leur imaginaire l'essence républicaine et, surtout, ne pas tomber dans l'ostentation et le luxe, une grave erreur qui a été commise par les Romains<sup>962</sup>.

Le philosophe compte sur le pouvoir symbolique de ces cérémonies pour favoriser une meilleure infiltration de la vertu dans les citoyens et, dans cette logique, permettre à cette dernière de dépasser les barrières imposées par l'intérêt personnel de chaque individu<sup>963</sup>. Sans doute a-t-il à l'esprit l'un des aspects positifs du rite qui est son pouvoir régulateur et

---

<sup>958</sup> « Tout ce que l'on voit concourir à ce plus grand bien, mais que les loix n'ont point spécifié, constitue les actes de civilité, de bienfaisance, et l'habitude qui nous dispose à pratiquer ces actes même à notre préjudice est ce qu'on nomme force ou vertu » (Ière version, manuscrit de Genève, Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 328-329.)

<sup>959</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 393.

<sup>960</sup> *Ibidem*.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 961.

<sup>962</sup> *Ibidem*, p. 964.

<sup>963</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 47.



d'affermissement du corps social<sup>964</sup>. Il n'oublie pas non plus l'égalité artificielle et symbolique entre citoyens que promeut le rite et qui a pour conséquence d'exprimer, comme le souligne Jean Starobinski, un état d'âme collectif<sup>965</sup>, extrêmement propice au déploiement de la volonté générale. Enfin, non sans raison, il sait qu'elles parviendront à donner corps à la religion civile et à sacraliser, tout en l'allégorisant, la « res publica<sup>966</sup> » – une analyse que le grand sociologue et philosophe Émile Durkheim devait établir scientifiquement dans ses réflexions sur la religion<sup>967</sup>.

Pour approfondir sa réflexion sur le rapport des mœurs et de la vertu avec la religion civile et ses rites, Rousseau n'hésite pas à s'appuyer sur des exemples de nature historique. Il s'inspire directement des grands législateurs et des personnalités qui ont institué la religion et instauré les rites en vue d'ancrer la religion dans le peuple<sup>968</sup> : sont ainsi donnés en exemple au lecteur Moïse<sup>969</sup>, Lycurgue, le grand législateur des Spartiates, et Numa Pompilius, le fondateur de Rome<sup>970</sup>.

Dans son texte « Parallèle entre Sparte et Rome » (*FP*), il pose en exemple les rites et les célébrations spartiates qui, selon lui, alimentèrent puissamment la vertu du patriotisme<sup>971</sup>. Parmi les instruments que les Grecs employèrent pour réguler les mœurs de leurs membres du corps politique, il cite « beaucoup de spectacles, d'assemblées et de

---

<sup>964</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 279.

<sup>965</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 124.

<sup>966</sup> Éric Desmons, *op. cit.*, p. 90.

<sup>967</sup> Durkheim faisait valoir que « la divinité (...) [n'était] que la société transfigurée et pensée symboliquement » (*Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 527-528.).

<sup>968</sup> « Tous cherchent des lins qui attachassent les Citoyens à la patrie et les uns aux autres, et ils les trouvèrent dans des usages particuliers, dans des ceremonies religieuses qui par leur nature étoient toujours exclusives et nationales (...), dans des jeux qui tenoient beaucoup les citoyens rassemblés, dans des exercices qui augmentoient avec leur vigueur et leurs forces leur fierté et l'estime d'eux-mêmes, dans des spectacles qui, leur rappelant l'histoire de leurs ancêtres, leurs malheurs, leurs vertus, leurs victoires, intéressoient leurs cœurs, les enflammoient d'une vive émulation, et les attachoient fortement à cette patrie dont on ne cessoit de les occuper » (Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 958).

<sup>969</sup> *Ibidem*, p. 955-956.

<sup>970</sup> *Ibidem*, p. 956-958.

<sup>971</sup> *Ibidem*, p. 542.

cérémonies ». Avant de conclure que cela eut pour heureuse conséquence de stabiliser sur le long terme l'État en le rendant « indépendant et tranquille<sup>972</sup> ».

Rousseau a donc une conscience aigüe des mécanismes sociologiques permettant de concrétiser son projet de régime républicain : il comprend autant l'importance des normes tacites (rites, cérémonies festives, conventions sociales, etc.) que celle de la religion vis-à-vis de la vertu. Mais il sait également combien ces différents outils permettent de renforcer la cohésion sociale et le contrôle social que nécessite toute société souhaitant durer dans le temps.

## 2. Le projet de Chŏng Yagyong : la doctrine confucianiste et les rites

Plus encore peut-être que Rousseau, Chŏng Yagyong juge la doctrine confucianiste et les rites cruciaux dans la formation des mœurs. Cet attachement à cette question s'explique aussi bien par sa culture coréenne, extrêmement soucieuse de l'étiquette et du protocole<sup>973</sup>, mais également par la pensée confucianiste qui, dans sa tradition, a toujours accordé une place centrale à cette thématique<sup>974</sup>.

### *1. L'affirmation de la doctrine confucianiste*

A la différence de Rousseau qui suggère la création d'une religion civile afin d'orienter les mœurs et d'instaurer la vertu dans le corps politique, Chŏng Yagyong, pour sa part, ne fait pas l'effort de concevoir une nouvelle religion mais préfère s'inspirer directement de la doctrine confucianiste préexistant et de tirer parti de ses atouts. Effectivement, la société Chosŏn demeure très imprégnée de morale confucianiste et la dynastie Yi, au pouvoir, n'hésite pas à utiliser ce moralisme à des fins politiques<sup>975</sup>. Cependant, afin de pouvoir réaliser son projet d'État Wangjŏng, au sein duquel la vertu joue un rôle central, Chŏng Yagyong, estime capital de renforcer ce moralisme. Aussi est-il possible de percevoir le

---

<sup>972</sup> *Ibidem*.

<sup>973</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 393-394, 439-440.

<sup>974</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 192-196.

<sup>975</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 257.

*Mongmin simsŏ* comme un guide concret poussant les lecteurs – fonctionnaires et apprentis-fonctionnaires – à accomplir cette tâche précise.

A ses yeux, le modèle du moralisme d'un confucianisme authentique et épuré issu de son savoir antique (*susahak*<sup>976</sup>) est à même de renforcer puissamment la doctrine confucianiste en vigueur dans la société Chosŏn. Suivant sa pensée, seul ce moralisme qui personnifie le confucianisme des origines – un confucianisme véritable et non souillé par les apports historiques ultérieurs – est en mesure, par le biais du fonctionnaire vertueux, de régénérer les mœurs de la société de son temps, société qu'il juge décadente. Dans le *Mongmin simsŏ*, l'ambition d'un tel projet s'exprime par les multiples citations des grands maîtres antiques, tels Confucius ou Mencius, l'apologie des rois sages (éloge constant de leur vertu légendaire<sup>977</sup> et de leurs mesures politiques<sup>978</sup>) ou encore de la dynastie Zhou (apologie de l'éducation<sup>979</sup>). De même, tout fonctionnaire vertueux se doit d'être imprégné de culture classique et antiquisante :

*« Tout pareillement, le fonctionnaire doit toujours lire et réciter au cours de ses temps libres des livres comme Le classique des documents, Les Entretiens, La Pratique équilibrée et la Grande Etude (...). »*

*Citation 27 Le devoir de connaissance des canons confucianistes attendu du fonctionnaire selon Chŏng Yagyong (MS, II<sup>980</sup>)*

Relais essentiel du pouvoir et de la cohésion sociale, le fonctionnaire idéal a pour tâche de favoriser ce moralisme en pratiquant le culte confucianiste traditionnel et en honorant l'autel de Confucius (Livre I<sup>981</sup>). La description précise et minutieuse du rituel du sacrifice dans le sanctuaire dédié au grand sage, qui fait l'objet de plusieurs pages dans le livre VII<sup>982</sup>, est partie intégrante de cette réaffirmation de la doctrine confucianiste qui, par ses

---

<sup>976</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 114-116.

<sup>977</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 760.

<sup>978</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>979</sup> *Ibidem*, p. 516.

<sup>980</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>981</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>982</sup> *Ibidem*, p. 440-444.

logiques traditionalistes, symboliques et normatives, ont pour objet de réaliser, via le fonctionnaire vertueux, une société plus éthique, conforme à l'idéal du régime Wangjōng.

## 2. *Les rites et les cérémonies au service de l'orientation des mœurs*

Au-delà de la doctrine d'un confucianisme épuré se situe la question des rites, qui constitue un thème à part entière de la pensée confucianiste générale<sup>983</sup> et coréenne en particulier<sup>984</sup>. Cette thématique se révèle très importante car les penseurs coréens la rattachent volontiers à celle de la vertu en général et à l'idée d'une « énergie morale » propre à l'État<sup>985</sup>.

De fait, le *Mongmin simsŏ* consacre un livre entier à la problématique des rites<sup>986</sup>. Il a déjà été étudié combien la vertu conçue par Chōng Yagyong se rattachait aux rites et combien son ouvrage ne cessait de dépeindre le fonctionnaire idéal en homme respectueux des rites. Tout pareillement, il a été analysé que le sens des rites, ou « bienséance » et la rectitude morale constituaient une vertu à part entière et que cette dernière manifestait sa centralité par sa corrélation constante avec d'autres vertus telles que la sincérité (par exemple, Chōng Yagyong recommande au fonctionnaire d'effectuer les rites en y mettant de son cœur<sup>987</sup>). Cette vertu démontre également son caractère essentiel par le fait qu'elle constitue l'un des critères de la grille d'évaluation des compétences (livre V, qui traite du personnel administratif<sup>988</sup>) proposée par le penseur coréen.

Si le penseur coréen valorise en permanence cette vertu spécifique, c'est parce qu'il sait pertinemment que les rites, de par leur influence éthico-normative, possèdent une portée politique profonde. En premier lieu, en tant que normes tacites, ils peuvent pousser à l'adhésion à l'égard des normes patentes, indispensables pour l'ordre politique – ainsi, encouragent-ils des habitudes sociales poussant à l'observation des lois<sup>989</sup>.

Mais l'utilité attendue du fonctionnaire dépasse ce simple rôle garantissant le respect des lois : aux yeux de Chōng Yagyong, il se définit comme un homme responsable de la

---

<sup>983</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>984</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 41.

<sup>985</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 47-48.

<sup>986</sup> Le livre VII, qui s'étend de la page 434 à 556, soit environ 1/10<sup>e</sup> du *Mongmin simsŏ*.

<sup>987</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 181.

<sup>988</sup> *Ibidem*, p. 257-258.

<sup>989</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 50.

moralité du peuple<sup>990</sup>, en d'autres termes, comme un agent capable de pousser le peuple à adhérer à un ensemble de normes qui permettent aussi bien de renforcer la cohésion sociale que le contrôle social. Cette prépondérance du rôle sociopolitique du fonctionnaire idéal montre, selon notre point de vue, l'imprégnation profonde du savoir antique (*susahak*) dans la pensée politique de Chŏng Yagyong : effectivement, les classiques du confucianisme ne cessent de recommander d'utiliser les rites pour mieux gouverner<sup>991</sup>.

Au sein de cette réflexion, Chŏng Yagyong affirme également son originalité par le fait qu'il est l'un des intellectuels Silhak à avoir le plus approfondi sa réflexion sur cette question. En effet, cette thématique se voit également traitée dans un autre de ses ouvrages, le *Kyŏngse Yup'yo* (dont le titre était, éloquemment, « Le manuscrit sur les rituels d'État »), ouvrage également imprégné de savoir antique (*susahak*), dans lequel il réfléchit au pouvoir sociopolitique des rites dans le but de réaliser l'État Wangjŏng<sup>992</sup> et aborde la problématique de leur interdépendance substantielle avec la vertu.

Dans le *Mongmin simsŏ*, de nombreux passages dévoilent une réflexion aiguisée sur les rites et leur capacité à modeler les mœurs pour atteindre l'idéal de la vertu. Dans le chapitre « Promotion de l'apprentissage » (MS, VII, consacré aux rites et aux cérémonies), qui traite de l'éducation, le penseur coréen suggère d'encourager leur enseignement en tirant parti du modèle antique chinois et insiste sur les vertus qu'une telle opération pourrait engendrer<sup>993</sup>.

Il étaye également une réflexion sur la relation qu'entretiennent les rites avec « le maintien de la hiérarchie sociale et de l'ordre (politique)<sup>994</sup> ». Toujours loyal à la méthodologie prescrite par son savoir antique (*susahak*), il cite des classiques du confucianisme (*Le Traité canonique des mutations*, *Le classique des rites*) en rappelant que ces derniers, couplés avec la vertu de bienséance, sont indispensables pour maintenir des relations de subordination entre « le roi et ses sujets » et la pérennité des différents

---

<sup>990</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 498.

<sup>991</sup> Ainsi, Les Entretiens de Confucius recommandent-ils de « gouverner par les rites » (Charles Le Blanc[et al.], *op. cit.*, p. 63.).

<sup>992</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 124.

<sup>993</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 515-517.

<sup>994</sup> *Ibidem*, p. 530-541.

statuts sociaux constitutifs de la société<sup>995</sup>. Selon ses observations, si ces deux rouages venaient à manquer, les repères sociaux inhérents à la hiérarchie se brouilleraient, menant à un effondrement de la cohésion sociale et, à terme, à l'anarchie sociale<sup>996</sup>, avec des conséquences politiques néfastes.

Chǒng Yagyong ne traite pas la problématique de la cohésion sociale à sa seule réalité sociologique. Il l'ausculte également en lui prêtant des termes esthétiques, culturels et civilisationnels : selon ses vues, les rites contribuent au raffinement de la société tout en la protégeant de la barbarie potentielle qui couve en tout être humain, et qui, dans situations porteuses d'anomie, peut éclater à tout moment<sup>997</sup>.

Chǒng Yagyong est également conscient du pouvoir des rites dans la stabilisation de l'ordre politique et, en particulier, dans leur capacité à raffermir la hiérarchie<sup>998</sup>. Il mesure largement leur capacité à renforcer symboliquement et socialement l'autorité de l'État en recourant à une logique consensuelle et non-oppressive, une stratégie d'« hégémonie culturelle » confucianiste sur l'ensemble de la population<sup>999</sup>. En effet, selon la cohérence de son projet, c'est avant tout au travers d'un processus pacifique et non coercitif que l'idéologie Wangjǒng doit s'imposer au peuple et ce, par le biais d'une morale que ce dernier doit désirer.

Aussi, en soulignant sa volonté de renforcer les rites, Chǒng Yagyong démontre la conscience qu'il a de leur ascendance normative et de leur capacité à produire une vertu à même d'accomplir l'État Wangjǒng.

### 3. Les rites et la religion : générer de la vertu dans la société

La régulation des mœurs chez Rousseau et Chǒng Yagyong s'articule par conséquent autour de deux noyaux durs : la religion civile pour Rousseau et une revitalisation de la doctrine confucianiste par le biais du savoir antique (« susahak ») pour Chǒng Yagyong. Au sein de chaque système, la religion est analysée comme un mécanisme normatif

---

<sup>995</sup> *Ibidem*, p. 530.

<sup>996</sup> *Ibidem*.

<sup>997</sup> C'est dans cette tonalité qu'il faut comprendre Chǒng Yagyong lorsqu'il explique que le fonctionnaire a pour tâche de « sauver le peuple de la dégénérescence et de la barbarie » (Livre VII, Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 493.)

<sup>998</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 133.

<sup>999</sup> *Ibidem*, p. 126.

susceptible d'orienter efficacement les mœurs dans un but politique – le régime républicain chez Rousseau et le régime Wangjǒng chez Chǒng Yagyong. Outre sa capacité à consolider la cohésion sociale, elle présente également le mérite, au travers de ces normes tacites que sont les rites, les conventions sociales, ses pratiques réglées et son système de représentations et de valeurs, de renforcer le contrôle social de chaque régime.

Certes, les deux penseurs conçoivent cette lecture des religions et des normes de manière spécifique : alors que Rousseau prend soin de théoriser la religion civile dans sa globalité, il en va autrement de Chǒng Yagyong qui s'attarde longuement sur les concepts de vertu et de « rites ». Toutefois, dans leur ensemble, leur esprit nous paraît démontrer une méthodologie semblable : ils problématisent le moralisme véhiculé par la vertu pour mieux rendre leur projet politique crédible.

### **3. Le droit positif et la législation au service de la vertu**

Si la religion et les rites qu'elle développe rendent possible le façonnement des mœurs afin de produire de la vertu dans le corps politique, il reste qu'il faille maintenir cette dernière dans le corps social. Dans cette optique, l'un des instruments les plus efficaces se trouve être la législation.

#### *1. Rousseau : la législation comme support de la vertu*

##### *1. La législation et son rapport avec la vertu*

Comme cela a été analysé, législation et vertu entretiennent un rapport étroit aux yeux de Rousseau. Dans une partie précédente, il a été constaté que le citoyen idéal de Rousseau possédait la vertu du respect des lois et qu'il ne saurait s'épanouir sans se soumettre au droit positif en vigueur. L'importance de ce rapport se démontre également dans le fait qu'ils confirment tous deux la conception rousseauiste de la théorie du droit naturel. En effet, l'approche jusnaturaliste du philosophe stipule ce dernier comme un préalable de la législation positive : selon ses vues, les lois naturelles, qui favorisent la conservation de l'homme et que sont la raison, la conscience, l'amour de soi ou encore la liberté, constituent autant de dispositions sur lesquelles peuvent s'épanouir, au terme d'une progression savamment orchestrée, une moralité et une vertu accomplies. C'est sur ces fondements théoriques que la législation d'un État républicain doit s'appuyer pour

fonctionner sainement<sup>1000</sup> – en effet, les lois trouvent leur origine dans des sentiments naturels préréflexifs<sup>1001</sup>. Aussi est-il possible d'affirmer que dans la pensée rousseauiste, toute législation ne saurait être considérée dans son intégralité sans son pendant, la moralité et, par extension, la vertu.

Dès lors, le droit positif en vigueur est conçu par le penseur comme un instrument permettant d'orienter et de consolider « les mœurs ». De sa qualité – positive ou négative – dépendent l'horizon (sain ou malsain) des mœurs et le destin du corps politique :

*« Les opinions d'un peuple naissent de sa constitution ; quoique la loi ne règle pas les mœurs, c'est la législation qui les fait naître ; quand la législation s'affoiblit les mœurs dégènèrent (...) ».*

*Citation 28 L'interdépendance de la législation et des mœurs selon Rousseau (CS, IV, 7<sup>1002</sup>)*

Le philosophe illustre ce raisonnement en faisant l'éloge de la législation du peuple juif. Selon ses vues, c'est la législation qui expliquerait sa puissance et sa longévité (« Des lois », *FP*<sup>1003</sup>). Ce constat l'amène à juger qu'il est de l'intérêt de l'État et de l'ensemble du corps politique que tous les citoyens soient au fait de la législation en vigueur<sup>1004</sup>.

Non content de fonder les mœurs, le droit positif a également la capacité de les maintenir dans le corps politico-social. Les lois garantissent aux citoyens le droit, « la justice et la liberté » (*Du contrat social, 1<sup>ère</sup> version*<sup>1005</sup>), un tout juridique qui favorise l'épanouissement des mœurs républicaines. De même, les lois incarnent les « actes de la volonté générale » (*Du contrat social, Livre II*<sup>1006</sup>) issus du pacte social. Cette essence particulière leur attribue un esprit prescriptif – une bonne loi pour Rousseau inspire un respect obligatoire, elle est « une chose devant laquelle tout Citoyen tremble<sup>1007</sup> ». Enfin,

---

<sup>1000</sup> M. Delon, « Nature, état de nature », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 646.

<sup>1001</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 276.

<sup>1002</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 459.

<sup>1003</sup> *Ibidem*, p. 499.

<sup>1004</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>1005</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>1006</sup> *Ibidem*, p. 379.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, p. 1002.



en reflétant l'unité de la volonté générale, elles concrétisent l'égalité politico-juridique<sup>1008</sup>, vitale pour la cohésion sociale. Parce qu'elle sert de vecteur d'encadrement et concrétise juridiquement la volonté générale, ces normes patentes que sont les lois composent un puissant instrument d'orientation et de maintien des mœurs vers le républicanisme.

2. *Le régime républicain rousseauiste : un système politique idéal qui suppose une vertu dynamique et une législation minimale*

Toutefois, le modèle républicain ambitionné par Rousseau ne saurait être synonyme d'un régime abondant en lois. Au contraire, il postule une législation minimale au profit d'une vertu puissante qu'il juge plus efficiente en matière de régulation de mœurs, en l'occurrence de cohésion sociale et de contrôle social. La lecture optimiste qu'il a de la nature humaine et sa théorie de la volonté générale justifient cette volonté d'économiser la législation et le droit positif dans le modèle républicain.

A cela s'ajoute le fait que la vertu, qui peut se définir comme une excellence morale, postule dans son fonctionnement même des relations humaines réglées et parfaites ; dès lors, cette idéalisation exprime déjà le caractère inutile du droit positif : par exemple, dans un état authentiquement vertueux, la notion de réciprocité, elle-même fondatrice de droit, se verra systématiquement valorisée. C'est cette perspective même qui fait dire à Rousseau qu'un État républicain sain, qui met en œuvre la volonté générale, « a besoin de très peu de lois » (Livre IV, *Du contrat social*<sup>1009</sup>).

C'est également cette réflexion qui pousse le penseur à rejeter une vision répressive des lois (vision qui suppose un regard négatif sur la nature humaine) pour lui préférer une représentation optimiste et bienveillante du corps social, qui aurait pour tâche prioritaire d'« exciter les bonnes actions<sup>1010</sup> » et, par-là, de stimuler la vertu. Pour atteindre cet État vertueux économe en lois, le philosophe préconise une législation qui a pour but « d'épouvanter le vice » et « d'encourager la vertu<sup>1011</sup> » (« Des lois », *FP*). A terme, l'objectif de cette législation est – paradoxalement – de la rendre moins nécessaire en accroissant la vertu dans le corps social ; ou, en langage sociologique, de préférer le

---

<sup>1008</sup> *Ibidem*, p. 492.

<sup>1009</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>1010</sup> *Ibidem*, p. 495.

<sup>1011</sup> *Ibidem*, p. 494-495.

pouvoir des normes tacites (les « mœurs ») et leurs structures productrices / régulatrices (éducation, rites) à celles des normes patentes (les lois).

Dans cette préférence accordée aux normes tacites, le « Législateur » joue un rôle capital : lui incombe la tâche, délicate, de concevoir les lois<sup>1012</sup>, ces normes prescrites dont la fonction première serait de détourner les individus de leurs inclinations naturelles négatives pour mieux les orienter vers l'idéal de la vertu<sup>1013</sup>. En second lieu, il a pour occupation principale celle d'être un « veilleur » de lois<sup>1014</sup> : en tant que « gardien des mœurs » du corps politique, il s'efforce tant bien que mal de dynamiser la vertu dans le corps social en utilisant avec art le pouvoir normatif de la législation. Il est alors entrevu comme un expérimentateur qui a pour « devoir » d'analyser l'« effet » des lois sur les membres du corps politique (LEM, 8<sup>1015</sup>). Le législateur rousseauiste peut donc se définir comme un inspireur et un diffuseur de vertu dans le corps politique qui utilise à cette fin la législation.

De par sa nature charismatique, « extraordinaire » (Livre II, Du Contrat social<sup>1016</sup>), de par l'étendue de son pouvoir, certains ont vu chez cet être au potentiel charismatique la possibilité d'une menace sérieuse en termes d'abus sur l'ensemble du corps politique<sup>1017</sup>. Toutefois, la pensée rousseauiste a pris soin de minimiser ce risque de deux manières : d'abord en accordant au Législateur une moralité exemplaire – son caractère « extraordinaire » se définit à l'aune de sa moralité et de sa vertu irréprochables<sup>1018</sup>, incompatibles avec une dérive du pouvoir. Ensuite, il affirme son inutilité partielle par le poids que la pensée rousseauiste accorde aux normes tacites et aux appareils qui les produisent, en l'occurrence les institutions d'éducation, de la religion civile et les rites.

---

<sup>1012</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 562.

<sup>1013</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 494.

<sup>1014</sup> *Ibidem*, p. 847.

<sup>1015</sup> *Ibidem*.

<sup>1016</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 382.

<sup>1017</sup> Lee Ward, « “Gods Would Be Needed to Give Men Laws”: Rousseau on the Modern Republican Legislator », *Perspectives on Political Science*, vol. 43 / 1, janvier 2014, p. 41-51, p. 41.

<sup>1018</sup> (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 317.). Les exemples que choisit Rousseau pour personnifier la figure du Législateur sont eux-mêmes des perfections morales : que ce soit Moïse, Numa Pompilius ou Lycurgue. Juger le projet rousseauiste de « totalitaire » en survalorisant la figure du Législateur revient à oublier cette réalité pourtant fondamentale.

Dans sa réalité effective, le Législateur ne doit intervenir que dans des cas exceptionnels : soit dans l'entreprise de fondation du système<sup>1019</sup>, soit dans la réaffirmation de la volonté générale aux dépens d'intérêts particuliers incarnés par des partis<sup>1020</sup>. En d'autres termes, parce que la conception rousseauiste privilégie, au travers de la survalorisation constante de la vertu, la supériorité des normes tacites aux normes patentes, la figure du Législateur en elle-même demeure, sous un certain angle, en partie inopérante.

Par conséquent, la législation est avant tout analysée comme un vecteur statique d'encadrement et de consolidation des mœurs. A plus d'un titre, les « mœurs » qu'elle régule au travers de son inertie lui sont supérieures<sup>1021</sup> : rites, religion civile et habitudes sociales sont plus effectives et possèdent aux yeux du penseur plus d'impact sur le corps politique que la législation. A nos yeux, l'esprit rousseauiste estime les normes tacites, de fonctionnement dynamique, comme bien plus efficaces que les normes patentes, de fonctionnement statique. L'omniprésence de la vertu dans la pensée rousseauiste nous paraît confirmer cette cohérence : effectivement, il est possible d'analyser cette dernière comme un élément sociopolitique qui, dans son fonctionnement propre et son idéalisation, postule la caducité, voire l'inutilité, du droit positif.

## 2. Chŏng Yagyong : la législation comme support de la vertu

### *1. Les lois comme gardiennes des mœurs du corps social et promouvant la vertu*

Il a été analysé dans une partie précédente combien le fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong se montrait respectueux des lois. Une telle attitude constitue une des caractéristiques relevant de la définition de la vertu pour Chŏng Yagyong.

En effet, aux yeux du philosophe coréen, les lois se révèlent indispensables pour garantir l'ordre social et les mœurs. La législation permet, selon ses propres termes, d'empêcher « la loi de la nature » d'imposer sa logique chaotique et destructrice aux membres du corps

---

<sup>1019</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 92.

<sup>1020</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 121.

<sup>1021</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 46.

social (MS, III<sup>1022</sup>). Elle intervient également dans cette optique comme norme patente permettant de pérenniser la hiérarchie.

L'autre qualité que Chǒng Yagyong trouve à la loi est qu'elle permet aussi bien de promouvoir que de confirmer la vertu de l'amour du peuple – soit la promotion de l'intérêt général, de l'impartialité et de la neutralité publique. En de multiples situations – que ce soit pour la gestion de l'imposition<sup>1023</sup> ou l'application de sentences pénales<sup>1024</sup> –, le fonctionnaire vertueux de Chǒng Yagyong est tenu d'appliquer la loi en gardant à l'esprit cette vertu. Aussi, parce qu'elle est contrainte par la logique propre de cette vertu, la législation impulse-t-elle le bien public. De fait, lorsqu'il s'agit d'appliquer les lois, le fonctionnaire idéal de Chǒng Yagyong ne doit, en aucun cas, préférer l'intérêt personnel aux dépens du général<sup>1025</sup>.

Selon le philosophe, la loi se conçoit par conséquent comme devant servir en priorité le peuple ; si le fonctionnaire respecte cette contrainte implicite, il ne peut en aucun cas être déclaré en opposition avec elle : « Puisqu'il [le magistrat] a déjà apporté des bénéfices au peuple, quelle matière au sein de son travail pourrait s'opposer à la loi ? » (MS, X, 3<sup>1026</sup>). C'est également cette conception qui explique que Chǒng Yagyong perçoit le fonctionnaire comme le garant de la légitimité des lois : « Rendre les lois dignes de confiance est le premier devoir du fonctionnaire dans le gouvernement du peuple » (MS, V, 6<sup>1027</sup>) – cette conception rigoureuse de la législation peut pousser à penser que Chǒng Yagyong, d'une certaine manière, soutient le mécanisme de souveraineté populaire<sup>1028</sup>.

Cependant, comme Rousseau, et peut-être même davantage, le philosophe aime marquer ses distances à l'égard de la législation : selon sa pensée, la loi seule ne saurait en aucun cas suffire vis-à-vis de la vertu, des mœurs et de l'harmonie de la société. En effet, les dispositions et actions hautement vertueuses du fonctionnaire idéal ne cessent d'être soulignées dans le *Mongmin simsǒ* tout comme son équité – vertu conçue comme dépassement des lois –, et ce, aux dépens d'une insistance sur la législation. A nos yeux,

---

<sup>1022</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>1023</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>1024</sup> *Ibidem*, p. 700.

<sup>1025</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>1026</sup> *Ibidem*, p. 861.

<sup>1027</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>1028</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 367.

un tel regard découle de la philosophie confucianiste : parce qu'elle tend à faire confiance aux dispositions morales de l'être humain, cette dernière minimise dans son fonctionnement le poids de la législation<sup>1029</sup>. A de nombreux égards, le confucianisme constitue l'antithèse du légisme qui, dans sa posture situationniste, tend à penser le droit sur une vision pessimiste de l'homme et, de fait, à vouloir doter tout appareil étatique d'une législation coercitive<sup>1030</sup>.

Dans cette même logique – qui se retrouve dans le portrait du fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsǒ* –, les confucianistes considèrent les problèmes politiques comme relevant d'abord de l'éthique plutôt que du juridique et du législatif<sup>1031</sup>. A leurs yeux, ces normes tacites et dynamiques que sont les rites se révèlent être des instruments de régulation sociale bien plus efficaces que les normes patentes et statiques incarnées par la législation<sup>1032</sup>. La conception d'une société « harmonieuse » exprime de manière subliminale cette conception qui s'appuie sur une lecture optimiste des individus ; plutôt que d'être des personnes punissables, ils sont entrevus comme dotés de sentiments moraux, tels la compassion ou le respect<sup>1033</sup>.

## 2. *Le régime politique Wangjǒng : un système politique idéal qui suppose une vertu puissante et une législation minimale*

Cette supériorité de la vertu et de la moralité par rapport à la loi acquiert d'autant plus de force qu'elle s'inscrit chez Chǒng Yagyong dans la philosophie politique de l'État Wangjǒng. Cette idéologie installe la vertu comme horizon – aussi bien chez le souverain, que dans les corps intermédiaires et le peuple<sup>1034</sup>. Au travers de son idéalisme, elle postule une législation minimale ; dans cette utopie, le règlement des rapports humains repose en premier lieu sur la morale puis sur l'efficacité des rites. Suivant cette cohérence, la législation est vouée à être minimisée, voire, dans un absolu utopique, à disparaître.

Cette lecture affirme d'autant plus son caractère utopique qu'elle se déploie dans le cadre du savoir antique (*susahak*). Tout au long du *Mongmin simsǒ*, Chǒng Yagyong se

---

<sup>1029</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 771.

<sup>1030</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1031</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 186.

<sup>1032</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 143.

<sup>1033</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, op. cit.*, p. 23.

<sup>1034</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111.

plaît à tirer parti du modèle antique de la dynastie Zhou et des règnes bienheureux de Yao et de Shun<sup>1035</sup>. Selon sa pensée, leur règne était idéal dans le sens où il ne s'appuyait que sur des lois naturelles et éthiques en conformité totale avec la nature humaine<sup>1036</sup>. A plusieurs reprises, le philosophe coréen appelle à prendre exemple sur le *Classique des rites*, à concrétiser son enseignement et ce, même pour des matières variées et concrètes<sup>1037</sup>. La vertu ici se retourne dès lors contre le droit positif : elle s'analyse comme un pur « esprit de justice » aux dépens de la stricte application du droit positif ou, en langage aristotélicien, comme une « équité » dépassant le droit positif.

Dans cette optique de minorisation du droit positif par rapport au pouvoir bienveillant de la vertu, la conception du droit de Chōng Yagyong recourt davantage à la prévention qu'à la coercition qui, elle, était privilégiée par les légistes<sup>1038</sup>. Dans plusieurs passages, le philosophe n'hésite pas à invoquer la légitimité<sup>1039</sup> aux dépens de la légalité et à mettre en garde contre les dérives du légalisme, notamment dans les affaires touchant directement le peuple comme l'imposition – une pensée qui, en langage occidental, n'est pas sans rappeler les théoriciens du droit naturel :

*« Les soi-disantes règles et régulations sont essentiellement le produit du temps et des circonstances, qui sont en changement permanent. D'où il apparaît que de nouveaux problèmes sont ajoutés à des règles et des régulations anciennes qui deviennent arbitraires et imparfaites, générant de fait des abus et des complications (...). Puisque les problèmes empirent à mesure que le temps et les circonstances changent, comment les règles faites par le peuple dans le passé puissent être imposées sans être mises à jour ? (...) Comment, dans ce cas, pouvez-vous continuer à utiliser des lois emplies d'abus et qui poussent à une perception brutale des impôts ? Rectifier les règles, par*

---

<sup>1035</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>1036</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 331.

<sup>1037</sup> Parmi elles, citons l'imposition (Livre VI, 6 ; Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 344.), les affaires militaires (Livre VIII, *1Ibidem*, p. 572.) ou encore la justice (Livre IX, *5Ibidem*, p. 759.).

<sup>1038</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 368.

<sup>1039</sup> Une légitimité tirée d'un droit idéal qui se traduirait, en langage occidental, par « droit naturel ».

*conséquent, constitue une priorité pour le fonctionnaire, une matière qu'il ne peut négliger ».*

*Citation 29 L'appel de Chǒng Yagyong à la légitimité plutôt qu'à la légalité (MS, VI<sup>1040</sup>).*

Chǒng Yagyong réitère cette même problématique des limites du droit positif face à un droit idéal incarné par la vertu, l'équité et la légitimité pour les questions judiciaires. A l'application impassible et rigide du droit pénal, il recommande parfois le chemin de l'équité doublé d'humanité : ainsi, encourage-t-il l'allègement des peines pour des cas précis – il suggère, par exemple, de commuer des peines de perpétuité en acquittement immédiat (MS, IX, 3<sup>1041</sup>). Dans d'autres cas – comme l'exécution de sentences requérant la torture –, il préconise l'équité, l'humanité et la vertu à une stricte application de la législation en vigueur (MS, IX, 4<sup>1042</sup>). L'idée que les humains parviendraient à se passer des lois dans un état idéal est à plusieurs reprises suggérée dans le *Mongmin Simsǒ* (MS, IX, 4<sup>1043</sup>) tout comme le fait que l'élément central de l'État Wangjǒng, à savoir la vertu, postule dans son identité même la caducité des lois.

De fait, si Chǒng Yagyong perçoit la législation comme positive, c'est d'abord dans sa subordination à la morale et, par conséquent, à la vertu. Elle n'est entrevue que dans un aspect utilitaire, en tant que norme écrite, et non comme une fin en soi. Du reste, un tel raisonnement laisse entrevoir une représentation plutôt optimiste de la nature humaine.

### 3. La législation : consolider la vertu

A plus d'un titre, Rousseau comme Chǒng Yagyong considèrent la législation comme essentielle dans sa relation avec la vertu : non seulement, elle permet de l'impulser dans le corps social mais, par son caractère statique et la force de son inertie, elle garantit également sa durabilité. Toutefois, selon notre propre point de vue, ils lui accordent une importance moindre que la vertu en elle-même et ces normes tacites que représentent les rites, la religion ou l'éducation. Effectivement, leur conception optimiste de la nature

---

<sup>1040</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 371.

<sup>1041</sup> *Ibidem*, p. 718.

<sup>1042</sup> *Ibidem*, p. 747.

<sup>1043</sup> « La punition est le moyen le moins désirable pour rectifier le peuple. Si le fonctionnaire se régule lui-même et maintient la loi, le peuple ne se risquera pas à violer la loi et ce, même si cette dernière est abolie ».

humaine les pousse à minimiser le rôle de la législation dans la constitution de la morale ; dans leurs projets politiques, l'État idéal a pour horizon le dépassement des lois positives et l'affirmation d'un État dans lequel le premier rôle reviendrait à la vertu.

## **2. *Réflexions sur le réel, la lecture analytique, la communauté, le peuple et l'Antiquité***

Après avoir détaillé une première série d'analogies hypothétiques rassemblant les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong, une deuxième série d'analogies, tout aussi hypothétiques, va être étudiée. Cette série d'analogies entend faire ressortir les axes de réflexion qui problématisent la vertu et qui peuvent être considérés communs aux deux philosophes. Ces axes sont au nombre de cinq :

- Une lecture analytique et particulière de la vertu, qui valorise une conception empirique, dynamique, proactive de la vertu ;
- Une lecture spécifique qui fait fusionner la morale et la politique en privilégiant une analyse holiste du corps social ;
- Une pensée optimiste de la nature humaine, qui tend à mettre en avant sa sociabilité propre et qui se double d'une réflexion sur le projet d'une communauté idéale de fonctionnement organiciste ;
- La mise en avant de la centralité du peuple et d'un contractualisme politique dans leur système intellectuel et dans la manière de penser la vertu ;
- Une réflexion fondamentale sur l'Antiquité, utilisée aussi bien comme référent existentiel, philosophique et méthodologique, que comme outil sociopolitique et idéologique.

Cette seconde série d'analogies, que nous considérons comme autant de propositions hypothétiques, nous paraît démontrer une relative proximité de pensée entre Rousseau et Chŏng Yagyong. Dans son extension, elle nous semble questionner une possible proximité intellectuelle entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. Cependant,



elle n'entend annuler en rien les particularismes philosophiques et politiques de chaque auteur, et encore moins leurs différences culturelles.

## 1. Une vertu centrale et pro-active dans la pensée de Rousseau et de Chǒng Yagyong

La lecture analytique qu'ont Rousseau et Chǒng Yagyong de la vertu n'est pas statique mais dynamique et proactive. Cette lecture agissante de la vertu va être à présent abordée. Il nous paraît possible d'affirmer que les deux penseurs se montrent tous deux opposés à des systèmes idéalistes. Par la conception pratique qu'ils ont de la vertu, Rousseau et Chǒng Yagyong montrent leur désir de voir cette dernière s'ancrer au cœur du réel.

### 1. *La vertu empiriste de Rousseau*

Dans le Livre IV d'*Émile*, Rousseau constate :

« *Quand je vois que dans l'age (sic) de la plus grande activité l'on borne les jeunes gens à des études purement spéculatives, et qu'après, sans la moindre expérience ils sont tout d'un coup jettés dans le monde et dans les affaires, je trouve qu'on ne choque pas moins la raison que la nature, et je ne suis plus surpris que si peu de sachent se conduire* ».

*Citation 30 La critique de Rousseau d'un enseignement purement abstrait aux conséquences morales néfastes (Émile, IV<sup>1044</sup>)*

Puis, quelques lignes plus loin, il en appelle à une pratique quotidienne de la vertu :

« (...) *l'exercice des vertus sociales porte au fond des cœurs l'amour de l'humanité ; c'est en faisant le bien qu'on devient bon, je ne connois point de pratique plus sure. Occupez vôtre élève à toutes les bonnes actions qui sont à sa portée ; que l'intérêt des indigens soit toujours le sien ; qu'il ne les assiste pas seulement de sa bourse mais de ses soins ; qu'il les serve, qu'il les protège, qu'il leur consacre sa personne (sic) et son*

---

<sup>1044</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 543.

*temps ; qu'il se fasse leur homme d'affaires, il ne remplira de sa vie un si noble emploi ».*

*Citation 31 Appel de Rousseau à une pratique concrète, active et empirique de la vertu (Émile, IV<sup>1045</sup>)*

A plusieurs reprises dans l'*Émile*, Rousseau se réfère à cette conception dynamique et proactive de la vertu. Dans le même livre, il réclame une pratique de la morale qui se traduit non par des discours mais par des actes<sup>1046</sup>.

Dans la même logique, il tempête contre « une métaphysique qu'il [l'élève] n'est point en état de comprendre<sup>1047</sup> ». Comme bien d'autres philosophes des Lumières, Rousseau s'empêche contre l'abstraction de l'enseignement et la mauvaise pédagogie de son époque<sup>1048</sup>. Il déplore l'écart entre un idéal métaphysique, qui nie la vérité, porteur de confusions<sup>1049</sup>, et un réel complexe qui se déploie en tant que champ multiple d'expériences. L'*Émile* n'est pas seulement un traité de pédagogie, il s'agit d'un ouvrage qui se veut professionnel décrivant de manière concrète l'éducation d'un humain en devenir confronté au monde et à ses aléas ; André Charrak l'a ainsi qualifié d'empiriste<sup>1050</sup>. De fait, s'il ne dédaigne pas l'idéalisme, Rousseau aime tout pareillement montrer les forces centrifuges du réel et l'ampleur de ses contraintes :

*« S'il [l'élève] se trompe, laissez-le faire, ne corrigez point ses erreurs. Attendez en silence qu'il soit en état de les voir et de les corriger lui-même, ou tout au plus dans une*

---

<sup>1045</sup> *Ibidem*, p. 543-544.

<sup>1046</sup> « Je ne me lasse point de le redire : mettez toutes les leçons des jeunes gens en actions plutôt qu'en discours » *Ibidem*, p. 546.

<sup>1047</sup> *Ibidem*, p. 526.

<sup>1048</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *Lumières et liberté: les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 2005, p. 99.

<sup>1049</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 577.

<sup>1050</sup> David Simonetta, « Sur le style Philosophique d'André Charrak. Remarques autour de Rousseau. De l'empirisme à l'expérience. », *Philosophiques*, vol. 41 / 1, 2014, p. 195–214, p. 208.

*occasion favorable amenez quelques opérations qui les lui fasse sentir (...). Au reste il ne s'agit pas qu'il sache exactement la topographie du pays, mais le moyen de s'en instruire ».*

*Citation 32 L'erreur ou l'appréhension constructive du réel selon Rousseau (Émile, III<sup>1051</sup>).*

Tout l'*Émile* vise à décrire l'évolution, étape après étape, d'un enfant à un adulte humainement achevé. Moralement parlant, cette longue évolution aboutit à un être vertueux, en accord avec son intériorité et autrui ; d'un point de vue politique, à un citoyen responsable, capable de s'intégrer dans la communauté politique républicaine. Ici, la vertu ne constitue pas seulement un résultat, elle se révèle également être un processus empirique et pratique permanent, conditionné par un apprentissage précis. Le vouvoiement employé dans l'*Émile* fait d'abord appel à l'expérience en suscitant des actions précises chez le lecteur et en suggérant la fabrication d'une vertu active et dynamique.

Par ailleurs, le caractère proactif de la vertu rousseauiste ne se déploie pas uniquement dans le cadre de la morale, il possède aussi des caractères scientifiques. En effet, derrière l'*Émile*, Rousseau s'attribue également un rôle d'anthropologue, d'expérimentateur de l'humain confronté au réel et à ses instabilités. Émile, son disciple imaginaire, constitue l'antithèse du garçon passif et inerte qui, en tant que simple réceptacle de connaissances, se complairait dans l'idéalisme et l'abstraction ; il ne cesse d'être actif, de preuve d'initiatives et ne craint jamais de se confronter au réel. Ainsi aime-t-il les métiers qui ont pour nature première d'être concrets et extrêmement pratiques : il souhaite être laboureur<sup>1052</sup>, s'intéresse aux arts mécaniques<sup>1053</sup>, à l'artisanat<sup>1054</sup>. Ainsi plutôt qu'en membre d'une classe sociale précise s'affirme-t-il en homme du peuple (qui représentait les trois quarts de la population<sup>1055</sup>).

Ce réalisme de la vertu s'illustre aussi par la valorisation de l'approche scientifique, de tonalité empiriste, des choses. L'une des pages les plus éloquentes est sans aucun doute le Livre III d'*Émile* dans lequel Rousseau rapporte avec précision une expérience de physique où intervient la gravitation : après avoir consciencieusement énuméré les

---

<sup>1051</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 435.

<sup>1052</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 805.

<sup>1053</sup> *Ibidem*, p. 456.

<sup>1054</sup> *Ibidem*, p. 807.

<sup>1055</sup> Olivier Chaline, *op. cit.*, p. 183.

différentes étapes, il conclut sur une apologie de l'expérience au niveau éducatif<sup>1056</sup>. L'*Émile* est parsemé de ces brefs récits où l'expérience est louée pour son aspect didactique et son apprentissage et combat permanents avec le réel. De même, Rousseau aime-t-il, à plusieurs reprises, faire l'éloge de cette démarche empiriste<sup>1057</sup>. Le philosophe A. Charrak a vu dans l'*Émile* un texte ayant permis à Rousseau de mettre à l'épreuve la méthode empiriste<sup>1058</sup>. De fait, Rousseau, qui a même un temps voulu être chimiste, représente à sa manière ce « siècle expérimental et éclairé » et baigné de naturel qu'est le XVIIIe siècle<sup>1059</sup>.

Cette lecture scientifique des choses ne saurait toutefois se cantonner à ces passages de l'*Émile*. Rousseau se plaît à parsemer ses ouvrages de diverses considérations scientifiques : dans sa célèbre « Profession de foi du vicaire savoyard » (*Émile*, IV), son tableau de l'univers, d'inspiration déiste, et qu'André Charrak considère à l'opposé comme un extrait des plus métaphysiques et en opposition à l'empirisme<sup>1060</sup>, fait pourtant montre d'un langage puissamment scientifique, où la matière, donnée porteuse d'objectivité, affirme la centralité de son rôle<sup>1061</sup>.

Le poids de l'analyse scientifique chez Rousseau se manifeste également dans de discrètes références à la théorie des climats issue de Montesquieu (*Émile* I<sup>1062</sup> et V<sup>1063</sup> ; *FP*<sup>1064</sup>). Il n'hésite pas non plus, parfois, à employer des réflexions sensualistes comme

---

<sup>1056</sup> « Sans contredit on prend des notions bien plus claires et bien plus sûres des choses qu'on apprend ainsi de soi-même que de celles qu'on tient des enseignements d'autrui » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 442.).

<sup>1057</sup> « Nos vrais maîtres sont l'expérience et le sentiment » déclare-t-il ainsi dans le livre III d'*Émile* (*Ibidem*, p. 445.).

<sup>1058</sup> Rueff, Martin, Audi, Paul, Charrak, André[et al.], « Entretiens Jean-Jacques Rousseau, Rousseau et la philosophie », Université de Genève, 2011.

<sup>1059</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 106.

<sup>1060</sup> David Simonetta, *op. cit.*, p. 208-209.

<sup>1061</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 575.

<sup>1062</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>1063</sup> *Ibidem*, p. 850.

<sup>1064</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 529-533.

dans le Livre II d'*Émile*, dans lequel il mentionne la « raison sensitive<sup>1065</sup> » ; l'homme est considéré d'abord comme un être de caractère objectif et, en conséquence, analysable.

Aussi, nous paraît-il possible d'affirmer que la vision de la vertu de Rousseau s'exprime dans un arrière-plan scientifique, de cadre empiriste. Sa vision de la vertu, elle-même, s'en ressent : son fonctionnement n'est pas idéaliste mais avant tout expérimental, elle se déploie au travers d'une série d'actions précises, baignées dans la pratique, faisant corps avec le réel (*Émile*, IV<sup>1066</sup>).

Cette tonalité scientifique et empiriste de la morale se renforce à la lecture des *Discours*. Il nous semble, à vrai dire, difficile de ne pas être frappé par le regard analytique, de type évolutionniste, que Rousseau porte sur l'histoire humaine. Dans ses ouvrages, il ne fait pas de la vertu l'objet d'une simple réflexion philosophique, ni un éloge idéaliste et classique ; elle est réellement interprétée comme un agent, un facteur moral de régénération et d'expansion des sociétés, au même titre que peuvent l'être, par exemple, les climats, les tailles de population, les institutions. A la fin de son *Discours sur les sciences et les arts*, il lui attribue le substantif de « science » et la qualifie de « véritable philosophie<sup>1067</sup> », tout en rappelant son lien étroit avec la « vérité<sup>1068</sup> ». Dans la première partie de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il revêt à la fois les habits d'anthropologue, d'historien et de biologiste en insistant sur la pitié, l'amour de soi-même qui « concourt à la conservation mutuelle de l'espèce » (que l'on peut rattacher, d'un point de vue interprétatif, à une sélection naturelle darwinienne) et son lien étroit qui l'unit à la

---

<sup>1065</sup> « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. Substituer des livres à tout cela, ce n'est pas nous apprendre à raisonner, c'est nous apprendre à nous servir de la raison d'autrui ; c'est nous apprendre à beaucoup croire, et à ne jamais rien savoir » Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 370.

<sup>1066</sup> « Sa bienfaisance active lui donne bientôt les lumières qu'avec un cœur plus dur il n'eut point acquises ou qu'il eut acquises beaucoup plus tard. S'il voit régner la discorde entre ses camarades il cherche à les réconcilier ; s'il voit des affligés il s'informe au sujet de leurs peines ; s'il voit deux hommes se haïr il veut connoître la cause de leur inimitié » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 545-546.).

<sup>1067</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 30.

<sup>1068</sup> *Ibidem*, p. 33.

vertu<sup>1069</sup>. La vertu est enracinée en l’homme mais aussi en sa part animale et biologique, l’homme qui a une histoire et qui se rattache à l’évolution en général.

Dans le *Manuscrit de Genève*, lorsqu’il insiste sur la vertu du Législateur<sup>1070</sup>, il le fait d’abord en médecin et en anatomiste-sociologue des sociétés. Dans le chapitre IV de *Du Contrat social*, c’est dans un langage puissamment théorique, argumenté et faisant appel à des démonstrations et à des déductions – d’après Roger Masters, Rousseau cherche à affirmer le lien étroit entre les principes politiques qu’il entend démontrer et la science mathématique<sup>1071</sup> – qu’il réfléchit à l’importance des mœurs et, par conséquent, de la vertu dans le fonctionnement d’un système politique<sup>1072</sup>. Dans son texte *Fragments politiques*, qui se décline comme autant d’axiomes, il diagnostique concrètement le déclin de la société par la disparition de cet agent politico-social dénommé vertu<sup>1073</sup>. Pour mieux convaincre le lecteur de sa démonstration scientifique, il se réfère à des exemples historiques précis, et recourt à des modes de démonstration expérimentaux comme les « parallèles », autrement dit une démarche comparatiste qui peut partager des similitudes avec le comparatisme dit « génétique » formalisée par un Émile Durkheim<sup>1074</sup> : ainsi, celui des Romains ou des Spartiates dans son texte *Parallèle entre Rome et Sparte*<sup>1075</sup>.

Tout pareillement, sa conception de la vertu se veut en étroite interaction avec le réel car les sentiments et les passions en constitue l’un de ses socles les plus importants : il a déjà été observé qu’il considérait certaines vertus (la bonté, l’humanité, la commisération, la bienfaisance) comme des « passions » positives<sup>1076</sup>. Dans son chapitre intitulé « De la patrie » de *Fragments politiques*, il décrit la vertu du patriotisme sous un angle psychologique (une « affection ») en expliquant au lecteur qu’elle varie selon « les climats, les gouvernements, les manières de vivre »<sup>1077</sup>. Il convient d’ajouter que sa théorie de l’amour de soi et le rapport étroit de celui-ci avec la vertu – exposés dans son *Discours sur*

---

<sup>1069</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>1070</sup> *Ibidem*, p. 317.

<sup>1071</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d’Istria, *op. cit.*, p. 392.

<sup>1072</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 405.

<sup>1073</sup> *Ibidem*, p. 517.

<sup>1074</sup> *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 525-526.

<sup>1075</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 538-543.

<sup>1076</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 506.

<sup>1077</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 534.

*l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1078</sup> ou dans *l'Émile (Émile, IV*<sup>1079</sup>) – peuvent être également analysés à l'aune de la psychologie. La vertu, ici, s'amarre avant tout au sensible, aux mécanismes et dysfonctionnements (parmi lesquels les passions) du comportement humain.

La vertu de Rousseau se manifeste par conséquent par son caractère pluriel : simultanément incitative et dynamique, elle s'étend dans des arrière-plans à la fois scientifique, réaliste et psychologique. Il est possible de dire qu'elle est non seulement empiriste mais qu'elle est aussi héritière de la conception antiquisante aristotélicienne, de la *praxis*<sup>1080</sup>. En outre, parce qu'il est homme de son époque, Rousseau exprime une conception caractéristique des Lumières : comme ces dernières, il aborde la morale et ses questions fondamentales de manière pragmatique ; et, comme elles<sup>1081</sup>, il perçoit le bonheur d'une façon expérimentale et existentialiste. Il nous paraît possible d'affirmer que Rousseau ausculte la vertu sous un angle proactif, dans lequel le réel se voit survalorisé.

## 2. La vertu pratique de Chŏng Yagyong

Si la vertu de Rousseau est proactive, il nous paraît en aller de même pour celle conceptualisée par Chŏng Yagyong. Comme dans les ouvrages de Rousseau, le *Mongmin simsŏ* attribue à cette dernière un rôle central dans l'explication du politique.

Elle exprime d'abord son ancrage dans le réel et l'action en adoptant volontairement la forme de la recommandation au lecteur. Les anecdotes et les multiples micro-récits historiques qui jalonnent le *Mongmin simsŏ* se conçoivent comme autant de prescriptions implicites à suivre. Non content d'être un monument de la pensée philosophique et politique, l'ouvrage peut se définir comme un véritable guide destiné à des fonctionnaires soucieux de servir de façon irréprochable l'État du royaume Chosŏn. Etablir un parallèle entre le *Mongmin simsŏ* et *l'Émile* de Rousseau ne nous semble pas absurde : tous deux mettent à l'honneur des conseils pour acquérir la vertu et font l'éloge de personnages idéaux (le fonctionnaire pour Chŏng Yagyong, le disciple-modèle pour Rousseau),

---

<sup>1078</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>1079</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 1492.

<sup>1080</sup> Bertrand Saint-Sernin, *Sur les morales de la vertu*, PUF, 2016, p. 119.

<sup>1081</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 51.

possédant une *tabula rasa* et exprimant une virtualité puissante, pour démontrer la capacité de tout un chacun à devenir pleinement vertueux.

Chŏng Yagyong recourt à différentes stratégies pour inciter le lecteur à passer à une vertu active : alors que Rousseau utilise dans l'*Émile* un vouvoiement impérieux, le philosophe coréen opte pour un style impersonnel mais extrêmement incitatif (« On doit... / On ne doit pas... » ; « le fonctionnaire doit... / ne doit pas... » ; « Il faut... / Il ne faut pas... »). Sa description concrète du fonctionnaire idéal et vertueux invite le lecteur potentiel à suivre cet exemple et le pousse à l'imiter.

En outre, le *Mongmin simsŏ* détaille un grand nombre de situations en prise directe avec le réel : non seulement, la vie ordinaire du fonctionnaire se voit décrite dans toute sa complexité, avec ses devoirs et ses tâches mais aussi avec des événements exceptionnels, comme les tremblements de terre, les famines, les guerres ou les attaques de brigands. Les cas de conscience du fonctionnaire sont également rapportés tout comme des situations morales contradictoires où règne le dilemme<sup>1082</sup>.

Chŏng Yagyong s'efforce d'être exhaustif et pragmatique au maximum. Le Livre VI dédié à l'imposition expose par exemple des séries d'actions à suivre pour ménager le peuple et dénonce en parallèle les pratiques – on ne peut plus ancrées dans le réel – de corruption. Un autre passage intéressant est la grille de critères qu'il reprend, proposée dans le Livre V, pour juger de la compétence et du sérieux d'un magistrat<sup>1083</sup>. Si certains critères de cette grille se révèlent anachroniques, d'autres pourraient parfaitement être réactualisés et utilisés dans le monde du service public.

Afin de renforcer l'effet de réel, Chŏng Yagyong n'hésite pas à se référer à sa propre expérience, que l'on ressent comme douloureuse<sup>1084</sup>. En vue d'étayer son argumentation, il se réfère à l'histoire, aux canons confucianistes, à la description d'une vertu antique, purifiée et authentique placée sous les règnes des rois-sages et de la dynastie Zhou<sup>1085</sup>, ainsi qu'à des pensées ou des citations de sages confucianistes, à l'instar de Confucius<sup>1086</sup>, de

---

<sup>1082</sup> Par exemple, la nécessité de refuser l'ordre d'un supérieur si, d'un point de vue moral, il se révèle injuste.

<sup>1083</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 257.

<sup>1084</sup> *Ibidem*, p. 170, 175, 224.

<sup>1085</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>1086</sup> *Ibidem*, p. 256.



Mencius<sup>1087</sup>, de Zhu Xi<sup>1088</sup>, d'intellectuels silhak tels que Yi Ik<sup>1089</sup>. Il faut noter que ces références s'expriment systématiquement dans un cadre professionnel, pratique et quotidien : dans le Livre VI qui concerne l'imposition, si Chŏng Yagyong cite Mencius, c'est avant tout pour expliquer que la perception des impôts auprès du peuple doit s'effectuer avec respect et sans brutalité<sup>1090</sup>. Comme Rousseau, il apparaît que la vertu de Chŏng Yagyong est dynamique, proactive et servant le réel.

Du reste, cela semble logique puisque Chŏng Yagyong appartenait au mouvement Silhak, qui aspirait d'abord, pour une partie de sa philosophie, à s'éloigner de spéculations purement éthiques, pour lui préférer une vision pratique en lien étroit avec le réel<sup>1091</sup>. Le mouvement Silhak coréen entendait également se définir comme une science véritable par opposition au savoir jugé trop idéaliste du néoconfucianisme<sup>1092</sup>. Si le mouvement Silhak pouvait montrer certaines limites concernant son empirisme et la modernité de sa démarche<sup>1093</sup>, il n'en demeure pas moins qu'il manifestait un caractère novateur par sa nouvelle appréhension du réel : la vertu dépeinte par Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ* nous paraît refléter cette influence.

Le fait de dire qu'elle possède des allures scientifiques ne nous paraît pas non plus déplacé : en appelant aux actes, l'auteur du *Mongmin simsŏ* s'inscrit en priorité dans une démarche recourant à une logique de preuves. Cette méthodologie spécifique a poussé certains spécialistes à le qualifier de « positiviste logique » vis-à-vis de la réflexion éthique en Asie<sup>1094</sup>. Des chercheurs ont également souligné combien l'auteur Chosŏn percevait la pratique de la morale sous un angle pratique et concret<sup>1095</sup>. Bien qu'il révèle son

---

<sup>1087</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>1088</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>1089</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>1090</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>1091</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 134-135.

<sup>1092</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>1093</sup> Don Baker, « Practical Ethics and Practical Learning: Tasan's Approach to Moral Cultivation », *Acta Koreana*, vol. 13 / 2, décembre 2010, p. 47-61, p. 50.

<sup>1094</sup> So-Yi Chung, « Dasan's Moral Epistemology », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 105-123, p. 106.

<sup>1095</sup> Min-jeong Baek, « Jeong Yak-Yong Chŏllak eso tŏk huimihwa jongchiui munjae », *Inkan Hwankyong Milae (Human beings, environment and their future)*, octobre 2012, p. 3-42, p. 21-22.

traditionalisme néo-confucianiste dans son apologie de Zhu Xi, Chŏng Yagyong cherche néanmoins à s’émanciper de son idéalisme. Dans ce contexte, plutôt qu’une vertu repliée sur elle-même, qui s’incarnerait dans la méditation et la paix intérieure, une vertu, en somme, prescrite selon la tradition néo-confucianiste, sa vertu se révèle au travers d’une pratique concrète des relations avec autrui<sup>1096</sup>.

Cette vertu concrète s’explique également par sa philosophie. Ouverte sur l’Occident et ses savoirs (savoir « seohak »), elle récuse la lecture traditionnellement innéiste de la vertu<sup>1097</sup> et rejette l’interprétation de Zhu Xi concernant l’innéisme des quatre vertus essentielles<sup>1098</sup>. Elle lui préfère plutôt une logique d’acquisition. Non sans raison, Chŏng Yagyong est souvent perçu comme le philosophe coréen le plus pratique du mouvement Silhak<sup>1099</sup> et bien que son éthique accorde un rôle important au Ciel / Souverain d’En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), il valorise d’abord les relations humaines sur celles supranaturelles<sup>1100</sup>.

Au-delà de cet aspect, il est à noter que la pensée de Chŏng Yagyong ne dédaigne pas une certaine psychologie : elle reconnaît effectivement à l’homme un libre-arbitre, qui lui permet de choisir d’être bon ou mauvais<sup>1101</sup>, de céder ou non aux désirs. Si cette vision trahit l’ascendance du catholicisme et du jésuite Matteo Ricci<sup>1102</sup>, elle peut également s’interpréter comme la reconnaissance de la contingence inhérente à la psychologie humaine.

Cette vision concrète de la vertu est d’autant plus valorisée que le but de Chŏng Yagyong, et la pensée politique qui l’accompagne, est de bâtir une « société morale<sup>1103</sup> » à même de s’inscrire dans le projet de réforme monarchique traditionnaliste de type

---

<sup>1096</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>1097</sup> Jana S. Rošker, « Philosophical Interactions between “East and West”: China, Korea, Europe and the Case of Dasan (Jeong Yak-yong, 1762–1836) », *Asian Studies*, vol. 2 / 2, décembre 2014, p. 111-125, p. 117.

<sup>1098</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 232.

<sup>1099</sup> Baker, Don, « Practical Ethics and Practical Learning: Tasan’s approach to moral cultivation », *Acta Koreana*, vol. 13 / 2, décembre 2010, p. 47-61, p. 54.

<sup>1100</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>1101</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 199.

<sup>1102</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1103</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 84.

« Wangjǒng<sup>1104</sup> » : par ses conseils, ses recommandations et la fabrication d'une vertu concrète, le *Mongmin simsǒ* se révèle être au service de cet objectif. En dernier lieu, il convient de souligner le fait que Chǒng Yagyong fut un grand scientifique, qui s'adonna à des expérimentations scientifiques diverses parmi lesquelles l'ingénierie et les vaccinations<sup>1105</sup>.

### 3. Deux vertus pratiques et empiriques

Au final, il nous paraît possible d'affirmer que Rousseau et Chǒng Yagyong analysent la vertu sous un angle dynamique, actif et moderne. Ils recourent tous deux à une méthodologie qui prescrit une pratique de la vertu : recommandations, sollicitations, conseils, exemples à suivre sont autant de stratégies mises en œuvre par les deux auteurs. De même, ils établissent la vertu sur une analyse empirique du réel ; les actes se voient valorisés et leur réflexion laisse percer un arrière-plan scientifique. Cette conception dynamique de la vertu a pour conséquence analogique de les mettre en opposition avec les représentations traditionnelles de leur époque, jugées trop idéalistes ou « métaphysiques ». En dernier lieu, ils ne délaissent pas non plus la psychologie pour penser cette vertu proactive censée réformer la politique et la société dans son ensemble. Selon nous, derrière cette conception proactive de la vertu s'esquisse la volonté d'entretenir un rapport nouveau et étroit avec le réel .

## **2. Une lecture avant tout morale de la politique**

Au-delà d'une conception proactive, en phase avec le réel, de la vertu, il existe une autre analogie frappante existant entre la pensée de Rousseau et de Chǒng Yagyong concernant

---

<sup>1104</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, « Chong Yagyong's Political Philosophy: Kyongse Yup'yo and Mongmin Simso's Arguments on State Governance », *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 14 / 1, 2014, p. 111-141, p. 136.

<sup>1105</sup> Pak Song-Nae, « Western Science and Shilhak Scholars », *Korea Journal*, vol. 26 / 3, mars 1986, p. 4-24, p. 15-17.

la vertu : il s'agit d'une lecture analytique des concepts et des phénomènes qui a pour principale caractéristique de faire fusionner morale et politique en une seule entité.

### 1. La vision républicaine de Rousseau

L'analyse du politique rousseauiste conjugue morale et politique. Plusieurs réflexions démontrant la particularité de cette représentation parsèment ses œuvres. Son analyse entière repose sur la conception de « mœurs » qui implique en elle-même une telle fusion. Dès les premières lignes de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, l'adjectif « morale » équivaut à celui de « politique » :

« Je conçois dans l'Espece humaine deux sortes d'inégalité ; l'une que j'appelle naturelle ou phisique (...) ; l'autre qu'on peut appeler inégalité morale, ou politique ».

*Citation 33 Extrait démontrant la fusion de la morale et du politique dans la pensée de Rousseau (DOI<sup>1106</sup>)*

Dans le Livre II de *Du contrat social*, Rousseau va plus loin dans sa réflexion en détaillant la notion de mœurs qui s'appuie sur cette lecture synthétique<sup>1107</sup>. A plusieurs reprises, cet esprit interprétatif particulier se déploie dans son œuvre. De notre propre point de vue, au travers des logiques propres de fonctionnement particularisant, elle contribue avec efficacité au républicanisme de l'auteur. Dans le regard aiguisé que le philosophe porte, mœurs, vertus et vices constituent autant de facteurs cruciaux du politique, une analyse naturellement héritière de Montesquieu au regard de la méthodologie employée<sup>1108</sup>. Cependant, cette fusion présente un autre avantage : selon Roger Masters, elle permet une économie d'échelles utile : si la morale s'occupe de l'individu, la politique, elle, traite de

---

<sup>1106</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 131.

<sup>1107</sup> « A ces trois sortes de loix, il s'en joint une quatrième, la plus importante de toutes ; qui ne se grave ni sur le marbre ni sur l'airain, mais dans les cœurs des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'État ; qui, lorsque les autres loix vieillissent ou s'éteignent, les ranime ou les supplée, conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et sur-tout de l'opinion, partie inconnue à nos politiques, mais de laquelle dépend le succès de toutes les autres » (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, II, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 394.).

<sup>1108</sup> Gabrielle Radica, « Rousseau, Jean-Jacques », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, 2013.

la société dans son ensemble<sup>1109</sup>. En d'autres termes, elle permet de conjuguer une lecture individualiste et holiste d'un phénomène social.

De surcroît, cette combinaison aide Rousseau à forger une lecture temporelle créative, et extrêmement moderne, des phénomènes et des problématiques pour son époque ; il le démontre avec sa vision du progrès, en lien étroit avec la notion de corruption, un progrès qui à tout moment, paradoxalement, peut se convertir en décadence – la régression n'est pas seulement matérielle, elle possède également une réalité morale, psychologique et spirituelle.

Des concepts fondateurs, qui ont révolutionné la pensée des Lumières, découlent tout pareillement de cette lecture faisant embrasser en un tout morale et politique. Ainsi en est-il de la figure, ambiguë, du Législateur, tout comme de la reprise et de l'enrichissement de la théorie des climats chère à Montesquieu. Le concept d'amour de soi, central dans la pensée rousseauiste, illustre bien cet enchevêtrement permanent du moral et du politique : il ne témoigne pas seulement, d'un point de vue biogenico-anthropologique, le souci de conservation de l'individu ; il est aussi celui qui permet, en conjurant l'égoïsme et par la pitié qui est en lui, de respecter autrui et, à l'échelle du corps politique et de rendre crédible scientifiquement le mécanisme savant de la volonté générale<sup>1110</sup>. Il en est de même pour le concept, fondamental, de contrat social ou encore de religion civile. L'interdépendance étroite de la morale et de la politique construit des jeux d'échelle qui confèrent à la pensée rousseauiste son identité, sinon sa force, au travers d'une contradiction dynamique associant individualisme / holisme.

Cette conception n'est toutefois pas sans contrainte : elle peut ainsi entraîner le philosophe à élaborer au cœur de sa pensée une forme de manichéisme qui s'illustre par la dichotomie très forte au sein de sa pensée : au régime sain et vertueux que représente la république s'oppose symétriquement un régime malsain et vicieux, que personnifie la tyrannie ou le régime despotique. Cette lecture particulière, au sein de laquelle émerge encore l'héritage de Montesquieu<sup>1111</sup>, possède un certain risque de schématisation. Cependant, la fusion morale / politique qui lui est inhérente rend réalisable le déploiement

---

<sup>1109</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 402.

<sup>1110</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 148.

<sup>1111</sup> Binoche Bertrand, *op. cit.*

d'une représentation organiciste de la société, dans lequel l'État équivaut à une personne<sup>1112</sup>.

Cette conception conduit Rousseau à croire que la politique, soit l'art de gouverner, serait capable de transformer moralement les individus, voire de déterminer « leur caractère », autrement dit leur psychologie personnelle<sup>1113</sup>. Comme chez Chǒng Yagyong, elle oblige Rousseau à donner une importance primordiale au sujet moral. Cellule individuelle, étant à la base-même de l'immense organisme de la société, lui seul par sa responsabilité et son attitude éthique se voit capable de déterminer la politique.

Cette vision témoigne également de l'ascendance profonde de son républicanisme, qui aime confondre mœurs et politique<sup>1114</sup>, et tend à s'opposer à une autre vision, bien plus libérale, qui tend à séparer éthique et politique, une conception pour qui la morale des individus n'entre pas dans les tâches attendues par l'État<sup>1115</sup>. Mais dans sa force, elle permet de valoriser le fonctionnement de la communauté en faisant intervenir une dialectique originale combinant individualisme et holisme<sup>1116</sup> et en heurtant de front un individualisme pré-atomisé, partagée par une partie des Lumières françaises, notamment celles libérales. De fait, la logique de cette pensée entraîne le philosophe à prendre davantage en compte les mœurs et leur impact public que les consciences individuelles et la morale qui s'y rattache<sup>1117</sup>.

De même, cette logique amène Rousseau à porter un regard particulier sur le rapport de l'homme à l'économie : sous sa lecture moralo-politique, ce dernier ne saurait se réduire à un *homo oeconomicus*, un agent mathématique qui n'a pour simple raison d'être que sa fonction économique<sup>1118</sup> ; il se définit au contraire comme un être actif et d'envergure

---

<sup>1112</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 144.

<sup>1113</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 404.

<sup>1114</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 848.

<sup>1115</sup> *Ibidem*, p. 849.

<sup>1116</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 282.

<sup>1117</sup> Nicolas Tenzer, *Philosophie politique*, Paris, PUF, DL 1994, 1994, xiv+671 p., p. 89.

<sup>1118</sup> Thierry Ménissier, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, octobre 2007, p. 83-98, p. 93.

politique. C'est sans doute pour cette raison que certains ont pu qualifier son analyse de l'économie comme « antimoderne » et « passéiste<sup>1119</sup> ».

Effectivement, si le penseur juge l'amour du luxe comme un vice, c'est parce qu'il estime que l'économie doit être subordonnée au politique et à la morale et qu'elle ne saurait s'en détacher<sup>1120</sup>. Il en va de même pour sa vision des campagnes, espace géographique qu'il estime supérieures aux villes, tout comme son éloge répété du laboureur face à la triste médiocrité du commerçant ou sa lecture particulière de l'histoire, qui tend à percevoir comme remarquables les cités antiques en symbiose étroite avec le monde rural. Cette lecture explique également son opposition à la notion de consommation – qu'il perçoit, non sans raison, comme une source de frustrations<sup>1121</sup> –, alors en émergence dans les villes, tout comme sa vision de l'inégalité, de la propriété, ou encore son opposition aux physiocrates sur la question du libre-marché<sup>1122</sup>. De fait, Rousseau aspire à une lecture traditionnelle, héritière des classiques, de l'économie : une économique politique moralisée<sup>1123</sup>, subordonnée à un regard analytique faisant fusionner morale et politique.

Au final, il est possible de dire que la force et la puissance de la notion de vertu chez Rousseau ne saurait se détacher de cette exploitation analytique de la fusion de la politique et de la morale. Si la morale et le politique ne sauraient se détacher l'une de l'autre totalement<sup>1124</sup>, il est évident que la pensée républicaine de Rousseau accentue leur union.

## 2. La vision confucianiste de Chŏng Yagyong

Il nous en paraît en être de même concernant l'analyse de Chŏng Yagyong. De fait, le *Mongmin simsŏ* nous paraît déployer une pensée aux ressorts semblables.

Les recommandations de Chŏng Yagyong ne cessent d'articuler étroitement la morale et la politique et il est aisé de constater que l'un ne va jamais sans l'autre. La morale supérieure du fonctionnaire idéal aura toujours des conséquences positives sur la politique,

---

<sup>1119</sup> Edward Ousselin, *op. cit.*, p. 1023.

<sup>1120</sup> *Ibidem*, p. 1027.

<sup>1121</sup> *Ibidem*, p. 1026.

<sup>1122</sup> *Ibidem*, p. 1024.

<sup>1123</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 517-519.

<sup>1124</sup> Nicolas Tenzer, *op. cit.*, p. 85.

sur l'administration, sur le peuple et, inversement, son immoralité, sera toujours porteuses de conséquences néfastes en politique.

Cette lecture particulière pousse le philosophe coréen à démontrer les actions du fonctionnaire sous un angle binaire. Lorsqu'il présente, dans le Livre VII<sup>1125</sup> le devoir d'édification morale du peuple par son fonctionnaire vertueux, le résultat attendu s'inscrit aussi bien dans la morale que dans la politique. Des notions fondamentales contribuent tout pareillement à cette interprétation analytique de la politique : c'est le cas de la notion de rites, centrale à la pensée confucianiste. Comme cela a été observé, les rites ne sont pas seulement pourvoyeurs de régulation psychologique et sociale, ils contribuent aussi grandement à la stabilité de l'ordre politique et au destin du royaume – une idée qui avait déjà été soulignée par Confucius, qui insistait sur une gouvernance par leur entremise<sup>1126</sup>. La vertu d'humanité (« ren » / « in »), tout comme celle du juste milieu, laisse épanouir un versant de nature aussi bien morale que politique.

A plusieurs reprises, Chōng Yagyong loue un art de gouverner qui repose avant tout sur les valeurs morales :

*« Dans l'Antiquité, il existait quatre principes pour gouverner l'État : le premier était d'aimer sa propre famille et ses proches ; le deuxième de montrer du respect à l'égard des personnes élevées et des nobles d'une manière respectueuse de leur statut social ; le troisième de respecter les personnes âgées d'une manière qui seyait à leur grand âge ; et le quatrième, de se comporter avec les personnes vertueuses d'une manière qui était vertueuse ».*

*Citation 34 Extrait démontrant la fusion de la morale et de la politique dans la pensée de Chōng Yagyong (MS, VII<sup>1127</sup>)*

Comme cela été observé avec le regard que portait Confucius sur les rites, cette conception de la politique s'inscrit en réalité dans la tradition confucianiste. Dans la même optique, le projet d'un gouvernement fondé par l'humanité élaboré par le philosophe

---

<sup>1125</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 501-503.

<sup>1126</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1127</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 531.



Mencius recourt à cette vision<sup>1128</sup>. Le penseur néo-confucianiste Zhu Xi, dont Chǒng Yagyong fait fréquemment l'apologie, entrevoit lui aussi une politique se définissant à partir de la morale<sup>1129</sup>. Chǒng Yagyong affirme donc bel et bien la poursuite de cet héritage confucianiste et néo-confucianiste dans sa lecture analytique des concepts et des phénomènes.

Mais le particularisme de son analyse ne se restreint pas seulement à la tradition : elle se raccorde aussi au fonctionnement même de la philosophie confucianiste. Cette dernière, en effet, s'exprime d'abord au travers d'une nature éthique, éthique à laquelle ensuite s'arrime la philosophie politique<sup>1130</sup>. Dans la logique confucianiste, la politique tire son identité de sa subordination à la morale : dans cette perspective, elle ne compose qu'une extension, sinon résultante, de la morale, de l'harmonie et de l'éducation<sup>1131</sup>.

C'est pour cette raison que l'exemplarité morale du souverain et de son impact – que l'on retrouve chez le fonctionnaire idéal de Chǒng Yagyong – sur l'ensemble de la société configure une des problématiques majeures de la pensée politique confucianiste<sup>1132</sup>. De même, c'est ce primat accordé à la morale et à son impact sur le politique qui permet au confucianisme de se distinguer d'autres courants philosophiques, au premier rang du légisme, qui, de son côté, considère comme inférieure la problématique de la morale par rapport à celle de l'appareil juridique et institutionnel adéquat<sup>1133</sup>.

Alors que cette lecture moralo-politique pousse Rousseau au renforcement de son républicanisme, elle conduit Chǒng Yagyong à entrevoir la politique comme une extension de la famille<sup>1134</sup> : selon son opinion, l'État, avant de s'identifier comme un appareil

---

<sup>1128</sup> « Meng zi répondit : « (...) Si le roi, dans sa sollicitude pour le peuple, instaure un gouvernement imprégné d'humanité, réduit les châtiments et les peines tout en allégeant les taxes et les impôts, fait labourer en profondeur et sarcler avec soin, alors les gens dans la force de l'âge auront le loisir de cultiver la piété filiale et l'amour fraternel, la loyauté et la fidélité et seront ainsi capables de servir, au sein de leur famille, leur père et leurs frères aînés et, en public, leurs aînés et leurs supérieurs » (Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 281.)

<sup>1129</sup> Roger Darrobers, *op. cit.*, p. 38.

<sup>1130</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 771.

<sup>1131</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1132</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>1133</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1134</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 184.

institutionnel, doit apparaître comme une vaste famille au sein de laquelle la morale joue un rôle pivot ; Chŏng Yagyong prouve à plusieurs reprises cette conception en insistant sur la responsabilité paternelle qu'incombe à son fonctionnaire idéal et au souverain auprès du peuple dans son ensemble<sup>1135</sup>.

De même, comme pour Rousseau, les modes de fonctionnement spécifiques de cette lecture impactent aussi la méfiance sérieuse que Chŏng Yagyong éprouve à l'égard de l'économie, de l'argent et du luxe. Comme le philosophe franco-genevois, Chŏng Yagyong tend à subordonner l'économie à la morale et au politique : la frugalité n'est pas seulement une vertu faisant écho au traditionalisme et au savoir antique du penseur coréen ; elle reflète également une lecture moralisatrice, et traditionaliste, du marché et des échanges, qui peut être analysée comme à contre-courant d'autres auteurs silhak, à l'instar de Pak Chega<sup>1136</sup>.

Cette lecture analytique du réel au travers de la fusion du politique et de la morale ne saurait à nos yeux se réduire au legs confucianiste et traditionaliste. Elle atteste aussi de l'appartenance intellectuelle de Chŏng Yagyong à l'élite traditionnelle Chosŏn et au mouvement Silhak. Nombre de prédécesseurs, comme Yi I (Yulgok), se faisaient les avocats d'une philosophie avant tout morale<sup>1137</sup>. De même, des concepts propres à ce mouvement, comme la notion de « pungsok » (énergie morale de l'État<sup>1138</sup>), obligent les penseurs coréens du mouvement Silhak à insister sur l'importance de la morale dans la pensée de l'État. Parallèlement, Chŏng Yagyong est un homme qui reflète aussi son époque : la société Chosŏn était en effet une société très baignée de moralisme confucianiste<sup>1139</sup> ; la dynastie des Yi alors au pouvoir, en bons « soldats du confucianisme », s'efforçait de contrôler la société via cet instrument commode<sup>1140</sup>.

Toutefois, pour les besoins de par son projet utopique de l'État « Wangjŏng », qui vise à faire de la vertu un principe de gouvernement<sup>1141</sup>, Chŏng Yagyong a toutes les raisons

---

<sup>1135</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 321, 241, 824, 850.

<sup>1136</sup> Kyung Moon Hwang, *A history of Korea: an episodic narrative*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 309 p., p. 102.

<sup>1137</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 101.

<sup>1138</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1139</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 257.

<sup>1140</sup> *Ibidem*.

<sup>1141</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111, 120.

d'adopter une vision permettant cette interpénétration étroite de la morale et de la politique. En effet, dans l'idéologie « Wangjǒng », le sujet moral se trouve être la cellule de base de cet édifice politique. Comme chez Rousseau, il est possible de constater que cette lecture analytique des phénomènes autorise une économie d'échelles fructueuse : si la moralité part de l'individu, elle passe également par la société et couvre au final l'État et la nation toute entière<sup>1142</sup> ; à nouveau, elle fait s'embrasser individualisme et holisme. La philosophie de Chǒng Yagyong peut alors être lue comme « une morale de la gouvernance<sup>1143</sup> » et non un art politique indépendant.

### 3. Une analyse moralo-politique des phénomènes sociaux

Une analogie importante entre Rousseau et Chǒng Yagyong nous paraît par conséquent exister : il s'agit de leur lecture analytique qui parvient à fusionner morale et politique. Si les modalités constitutives de cette lecture se révèlent différentes et peuvent être culturelles (nature du confucianisme), il s'agit néanmoins d'une des analogies les plus frappantes qui peut les réunir. A nos yeux, la spécificité de cette lecture analytique explique l'importance qu'ils accordent au concept de vertu mais aussi le rôle proactif, en lien étroit avec le réel, qu'ils attribuent à ce dernier. Le concept de vertu se révèle, en effet, parfaitement adapté à un jeu d'échelles qui rend possible pour chaque philosophe une réflexion simultanée sur l'individu et la société saisie dans sa totalité.

En outre, il permet de mieux comprendre certaines similitudes d'analyses – parmi celles-ci, citons la minimisation volontaire de l'économie –, ou la richesse de concepts

---

<sup>1142</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 256.

<sup>1143</sup> *Ibidem.*

propres aux deux auteurs – ainsi en est-il, chez Rousseau, de l’amour de soi et des rites chez Chǒng Yagyong.

En dernier lieu, l’une des conséquences fondamentales de cette lecture analytique moralo-politique est qu’elle tend à minorer les choix des individus au profit d’une vision davantage holiste et organiciste, où la communauté se voit mise à l’honneur.

### **3 Le rêve d’une communauté politico-morale idéale s’appuyant sur des individus vertueux**

Le concept de vertu permet également à Rousseau et à Chǒng Yagyong de concevoir un système politique qui s’incarne avant tout dans une communauté politico-morale idéale. Cette dernière a pour pilier essentiel le sujet politico-moral vertueux.

Pour réaliser cette communauté idéale, il faut que les individus qui la composent puissent tendre constamment vers le bien et la perfection morale. Or, lorsque nous comparons les deux pensées, il est facile de constater que les deux philosophes partagent dans leur globalité une vision optimiste de la nature humaine. Malgré sa vulnérabilité et sa soumission potentielle à des influences et des évolutions négatives, la nature humaine possède au départ une orientation positive selon leur propre jugement philosophique.

#### *1. L’individu vertueux ou une vision positive de la nature humaine*

##### *1. La nature humaine pour Rousseau*

C’est grâce à une vision optimiste de la nature humaine que Rousseau est en mesure de donner au concept de vertu toute son importance : non seulement pour penser l’individu dans son fonctionnement mais aussi, dans un second temps, pour le considérer comme un sujet moral sain capable de réaliser une communauté politique harmonieuse.

Il a été étudié dans une première partie comment Rousseau implantait la vertu dans un socle naturel, biologique, moral et psychologique. Selon lui, un ensemble de dispositions naturelles expliquerait la présence de la vertu en l’homme : l’amour de soi, la compassion, des passions et des sentiments positifs, la raison et la perfectibilité humaine. S’il déplore la déchéance morale de l’être humain en société, notamment par la « corruption »,

« amour-propre », l'« opinion » ou encore les « vices », il n'en demeure pas moins qu'il entrevoit la nature humaine originelle sous un œil bienveillant :

*« Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré ».*

*Citation 35 La bonté naturelle de l'homme selon Rousseau (Émile, II<sup>1144</sup>)*

Cet optimisme concernant la nature humaine se vérifie dans d'autres de ses œuvres. Dans sa « Préface d'une seconde lettre » de son *Discours sur les sciences et les arts*, il constate que « (...) la plupart des hommes, dégénérés de leur bonté primitive, sont tombés dans toutes les erreurs qui les aveuglent et dans toutes les misères qui les accablent<sup>1145</sup>».

En utilisant le concept de vertu, et en démontrant son importance dans un vaste projet politique, il est possible d'affirmer que Rousseau entend faire reconquérir à l'individu sa bonté originelle tout en l'enrichissant d'une morale d'essence supérieure. La représentation qu'il a de la nature peut s'analyser comme le reflet d'une authenticité humaine purifiée et antisociale<sup>1146</sup>. En effet, le philosophe croit possible chez tout individu le retour aux dispositions naturelles et originelles de l'homme et ce, en dépit de la corruption intrinsèque à toute société<sup>1147</sup>. Selon l'analyse de Jean Starobinski, Rousseau avait entrepris, au travers de ses œuvres, de revendiquer cette bonté première<sup>1148</sup> tout en parvenant à faire abstraction des influences néfastes de la société de son époque<sup>1149</sup>. Conformément aux vues de son « messianisme philosophique<sup>1150</sup> », Rousseau aimait se

---

<sup>1144</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 322.

<sup>1145</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1146</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 235.

<sup>1147</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 344.

<sup>1148</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 328.

<sup>1149</sup> D'où les multiples descriptions rousseauistes d'une société en déclin moral.

<sup>1150</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 142.

poser en exemple pour démontrer la concrétude de l'hypothèse d'une nature humaine tournée vers le bien.

La proposition rousseauiste d'une bonté naturelle enracinée en l'homme le fait se démarquer d'autres penseurs de l'état de nature, à l'instar de Thomas Hobbes<sup>1151</sup>, qui considérait l'état de nature sous un angle égoïste, guerrier et compétitif<sup>1152</sup>. Cette pensée laisse également transparaître toute la subtilité du concept rousseauiste de perfectibilité humaine : l'homme, en raison d'« institutions » nocives, mal établies, et de logiques négatives consubstantielles à la société, se convertit en victime car il subit une dénaturation<sup>1153</sup> - soit la perte d'identité de ce qu'il est fondamentalement. En reprenant la logique de cette hypothèse rousseauiste et en y appliquant le schéma inverse, il est possible d'affirmer que l'être humain, dans une société saine et des institutions adéquates, deviendrait capable de reconquérir sa naturalité originelle positive tout en l'enrichissant d'un caractère politique. La vertu peut être donc interprétée comme la métamorphose achevée d'une bonté originelle primitive. En effet, dans l'esprit rousseauiste, elle n'est pas la bonté naturelle, elle tend à la dépasser car elle concerne en priorité le citoyen, cet être abouti au regard du politique<sup>1154</sup>.

Il serait possible de multiplier les preuves démontrant l'optimisme de Rousseau et sa croyance en la capacité de l'homme, s'il se voit orienté correctement, à tendre fondamentalement vers le bien. A l'état de nature, l'être humain dispose de cette empathie naturelle dénommée pitié, qui le rend capable de bâtir des relations sociales<sup>1155</sup>. Le concept de l'amour de soi, autre principe constitutif de la vertu, fournit un autre exemple ; ce dernier ne saurait se réduire à sa simple fonction de conservation, il est d'abord la disposition qui aide l'homme à se développer moralement<sup>1156</sup>.

Ajoutons que dans la pensée rousseauiste, l'homme garde toujours à sa disposition les moyens de tendre vers le bien. Le premier de ceux-ci n'est autre que la liberté, qui se voit

---

<sup>1151</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 29.

<sup>1152</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 44-45.

<sup>1153</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 12.

<sup>1154</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>1155</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 30.

<sup>1156</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 46.

étroitement associée à la bonté naturelle<sup>1157</sup>. Elle guide en effet l'humain vers la morale et le développe dans sa capacité à laisser à chacun le pouvoir d'opérer des choix moraux et ce, malgré les logiques centrifuges et malsaines de la société. Ne perdant jamais l'occasion de se mettre en valeur, Rousseau se plaisait à se considérer comme « l'avant-garde » de l'homme idéal et vertueux qui sait être à l'écoute intérieure de sa propre bonté naturelle<sup>1158</sup>. Le second de ces moyens est la perfectibilité : si cette dernière peut pousser le sujet humain vers le mal, l'inverse se révèle symétriquement exact ; de la sorte, l'homme a toujours les moyens d'être sauvé<sup>1159</sup>.

Aussi, la pensée rousseauiste entrevoit en l'homme la possession d'une essence morale qui lui permet fondamentalement de tendre vers le bien<sup>1160</sup>. C'est en reprenant l'idée même de cette essence positive que Rousseau montre sa foi en la capacité de l'homme de forger une communauté achevée moralement et politiquement.

## 2. *La nature humaine pour Chŏng Yagyong*

Chŏng Yagyong nous paraît également porter un regard optimiste sur la nature humaine. S'il ne cesse de critiquer les innombrables déviances morales de fonctionnaires dans le *Mongmin simsŏ*, son modèle de fonctionnaire vertueux sous-entend malgré tout la possibilité de chacun à tendre vers le bien, à condition de suivre la voie adéquate. Bien qu'il ne mentionne pas explicitement sa vision positive de la nature humaine dans le *Mongmin simsŏ*, il existe toutefois des preuves dans le texte-même.

Le rapport étroit que son fonctionnaire idéal ou être humain entretient avec le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »)<sup>1161</sup>, ce Tout qui est à l'origine de la morale même<sup>1162</sup>, en constitue une première. A plusieurs reprises, le penseur coréen se plaît à rappeler que l'être humain, s'il sait écouter le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), est en mesure de s'orienter vers le Bien. Être à l'écoute de cet « Être suprême » configure une attitude que l'on pourrait juger comme naturelle, allant de soi,

---

<sup>1157</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1158</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 323.

<sup>1159</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 59.

<sup>1160</sup> Katrin Froese, « Organic Virtue: Reading Mencius with Rousseau », *Asian Philosophy*, vol. 18 / 1, mars 2008, p. 83-104, p. 87.

<sup>1161</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 96.

<sup>1162</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 154.

puisqu'elle équivaut à prendre conscience de ce Tout métaphysique qui enserme l'être humain ; elle stipule qu'en déployant une conscience aigüe et extérieure de l'Univers, il se révèle possible d'accéder à une meilleure conscience de soi qui s'exprime au travers d'une authenticité pure<sup>1163</sup>.

L'autre preuve qui pousse à penser que Chǒng Yagyong a une vision optimiste de la nature humaine se trouve dans l'idée, confucianiste dans son essence, que la vertu seule est en mesure de réguler les hommes et que les lois, d'une certaine manière, ne sont pas nécessaires<sup>1164</sup>. Le projet de l'État Wangjǒng que Chǒng Yagyong développe, projet qui entend ne s'appuyer que sur le règne de la vertu<sup>1165</sup> - donc sur la capacité de chacun de tendre vers le bien -, pour utopique qu'il soit, fait ressortir le regard positif que le philosophe porte sur la nature humaine.

La large influence que le penseur Mencius a eue sur Chǒng Yagyong ne saurait non plus être minimisée. Non seulement, le sage antique est un penseur souvent cité dans le *Mongmin simsǒ* et ce, dans chaque partie<sup>1166</sup> ; mais, en plus, il est l'inspirateur fondamental de Chǒng Yagyong concernant le projet politique de l'État Wangjǒng<sup>1167</sup>. Or, il est avéré que, dans la tradition philosophique confucianiste, Mencius est l'un des principaux théoriciens de la bonté naturelle de l'homme<sup>1168</sup> et possède, par conséquent, un regard positif sur la nature humaine – il est fréquent de l'opposer à d'autres penseurs antiques comme Xun-Zi, critique sur cette question<sup>1169</sup>.

S'il ne reprend pas trait pour trait l'innéisme idéaliste de Mencius, Chǒng Yagyong s'affirme néanmoins comme son héritier spirituel en reconnaissant chez l'homme une propension à tendre vers le bien et la morale<sup>1170</sup>. Si sa conception de la nature humaine s'inspire de celle de Mencius dans ses grandes lignes, dans le détail – et principalement

---

<sup>1163</sup> Cette idée est partagée par J.-J. Rousseau mais il décrit cette logique en recourant à l'idée de nature, à la fois religieuse et scientifique.

<sup>1164</sup> Cette confiance en la toute-puissance de la vertu au détriment de la puissance des lois est d'ailleurs ce qui sépare les penseurs confucianistes des penseurs légistes.

<sup>1165</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1166</sup> Mencius est cité aux pages 57, 72, 371, 494, 501, 900, 961.

<sup>1167</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 116.

<sup>1168</sup> Pierre Do-Dinh, *op. cit.*, p. 203.

<sup>1169</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 779.

<sup>1170</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 187.



sur la question du devenir moral de l'être humain – elle marque toutefois des divergences : effectivement, dans sa logique d'une vertu proactive qui fait appel à la pratique et à la preuve (comme ceci a été observé), Chŏng Yagyong, en raison de sa conception syncrétique confucianiste / catholique, aime rappeler que l'être humain dispose également d'un libre-arbitre<sup>1171</sup> et qu'il n'est pas à l'abri du mal<sup>1172</sup>. L'autre élément pourrait atténuer la capacité de l'homme à tendre vers le bien se trouve dans ses désirs<sup>1173</sup>, et notamment ceux physiques (que Chŏng Yagyong oppose aux désirs moraux dans son dualisme philosophique<sup>1174</sup>).

Malgré ces nuances, dans sa globalité, le penseur coréen perçoit positivement la nature humaine. Effectivement, comme Rousseau, ce socle soutient sa conviction en la faisabilité d'une communauté idéale qui reposerait sur l'essence morale des individus et l'aide à mieux esquisser son projet politique dans lequel la vertu joue un rôle central.

### 3. *Des regards optimistes sur la nature humaine*

Il nous paraît possible d'affirmer que Rousseau et Chŏng Yagyong partagent dans l'ensemble une vision optimiste de la nature humaine<sup>1175</sup>. Ce regard favorable explique leur choix d'accorder une importance considérable au concept de vertu : les deux penseurs se plaisent à façonner philosophiquement l'image d'un homme animé d'une certaine bonté naturelle et tendant par essence vers le bien moral.

Néanmoins, tous deux constatent que le devenir moral de l'homme se distingue par sa fragilité : chez Rousseau, il se voit menacé par la société et ses logiques malsaines, telles que « l'opinion » mais aussi par ses limites propres, comme le désir ou les passions. Chez Chŏng Yagyong, il se voit mis en danger par les désirs. Malgré la reconnaissance de ces points faibles, les deux auteurs nous semblent afficher de l'optimisme : effectivement, leur

---

<sup>1171</sup> La notion de libre-arbitre, comme cela a déjà été évoqué, démontre l'influence de la pensée catholique, en particulier celle du père Matteo Ricci sur Chŏng Yagyong (Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80.).

<sup>1172</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 193.

<sup>1173</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 154.

<sup>1174</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>1175</sup> Un article de la chercheuse Katrin Froese a remarqué que Mencius et Rousseau possédaient de nombreux points communs pour le regard qu'ils jetaient sur la nature humaine : tous deux constatent la perfectibilité de l'être humain et considèrent le sentiment de compassion/pitié comme le plus important (Katrin Froese, *op. cit.*, p. 84, 92.)

projet politique n'a d'autre but que de restaurer la bonté naturelle de l'homme et de l'accroître en recourant à une instrumentalisation adaptée de la vertu. Ce retour à l'authenticité originelle de l'homme et son enrichissement au moyen de la vertu nécessitent néanmoins un cadre social harmonieux, qui prend forme au travers d'une communauté organiciste idéale.

## 2. *Une communauté idéale*

En partant du constat que l'être humain possède une nature dotée de bonté naturelle, Rousseau et Chŏng Yagyong décrivent dans leurs œuvres une communauté politique parfaite qui entend exploiter ce fond et la concrétiser par le biais de la vertu. Afin d'atteindre cet objectif, tous deux pensent l'établissement d'une communauté idéale organiciste – néanmoins selon des modèles différents.

Chez Rousseau, le modèle est la cité républicaine d'inspiration antique, genevoise et naturelle qui recourt au mécanisme de la volonté générale. Chez Chŏng Yagyong, le modèle choisi est la communauté politico-morale de type confucianiste, traditionnaliste et d'inspiration familialiste. Au sein de ces modèles respectifs, la vertu a pour fonction d'alimenter et de structurer l'ensemble des relations humaines, que ces dernières soient trans-individuelles, sociales ou politiques. Chaque membre est conçu comme un sujet moral vertueux qui se définit par la relation étroite et de subordination qu'il entretient avec la communauté politique.

### 1. *Le sujet moral et son lien avec la communauté dans la pensée de Rousseau*

Le sujet moral de Rousseau s'incarne dans la figure du citoyen vertueux d'inspiration antique. Tout le fonctionnement de la république idéale proposée par Rousseau repose sur cet agent. De lui dépend ni plus ni moins la vie ou la fin du système politique dans lequel il se trouve :

*« Concluons que le cœur des Citoyens est la meilleure garde de l'État, qu'il sera toujours bien deffendu s'il est d'ailleurs bien gouverné, que cette partie de l'administration est tellement liée à toutes les autres qu'un bon gouvernement n'a besoin*

*ni de troupes ni d'alliés, et qu'un mauvais devient pire encore appuyé sur de tels soutiens ».*

*Citation 36 Importance du sujet moral incarné par la figure du citoyen dans la pensée de Rousseau (FP<sup>1176</sup>)*

Rousseau réitère un tel constat plus d'une fois dans ses œuvres. Dans l'*Émile* (Livre I), il analyse l'inexistence de « l'institution publique » comme s'expliquant par l'absence de la vertu du patriotisme<sup>1177</sup>.

Dans sa pensée, le citoyen vertueux est porteur de deux consciences : une d'essence individuelle au travers de laquelle il agit pour lui-même et une d'essence collective, au travers de laquelle, par le biais du mécanisme de la volonté générale, il agit dans l'intérêt du corps politique tout entier<sup>1178</sup>. Dans cette vision des choses, la force des liens sociaux entre individus, qui participe à la formation de la conscience collective, dépend en priorité de l'attitude morale du citoyen et de sa volonté<sup>1179</sup>. Sans doute inspiré par la conception aristotélicienne de la vertu, Rousseau aime mettre l'accent sur la double nature de son citoyen vertueux : le citoyen n'est pas seulement un individu libre, il est surtout le membre d'une cité possédant une unité réelle, de caractère organique<sup>1180</sup>. Grâce à sa force et à ses prescriptions, la vertu génère un ensemble de valeurs communes qui, par leurs similitudes, leurs croyances communes, l'homogénéité collective, rend possible l'institution d'une sorte de « solidarité mécanique<sup>1181</sup> » et renforce autant la conscience collective de la communauté que sa cohésion sociale. Au sein de ce système, l'individu citoyen s'identifie comme une partie du Tout et entretient avec la transcendance du collectif une

---

<sup>1176</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 486-487.

<sup>1177</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 250.

<sup>1178</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 374.

<sup>1179</sup> *Ibidem.*

<sup>1180</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 283.

<sup>1181</sup> *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 523.

interdépendance profonde que ne cesse de structurer la vertu, vecteur indirect de contrôle social. L'échelle individuelle et collective fusionne ainsi en un tout unique.

Aussi, les descriptions de visions organicistes reposant sur le citoyen vertueux en tant que sujet moral reviennent de multiples fois chez Rousseau :

« *L'État ou la cité faisant une personne morale dont la vie consiste dans le concours et l'union de ses membres, le premier et le plus important de ses soins est celui de sa propre conservation* ».

*Citation 37 La vision organiciste de l'État selon Rousseau (MsG, I, 6<sup>1182</sup>)*

Dans le Livre III de *Du Contrat Social*, Rousseau compare volontairement le corps politique à celui d'un homme et met en exergue le fait que la durée de vie de l'État dépend du sujet moral (et vertueux) qui le compose<sup>1183</sup>. Dans sa *Constitution pour la Corse*, il défend à nouveau cette conception<sup>1184</sup>.

Certaines de ses fictions ne sont pas en reste puisqu'elles promeuvent un projet organiciste similaire : Jean Starobinski a bien montré comment la communauté de Clarens dépeinte dans *La Nouvelle-Héloïse* encensait un micro-corps social vertueux qui peut s'analyser comme l'illustration dynamique d'un corps organique où chaque partie (les membres de la communauté) se retrouve en symbiose fusionnelle avec le Tout (la communauté elle-même)<sup>1185</sup>. Tout pareillement, ce projet organiciste nous paraît éclairer la survalorisation par l'auteur de Sparte, célèbre pour son esprit collectif, au détriment d'Athènes, qui paraît plus fragmentée et atomisée dans ses logiques sociales.

Au-delà de ces constats, cet attachement à l'organicisme a le mérite de dévoiler l'analyse particulière de Rousseau sur le déclin de l'État. Dans ses *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, il explique ce phénomène par la dégénérescence du sujet moral et, par contrecoup, par la dislocation de la communauté. De fait, dans une lecture rousseauiste, la conscience collective ne saurait fonctionner sans une homogénéisation préalable des consciences individuelles ; or, cette homogénéisation, ce n'est autre que la

---

<sup>1182</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 305.

<sup>1183</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>1184</sup> *Ibidem*, p. 931, 943.

<sup>1185</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 303.

vertu qui le produit. Suivant la même cohérence de pensée, Rousseau n'hésite pas à comparer les liens sociaux liant les individus avec les liens biologiques unissant les parties du corps :

*« Un grand corps formé d'un grand nombre de membres desunis, dont tous les mouvements presque independans les uns des autres, loin d'avoir une fin commune, s'entredétruisent mutuellement (...), qui tombe en dissolution cinq ou six fois chaque siècle (...) et qui malgré tout cela vit et se conserve en vigueur ; voilà ce me semble, un des plus singuliers spectacles qui puissent frapper un être pensant ».*

*Citation 38 Autre exemple d'une vision organiciste de l'État selon Rousseau  
(CGP<sup>1186</sup>)*

La problématique de la relation politico-morale entre individu et communauté politique demeure donc essentielle chez le penseur<sup>1187</sup>. Cette problématique fait mieux comprendre le rôle central dévolu à la vertu ; car le pacte social, avant d'être politique, s'établit en priorité entre les individus et la communauté qui les unit.

Pour concevoir intellectuellement cet organicisme idéal, Rousseau a reçu l'influence de plusieurs modèles de communauté : on trouve d'abord la cité antique qui a pour ciment politico-moral la vertu<sup>1188</sup> et qui se matérialise dans une communauté aussi bien politique (par ses lois, sa liberté) qu'organique : Sparte, célèbre pour ses traditions communautaires et la force de sa communauté, constitue naturellement le modèle analytique de référence pour Rousseau<sup>1189</sup>. Il y a ensuite la communauté politico-religieuse de Genève, qui mêle religion et politique, et qui n'a pu que l'influencer<sup>1190</sup>. Intervient également l'idée d'une communauté primitive, authentique, humaine, en symbiose étroite avec la nature<sup>1191</sup>. En dernier lieu, nous semble transparaître l'analyse d'Aristote, qui allégorise

---

<sup>1186</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 953-954.

<sup>1187</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1188</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 115-116.

<sup>1189</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 75.

<sup>1190</sup> Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, p. 521.

<sup>1191</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 235.

philosophiquement la cité comme un organisme naturel, et qui conçoit le fonctionnement des liens et des groupes sociaux sous un angle naturaliste et pré-biologiste<sup>1192</sup>.

La réflexion sur la communauté s'avère par conséquent incontournable dans la pensée rousseauiste : d'après Ernst Cassirer, elle constitue l'objectif avoué de *Du Contrat social*, aussi bien au niveau éthico-moral, par ses valeurs et ses codes (*Gemeinschaft*) que par sa nature sociale (*Gesellschaft*)<sup>1193</sup> – qui se voit symbolisée dans le contrat. Elle forme également la base de concepts rousseauistes fondamentaux, comme celui du Législateur, qui, en tant qu'homme charismatique doté de vertu, régénère la communauté par ses réformes à la fois religieuses, politiques et morales<sup>1194</sup>.

Par ailleurs, sa logique de fonctionnement n'est pas sans contradiction car elle repose sur un individualisme moral dont l'addition élémentaire accomplit la société mais qui considère cette dernière comme une entité structurelle le dépassant<sup>1195</sup>. Aux dires de certains sociologues, cet individualisme incarné par le sujet politico-moral forge une « dialectique » permanente avec l'holisme imposé par la communauté<sup>1196</sup>. Aussi est-il possible de définir le citoyen vertueux de Rousseau comme un « sujet holistique », un être à la fois acteur du corps politique mais sujet de la communauté<sup>1197</sup>.

En recourant à la vertu et en valorisant l'unicité et l'indivisibilité de cette communauté, le projet de Rousseau envisage à terme à la transformation morale de l'être humain<sup>1198</sup>, une considération qui prouve l'importance de la communauté dans le devenir de l'individu. En plus de son fonctionnement organiciste, il stipule une égalité politique et juridique stricte entre individus et récuse dans le fonctionnement-même de sa souveraineté l'idée de

---

<sup>1192</sup> *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 61.

<sup>1193</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1194</sup> Lee Ward, « “Gods Would Be Needed to Give Men Laws”: Rousseau on the Modern Republican Legislator », *Perspectives on Political Science*, vol. 43 / 1, janvier 2014, p. 41-51, p. 46-48.

<sup>1195</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 275.

<sup>1196</sup> *Ibidem*, p. 282.

<sup>1197</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 157.

<sup>1198</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 173-175.

hiérarchie<sup>1199</sup> - autant d'éléments moteurs à même de renforcer la cohésion de cette communauté idéale.

2. *Le sujet moral et son lien avec la communauté dans la pensée de Chǒng Yagyong*

Comme dans la pensée de Rousseau, le sujet moral de Chǒng Yagyong se révèle capital pour l'existence et la durabilité du système politique et la communauté auxquels il se rapporte. Dans le Livre VII du *Mongmin simsǒ*, consacré aux rites et aux cérémonies, le penseur coréen utilise une métaphore organiciste pour décrire la société :

*« Depuis que les personnes de statut inférieur regardent de haut celles de statut élevé, et que ces dernières sont devenues aussi indifférentes à cette perte de distinction de classes, comment peut-il être possible de pousser le peuple à s'unir en un corps et vitaliser celui-ci afin que le sang circule ? »*

*Citation 39 Vision organiciste de la société selon Chǒng Yagyong (MS, VII<sup>1200</sup>)*

La communauté dépeinte par Chǒng Yagyong se montre extrêmement soudée. Comme Rousseau, la nature de son fonctionnement est avant tout politico-morale. Elle se voit cimentée par la morale saine du fonctionnaire vertueux qui, en tant que sujet, agent et relais, détient un rôle primordial dans le renforcement de la cohésion sociale et du contrôle social. Il a ainsi pour tâche d'« élever moralement » et d'« éduquer » les membres de la communauté pour les aider à parvenir à une politique harmonieuse<sup>1201</sup>. Tout pareillement, il veille à transmettre aux membres de la communauté des valeurs essentielles de la pensée confucianiste, comme la piété filiale ou la loyauté des épouses envers leur mari<sup>1202</sup>, ainsi que des vertus spécifiques telles la sincérité et le sens des rites<sup>1203</sup>.

Afin de renforcer la cohésion de cette communauté idéale, le modèle familial se voit en permanence survalorisée. A de nombreuses reprises, Chǒng Yagyong en appelle à ce modèle spécifique pour théoriser les liens sociaux et les relations socio-politiques de sa communauté idéale. La cellule familiale de base se voit promue lorsqu'il insiste sur des

---

<sup>1199</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1200</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 530.

<sup>1201</sup> *Ibidem*, p. 501-513.

<sup>1202</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>1203</sup> *Ibidem*, p. 513.

vertus comme la piété filiale<sup>1204</sup> ou l'amour fraternel<sup>1205</sup>. Mais ce familialisme possède également un versant politique, notamment dans les rapports entre souverain et peuple ou fonctionnaire et subordonné. Le « roi est notre père et le peuple notre enfant<sup>1206</sup> » constate ainsi le philosophe dans le Livre VI avant d'ajouter, dans la même partie : « le fonctionnaire est comme un père pour le peuple<sup>1207</sup> ».

De notre propre point de vue, ce familialisme politique joue un rôle important dans l'accroissement et la concrétude de l'organicisme : « Gouverner un État est comme gouverner une famille<sup>1208</sup> » (Livre IX). En assimilant les liens de la politique à ceux de la famille, association caractéristique de la pensée confucianiste et extrême-orientale<sup>1209</sup>, Chǒng Yagyong met en valeur les liens affectifs et sentimentaux rassemblant les membres de la communauté, ici entrevue comme *Gemeinschaft*<sup>1210</sup>, et donne à cette dernière un poids sans équivalent par rapport à l'individu.

Tout en partant de la figure du fonctionnaire vertueux, il fait sien non seulement le raisonnement de Mencius qui s'inspirait de la famille pour décrire les rapports politiques<sup>1211</sup> mais aussi celui de la tradition confucianiste dans son ensemble. En effet, selon celle-ci, le membre de la communauté ne se définit non par son indépendance par rapport aux autres mais au travers de ses relations avec autrui<sup>1212</sup> ; si l'individualisme est présent, le membre de la communauté acquiert avant tout son identité dans sa dépendance mutuelle avec le groupe<sup>1213</sup>.

En plus d'être valorisée par la culture confucianiste, la promotion de la communauté et de l'organicisme chez Chǒng Yagyong se voit également affermie par son savoir antique (*susahak*) et son projet politique d'État Wangjǒng. Au sein de ce projet, le sujet est conceptualisé dans une perspective éthique et analysé à l'aune de la pratique de la vertu –

---

<sup>1204</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>1205</sup> *Ibidem*, p. 190-191.

<sup>1206</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>1207</sup> *Ibidem*, p. 341.

<sup>1208</sup> *Ibidem*, p. 747.

<sup>1209</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 184.

<sup>1210</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1211</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 777.

<sup>1212</sup> *Ibidem*.

<sup>1213</sup> *Ibidem*, p. 778.



notamment par la culture de soi – ; il se trouve ainsi capable de dispenser son influence morale bénéfique au sein d’un gouvernement<sup>1214</sup>. De fait, Chŏng Yagyong estime que l’on ne peut séparer la morale d’un sujet – donc son identité vertueuse – de la société qui l’englobe<sup>1215</sup>. De la sorte, le fonctionnaire vertueux est interprété comme un agent de cohésion sociale ayant valeur d’exemple vis-à-vis de la communauté qu’il entend bâtir ; sa morale est en mesure de se diffuser à l’ensemble du corps social grâce à son exemplarité. Suivant la logique stipulant que tout un chacun suivrait ce modèle, l’État idéal Wangjŏng deviendrait, à terme, une réalité<sup>1216</sup>.

Chŏng Yagyong montre également son appartenance à l’élite Chosŏn dans sa volonté de mettre en avant un projet de communauté idéale : parmi ses illustres prédécesseurs, le grand penseur Yi I (1536-1584) avait déjà établi un projet de cette envergure, mais de caractère rural<sup>1217</sup>, un projet qui ambitionnait, par des instruments normatifs comme des codes prescriptifs de conduite, à transformer moralement chaque membre de la communauté pour mieux les orienter vers la vertu<sup>1218</sup>. Il est possible que Chŏng Yagyong, qui a été grandement marqué par l’influence de ce philosophe<sup>1219</sup>, se soit inspiré d’un tel modèle pour attribuer à son fonctionnaire vertueux un rôle moteur de cohésion sociale de la communauté.

### 3. *Des communautés idéales*

Bien qu’ils soient issus de deux cultures différentes, Rousseau et Chŏng Yagyong ébauchent dans leurs œuvres des communautés idéales, idéales de par leur perfection morale et leur nature organiciste qui supposent une cohésion sociale maximale. L’agent central au cœur de ce modèle n’est autre que le sujet politico-moral qui, en symbiose avec les autres membres de la communauté, est en mesure de maîtriser son individualisme par une discipline incarnée par la vertu et parvient, en tant qu’instrument puissant d’homogénéisation et de cohésion sociales, à renforcer l’emprise régulatrice de la communauté sur l’individu. Par son exemplarité, par les croyances et les valeurs

---

<sup>1214</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1215</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>1216</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 120.

<sup>1217</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 162.

<sup>1218</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>1219</sup> Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 101.

communes dont il est porteur, le membre vertueux est conçu comme un puissant vecteur de conscience collective et tend à minimiser, en conséquence, les potentielles dérives individuelles.

Si les deux philosophes argumentent dans le cadre d'idéologies différentes (républicanisme chez Rousseau et monarchisme confucianiste chez Chŏng Yagyong), leur objectif final demeure néanmoins à nos yeux le même : atteindre à terme la réalisation d'un corps politique harmonieux et vertueux dans lequel la communauté politique primerait sur l'individu.

#### **4. L'affirmation de la centralité du peuple**

Le concept de vertu dans la pensée de Rousseau et de Chŏng Yagyong n'illustre pas seulement un idéal de perfection morale. Il dévoile également un regard particulier sur le rapport liant l'autorité et le peuple.

Dans la pensée de Rousseau, ces relations sont de type républicaines : s'incarnant dans la souveraineté populaire à partir de la vertu conçue comme vecteur central, elles tendent à abolir toute hiérarchie. Dans celle de Chŏng Yagyong, elles peuvent être caractérisées comme étant de type traditionaliste : s'incarnant dans une monarchie confucianiste vertueuse, elles respectent, à l'inverse, une certaine idée de la hiérarchie. Toutefois, pour les deux philosophes, la vertu, en plus d'être au cœur de leur système, a pour fonction première de servir le peuple.

##### *1. Des relations étroites entre le peuple et la vertu*

###### *1. Chez Rousseau : une vertu républicaine permettant le mécanisme de la volonté générale et la souveraineté populaire*

Tout au long de ses œuvres, Rousseau ne cesse de valoriser et de faire l'éloge d'une vertu d'identité républicaine qui a pour objet de valoriser le peuple via la citoyenneté républicaine. En tant qu'instrument permettant l'intégration maximale du peuple au cœur du système politique, la vertu reflète le peuple de différentes façons.

###### *1 Le peuple, objet prioritaire de la vertu rousseauiste*

Rousseau a à cœur la problématique de l'impulsion de la vertu dans le cœur et l'esprit du peuple : en plus de s'occuper du fonctionnement des rouages du système politique, chaque membre vertueux du gouvernement et chaque relais de l'administration (par

exemple, tout magistrat œuvrant dans la justice) a pour tâche prioritaire d’orienter les citoyens vers la vertu (*DOI*<sup>1220</sup>).

Le rôle fondamental dévolu au législateur, cet être charismatique, est similaire : son objectif est de transformer moralement le peuple en agissant sur ses mœurs (CS, II, 12<sup>1221</sup>) pour mieux y implanter des sentiments civiques<sup>1222</sup>. La religion civile, par le contenu affectif et moral qu’elle possède, lui permet de réaliser avec succès et efficacité cette tâche complexe<sup>1223</sup>.

A cette valorisation d’agents efficaces de la vertu s’ajoute la réflexion rousseauiste concernant la vertu : cette dernière repose avant tout sur une lecture analytique valorisant la centralité du peuple. Les « mœurs », qui constituent l’objet de la vertu, composent en effet un concept qui permet au philosophe de mieux ausculter et de comprendre le fonctionnement du peuple dans son intégralité : « (...) le peuple est le véritable juge des mœurs ; juge intègre et même éclairé sur ce point, qu’on abuse quelquefois, mais qu’on ne corrompt jamais <sup>1224</sup> » (*DOI*). Se faisant l’héritier de Montesquieu au regard de la méthodologie<sup>1225</sup>, Rousseau recourt de multiples fois à ce type d’analyse<sup>1226</sup>. Au travers de la lecture particulière et des problématiques spécifiques qu’il offre à son lecteur, l’utilisation d’un tel concept, loin d’être neutre, souligne à nos yeux la centralité du peuple dans sa pensée.

Tout pareillement, il observe les différents groupes sociaux en recourant à une lecture binaire fondée sur l’intérêt général et les intérêts particuliers, en considérant la vertu comme l’étalon incontournable et scientifique de cette binarité. Les groupes sociaux s’orientant vers les intérêts particuliers sont, à ses yeux, au nombre de deux : la noblesse et la bourgeoisie citadine. Tenant le haut de la pyramide sociale, la première se définit comme une caste ignorant la vertu et, par conséquent, peu soucieuse de l’intérêt général ;

---

<sup>1220</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 114.

<sup>1221</sup> *Ibidem*, p. 394.

<sup>1222</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1223</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 45-46.

<sup>1224</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 223.

<sup>1225</sup> Céline Spector, *op. cit.*

<sup>1226</sup> *Lettres écrites de la montagne*, p.896-897.

elle se voit caractérisée comme « servile » (*FP*<sup>1227</sup>), tournée sur elle-même, et oisive<sup>1228</sup>, ne favorisant que ses intérêts particuliers. Le deuxième groupe social, les bourgeois citadins, qui ne représentent que partiellement le peuple, véhicule, par la culture de leur groupe social, des traits similaires : non content de chercher à favoriser en permanence leurs intérêts particuliers, ils se définissent également par leur oisiveté, leur « servilité », leur « molesse (sic) », un ensemble de traits moraux et politiques qui peut, à terme, ni plus ni moins conduire à « la tyrannie <sup>1229</sup> » (*PCC*). L'analyse de la culture des groupes sociaux offerte par Rousseau fait ressortir leur caractère minoritaire mais aussi la menace potentielle qu'ils représentent dans leur identité et leur fonctionnement car le rapport qu'ils entretiennent avec la vertu se distingue par sa nature limitée et ses insuffisances.

A contrario, le groupe social qui entretient la relation la plus forte et la plus intense avec la vertu est celui de la majorité : il s'agit du groupe des laboureurs, qui personnifie aux yeux de Rousseau le peuple. Non content d'être exaltée dans nombre de ses œuvres, c'est à cette couche sociale spécifique que Rousseau destine en priorité la vertu conçue comme agent de régénérescence sociopolitique (*DSA*<sup>1230</sup>). A maintes reprises, le philosophe souligne les potentialités culturelles et éthiques favorables que recèle ce groupe social des laboureurs vis-à-vis de la vertu. Dans son *Projet de Constitution pour la Corse*, il explique que l'activité de laboureur se montre propice à la frugalité, à la simplicité, à une liberté faite d'autarcie, à un retour aux sources de nature antiquisante et à un patriotisme sains – en somme, à un ensemble de dispositions morales et politiques essentielles à la formation de l'intérêt général<sup>1231</sup> et à la réalité d'un « état Démocratique<sup>1232</sup> ».

La centralité du peuple par Rousseau ne se contente pas du seul angle de l'analyse présociologique, qui opère par groupes sociaux. Pour démontrer que le peuple constitue l'objet prioritaire de la vertu, des arguments philosophiques et juridiques se voient également mobilisés : ainsi en est-il de ceux valorisant le droit naturel. Plusieurs fois dans ses textes, le philosophe aime à rappeler que les hommes sont égaux dans leur naturalité et que le droit positif continue de coexister avec le droit naturel pourvu d'une réalité

---

<sup>1227</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 552-553.

<sup>1228</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>1229</sup> *Ibidem*, p. 911.

<sup>1230</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1231</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 904-905.

<sup>1232</sup> *Ibidem*, p. 907.

subliminale<sup>1233</sup> - sous-entendant ainsi la supériorité du droit naturel sur celui positif. Il se plaît tout pareillement à souligner l'universalité du droit naturel qui s'ancre en chacun des hommes et le lien étroit que ce dernier entretient avec la vertu :

« Toutes les règles du droit naturel sont mieux gravées dans les cœurs des hommes que dans tout le fatras de Justinien. Rendez-les seulement honnêtes et vertueux et je vous répons qu'ils sauront assez de droit ».

*Citation 40 Vertu et droit naturel selon Rousseau (CGP<sup>1234</sup>)*

En confortant en chaque citoyen les logiques saines du droit naturel par le biais d'attitudes et de dispositions psychologico-morales positives, la vertu intériorise la virtualité, sinon le caractère optionnel, du droit positif<sup>1235</sup> et, comme cela a été vu précédemment, rappelle son accessibilité à tout un chacun, quel que soit son statut social ; sa réalité conceptuelle la fait par conséquent s'inscrire dans une perspective avant tout orientée vers le peuple.

## 2 La vertu au cœur du mécanisme de la volonté générale

De même, le concept de vertu contribue à donner une définition effective du bien commun et de l'intérêt général, tous deux constitutifs du fonctionnement de la démocratie et de la souveraineté populaire.

Dans le Livre III de *Du Contrat social*, Rousseau souligne que c'est le peuple qui est à l'origine du gouvernement qui le dirige – et ce, quel que soit sa forme – et non l'inverse<sup>1236</sup>. Il définit la souveraineté populaire dans sa configuration entre intérêt général et intérêt particulier : pour lui, un État bien conduit est d'abord celui dans lequel « les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens<sup>1237</sup> » (CS, III, 15). Le bon

---

<sup>1233</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 368-369.

<sup>1234</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 1001.

<sup>1235</sup> *Ibidem*.

<sup>1236</sup> *Ibidem*, p. 434-435.

<sup>1237</sup> *Ibidem*, p. 429.

gouvernement est celui « qui force l'intérêt particulier de céder à l'intérêt général » (*EASP*<sup>1238</sup>).

Or, la vertu se définit comme l'agent essentiel qui, à l'échelle du citoyen, permet à cette alchimie cruciale d'opérer. Elle constitue en effet le ciment moral qui, en minorant l'intérêt privé, aspire à instaurer non seulement une attitude psychologico-morale capable de respecter l'intérêt général (absence d'égoïsme, empathie, sens de la réciprocité, etc.) mais également, par la conscience collective qu'elle produit, un état d'esprit global conforme à l'intérêt général. C'est dans cette perspective que le penseur la définit comme le rouage essentiel capable de faire fusionner la volonté particulière à la volonté générale :

*« Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? faites que toutes les volontés particulières s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites regner la vertu ».*

*Citation 41 La vertu comme agent indispensable au mécanisme de la volonté générale*  
(*DEP*<sup>1239</sup>)

La vertu peut donc se décrire comme la pièce maîtresse, de contenu moral, qui concrétise la souveraineté populaire. Elle constitue le vecteur premier contraignant chaque membre du corps politique à s'éloigner de sa volonté particulière pour préférer celle publique et viser, par la conjugaison de la dynamique d'efforts particuliers, l'intérêt commun<sup>1240</sup>. Plusieurs fois, le philosophe insiste sur le lien fondamental entre vertu et volonté générale ; dans ses *Fragments politiques*, il va même jusqu'à lui prêter une dimension esthétique tant il juge le mécanisme ingénieux<sup>1241</sup>.

Il a des raisons de l'estimer centrale car en tant que concept, elle possède une force pluri-scalaire : comme cela a été observé, elle permet à la volonté générale de se réaliser non seulement horizontalement (chaque citoyen vertueux réuni forme un corps politique vertueux) mais aussi verticalement (la vertu concerne toutes les strates sociales, du citoyen

---

<sup>1238</sup> *Ibidem*, p. 631.

<sup>1239</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>1240</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 362.

<sup>1241</sup> «Comme on a dit que la beauté n'est que l'assemblage des traits les plus communs on peut dire que la vertu n'est que la collection des volontés les plus générales» Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 483.

à la base de la souveraineté populaire au magistrat composant le corps intermédiaire jusqu'au gouvernement ou souverain devant lui obéir).

L'autre qualité de la vertu que le philosophe voit dans son rapport à la volonté générale se situe dans son essence plurielle : si les contenants de la vertu sont psychologiques (songeons, par exemple, aux « passions naturelles ») et philosophico-biologiques (l'amour de soi, souci de conservation animal, qu'on peut aussi bien interpréter relevant du droit naturel que comme émanant d'une pensée valorisant la survie biologique), les conséquences de son existence, elles, revêtent d'abord une nature politique. L'idée de l'amour de soi nous paraît illustrer à merveille ce processus complexe propre à la vertu : grâce à sa logique de fonctionnement, elle garantit le schéma évolutif de l'amour de soi, en particulier sa fragile mutation de l'état de nature à l'état civil – état dans lequel celui-ci saura se réadapter avec efficacité aux normes imposées par le mécanisme de la volonté générale<sup>1242</sup>. Par conséquent, elle entretient une interdépendance essentielle avec la volonté générale : sa fonction d'agent aide aussi bien cette dernière à se maintenir dans sa réalité individuelle (le membre du corps social) que dans sa réalité collective (fonctionnement des lois<sup>1243</sup>). Il est possible d'avancer que la vertu matérialise également le fonctionnement-même de la volonté générale : c'est effectivement son pouvoir prescriptif qui contraint chaque citoyen au respect des lois, les lois qui ne sont autre que l'expression de la volonté générale<sup>1244</sup>.

Plongeant à la fois dans l'individuel (la psychologie et les contraintes morales s'imposant à l'individu) et l'universel (les passions naturelles, le droit naturel), la vertu trouve son expression la plus achevée dans le « Peuple » qui s'incarne dans la figure du citoyen vertueux. Sans son pouvoir normatif et d'homogénéisation sociopolitique, la

---

<sup>1242</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 156.

<sup>1243</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 74.

<sup>1244</sup> Lélia Pézillo, *Rousseau et le contrat social.*, Paris, PUF, 2000, 127 p., p. 86.

volonté générale ne pourrait se réaliser. Il est donc possible de considérer que la vertu constitue une des conditions essentielles au bon fonctionnement de ce mécanisme savant.

2. *Chez Chǒng Yagyong : une vertu confucianiste soucieuse du peuple incarnée par le souverain et le fonctionnaire vertueux*

Si Rousseau utilise une méthodologie spécifique basée sur les « mœurs » et les groupes sociaux qui met en valeur la centralité du peuple et entrevoit la vertu comme un vecteur crucial dans le mécanisme de la volonté générale, Chǒng Yagyong, pour sa part, souligne indirectement la centralité du peuple en posant le souverain et le fonctionnaire idéal comme des intermédiaires vertueux du pouvoir. Effectivement, la vertu, dont l'essence est confucianiste, ne peut se déployer qu'au sein d'un système pyramidal et hiérarchique. Prenant son essence dans le Ciel, la vertu se transmet dans un premier temps au souverain vertueux puis ruisselle à l'ensemble de la société par le relais du fonctionnaire idéal.

1. *Une vertu partagée aussi bien par le souverain que par le fonctionnaire : l'amour du peuple*

Chǒng Yagyong ne possède pas la même lecture holistique du corps sociopolitique que Rousseau : il préfère démontrer la centralité du peuple et le rapport fondamental qu'il entretient avec la vertu en insistant sur son fonctionnaire idéal, conceptualisé comme un relais essentiel de l'autorité céleste. Cette conception confucianiste de l'autorité, qui vante une société ordonnée selon une conception néo-confucianiste<sup>1245</sup>, le conduit à faire dans le *Mongmin simsǒ* une apologie permanente de la vertu de l'amour du peuple.

Cette vertu, qui peut être interprétée comme synonyme de pouvoir et d'autorité au travers une bienveillance orientée, a pour destination le peuple. Elle est « amour » et s'exprime au travers d'une conception familialiste du pouvoir – l'État forme une immense famille qui, elle-même, se décompose en sous-familles qui, à leur tour, se décomposent en sous-familles pour atteindre le cercle final, la cellule familiale. Au sein de cette lecture, le souverain prend la figure de « père », le fonctionnaire d'« aîné » et le peuple d'« enfant » - une théorisation du lien social de type « patriarcal » dans laquelle prédominent subordination et respect de la tradition, selon l'analyse wéberienne<sup>1246</sup>. De fait, Chǒng

---

<sup>1245</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 580.

<sup>1246</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-296.



Yagyong estime la réussite des règnes des souverains à leur exemplarité morale et à la capacité des subordonnés – auxquels appartiennent les fonctionnaires de l'État Chosŏn – à transmettre cette vertu à l'ensemble du peuple :

« *Quand Yŏngjo a régné, l'amour du roi et sa compassion pour le peuple étaient grandes mais ses sujets ont échoué à le soutenir de manière adéquate (...)* »

*Citation 42 Exaltation par Chŏng Yagyong de la vertu d'amour du peuple du roi Yŏngjo (MS, VIII<sup>1247</sup>)*

L'esprit du *Mongmin simsŏ* en tant qu'œuvre ne saurait se dissocier de cette vertu spécifique, inégalitaire dans son fonctionnement. Comme cela a été observé, son titre même suggère la présence de cette vertu puisqu'il peut se traduire par « la bonne gouvernance du peuple », *sim* « le cœur » et *sŏ* le « livre »<sup>1248</sup>. Au sein même de l'ouvrage, l'amour du peuple fait l'objet d'un livre entier – le Livre IV<sup>1249</sup> - tout en étant abordée constamment dans les autres parties de l'œuvre. Enfin, la préface de l'œuvre met en lumière cette vertu particulière. Sa constante répétition illustre à nos yeux une mise en exergue de la centralité du peuple de la part du penseur coréen.

## 2. La vertu au cœur de l'intérêt général : la recherche de la réalisation de la société « datong » et l'idéologie minpon-chuhui

Comme chez Rousseau, la vertu confucianiste prônée par Chŏng Yagyong met en avant la centralité du peuple en survalorisant les notions d'intérêt général et de bien commun. Tout au long des différents chapitres du *Mongmin simsŏ*, le penseur coréen recommande au fonctionnaire vertueux de s'occuper en priorité de la prospérité du peuple et de mettre en œuvre, par des actions concrètes, la société « datong » qui, en tant qu'utopie égalitaire confucianiste, aspire à une plus juste redistribution des ressources, à une certaine

---

<sup>1247</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 562.

<sup>1248</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 261.

<sup>1249</sup> Livre qui s'étend de la page 189 à 213.

abondance et qui entend s'incarner au travers d'une morale et d'une éthique exemplaires<sup>1250</sup> :

« *La moitié du savoir de l'homme supérieur consiste en culture de soi, et l'autre moitié est de nourrir la population* ».

*Citation 43 Chǒng Yagyong rappelant deux devoirs essentiels du fonctionnaire : la culture et la prospérité de la population (MS, Préface<sup>1251</sup>)*

La vertu issue du Ciel, transmise par le roi et le fonctionnaire vertueux détient un rôle crucial dans ce vaste projet : elle accompagne la mise en œuvre de cet état idéal confucianiste en poussant, par ses contraintes morales et éthiques, le peuple à s'élever moralement et à concrétiser une société harmonieuse. Elle amène le fonctionnaire vertueux à rechercher en permanence l'intérêt général aux dépens de son intérêt particulier strict ou des intérêts spécifiques d'autres groupes sociaux. L'objectif final est l'établissement d'une société régulée, unifiée, respectueuse de l'intérêt général mais qui maintiendrait toutefois la hiérarchie préexistante<sup>1252</sup>. En tant que vecteur capable de transformer moralement l'ensemble du corps social, la vertu permet un jeu d'échelles, individuelle et collective. Quant au Ciel, source de la moralité, il alimente et entretient le maintien de l'énergie vertueuse dans le corps social en veillant à ce que le souverain et le fonctionnaire s'occupent en priorité du peuple d'un point de vue moral.

Le fait d'accorder au peuple une certaine centralité dans le système politique est caractéristique de l'idéologie du Minpon-chuhui. Elle s'inscrit dans la tradition confucianiste et se montre l'héritière des pensées de Confucius et de Mencius<sup>1253</sup>. Elle a

---

<sup>1250</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 38.

<sup>1251</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 1.

<sup>1252</sup> Les limites de cette conception aux allures démocratiques seront étudiées en détail dans le chapitre 2 de la deuxième partie, dans la sous-partie intitulée « Des manières différentes de penser l'égalité et la hiérarchie » (II, Chap 2/ 3/), dédiée aux différences entre Rousseau et Chǒng Yagyong concernant la problématique de l'égalité et de la hiérarchie.

<sup>1253</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 265-266.

poussé certains chercheurs à affirmer que Chǒng Yagyong faisait montre d'une pensée démocratique<sup>1254</sup>, une opinion pour laquelle nous émettons toutefois des réserves<sup>1255</sup>.

3. *La vertu au cœur d'une relation hiérarchique dominée par la figure du souverain vertueux*

Comme Chǒng Yagyong l'écrit dans le Livre V<sup>1256</sup>, souverain comme fonctionnaire reçoivent leur mandat du Ciel – le pouvoir ayant pour source primordiale le Ciel, il est de caractère sacré et ne peut être confisqué par celui qui le détient et n'a pour raison d'être que le peuple. A plusieurs reprises, le philosophe coréen reprend la conception du philosophe Mencius du Mandat du Ciel<sup>1257</sup> et rappelle que le Ciel surveille les dirigeants politiques dans leurs devoirs et leur respect envers le peuple<sup>1258</sup> :

*« Il y a trois choses dont un homme devrait avoir peur : le Ciel, le peuple et son propre esprit. (...) Puisqu'il n'y a rien que le peuple ne sache pas (...), il doit toujours être à l'écoute du peuple s'il veut connaître ses propres erreurs. Il peut tromper ses supérieurs et le roi mais pas le peuple. Les esprits du Ciel et de la Terre l'observent en permanence ; d'où le fait qu'il ne puisse tromper le Ciel ».*

*Citation 44 Le peuple comme préoccupation prioritaire et permanente du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, XI<sup>1259</sup>)*

La préface du *Mongmin simsǒ* se fait également l'écho de cette représentation extrêmement hiérarchisée du pouvoir. En prenant pour exemple l'Empereur-sage Shun connu pour son règne vertueux et qui a favorisé le peuple, elle insiste sur la subordination du peuple en utilisant la métaphore du berger pour décrire l'art de la gouvernance<sup>1260</sup>. En valorisant la fonction de berger du peuple qu'on attend du souverain mais aussi, dans les

---

<sup>1254</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>1255</sup> Ces réserves seront détaillées dans la sous-partie de la deuxième grande partie, intitulée « Republicanisme contre monarchisme » (II/, Chap 2/, 6/) qui traite des différences de conception de régime politique entre Rousseau et Chǒng Yagyong.

<sup>1256</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 257.

<sup>1257</sup> « Le Ciel voit par les yeux de mon peuple ; il entend par les oreilles de mon peuple » Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 269.

<sup>1258</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 56, 155.

<sup>1259</sup> *Ibidem*, p. 964.

<sup>1260</sup> *Ibidem*, p. 1.

corps intermédiaires, des fonctionnaires vertueux, et en entendant instaurer un règne moral, Chŏng Yagyong démontre sa volonté de concevoir l'État confucianiste Wangjŏng<sup>1261</sup>. De même, en employant l'image du berger, il illustre l'influence du philosophe Mencius qu'il a reçue : le philosophe antique aimait lui-même qualifier le dirigeant – souverain ou haut-fonctionnaire – de « berger du peuple <sup>1262</sup> ». Si la valorisation du peuple se fait indirectement en raison de sa subordination, il n'en demeure pas moins que le peuple constitue l'objet central auquel se prédispose avant tout la vertu puisque sa présence donne la raison d'être à l'ensemble de la chaîne du pouvoir et de l'autorité.

### 3. *La vertu et l'affirmation de l'intérêt général chez Rousseau et Chŏng Yagyong*

Dans les deux pensées, que ce soit celle de Rousseau ou Chŏng Yagyong, la vertu est présentée comme l'élément qui, non seulement, semble réaffirmer la centralité du peuple mais également comme celui qui installe la problématique de l'intérêt général au cœur du système politique.

Chez Rousseau, la vertu contribue à la souveraineté populaire en régulant les relations entre citoyens et en leur imposant une attitude morale exemplaire et volontariste sur le plan politique ; elle se révèle indispensable au fonctionnement du mécanisme de la volonté générale. L'égalité étant réelle entre citoyens et le pouvoir de la vertu sont en mesure de se diffuser à l'ensemble du corps politique et de faire fusionner l'échelle individuelle avec celle du collectif.

Chez Chŏng Yagyong, qui démontre son appartenance à l'idéologie « Minpon-chuhui » et à celle Wangjŏng, et qui s'affirme comme l'héritier de la philosophie du Mandat céleste de Mencius, elle s'allégorise dans la vertu d'« amour du peuple », une vertu qui canalise la transmission du pouvoir à travers un schéma pyramidal dans lequel prédominent hiérarchie et logique familialiste : le pouvoir s'écoule du Ciel pour atteindre le souverain qui, à son tour, le transmet au peuple, destinataire final. Le fonctionnaire vertueux, vecteur de cohésion sociale, apparaît dès lors comme le relais essentiel de cette relation. A toutes les étapes du processus, la vertu produit une circulation régulée du pouvoir qui ambitionne,

---

<sup>1261</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111, 134.

<sup>1262</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 1.

à terme, de réaliser une société idéale, parfaitement morale, au sein de laquelle le peuple, bien que subordonné, se verrait respecté.

## 2. La vertu au service d'un contractualisme particulier

### 1. *La vertu et le contrat social chez Rousseau*

A plusieurs reprises, Rousseau se fait l'avocat de l'idée républicaine de souveraineté populaire en expliquant que le peuple précède le gouvernement en matière d'importance. Dans le chapitre XVIII du Livre III de *Du contrat social*, il pose sans la moindre ambiguïté le peuple comme source et dépositaire légitimes du pouvoir :

*« Quand donc il arrive que le Peuple institue un Gouvernement héréditaire, soit monarchique dans une famille, soit aristocratique dans un ordre de Citoyens, ce n'est point un engagement qu'il prend ; c'est une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration, jusqu'à ce qui lui plaise d'en ordonner autrement ».*

*Citation 45 Le peuple, dépositaire du pouvoir selon Rousseau (CS, III, 18<sup>1263</sup>)*

Dans le livre I du même ouvrage, il définit le contrat social en différenciant « l'agrégation » de « l'association ». Si, selon ses vues, la première forme est négative et se base sur une logique de soumission, la deuxième est en mesure de recevoir le qualificatif de « société » pour diverses raisons : ayant pour objet le « bien public », elle constitue « un corps politique » achevé, possède un « intérêt » strictement public et mérite, au final, de recevoir le qualificatif de « peuple<sup>1264</sup> ». Dans le chapitre suivant intitulé « Du pacte social », le penseur continue à expliquer le contrat d'association en comparant la souveraineté populaire à une entité qui fait fusionner individu et communauté :

*« (...) Au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que*

---

<sup>1263</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 434.

<sup>1264</sup> *Ibidem*, p. 359.

*l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté ».*

*Citation 46 Le contrat social comme pacte d'association selon Rousseau (CS, I, Livre I, 6<sup>1265</sup>)*

Au passage, il explique au lecteur que l'objectif premier du contrat est de créer un « corps moral et collectif » qui, à l'image d'un individu libre, serait capable de s'autogouverner et de s'autoréguler ; la volonté générale, mécanisme central à la souveraineté, n'a d'autre rôle que de procéder à cet ajustement simultanément individuel et collectif, qui fait fusionner les échelles<sup>1266</sup>.

Aussi est-il possible de déclarer que l'acte contractuel, d'« association » ne constitue que le début de l'ensemble du processus. Pour que la « République » composée de « Citoyens » puisse poursuivre son existence, et que la logique contractuelle au cœur de cette association politique évoluée puisse persévérer, l'autorégulation morale de la communauté s'avère indispensable. C'est pour cette raison que Rousseau en appelle explicitement à Montesquieu, le philosophe qui « a donné la vertu pour principe à la République ; car toutes ces conditions ne sauroient subsister sans la vertu<sup>1267</sup> » (CS, III, 4).

Autrement dit, la vertu est la condition *sine qua non* qui institue non seulement le pacte social à la base du contrat républicain mais aussi celle qui garantit sa continuation dans des termes existentiels. Sans l'autorégulation dont elle est porteuse et qui affecte aussi bien l'individu que la collectivité dans son ensemble, le corps politique se dissoudrait de lui-même, n'étant plus en mesure d'assurer son fonctionnement propre.

A cela, il convient d'ajouter qu'elle tend indirectement, par la force de son idéalisme et de ses prescriptions, à protéger les citoyens des abus potentiels du pouvoir : sa logique même implique chaque citoyen à reconnaître son « droit de révolution », capital dans la pensée de Rousseau<sup>1268</sup>.

Aussi est-il logique que Rousseau analyse le déclin de la vertu comme le signe révélateur d'un début de « corruption », qui trahit l'effacement de la volonté générale pour

---

<sup>1265</sup> *Ibidem*, p. 361.

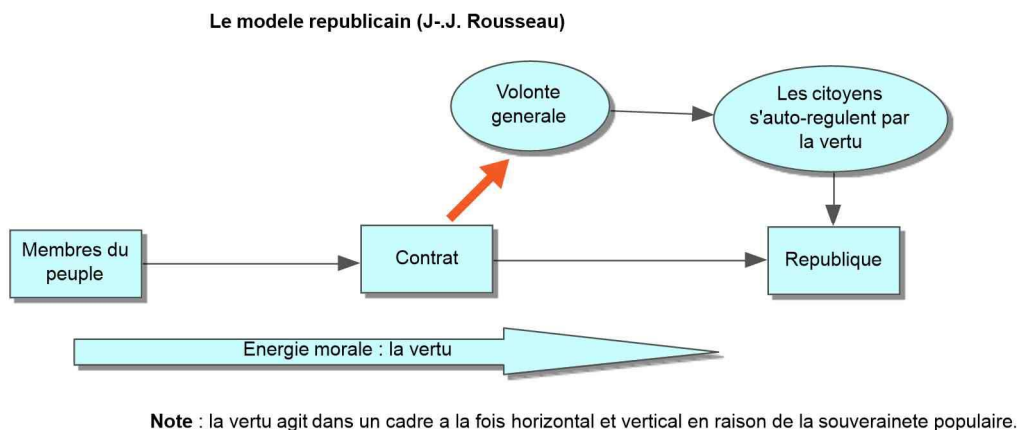
<sup>1266</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>1267</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>1268</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 236.

aboutir *in fine* à la rupture du contrat républicain (FP<sup>1269</sup>). Reprenant la vue de Montesquieu, il constate qu'au terme de ce processus décadent apparaît « la pente naturelle » du gouvernement, qui « est toujours (...) vers le Despotisme » (EASP<sup>1270</sup>). La vertu consacre bel et bien le stade le plus positif de l'évolutionnisme rousseauiste : succédant à l'âge archaïque et prépolitique, si elle ne se voit pas entretenue, elle précède irrémédiablement l'âge de la corruption, vicieuse par nature<sup>1271</sup>.

Parce qu'elle régule les rapports entre les individus, leur permet d'être des contractants responsables, et qu'elle maintient par son atmosphère morale la volonté générale, elle confirme dans le fonctionnement même du mécanisme de la souveraineté populaire le peuple comme dépositaire du pouvoir. Dès lors, la vertu peut être analysée comme le prérequis nécessaire au contrat social et à sa pérennité au sein du modèle républicain.



*Figure 1 Le modèle républicain rousseauiste régulé par la vertu*

## 2. *L'affirmation du pouvoir du peuple au travers de la vertu chez Chǒng Yagyong : le Mandat du Ciel*

La conception du Mandat du Ciel traverse l'ensemble de la pensée politique confucianiste. Instituée par la dynastie Zhou, elle stipule que le souverain qui reçoit son autorité du Ciel se doit d'être digne de la conserver auquel cas son renversement (qui peut

<sup>1269</sup> « Quand ces Peuples commencèrent à dégénérer, que la vanité et l'amour du plaisir eurent succédé à celui de la patrie et de la vertu, alors le vice et la mollesse (sic) pénétrèrent de toutes parts (...). Les particuliers s'enrichirent (...) et l'État ne tarda pas à périr » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 517.).

<sup>1270</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 639.

<sup>1271</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 268-269.

s'interpréter, dans une vision moderne, ou marxiste, comme une « révolution ») se révèle légitime afin d'atteindre un gouvernement de qualité<sup>1272</sup>.

Dès ses origines, cette théorie est valorisée par Confucius et réactualisée au fil des siècles. Les canons du confucianisme, tels que *La Pratique équilibrée* et *La Grande Etude*, en font état et l'associent d'emblée à la vertu :

« Le maître dit : « Shun fit preuve d'une grande piété filiale. Sa digne vertu fit de lui un homme saint ; son honorabilité fit de lui un fils du Ciel ; il posséda les richesses de l'intérieur des Quatre Mers (...). C'est la raison pour laquelle celui qui est doué d'une si grande vertu reçoit nécessairement le mandat du Ciel de gouverner le monde<sup>1273</sup> »

*Citation 47 La conception traditionnelle du Mandat du Ciel selon un canon du confucianisme (extrait de La Pratique équilibrée)*

La pensée du philosophe Mencius, qui a beaucoup influencé Chōng Yagyong, confère à cette théorie une dimension inédite, que certains spécialistes ont pu interpréter comme « révolutionnaire ». Pour la sinologue Anne Cheng, sa pensée a « radicalisé » la théorie en insistant sur le fait que non seulement, le peuple est en droit de renverser le souverain indigne de son mandat mais qu'en outre, le régicide acquiert une certaine légitimité<sup>1274</sup>. La force de cette théorie est de rappeler que la morale se situe au cœur même de la politique pour les Chinois et les Coréens. Comme cela a été analysé dans une partie précédente, le Ciel est la source de principes moraux et se confond avec la volonté du peuple<sup>1275</sup>.

Les penseurs coréens reprennent naturellement cette pensée du pouvoir politique. Déjà, au XVI<sup>e</sup> siècle, le grand penseur Yi I (Yulgok) élabore une pensée politique analogue, dans laquelle la théorie du mandat du ciel et la force du pouvoir du peuple sont mises à

---

<sup>1272</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 56.

<sup>1273</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 584.

<sup>1274</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 165-166.

<sup>1275</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 147.



l'honneur<sup>1276</sup>. Influencé par son illustre prédécesseur, Chŏng Yagyong assimilera cette théorie et saura l'enrichir<sup>1277</sup>.

Certains travaux universitaires ont comparé la théorie du Mandat du Ciel à celle du contrat social<sup>1278</sup>. Dans son texte *Tang-ron* datant de 1818, Chŏng Yagyong insiste sur le fait que le souverain se caractérise comme le « fils du ciel » qui a reçu mandat du peuple<sup>1279</sup>. Pour mieux réactualiser la théorie de Mencius de l'autorité légitime, le penseur coréen se plaît à comparer le souverain au chef d'un groupe de danseurs. L'image des danseurs n'est pas avancée par hasard : dans le même texte, Chŏng Yagyong métaphorise avec brio les notions d'harmonie et d'esthétique dans le fonctionnement de la société<sup>1280</sup> avant de signifier que, conformément à la logique du mandat céleste, le pouvoir politique a pour source le peuple et non le souverain<sup>1281</sup> et que le peuple est dépositaire du pouvoir<sup>1282</sup>. Dans cette même optique, pour le philosophe coréen, le souverain n'a sa raison d'être qu'en se mettant au service du peuple<sup>1283</sup>, peuple qui choisit lui-même le souverain qui saura répondre à ses aspirations<sup>1284</sup>. Ici s'affirme la dimension « contractualiste » du pouvoir<sup>1285</sup>, d'identité spécifique toutefois<sup>1286</sup>.

La vertu, dans cette théorie politique qui possède les allures d'une souveraineté populaire, intervient de manière capitale dans la mesure où elle sert de critère de jugement de la qualité d'un souverain et de sa dignité à en recevoir le mandat. Par la présence même de cette obligation morale, elle contraint les souverains au pouvoir à chercher en permanence une légitimité et de prêter attention au peuple. Elle constitue la raison même du contrat liant Ciel, souverain et peuple ; elle préside à la création du Contrat céleste

---

<sup>1276</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 107.

<sup>1277</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 272.

<sup>1278</sup> C'est le cas de K. H. Lee, *op. cit.*, p. 131. et de Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>1279</sup> K. H. Lee, *op. cit.*, p. 132.

<sup>1280</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1281</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 367.

<sup>1282</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 51.

<sup>1283</sup> K. H. Lee, *op. cit.*, p. 133.

<sup>1284</sup> Yi Jong-woo, *op. cit.*, p. 47.

<sup>1285</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 274.

<sup>1286</sup> Dans la deuxième grande partie (II/, Chap 2/, 6/), les limites de cette théorie contractualiste seront examinées. Il nous paraît possible d'affirmer que dans son principe théorique même, elle se révèle contractualiste mais que dans sa concrétude, il en va autrement.

(l'obligation de vertu attendue du souverain) mais aussi à sa poursuite (c'est parce que le souverain est vertueux que les fonctionnaires à son service œuvrent pour la vertu et que le peuple, soigneusement éduqué, accède progressivement à la vertu).

Or, cette « obligation de vertu » inspire une large partie de la pensée du *Mongmin simsŏ* : non seulement, Chŏng Yagyong ne cesse de rappeler que le pouvoir a pour origine le Ciel (qui est source de moralité) mais, en plus, il explique que ce dernier limite le pouvoir du roi et de son exécutant fidèle, le fonctionnaire. Il est également attendu que cette obligation de vertu se traduise en actes, en pratique et au regard du quotidien, via la vertu de l'amour du peuple. Comme le fonctionnaire tire son pouvoir du Ciel, ainsi que tous les subordonnés du souverain, il se voit soumis à ce « contractualisme » spécifique dans son rapport au peuple. Le *Mongmin simsŏ* ne cesse donc de valoriser une relation contractualiste régulée par la vertu.

La réactualisation et la réaffirmation de cette théorie par Chŏng Yagyong a conduit certains spécialistes à qualifier le penseur coréen de penseur « démocrate<sup>1287</sup> » en avançant son contractualisme liant Ciel, souverain et peuple. D'autres chercheurs l'ont jugée comme un promoteur de la monarchie tempérée d'essence démocratique<sup>1288</sup>. D'autres, comme le sinologue Joseph Chan – et c'est notre position<sup>1289</sup> – émettent de sérieuses réserves en faisant valoir que méritocratie ne signifie pas nécessairement démocratie dans le réel<sup>1290</sup>. Néanmoins, en soulignant l'autonomie du peuple, cette théorie peut être considérée comme une marque de modernité de la pensée de Chŏng Yagyong<sup>1291</sup>, révélatrice du mouvement de régénération politique qu'est le courant Silhak coréen ou, *a contrario* – et c'est ce que nous pensons – comme un rigorisme traditionaliste, une volonté de retourner

---

<sup>1287</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 57.

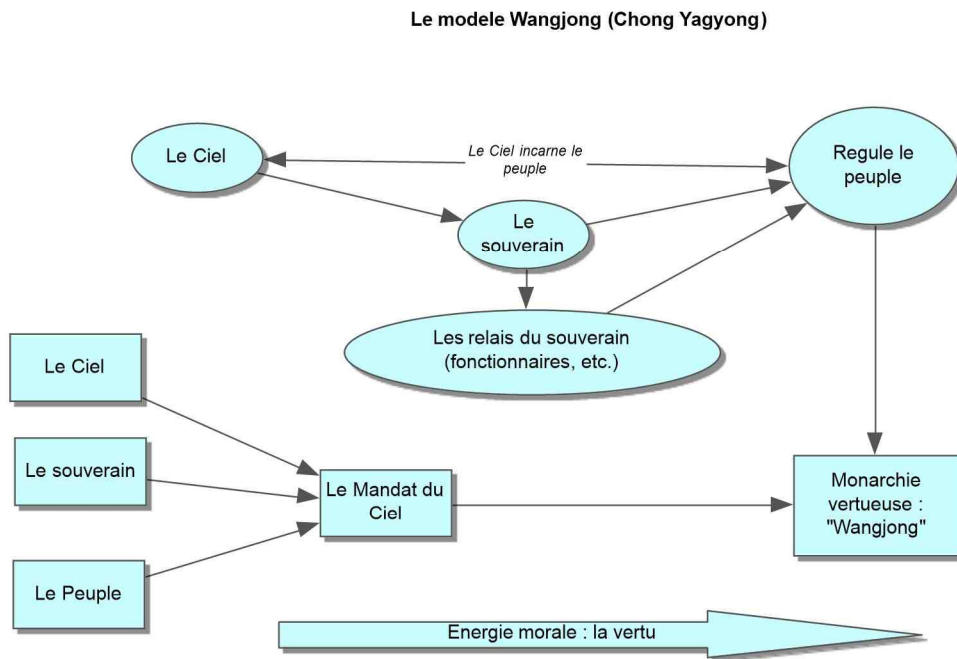
<sup>1288</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 367.

<sup>1289</sup> Point qui sera abordé en détail dans la deuxième grande partie, dans la sous-partie intitulée « Republicanisme contre monarchisme » (II/, Chap 2/, 6/) qui traite des différences entre le régime politique voulu par Rousseau et celui voulu par Chŏng Yagyong.

<sup>1290</sup> Joseph Chan, *op. cit.*, p. 188.

<sup>1291</sup> Yi Jong-woo, *op. cit.*, p. 51.

à un confucianisme purifié dans le cadre du savoir antique (« susahak ») via la réactualisation du modèle Wangjǒng.



**Note :** La vertu agit dans un cadre hierarchique et pyramidal d'un point de vue humain mais horizontal d'un point de vue metaphysique.

*Figure 2 Le modèle Wangjǒng et le Mandat du Ciel*

### 3. *La vertu à la base du contractualisme*

Tant pour Rousseau que pour Chǒng Yagyong, la vertu constitue donc une condition essentielle dans la réalisation d'un contrat liant souverain et Peuple.

Chez Rousseau, c'est le contrat social républicain dans lequel chaque individu décide solennellement de s'associer en corps moral et collectif et de devenir, avec mérite, des « citoyens ». La vertu, dans ce système, préside non seulement à la création de ce contrat mais également à sa continuité existentielle. Parce qu'elle régule de manière optimale les rapports sociaux et contraint moralement chaque membre du corps politique à agir en conformité avec l'intérêt général, et qu'elle contribue également au « droit de révolution » par ses prescriptions, elle s'affirme comme un rempart essentiel contre toute dégénérescence possible du politique. Elle se situe aux fondements mêmes de l'activisme politique consubstantiel à la république rousseauiste.

Chez Chǒng Yagyong, c'est la logique du Mandat du Ciel qui pose le souverain comme digne d'incarner la souveraineté. La vertu manifeste sa centralité dans le processus par le

fait qu'elle compose le critère d'évaluation de la qualité d'un souverain et de son aptitude à recevoir, et à garder, le mandat. C'est également elle qui permet au régime Wangjǒng de perdurer par une relation verticale unissant le Ciel, le souverain, le fonctionnaire vertueux et le peuple, qui doit être élevé moralement, dans la vertu. Le contractualisme qu'elle déploie s'ancre dans la tradition confucianiste et démontre une grande particularité.

Rousseau et Chǒng Yagyong, bien qu'ils soient de culture différente, utilisent la vertu pour mieux réaffirmer intellectuellement la centralité du peuple, l'intérêt général, un contractualisme – dont les formes et le fonctionnement varient toutefois selon eux – et la thèse, fondamentale, que le Peuple se définit comme le dépositaire du pouvoir.

## 5. Le retour à l'Antiquité

Une dernière analogie importante pouvant réunir Rousseau et Chǒng Yagyong est l'importance qu'ils donnent à l'Antiquité. Le concept de vertu se voit en effet valorisé par eux au travers d'une réflexion spécifique sur cette période historique. L'usage réflexif et conceptuel de cette époque révolue, et des régimes politiques qui s'y rattachent, leur permet de mieux argumenter et d'étayer leur pensée générale de la vertu. Pour bien discerner le rapport qu'entretient le concept de vertu avec l'Antiquité, les relations des deux auteurs avec l'Antiquité vont être analysées à la lumière de quatre critères :

- ① Le rapport de l'auteur avec l'Antiquité ;
- ② L'influence de l'Antiquité dans la manière de penser la philosophie ;
- ③ L'Antiquité comme méthode analytique du déclin et comme réponse à ce déclin ;
- ④ L'influence de l'Antiquité dans la promotion respective de leur modèle politique

### 1. Rousseau et le modèle antique

#### 1. *Le rapport de Rousseau avec l'Antiquité*

Multiplés sont les ouvrages, soit fictifs, soit théoriques de Rousseau comportant des louanges à l'égard de l'Antiquité. Dans le Livre IV de l'*Émile ou de l'éducation*, le penseur n'hésite pas à exprimer son admiration pour les historiens antiques, la concision de leur

esprit<sup>1292</sup> ainsi que leur « éloquence<sup>1293</sup> » et à les comparer avec ses contemporains, estimés inférieurs. Dans le Livre V, il réitère le même jugement à l'égard des « savants »<sup>1294</sup>. Par ailleurs, à plus d'un titre, ses écrits théoriques s'inscrivent dans la tradition antiquisante en poursuivant, ou en réactualisant, la pensée et les problématiques philosophique d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote, des stoïciens. Rousseau ne se limite guère à la philosophie puisqu'il se plaît à louer des personnalités antiques historiques ou mythiques, à l'instar de Lycurgue, Numa Pompilius ou Caton d'Utique. Tout pareillement, le penseur aime mettre l'accent sur la vertu antique et la perfection morale induite par la civilisation gréco-romaine. Son attrait pour l'Antiquité se distingue également par ses éloges répétés envers le modèle politique de la cité gréco-romaine incarnée par Sparte, la Rome républicaine et, à une autre échelle, par l'individu-citoyen et le petit propriétaire guerrier antique<sup>1295</sup>.

En dernier lieu, il est possible de dire que l'Antiquité a eu une importance capitale en tant que modèle culturel et psychologique pour Rousseau. Dans *Les Confessions*, le philosophe aime à narrer qu'il a commencé à lire au travers des textes se rapportant à l'Antiquité – notamment Plutarque – et à répéter combien l'Antiquité a façonné sa pensée<sup>1296</sup>. La lecture d'auteurs gréco-romains se fit de son propre chef mais put également s'opérer via de prestigieux intermédiaires à l'image d'un Montaigne ou d'un Montesquieu<sup>1297</sup>. En plus d'alimenter l'ensemble de son « système » philosophique et sa réflexion sur la politique<sup>1298</sup>, cette époque idéalisée a également nourri son

---

<sup>1292</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 528-529.

<sup>1293</sup> *Ibidem*, p. 647.

<sup>1294</sup> *Ibidem*, p. 831.

<sup>1295</sup> Stéphane Caporal, « Jean-Jacques Rousseau ou l'austère démocratie », *Acta Universitatis Danubius : Juridica*, 2008, p. 143-164, p. 150.

<sup>1296</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 148.

<sup>1297</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1298</sup> *Ibidem*, p. 44.

autodidactisme<sup>1299</sup>. Enfin, l'identité genevoise, de contenu républicain, a entretenu cette passion pour l'Antiquité tout en approfondissant sa réflexion politique<sup>1300</sup>.

De fait, les multiples références philosophiques, politiques, historiques, morales, littéraires ayant trait à l'Antiquité, qui émaillent ses ouvrages, démontrent le penseur sous un autre jour : celui d'un fin connaisseur de cette ère historique.

## 2. *L'influence de l'Antiquité dans la manière de penser la philosophie chez Rousseau*

Parce qu'elle imprègne considérablement Rousseau dans sa manière de penser et de philosopher, l'Antiquité a non seulement structuré sa réflexion politique mais l'a également fait méditer sur l'homme, le rapport à la nature et à l'univers.

Au regard de la conception de la morale et de la vertu, l'Antiquité constitue pour Rousseau une source d'inspiration fondamentale : d'abord parce que le penseur reprend le questionnement sur la thématique antiquisante de la vertu mais aussi parce qu'il reçoit l'influence de philosophes de premier plan de cette époque. Aristote l'a ainsi influencé sur le caractère entéléchique de la vertu, l'importance de l'habitude dans la formation de cette disposition morale<sup>1301</sup> mais aussi la conception naturalisto-politique d'homme comme « animal politique » (*zoon politikon*, ζῷον πολιτικόν)<sup>1302</sup>. L'ascendance de Platon s'illustre au travers de son analyse de la vertu conçue comme l'aboutissement fragile et patient d'une longue éducation, analyse qui structure la réflexion d'*Émile ou de l'éducation*<sup>1303</sup>. Il est également clair que le stoïcisme intervient dans la conception de la vertu rousseauiste dans la réactualisation du thème de vertu comme triomphe des passions<sup>1304</sup> et dans l'idéal de frugalité et de pauvreté<sup>1305</sup>.

Par ailleurs, la méditation de la vertu ne saurait se détacher d'une réflexion historique générale, qui met en valeur l'importance de la contextualisation politico-sociale : ainsi, la société grecque, et notamment spartiate, avec le particularisme de ses conventions, de ses

---

<sup>1299</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>1300</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 17.

<sup>1301</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 16-17, 86-87.

<sup>1302</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>1303</sup> Patricia M. Lines, « Shackling the Imagination: Education for Virtue in Plato and Rousseau », *Humanitas* (10667210), vol. 22 / 1/2, juillet 2009, p. 40-68, p. 56.

<sup>1304</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1305</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 334.

normes et de ses logiques sociétales, constitue aux yeux du philosophe un contexte extrêmement propice au développement de la vertu<sup>1306</sup>. Son identité archaïque, mais aussi originelle, au sein de laquelle prédominent économie rurale frugale et austérité a également été entrevue par le penseur comme une condition favorable à l'émergence d'une vertu privée<sup>1307</sup>.

La pensée rousseauiste de la vertu ne saurait non plus se séparer de cette personnalité antique de premier plan qu'est le philosophe Socrate. Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau fait l'éloge de la vertu du grand sage<sup>1308</sup> et dans son *Discours sur les sciences et les arts*, il le qualifie de « sçavant et vertueux (...), l'honneur de l'humanité »<sup>1309</sup>. Dans plusieurs de ses ouvrages, Socrate se voit présenté comme l'archétype de l'homme vertueux. Au-delà de la simple fascination pour ce penseur, il a souvent été admis que la figure de Socrate permettait à Rousseau de se dédoubler à la fois comme un philosophe intègre (Socrate incarne à merveille l'homme vertueux qui lutte en vain dans une société en perdition<sup>1310</sup>) que comme un pédagogue, un tuteur incontournable qui se plaît à transmettre à son disciple – en l'occurrence le lecteur – une philosophie de vie qui a pour centralité la vertu : ainsi en est-il du « maître » d'Émile, qui n'est autre qu'un Socrate / Rousseau masqué<sup>1311</sup>.

Platon est une autre figure qui a exercé une ascendance philosophique formidable sur Rousseau et bien au-delà du simple concept de vertu. Rousseau lui doit des concepts fondamentaux de sa pensée, comme la figure légale, charismatique et singulière du Législateur<sup>1312</sup>, mais aussi sa réflexion sur l'unité civique dans une structure politique<sup>1313</sup>, ou encore, faisant écho à la religion civile, l'utilisation de la religion pour raffermir la mise en œuvre de la politique<sup>1314</sup>. Platon lui permet également de réfléchir aux logiques à

---

<sup>1306</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 298.

<sup>1307</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>1308</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 255.

<sup>1309</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1310</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 292.

<sup>1311</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 214.

<sup>1312</sup> Dimitri EL Murr, « Rousseau lecteur du Politique de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, juin 2013, p. 5-33, p. 9.

<sup>1313</sup> *Ibidem*.

<sup>1314</sup> *Ibidem*, p. 26.

l'œuvre dans une éducation idéale, qui serait prise en charge par des structures publiques<sup>1315</sup>, et de méditer une transformation morale de l'individu dans laquelle la famille n'a pas sa place (*Émile ou de l'éducation*)<sup>1316</sup>. Comme Socrate, Rousseau a également pu s'identifier à Platon en se considérant comme un sage détenteur de la connaissance et amoureux de la vérité, qui s'illustre par son isolement vis-à-vis de la cité mais qui intervient néanmoins dans cette dernière en l'aidant à se développer par ses conseils mesurés<sup>1317</sup>.

C'est également l'Antiquité qui conduit Rousseau à une méditation spécifique sur l'homme en général et sur le rapport particulier que celui-ci entretient avec le monde, l'univers et la nature. On ne saurait nier l'importance du stoïcisme dans la philosophie de Rousseau : la dénonciation de la société de son temps qui traverse son œuvre<sup>1318</sup>, la manière de questionner le bonheur, de vivre l'ataraxie tout en la rattachant à la conscience, expérimentale, de l'intériorité et en l'exprimant dans une tonalité préromantique aux accents existentiels<sup>1319</sup>, son éloge constant du travail et sa dénonciation de la passivité<sup>1320</sup>, ou encore sa volonté de se conformer à la nature en entrevoyant cette dernière telle un ordre, attestent de l'importance qu'a eu cette philosophie antique sur le penseur du XVIIIe siècle.

La relation entre l'Antiquité et Rousseau ne saurait toutefois se réduire à la simple question des thèmes abordés. L'Antiquité a également été intériorisée par Rousseau dans sa façon de philosopher et peut être considérée à juste titre comme une *méthode* philosophique. Au-delà de son admiration pour la naturalité, la concision, la simplicité de leur style (*Émile*, IV<sup>1321</sup>), les Anciens ont permis à Rousseau de mieux asseoir la philosophie sur la rigueur mathématique<sup>1322</sup> : non seulement pour approfondir la réflexion philosophique sur la politique en utilisant des calculs proportionnels dans *Du Contrat social*, calculs qui démontrent de manière subliminale l'influence en filigrane de Platon et

---

<sup>1315</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 42, 49.

<sup>1316</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 62.

<sup>1317</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1318</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 43.

<sup>1319</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>1320</sup> Edward Ousselin, *op. cit.*, p. 1029.

<sup>1321</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 675-676.

<sup>1322</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 391.



d'Aristote<sup>1323</sup>, mais aussi, paradoxalement, suivant l'exemple d'un Hobbes, d'un Bacon ou d'un Machiavel, de mieux moderniser cette réflexion philosophique de la politique<sup>1324</sup>.

### 3. *L'Antiquité comme outil conceptuel permettant de constater le déclin mais aussi comme réponse au déclin*

L'Antiquité permet également à Rousseau de penser en profondeur le déclin de son époque et de méditer de manière aiguisée le thème philosophico-littéraire de l'âge d'or. Dans la philosophie de l'Histoire du penseur, cette ère qu'est l'Antiquité est souvent associée à une apogée civilisationnelle, morale et politique, à partir de laquelle se serait déployée une régression continue<sup>1325</sup>. Le questionnement sur l'Antiquité ne saurait en effet se séparer de celui de l'origine<sup>1326</sup>. Au sein de cette lecture propre de l'histoire, la vertu se conçoit comme un prisme, sinon comme un symptôme, permettant d'analyser ce processus de décadence qui se serait matérialisé par la corruption, le développement historique « des arts et des sciences », une perfectibilité négative, qui se serait poursuivie jusqu'à l'époque du philosophe.

Nombre d'ouvrages de Rousseau établissent, souvent par des digressions, des comparaisons entre l'époque corrompue et parée de mille défauts moraux qu'il endure – en l'occurrence le XVIIIe siècle – et celle, aux bornes de la perfection, authentique et purifiée, qu'il adule – l'Antiquité. Le thème de l'Antiquité se métamorphose alors en miroir réfléchissant qui atteste à merveille le dégoût et la révolte qu'inspire son époque à Rousseau<sup>1327</sup> - pour le philosophe, les Anciens se définissent dans leur essence même par leur supériorité morale infaillible<sup>1328</sup>.

Entrevue comme un « âge d'or », l'Antiquité incarne sous le regard rousseauiste un temps mythique qui autorise non seulement une pensée de la perfection mais qui autorise

---

<sup>1323</sup> *Ibidem*.

<sup>1324</sup> *Ibidem*, p. 474.

<sup>1325</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1326</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 324.

<sup>1327</sup> Outre les plus célèbres textes comme *Du Contrat social*, *Discours sur les sciences et les arts*, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, *Émile ou de l'éducation*, on trouvera une magnifique description de la décadence morale trahissant du désespoir mais aussi de l'amertume dans son *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 959-961.).

<sup>1328</sup> *Ibidem*.

aussi l'imaginaire d'un idéal d'état de nature pacifié, où l'homme déploie une attitude morale irréprochable et est en mesure d'être en accord avec lui-même<sup>1329</sup>. C'est dans cette perspective que Rousseau a pu échanger, comme l'a souligné Jean Starobinski, ses habits de philosophe pour ceux d'un rhapsode d'un Eden perdu<sup>1330</sup>.

#### 4. *L'influence de l'Antiquité dans le modèle politique promu par Rousseau : la cité antique d'inspiration spartiate et romaine*

Au déclin de son époque, Rousseau oppose le concept de vertu et le régime républicain d'inspiration antique.

Les modèles de l'individu-citoyen et de la cité découlent directement de la fascination de Rousseau pour l'Antiquité. Dans le chapitre 6, du livre I de *Du Contrat social*, le philosophe emploie volontairement le terme « Cité » pour penser la « République » et décrire ce principe essentiel à sa pensée qu'est le contrat social<sup>1331</sup>. La Cité antique, qu'il se plaît à théoriser, lui permet de préciser sa république idéale en insistant sur sa taille réduite, l'importance de son fonctionnement communautaire, sa démocratie directe, son unité civique<sup>1332</sup>, l'austérité de ses mœurs et ses caractéristiques agraires<sup>1333</sup>.

Au sein des éloges répétés de ce modèle, le questionnement sur la vertu se voit détaillé par le concept de vertu civique, qui se rattache à l'Antiquité. Se faisant l'héritier d'Aristote et de Montesquieu, Rousseau définit la vertu civique comme un état d'esprit s'orientant vers l'intérêt général aux dépens de celui privé<sup>1334</sup>. Elle est aussi synonyme de patriotisme et d'amour de la République auxquels s'identifie l'égalité<sup>1335</sup>. Bien qu'elle s'en différencie par ses logiques spécifiques<sup>1336</sup>, la vertu civique rousseauiste n'est pas sans évoquer la

---

<sup>1329</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1330</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 379.

<sup>1331</sup> « Cette personne publique qui se forme ainsi par l'union de toutes les autres prenoit autrefois le nom de Cité, et prend maintenant celui de République ou de corps politique, lequel est appelé par ses membres État quand il est passif, Souverain quand il est actif, Puissance en le comparant à ses semblables » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 361-362.).

<sup>1332</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 117-118.

<sup>1333</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 159.

<sup>1334</sup> Jessica L. Kimpell, « Republican civic virtue, enlightened self-interest and Tocqueville », *European Journal of Political Theory*, vol. 14 / 3, juillet 2015, p. 345-367, p. 350.

<sup>1335</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 158.

<sup>1336</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 851.

conception aristotélicienne de l'homme comme animal, intégré dans ce « tout » qu'est la cité<sup>1337</sup>.

D'un point de vue historique, les régimes que Rousseau porte le plus en exemple sont la république romaine et la cité de Sparte<sup>1338</sup>. Comme il le souligne dans ses textes, notamment dans son *Discours sur les sciences et les arts*, le penseur rejette Athènes en raison de son « vice », de son luxe, de son raffinement lié « aux beaux-arts » et de son « Tyran »<sup>1339</sup>. Le philosophe aime louer les qualités morales des citoyens ordinaires antiques, qu'ils soient romains<sup>1340</sup> (les figures, pleine d'austérité, des Caton suscite son admiration inconditionnelle dans ses ouvrages<sup>1341</sup>) ou spartiate<sup>1342</sup>, des individus à même de métaphoriser le concept de vertu.

Ces deux modèles nommés Rome et Sparte l'aident autant à enrichir intellectuellement sa pensée de la vertu qu'à conférer à cette dernière des aspects scientifiques et concrets par les références historiques qu'il mobilise. Le rappel constant de ces modèles au travers de ses écrits suggère le projet philosophique de Rousseau de les poser comme remède général face au déclin qui, selon lui, caractérise son époque.

## 2. Chŏng Yagyong et le modèle antique

### 1. *Le rapport de Chŏng Yagyong avec l'Antiquité*

Comme Rousseau, l'Antiquité n'a cessé d'accompagner Chŏng Yagyong toute sa vie et lui a permis de structurer sa pensée.

Dès sa jeunesse, son statut social – il était l'enfant d'un fonctionnaire local et sa famille était des membres importants de la faction des « hommes du Sud » (« Namin »)<sup>1343</sup> – lui a donné la chance d'avoir accès à une culture de privilégiés et, par conséquent, d'entrer en

---

<sup>1337</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 16.

<sup>1338</sup> « Rome et Sparte portèrent la gloire humaine aussi haut qu'elle puisse atteindre ; toutes deux brillèrent à la fois par les vertus et par la valeur (...) » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 539).

<sup>1339</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 12-14.

<sup>1340</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 249.

<sup>1341</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1342</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 249.

<sup>1343</sup> Henderson, Gregory, « Chong Ta-san: A Study in Korea's Intellectual History », *Journal of Asian Studies*, vol. 3 / 16, mai 1957, p. 377-386, p. 377-379.

contact avec les classiques confucianistes. La lecture intéressée de grands intellectuels Silhak comme Yi Ik, dont la connaissance en matière de classiques et d'Antiquité était réputée<sup>1344</sup>, ou encore Yu Hyōng-wōn<sup>1345</sup>, lui aussi fin connaisseur de l'Antiquité<sup>1346</sup>, ont également contribué à l'élaboration de sa vaste érudition sur cette époque. Sa réussite au concours d'État le plus prestigieux, le Kwagō, qui nécessite une culture considérable concernant les classiques, illustre son degré de connaissance de l'Antiquité. L'exigence élitiste de *sonbi*, de lettré confucianiste, qui s'intéresse au questionnement moral et de la vertu<sup>1347</sup>, exigé par un rang social élevé, lorsque Chōng Yagyong exerçait des postes élevés au sein de l'administration, a également influé sur sa culture antique.

Mais l'imprégnation de l'Antiquité sur le philosophe coréen nous paraît s'être surtout renforcée durant ses années d'exil à Kangjin. Il a en effet décidé de mettre à profit son temps pour se replonger dans les classiques du confucianisme et, en exégète exigeant, mieux les méditer en les réinterprétant. Face à la pénibilité du bannissement et à l'incertitude de son sort, l'Antiquité semble avoir été synonyme de refuge psychologique, sinon un espace spirituel pacifique et idéalisé, qui contrastait avec la difficulté et la contingence du présent. De fait, le fonctionnaire vertueux et idéal peint et mis en avant dans le *Mongmin simsō* ne cesse de suggérer une projection, un dédoublement psychologique de Chōng Yagyong qui, sans doute, a tendu vers un tel idéal – une interprétation qui nous paraît plus que probable lorsque nous lisons la préface de l'ouvrage<sup>1348</sup> et les multiples témoignages qui émaillent son traité<sup>1349</sup>.

Si nous dépassons la perspective existentielle, il est facile de se rendre compte que l'objet des principaux ouvrages philosophiques et politiques de Chōng Yagyong – le

---

<sup>1344</sup> En plus d'avoir une grande connaissance du philosophe antique Mencius, Yi Ik a écrit des ouvrages et des commentaires sur les Quatre Livres et les Trois classiques du confucianisme (Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 136.).

<sup>1345</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 4.

<sup>1346</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 48-60.

<sup>1347</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 374-375.

<sup>1348</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 1-2.

<sup>1349</sup> Chōng Yagyong aime parfois illustrer ses réflexions morales en mettant en avant ses actions passées. Parmi les différentes références, citons celle du Livre IV où il rapporte comment son volontarisme au cours d'une épidémie de typhoïde ayant eu lieu entre 1809 et 1814 a permis de sauver de nombreuses personnes (Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*,

*Mongmin simsŏ*, le *Kyŏngseyup'yo* et le *Humhumsinsŏ* - entretient un rapport essentiel avec l'Antiquité puisqu'il traite les Six Classiques et les Quatre Livres du confucianisme<sup>1350</sup>. Par ses multiples références historiques, philosophiques, littéraires, juridiques, ses anecdotes et ses récits historiques, ses extraits de poésie, de sermons, de proverbes, ses brèves descriptions biographiques, ses citations de penseurs ou de personnalités antiques, le *Mongmin simsŏ* atteste du savoir immense de Chŏng Yagyong sur cette époque. En entendant utiliser l'exemple des institutions, des coutumes, des rites, du gouvernement de la dynastie Zhou pour mieux réformer la monarchie et régénérer la société Chosŏn<sup>1351</sup>, le *Kyŏngseyup'yo* suppose une connaissance considérable de l'Antiquité. Par ailleurs, le fait que Chŏng Yagyong ait enseigné, pendant ses longues années d'exil, *Le Traité canonique des mutations* à des disciples confirme également son degré de spécialisation sur cette époque<sup>1352</sup>. En dernier lieu, le système philosophique de Chŏng Yagyong ne saurait se séparer de cet ambitieux projet philosophique qu'est le savoir antique (« susahak »), qui a pour cœur de réflexion le confucianisme originel

---

*IV*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 207.) et celle du Livre VI, dans laquelle Chŏng Yagyong se montre en train de refuser d'appliquer un ordre, qu'il juge déloyal envers le roi (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VI*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 399-400.).

<sup>1350</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1351</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 255-258.

<sup>1352</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 63.

dépouillé de ses influences postérieures<sup>1353</sup> et dont l'objet d'étude n'est autre que l'Antiquité.

L'Antiquité ne saurait se réduire chez Chǒng Yagyong à un simple contenu d'études ; il nous apparaît aussi comme une fascination, une passion, un savoir avec lequel il a entretenu des liens profonds.

## 2. *L'influence de l'Antiquité dans la manière de penser la philosophie chez Chǒng Yagyong*

Comme Rousseau, la pensée de Chǒng Yagyong, par les concepts, les thèmes et les auteurs qu'elle traite, atteste de l'influence fondamentale qu'exerce l'Antiquité sur sa personne.

Au-delà de la fascination personnelle de Chǒng Yagyong, cette influence découle du fonctionnement inhérent au confucianisme : pour celui-ci, la tradition est en effet perçue comme une source inestimable de savoir, qu'il s'agit de transmettre et de méditer pour mieux innover<sup>1354</sup>. Ce rapport singulier à la tradition imprègne l'ensemble de l'histoire du confucianisme : si Confucius se réclamait d'une démarche paradoxale de « traditionaliste innovateur<sup>1355</sup> », le grand philosophe médiéval et néo-confucianiste Zhu Xi, qui a tant inspiré Chǒng Yagyong, aimait tout pareillement se présenter comme le transmetteur de la pensée et de la sagesse des Anciens<sup>1356</sup>. En mettant en valeur l'Antiquité, Chǒng Yagyong s'inscrit par conséquent dans cette lignée intellectuelle et reprend cette logique de fonctionnement.

Il est toutefois possible d'affirmer qu'il dépasse cet horizon par ses ambitions et ses visées intellectuelles : le penseur, en effet, entend valoriser avant tout son savoir antique (« susahak »). Ce dernier, en effet, qui domine toute son œuvre, aspire en priorité à retrouver un confucianisme antique, objectif et authentique, lié aux grands maîtres, dépourvu de toute influence postérieure aux Han<sup>1357</sup> ; l'appellation elle-même de « Susa »

---

<sup>1353</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

<sup>1354</sup> Karyn L. Lai, « Learning from the Confucians: Learning from the Past », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35 / 1, mars 2008, p. 97-119, p. 113-114.

<sup>1355</sup> *Ibidem.*

<sup>1356</sup> Roger Darrobers, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, 2016, p. 33.

<sup>1357</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

a pour origine le nom des deux rivières ayant irrigué l'État de Lu, le pays natal de Confucius<sup>1358</sup>. L'objectif affiché est de dépouiller la pensée confucianiste de ses influences médiévales extérieures, tels le bouddhisme et le taoïsme<sup>1359</sup>.

Une telle méthodologie, à la fois érudite et scientifique, implique non seulement une réaction à l'orthodoxie néo-confucianiste issue du monde médiéval – elle pousse notamment à un rejet de ses concepts structurants et métaphysiques comme le « Li » (Principe) et le « Qi » (souffle vital)<sup>1360</sup> – mais nécessite aussi une démarche scientifique moderne, qui a pour nom *kōchunghak*<sup>1361</sup>. Empruntée aux intellectuels chinois Qing<sup>1362</sup>, cette dernière, qui affirme l'identité silhak et l'héritage de l'intellectuel silhak Yi Su (1569-1645)<sup>1363</sup>, affirme paradoxalement la modernité de sa pensée en se fondant sur l'exégèse savante et patiente des classiques du confucianisme : par son fonctionnement qui combine réflexion sur l'Antiquité et pensée scientifique, elle affirme pour certains chercheurs un empirisme novateur, qui insiste sur une logique de précision et de preuve<sup>1364</sup>. Au travers de cette lecture du réel, l'Antiquité se mue en instrument de méthodologie scientifique.

Aussi, au regard de cette démarche spécifique, que nous retrouvons dans le savoir antique (« susahak »), le questionnement de la vertu que Chōng Yagyong pose dans le *Mongmin simsō* se révèle en partie inséparable des classiques du confucianisme et, par conséquent, de l'héritage antique. La réflexion sur la figure de l'homme de bien (« junzi » / « kuncha »), qui sert de modèle à son fonctionnaire vertueux, dévoile une interprétation rigoureuse et méthodique des classiques, en particulier des plus illustres d'entre eux, comme *Les Entretiens* de Confucius<sup>1365</sup>. La réflexion sur la vertu, qui s'appuie sur la valorisation de concepts comme le « ren » et d'attitudes vertueuses comme l'humilité, la

---

<sup>1358</sup> *Ibidem*.

<sup>1359</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>1360</sup> *Ibidem*.

<sup>1361</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1362</sup> *Ibidem*.

<sup>1363</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 68.

<sup>1364</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49.

<sup>1365</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 67-68.

sobriété, la piété filiale, et d'autres vertus encore, font également écho aux classiques du confucianisme, parmi lesquels *Les Entretiens* de Confucius<sup>1366</sup>.

Tout pareillement, d'autres thématiques dévoilent en filigrane la logique du savoir susahak et l'importance qu'a, par conséquent, l'Antiquité dans la méditation de la morale : ainsi, en est-il de la réflexion sur le concept de vertu, qui puise au concept de Mencius des Quatre vertus<sup>1367</sup> ou encore le thème de la culture de soi qui s'inspire en droite ligne des classiques<sup>1368</sup>.

La représentation, nuancée, de la nature humaine qui imprègne le *Mongmin simsŏ* trahit également un héritage antique : parce qu'elle met l'accent sur la possibilité de l'homme d'atteindre le bien incarné par la Morale et, par extension, la vertu, elle démontre que Chŏng Yagyong n'est pas resté insensible à la thèse de la bonté naturelle humaine prônée par le philosophe antique Mencius<sup>1369</sup>, même si, comme cela a été observé, il a su marquer ses distances. L'analyse d'une vertu dynamique, se déployant au travers d'une *praxis* se confrontant au réel, s'opposant à une vertu innéiste prescrite par la tradition et se faisant, par ricochet, l'avocat d'un esprit pratique, une vertu ayant pour obligation de se démontrer sur les faits, doit également être reliée à l'Antiquité : en effet, pour le coréaniste Mark Setton, elle s'inspirerait du *classique des rites*<sup>1370</sup>. L'Antiquité imprègne bel et bien les conceptions de la vertu mais aussi ses modalités de fonctionnement et d'expression.

Un autre élément attestant de l'ascendance qu'exerce cette époque dans la conception de la morale et la vertu est la figure centrale et particulière du concept de Ciel / Souverain d'En Haut (« Shangdi » / « Sangje ») dans la pensée de Chŏng Yagyong. Ce concept hérité de l'intellectuel silhak Yi Ik, enrichi par la suite par Chŏng Yagyong, s'oppose frontalement à la vision d'une vertu innée issue de la tradition néo-confucianiste en promouvant la conception – novatrice – d'une vertu s'appuyant sur le libre-arbitre<sup>1371</sup> -

---

<sup>1366</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 772.

<sup>1367</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 383.

<sup>1368</sup> Daeyeol Kim, « La nature humaine décrétée par le Ciel et le cœur-mental chez Tasan 茶山 Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836) : une pensée de la pratique morale », 2007, p. 3.

<sup>1369</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 187.

<sup>1370</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 384.

<sup>1371</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 58-59.



vertu dont le *Mongmin simsŏ* se fait l'écho<sup>1372</sup>. Or, l'idée de Ciel / Souverain d'En Haut n'est ni plus ni moins l'aboutissement créatif d'une pensée qui puise tant dans le catholicisme que dans la Chine religieuse antique<sup>1373</sup> - le Ciel/Souverain d'En Haut était effectivement une divinité antique<sup>1374</sup>, réactualisée par le mouvement Silhak coréen.

En dernier lieu, le savoir antique, comme nombre d'autres intellectuels silhak, permet également à Chŏng Yagyong d'enrichir une pensée confucianiste assimilant des théories à proprement parler occidentales : c'est le cas des notions de Ciel / Souverain d'En Haut (« Shangdi » / « Sangje »), comme cela a été analysé, mais aussi de la notion des Quatre éléments chrétiens, légués par Matteo Ricci, qui a séduit Chŏng Yagyong par ses perspectives intellectuelles<sup>1375</sup>. Dès lors, l'Antiquité n'est plus seulement une médiation permettant d'exprimer la quête des origines et le questionnement identitaire ; elle peut être aussi analysée comme un instrument intellectuel d'ouverture sur le monde.

Au travers du savoir antique (susahak) promu par Chŏng Yagyong, l'Antiquité rend possible non seulement la structuration des concepts de la morale et de la vertu mais aussi la création d'une vision spécifique du monde, à la fois personnelle et novatrice.

### 3. *L'Antiquité comme outil conceptuel permettant de constater le déclin mais aussi comme réponse au déclin*

Comme Rousseau, la pensée de Chŏng Yagyong nous paraît hantée par le déclin et la décadence de son époque. Et comme le philosophe franco-genevois, à ce mal à la fois social, moral et politique, il oppose comme remèdes philosophiques une vertu inspirée de

---

<sup>1372</sup> Exemple dans le Livre II, consacré à la discipline de soi, dans lequel Chŏng Yagyong rappelle au lecteur qu'il est constamment surveillé par le « Ciel » et que ce dernier punit le fonctionnaire qui « néglige son devoir » (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 56.).

<sup>1373</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 2.

<sup>1374</sup> *Ibidem.*

<sup>1375</sup> Pak Song-Nae, « Western Science and Shilhak Scholars », *Korea Journal*, vol. 26 / 3, mars 1986, p. 4-24, p. 14.

l'Antiquité, la fascination pour l'Antiquité et les modèles philosophico-politiques qui se rattachent à cette époque.

La lecture de la préface du *Mongmin simsŏ* est révélatrice quant à cette pensée analytique du déclin. Dès la deuxième page, Chŏng Yagyong déplore la décadence de son temps tout en la mettant en perspective avec la supériorité d'un âge d'or antique :

« *L'âge des sages est révolu et l'influence de leur enseignement a décliné ; ceux qui gouvernent le peuple de nos jours ne savent pas comment le guider*<sup>1376</sup>. *Aussi, le peuple ordinaire est mal nourri et épuisé ; il est devenu si malade que leurs cadavres remplissent les fossés (...)* ».

*Citation 48 La critique de Chŏng Yagyong sur son époque (MS, Préface*<sup>1377</sup>*)*

A plusieurs reprises dans son ouvrage, il réitère ce constat amer. Cette décadence s'illustre de divers aspects saillants parmi lesquels prédominent l'incompétence et l'immoralité notoires des fonctionnaires<sup>1378</sup>, le non-respect des lois et leur contournement permanent<sup>1379</sup>, la dureté, la cruauté et l'égoïsme ravageur des fonctionnaires en place<sup>1380</sup>, « la tyrannie » et « la corruption » des familles puissantes<sup>1381</sup>, la perte des valeurs morales et de la « bonté originelle » inhérente à l'homme<sup>1382</sup>, la perte des repères sociaux et du sens de la hiérarchie<sup>1383</sup>, une corruption galopante qui mine la cohésion sociale<sup>1384</sup>, la perte des cultes traditionnels et ancestraux<sup>1385</sup>, le comportement immoral d'une élite perdue dans

---

<sup>1376</sup> Le terme exact est « guider comme un berger », renvoyant au concept de « mokcha », berger du peuple.

<sup>1377</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 2.

<sup>1378</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, I*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 8.

<sup>1379</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>1380</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 205.

<sup>1381</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 393.

<sup>1382</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VII*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 499.

<sup>1383</sup> *Ibidem*, p. 530.

<sup>1384</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VIII*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 619.

<sup>1385</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, IX*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 698.

ses misérables plaisirs<sup>1386</sup>. Autant d'exemples qui pourraient être multipliés à l'envi. De fait, le *Mongmin simsŏ* déploie une vision extrêmement pessimiste de la société Chosŏn, et étaye son réalisme par les témoignages directs de Chŏng Yagyong.

Pour le philosophe, il ne fait nul doute que son époque est sombre et subit corruption, crise économique, instabilité politique, grave déclin des valeurs morales – autant de maux dont on ne peut contester la réalité d'un point de vue scientifique<sup>1387</sup> et dont sa trajectoire particulière de vie et sa position d'exilé n'ont pu qu'amplifier le rejet. Au-delà de cette interprétation qui n'est pas dénué de vérité, il est également possible de considérer cette posture intellectuelle comme celle, conservatrice, d'un homme qui refuse de voir les changements profonds et structurels affectant sa société<sup>1388</sup> et qui, en dépit de certains aspects progressistes de sa pensée et de l'originalité novatrice de sa démarche, préfère lui opposer une société idéalisée et passéiste, une société qui s'appuie sur un modèle monarchique traditionaliste, et qui tire son essence de l'Antiquité – il trahit cette représentation de la société dans son livre VII, livre dans lequel il appelle à renforcer les statuts sociaux<sup>1389</sup> tout en acceptant implicitement l'esclavage<sup>1390</sup>.

Dans ce contexte, l'Antiquité devient aux yeux du penseur coréen synonyme de nostalgie et de modèle supérieur. Fréquemment, Chŏng Yagyong insiste sur la grandeur des Antiques en l'opposant à la bassesse de ses contemporains. Il effectue ses analyses par des digressions<sup>1391</sup>, en mettant en valeur les citations des penseurs antiques<sup>1392</sup> ou même d'individus ordinaires antiques<sup>1393</sup>, en rapportant des récits historiques qui attestent de la

---

<sup>1386</sup> *Ibidem*, p. 791.

<sup>1387</sup> De fait, il faut reconnaître à Chŏng Yagyong de la lucidité : effectivement, par ses caractéristiques historiques, le début du XIXe siècle coréen a souvent été perçu d'un œil négatif par la tradition historiographique coréenne (Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 119-120.).

<sup>1388</sup> Citons les progrès techniques et économiques, la montée des couches sociales moyennes, l'expansion du catholicisme qui participe à l'ouverture sur le monde, la pénétration du « savoir occidental », les changements artistiques.

<sup>1389</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 530.

<sup>1390</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 308.

<sup>1391</sup> On trouvera un exemple p.923, dans le livre XI.

<sup>1392</sup> Exemple avec une citation de Confucius dans le livre II, p.82.

<sup>1393</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 109.

morale supérieure de personnalités antiques<sup>1394</sup>, et en insistant sur la prospérité et le bonheur doré que connaissait le peuple durant cette ère<sup>1395</sup>.

A nos yeux, ces séries de constats amers et désabusés, de digressions et de remarques moroses l'aident à mieux légitimer son projet intellectuel : parce que l'époque antique affiche sa supériorité en de nombreux points, parce qu'elle équivaut à un « âge d'or » dans les domaines politique, économique, social et moral, il s'agit pour le philosophe de réhabiliter intellectuellement – via le savoir antique (« susahak ») et ses traités de politique – certains de ses aspects pour régénérer la société de son temps. Afin de se conformer étroitement au réel, cette démarche recourt à un modèle politique monarchiste et traditionaliste qui s'inspire largement de cette époque révolue.

#### 4. *L'influence de l'Antiquité dans le modèle politique promu par Chǒng Yagyong : la monarchie Wangjǒng*

Face au déclin qui caractérise son époque, Chǒng Yagyong oppose une vertu antique, de nature confucianiste, capable de réaliser son modèle politique : la monarchie idéale de la dynastie antique Zhou.

Le projet intellectuel de Chǒng Yagyong est de redonner toute sa puissance au concept de vertu – en insistant sur ses forces, son rapport avec la tradition ainsi que son utilité politico-sociale –, en recourant à la méthodologie et à l'érudition de son savoir antique (« susahak »), pour revitaliser la monarchie des Yi et qu'il estime en déclin. Cette conceptualisation de la vertu s'inspire ouvertement de la monarchie idéale de la dynastie Zhou, qui est non seulement le modèle historique et politique de référence de la tradition confucianiste dans son ensemble<sup>1396</sup> mais aussi des théoriciens néo-confucianistes coréens comme Yi I et Song Siyŏl<sup>1397</sup>. L'ambition de Chǒng Yagyong n'est autre que de concrétiser par la pensée et de manière programmatique ce modèle traditionaliste.

Dès lors, les trois ouvrages traitant de politique qu'il a écrits – le *Kyǒngseyup'yo*, le *Mongmin simsŏ* et l'*Humhumsinsŏ* - ont tous pour objet ce modèle politique (« Zhou

---

<sup>1394</sup> Exemple dans le Livre II, p.136, avec un magistrat des Zhou qui se distinguait par sa frugalité.

<sup>1395</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 431.

<sup>1396</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1397</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 112.

Li »)<sup>1398</sup>. Alors que le *Kyŏngseyup'yo* réfléchit concrètement à l'application de ce modèle antique en proposant une réorganisation institutionnelle réactualisée au XVIIIe siècle<sup>1399</sup>, le *Mongmin simsŏ* ancre cette modélisation politique dans la vie quotidienne en s'efforçant d'adopter le point de vue d'un fonctionnaire idéal et vertueux. Ses deux ouvrages promeuvent avec conviction le concept de l'État Wangjŏng, seul capable, selon lui, de relever avec hauteur les défis de son époque<sup>1400</sup>.

De la sorte, la vertu de caractère monarchique qu'il conceptualise dans ses ouvrages, et dans le *Mongmin simsŏ* en particulier, ne saurait se séparer de son identité antiquisante. Cette dernière s'exprime de différentes manières, manières qui vont être brièvement énumérées.

Il s'agit en premier lieu du fonctionnement même de l'État Wangjŏng : parce que ce dernier repose sur l'idée d'un « gouvernement par la vertu » / de « gouvernement par la bienveillance », cette dernière constitue le principe directeur de ce régime politique<sup>1401</sup>. La réactualisation de la figure antique de « l'homme de bien » (« junzi », « kuncha »), qui sert de modèle au fonctionnaire idéal et vertueux du *Mongmin simsŏ*, témoigne également de la prédominance du modèle antique.

Ce n'est pas seulement « l'homme de bien » confucianiste en tant que tel qui atteste de cette démarche antiquisante, c'est aussi dans sa façon de l'analyser dans son rapport étroit à la vertu et à la société toute entière : en l'entrevoquant comme l'agent essentiel de sa monarchie idéale, « l'homme de bien » antique est envisagé sous un angle moral et éthique, avant d'être considéré comme un individu doté d'une fonction sociale et politique<sup>1402</sup>. La logique vertueuse de fonctionnement de cet individu est alors à même de se diffuser dans l'ensemble du corps social et politique conçue comme un gigantesque organisme par le biais d'une culture de soi positive et d'une pratique sociale devant conduire, par ricochets, à une société et à un gouvernement plus vertueux<sup>1403</sup>. L'identité antiquisante de ce vecteur de vertu se voit renforcé par le rapport étroit qu'il entretient avec le Ciel/ Souverain d'En

---

<sup>1398</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 257.

<sup>1399</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>1400</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 120.

<sup>1401</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>1402</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 8.

<sup>1403</sup> *Ibidem*.

Haut (« Sangje »/ « Shangdi »), qui se définit lui-même comme une divinité religieuse antique. La valorisation permanente des rois sages de l'Antiquité mais aussi de fonctionnaires en lien étroit avec le Ciel<sup>1404</sup> l'attestent.

La thématique d'« amour du peuple », qui imprègne une grande partie du *Mongmin simsŏ* et participe à la définition du concept de vertu, possède également des singularités antiquisantes. La lecture de *Les Entretiens* et de *La Grande Etude*, ces classiques du confucianisme et d'époque antique, ne cessent de mettre en valeur cette thématique et y recourent pour préciser la définition de la vertu<sup>1405</sup>.

Un autre trait d'expression à proprement parler antiquisant et réactualisé par la vertu est la notion de « Mandat du Ciel », sorte de contrat officieux remontant à la dynastie des Zhou et liant le souverain à son peuple<sup>1406</sup>. Cette notion, qui s'est vue enrichie par le philosophe antique Mencius, constitue l'un des axes les plus importants de la philosophie politique de Chŏng Yagyong<sup>1408</sup> et traverse plusieurs de ses œuvres, dont naturellement le *Mongmin simsŏ*. Elle est également inhérente au concept de vertu puisque, comme cela a été analysé, et comme le stipule le canon confucianiste de *La Pratique équilibrée (Zhongyong)*, le « contrat » se base sur le « devoir de vertu » du souverain<sup>1409</sup>.

La valorisation du peuple via l'amour du peuple, qui valorise l'idéologie *Minpon*, s'inspire en droite ligne du *Le classique des documents (shujing)*, des *Entretiens* de Confucius et de la conception politique de Mencius<sup>1410</sup>. Tout pareillement, l'insistance du concept de bienveillance inhérent à celui de vertu, qui permet de caractériser aussi bien le

---

<sup>1404</sup> On trouvera un exemple révélateur dans le livre IX, consacré à la justice, avec le récit d'un fonctionnaire chinois expliquant qu'il en avait appelé directement au Ciel pour montrer qu'il ne négligeait en aucun cas ses devoirs professionnels et moraux (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 725-726.).

<sup>1405</sup> Exemple dans *La Grande Etude* : « Cela signifie qu'on obtient un État tant qu'on obtient l'assentiment des masses, mais qu'on le perd dès lors qu'on perd l'assentiment des masses. C'est pourquoi l'homme de bien est avant tout attentif à sa vertu. Car celui qui possède la vertu possède les hommes (...). La vertu, tel est donc l'essentiel » (Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 562.).

<sup>1406</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 25.

<sup>1407</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 165-166.

<sup>1408</sup> YI Jong-woo, *op. cit.*, p. 41-43.

<sup>1409</sup> Charles Le Blanc[et al.], *op. cit.*, p. 584.

<sup>1410</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 265.

souverain que le fonctionnaire idéal du *Mongmin simsŏ*, relève du modèle monarchique promu par le philosophe antique Mencius<sup>1411</sup>. L'Antiquité s'avère par conséquent fondamentale à plus d'un titre pour Chŏng Yagyong pour penser la politique.

En dernier lieu, l'importance des rites dans la définition de la vertu<sup>1412</sup> et dans la définition des liens socio-politiques de la monarchie idéale, relève également à nos yeux de l'importance de l'héritage antique. Dans *Les Entretiens* et *La Grande Etude*, les rites ne cessent en effet d'être mis en valeur dans leur rapport à la vertu<sup>1413</sup> et sont conçus comme autant d'instruments éthico-politiques<sup>1414</sup>. Le *Mongmin simsŏ* se montre extrêmement respectueux de cette lecture puisqu'il recommande d'évaluer le fonctionnaire selon les rites<sup>1415</sup>, de gouverner via leur pouvoir normatif<sup>1416</sup> et de s'inspirer ouvertement des rites antiques<sup>1417</sup>. Non seulement, Chŏng Yagyong revitalise cet outil analytique que constituent les rites en vue de réaliser l'État Chŏng Yagyong mais, en plus, il s'inspire explicitement des rites de la dynastie Zhou<sup>1418</sup> qu'il entend réimplanter dans le corps social de son temps. Les rites, comme cela a été étudié, constituent un instrument sociopolitique à la fois concret et puissant d'instauration du traditionalisme antique dans le corps social. Afin de réaliser le projet de régénérescence monarchique désiré par Chŏng Yagyong, ils se révèlent essentiels.

L'héritage antique est donc fondamental pour appréhender la pensée politique de Chŏng Yagyong. Il fournit en effet le modèle politique qui domine l'ensemble du *Mongmin simsŏ* : l'État Wangjŏng calqué sur la monarchie idéalisée et antique de la dynastie des Zhou<sup>1419</sup>.

---

<sup>1411</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 388.

<sup>1412</sup> Le *Mongmin simsŏ* ne cesse de montrer un fonctionnaire s'empessant de respecter les normes tacites et patentes mais les promouvant également.

<sup>1413</sup> « Yan Yuan s'enquit de l'humanité. Le Maître répondit : « L'humanité, c'est se maîtriser en retournant aux rites. Si, pendant un jour, tu te maîtrises en retournant aux rites, le monde entier convergera vers l'humanité » (XII-I, 262 (Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 138.)).

<sup>1414</sup> En atteste cette citation de Confucius : « Le Maître dit : « Quand les supérieurs aiment les rites, le peuple est facile à mener » (XIV-41 (*Ibidem*, p. 169.)).

<sup>1415</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, V*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 257.

<sup>1416</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 507.

<sup>1417</sup> *Ibidem*, p. 469.

<sup>1418</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 124.

<sup>1419</sup> *Ibidem*, p. 116, 134-135.



En soulignant plusieurs aspects de cette idéologie antiquisante (l'insistance sur le principe de vertu, la figure de l'homme de bien, le concept d'amour du peuple, la survalorisation des rites, et bien d'autres encore), Chŏng Yagyong élabore le projet, conservateur, d'enrayer le déclin qui affecte la société de son temps et de revitaliser la monarchie au pouvoir.

### 3. La mise en valeur de l'Antiquité pour mieux penser la vertu et inscrire son utilité dans le présent

Au vu de ce qui vient d'être dit, l'Antiquité et son héritage se révèlent par conséquent capitaux pour Rousseau et Chŏng Yagyong.

Ils s'avèrent essentiels pour comprendre leur rapport à l'existence et les multiples thématiques structurant leur pensée. Les deux penseurs entretiennent en effet un rapport étroit avec l'Antiquité, une relation qui va au-delà du simple attrait intellectuel ; cette dernière atteste tant d'une passion et d'une fascination que de la conception d'une Antiquité idéalisée, une sorte de refuge spirituel qui leur a permis de garder espoir lors d'épreuves infligées par l'existence.

L'Antiquité et son héritage s'avèrent également essentiels pour appréhender leur façon de philosopher : non seulement, tous deux s'inspirent des grands philosophes antiques de leur tradition philosophique respective, puisent dans leurs idées pour développer leurs concepts essentiels mais ils utilisent également cette période pour méditer et innover dans leur démarche philosophique.

De même, ils mobilisent l'Antiquité comme une méthode analytique efficiente leur permettant d'appréhender le déclin et la décadence dont ils estiment leur époque victime. Effectivement, Rousseau comme Chŏng Yagyong jugent la société de leur temps, et le gouvernement qui la domine, comme inférieurs sur de nombreux points à ceux de l'Antiquité. Leur nostalgie à cet endroit marque à nos yeux une grande sincérité.

Dès lors, tous deux élaborent le projet de contrer le déclin qui affecte leur présent en recourant à un modèle politique empruntant droit à cet âge d'or : pour Rousseau, il s'agit d'une république s'inspirant à la fois du régime républicain romain et spartiate ; pour Chŏng Yagyong, de la monarchie antique des Zhou. Au-delà de ce modèle politique, c'est également à travers la réactualisation du concept de vertu et des différents éléments s'y rattachant (respectivement, la figure de l'individu-citoyen / de l'homme de bien ; le



renforcement de la communauté par la cité / par les rites ; la valorisation du peuple) que transparaît l'influence primordiale de l'Antiquité sur leurs pensées respectives. De fait, leur philosophie ne saurait s'appréhender sans l'importance de ce legs antique qui la structure en profondeur.

### ***Conclusion de la première partie***

Dans cette première grande partie, nous avons tâché de conceptualiser la vertu dans la pensée de Rousseau et de Chŏng Yagyong, puis de la personnifier en dressant le portrait de leur personnage vertueux et, enfin, de faire ressortir les analogies qui pouvaient réunir les deux penseurs.

Dans notre premier chapitre, nous avons tâché de valoriser la description de la vertu par nos deux auteurs et la manière dont ils la conceptualisaient. En préalable, chaque auteur réfléchit aux conditions d'existence de la vertu et le rapport étroit qu'elle entretient avec l'univers. Ainsi, dans la pensée de Rousseau, la perfection morale se rattache à des dispositions naturelles tandis que Chŏng Yagyong aime la raccorder à la sphère métaphysique, notamment à certains de ses éléments, tel le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »). Ensuite, leur pensée de la vertu s'est vue analysée dans trois domaines différents : le domaine personnel, le domaine social et le domaine politique. En synthétisant ces analyses, nous avons tâché d'esquisser les portraits théoriques du personnage vertueux selon nos deux philosophes : alors que pour Rousseau, le citoyen vertueux républicain représente un idéal de perfection morale, pour Chŏng Yagyong il s'agit du fonctionnaire monarchiste Chosŏn hérité en droite ligne de l'« homme de bien » (« junzi » / « kuncha »), promu par la tradition confucianiste.

Bien que nos deux auteurs ne partagent pas du tout la même culture, la comparaison de ces deux personnages vertueux théoriques met en lumière, selon nous, de multiples valeurs communes. Citons entre autres l'authenticité qui peut se décliner sous différentes valeurs (refus de l'apparence, sincérité, innocence, amour de la vérité), l'éloge de la réciprocité (altruisme, compassion, humilité), de la rectitude (bienséance, droiture, intégrité, respect des lois), de la sobriété (frugalité, austérité, indifférence à l'égard de l'argent), du contrôle

de soi-même (lutte contre les désirs et les passions), de la tempérance (médiété, lutte contre les extrêmes) et, enfin, l'apologie de la sagesse.

Au-delà de ces séries de valeurs morales communes, l'individu vertueux promeut le projet d'une intégration parfaite à la société qui l'entoure et au système politique dont il se fait le porte-parole idéal ; dans les deux pensées de nos auteurs, il s'identifie à un agent optimal du fonctionnement sociopolitique : il peut se concevoir aussi bien comme l'acteur archétypal du projet politique de chaque auteur (la république pour Rousseau, la monarchie Wangjǒng pour Chǒng Yagyong) que comme un vecteur de régulation, d'intégration sociale et de contrôle social de leur système politique idéal. S'il fait apparaître des lignes de fracture esquissant des différences de pensée entre les deux auteurs, il démontre néanmoins que la pensée de la perfection morale sert dans sa priorité même la pensée d'un projet politique précis.

La conceptualisation de la vertu chez nos deux penseurs réitère ce constat et fait également ressortir deux autres séries d'analogies hypothétiques qui, selon nos analyses, tendent à les rapprocher sur divers plans.

La première série d'analogies que nous avons observée et qui apparaît commune à Rousseau et à Chǒng Yagyong, analyse la vertu comme un instrument théorique fondamental permettant de réaliser un projet politique en consolidant les mécanismes sociopolitiques à l'œuvre dans la société. Effectivement, au sein du corps social, Rousseau et Chǒng Yagyong conceptualisent quatre instruments de production et de maintien de la vertu : il s'agit de l'éducation, de la religion, des rites et, enfin, de la législation. Ces quatre instruments, qui contribuent à rendre la société plus efficiente et plus durable sur le long terme, peuvent tout aussi bien être regardés comme des outils critiques d'observation de l'évolution de la société que de la morale.

La deuxième série d'analogies que nous avons relevée dans leur pensée de la vertu fait apparaître quatre axes de réflexion communs à nos deux auteurs, axes qui reflètent en filigrane leur pensée politique mais aussi leur philosophie dans leur ensemble.

Le premier axe que nous avons discerné s'affirme dans la spécificité du regard analytique de la vertu que nous offrent Rousseau et Chǒng Yagyong, une spécificité qui repose sur deux caractéristiques : d'une part, son caractère dynamique, proactif et empirique, et, d'autre part, une lecture de la politique qui fusionne volontairement la morale et la politique, économise les échelles dans son fonctionnement et rend faisable une lecture

holiste des phénomènes sociaux. Le deuxième axe de réflexion s'appuie sur la valorisation d'une représentation particulière de l'homme qui se définit en priorité comme un être doté de bonté naturelle et comme un « animal sociable » : cet axe de réflexion s'appuie sur une conception optimiste de la nature humaine et sur la volonté particulière de bâtir une communauté humaine à la fois idéale et organiciste.

Le troisième axe de réflexion se situe dans la mise en valeur de la centralité du peuple. Celle-ci s'exprime de deux manières : d'une part, dans l'apologie d'une vertu mise au service de l'intérêt général et du bien commun et, d'autre part, dans la valorisation d'un contractualisme politique, dont la nature et les modalités varient toutefois selon l'auteur. En dernier lieu, le quatrième axe de réflexion se manifeste dans l'ascendance considérable qu'a exercée l'Antiquité sur leur pensée, une Antiquité qui leur sert autant d'inspiration et de référent philosophique que de référent analytique et de modèle politique à suivre.

Bien que toutes de nature hypothétique, ces diverses analogies nous paraissent légitimes car elles nous permettent de faire émerger analytiquement des structures d'esprit communes à nos deux auteurs d'époque voisine mais de civilisation différente. A travers la problématique de la vertu, elles interrogent – sans pour autant exclure des nuances et des différences – des intérêts communs. En outre, elles ont le mérite de mettre en exergue l'universalité de certaines thématiques philosophiques qui peuvent être partagées par des penseurs de civilisations extrêmement différentes<sup>1420</sup>.

---

<sup>1420</sup> Les parties suivantes, qui traitent des différences entre Rousseau et Chōng Yagyong, auront pour tâche de minimiser cet universalisme en adoptant une lecture relativiste de la vertu.

## **Deuxième partie**

### **Les différences culturelles, religieuses, philosophiques et sociopolitiques**

## Chapitre 1 – Les différences culturelles, religieuses et philosophiques

Comparer les conceptions de vertu chez Rousseau, qui est un penseur de culture occidentale chrétienne, et Chŏng Yagyong, penseur de culture extrême-orientale confucianiste, peut se révéler délicat à plus d'un titre car cela revient à établir des parallèles entre deux systèmes culturels qu'aucuns qualifieraient de profondément dissemblables.

Afin de dépasser ces obstacles, nous avons entrepris d'analyser les différences entre les deux penseurs en les catégorisant. Ces différences sont de plusieurs ordres : elles sont de nature religieuse, métaphysique, philosophique et, en dernier lieu, sociopolitique. Ces différences ne sauraient être isolées les unes des autres mais se révèlent, au contraire, toutes interdépendantes les unes des autres.

### **1. L'influence de la religion et ses conséquences sur la conception de la vertu**

L'une des différences majeures entre Rousseau et Chŏng Yagyong se rapporte à la problématique des religions, essentielle pour penser l'univers mais aussi la philosophie, l'humain, la morale – et, par extension, la vertu – ainsi que la société et la politique. L'analyse de cette problématique soulève deux problématiques :

- ① *La question de la religion et de son influence sur la morale* : dans quelle mesure la religion influence-t-elle la morale et, par conséquent, la vertu ? Dans quelle mesure, à l'inverse, la morale est-elle en capacité de revendiquer une certaine autonomie vis-à-vis de la religion ?
- ② *Le rapport de la politique avec la religion* : dans quelle mesure la religion et son système de représentations et de croyances influencent-ils la conception du pouvoir politique et affectent, en conséquence, les conceptions de la morale et de la vertu ?

#### **1. La question de l'influence de la religion sur la morale et l'anthropologie**

##### **1. La culture chrétienne diffuse de Rousseau**

Il s'agit d'un premier niveau de lecture des différences culturelles. En Occident et en France, les pensées monothéistes judéo-chrétiennes imprègnent en puissance la morale et

l'éthique. Jusqu'aux grandes ruptures de l'époque moderne – songeons à la période révolutionnaire avec Robespierre mais aussi au XIXe siècle avec des penseurs comme Nietzsche, Marx ou encore Auguste Comte –, la religion chrétienne a continué de structurer les cadres moraux de nombre de penseurs et d'impulser, malgré eux, leur objet de réflexion. Pendant des siècles, la Bible et la notion de péché originel ont structuré la pensée de la morale<sup>1421</sup> et, en soulignant les vices, ont questionné la vertu.

De grands philosophes comme Saint-Augustin, Thomas d'Aquin ou Pascal, qui placent au centre de leur système de pensée la figure de Dieu, en constituent l'exemple éblouissant, tout comme des penseurs contre-révolutionnaires, à l'instar de Louis de Bonald, Joseph de Maistre, qui ont considéré la religion comme un instrument efficace permettant d'asseoir la morale au sein de la société. Dans une moindre mesure, des philosophes comme Descartes dont le rationalisme aura pour conséquence d'affaiblir à long terme le dogme religieux<sup>1422</sup> et de se retourner contre lui, ont néanmoins installé la figure de Dieu au centre de leur système philosophique.

Même les auteurs matérialistes ou athées, dont la pensée a toujours eu pour moteur la volonté de minimiser ou nier Dieu, se trouvent malgré eux victimes de l'influence de valeurs religieuses diffusées par le contexte sociétal et culturel qui les entoure. Ils peuvent critiquer le dogme religieux, prôner une émancipation de la tradition, leurs réflexions n'en révèlent pas moins, de notre propre point de vue, l'importance subliminale qu'ils attachent au dogme et de la conscience aiguë qu'ils ont de son caractère difficilement surmontable. Ainsi, pour concevoir l'absence de Dieu, n'ont-ils d'autre alternative que de le considérer comme un postulat nécessaire à leur pensée ; tout pareillement, par la manière dont ils pensent leur questionnement, ils tendent à lui accorder implicitement et inconsciemment de l'importance. On pourrait même se demander, avec Freud, si ce besoin de Dieu n'est pas inhérent à l'être humain et à ses habitudes inconscientes de recherche du « Père » face

---

<sup>1421</sup> Jean Delumeau, « Que reste-t-il du péché ? », PUF, 2009, p. 19-23.

<sup>1422</sup> William Bristow, « Enlightenment », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Fall 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

à des épreuves existentielles<sup>1423</sup> - à moins que ce questionnement soit relatif à la culture occidentale seule<sup>1424</sup>.

Dès lors, la problématique de l'influence de la religion sur la morale ne doit pas être analysée à l'angle de son contenu mais plutôt dans la manière dont elle se constitue par rapport à la société qui l'entoure et à ses logiques fonctionnelles propres. De fait, pour le sinologue François Jullien, la pensée européenne trahit un fonctionnement spécifique dans le fait qu'elle serait de contenu « onto-théologique », accordant, malgré elle et implicitement, de l'importance à la théologie, tandis que celle chinoise, de contenu initialement cosmologique, aurait continué à évoluer avec ses logiques propres<sup>1425</sup>. Compte tenu de ces diverses remarques, il apparaît que les thématiques bibliques et l'affirmation de la figure de Dieu ne peuvent qu'influer considérablement la conception de la morale d'un Occidental comme a pu l'être Rousseau et ce, en dépit de son affiliation aux Lumières françaises.

Dans son analyse, le sinologue François Jullien met discrètement en valeur l'habitude philosophique occidentale de concevoir la morale par rapport à la figure implicite de Dieu : il constate ainsi chez Kant le réflexe de postuler la présence ou l'absence de Dieu pour méditer à la problématique du bonheur et de la vertu<sup>1426</sup>. Ce même constat se réitère pour la notion de vertu elle-même : cette dernière a d'abord été définie par la notion biblique de péché originel et son antithèse, le vice<sup>1427</sup>. Comme le souligne l'historien Jean Delumeau, le péché biblique a eu une importance fondamentale dans la construction de la morale occidentale<sup>1428</sup> et la réflexion sur les vices ne saurait, par conséquent, se passer de la problématique de son héritage judéo-chrétien<sup>1429</sup>.

Aussi, le cas de Rousseau doit-il être analysé à la lumière de cet important héritage culturel : si la pensée du philosophe, qui met en œuvre de puissants et incontestables

---

<sup>1423</sup> *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 517.

<sup>1424</sup> Dans un raisonnement critique de contenu relativiste, il serait possible de se demander si Freud n'a pas été victime d'une représentation eurocentrique.

<sup>1425</sup> François Jullien, *Dialogue sur la morale*, Paris, Librairie générale française, 1998, 179 p., p. 52.

<sup>1426</sup> *Ibidem*, p. 123-127.

<sup>1427</sup> *Ibidem*, p. 92-93.

<sup>1428</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 17-25.

<sup>1429</sup> *Ibidem*.

aspects séculiers, tend à s'émanciper de la théologie et de la scolastique traditionnelles en créant une religion hybride qui mêle théisme, déïsme et religion naturelle<sup>1430</sup>, l'ensemble de son système de pensée – et, par voie de conséquence, sa conception de la morale et de la vertu – se rattache malgré tout à un modèle culturel que la théologie chrétienne, avec la figure de Dieu, continue de structurer. En dépit de tous ses efforts intellectuels, créatifs et philosophiques pour se détacher du dogme, le modèle qu'il utilise et ses habitudes culturelles demeurent issus de traditions séculaires et culturelles chrétiennes, et ceci d'autant plus qu'il évolue dans une société dans laquelle la religion se voit unifiée au pouvoir politique – le monarque de France, ce « royaume très chrétien », est avant tout perçu comme le représentant de Dieu sur Terre. Il paraît dès lors possible d'affirmer qu'en dépit de sa volonté de s'émanciper de la religion chrétienne, ses réflexes culturels et anthropologiques se réfèrent en priorité au modèle chrétien de type occidental – un modèle qui dépasse le simple cadre des idées pour toucher un mode de fonctionnement culturel caractéristique.

Pour mieux justifier cet argument et comprendre son importance par rapport à la réflexion sur la vertu, trois exemples vont être ici étudiés. Le premier concerne la vertu de compassion : si Rousseau emploie un langage qui fait incontestablement appel au droit naturel et qui comporte une dimension préscientifique qui s'oppose, dans son extension, à une conception absolutiste de droit divin, il est aussi indéniable qu'il montre l'ascendance qu'il a reçue – de façon semi-consciente ou inconsciente – des valeurs chrétiennes, à l'image de celles de charité, valeurs qui témoignent de son éducation mais qui reflètent également le contexte socio-historique de son temps. Même si dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1431</sup>, la présentation de vertu de compassion se déploie dans une analyse dépouillée, neutre et objective qui entend minorer la religion, les schémas que mobilise le philosophe sont chrétiens anthropologiquement parlant et, de ce fait, possèdent une religiosité sous-jacente, à la limite du conscient, qu'il ne faut en aucun cas sous-estimer.

La problématique de l'athéisme et la manière dont elle se voit évoquée par Rousseau – qui n'est autre que notre deuxième exemple – démontre en filigrane le besoin impérieux

---

<sup>1430</sup> A. Rosenberg, « Déïsme, théïsme », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 194-195.

<sup>1431</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Écrits politiques et économiques*, Genève, Slatkine, 2012, p. 154-155.



que le philosophe a de recourir au postulat de Dieu. En effet, si l'on suit ses analyses politiques, Rousseau ne peut concevoir de système politique purement athée dans la mesure où il considère que celui-ci nie dans son essence-même la moralité ; il est donc facile d'en déduire que la religion se révèle indispensable pour fonder la moralité<sup>1432</sup>. De notre propre point de vue, son projet d'implantation de religion civile ne fait que refléter de manière symétrique l'importance que possède à ses yeux la religion chrétienne dans le fonctionnement de la société et l'encadrement des individus.

Un dernier exemple, plus incisif encore, nous paraît être en mesure d'illustrer cette idée de religiosité diffuse et culturelle chez Rousseau : il s'agit de la figure *a priori* séculière de la nature. Il est indéniable que le regard que lui porte le philosophe dévoile inconsciemment des croyances culturelles et morales issues du christianisme ; si on ne peut borner sa vision de la nature à une « pure théologie naturelle », il est néanmoins certain que Rousseau utilise la nature pour mieux « pressentir » Dieu<sup>1433</sup> et percevoir de façon souterraine sa présence, comme en témoignent ses descriptions semi-religieuses.

Par conséquent, la vertu, qui doit être envisagé comme un prisme, reçoit dans son cœur-même ces influences anthropologiques culturelles fondamentales. Elle démontre la conception française et spécifique de la morale, de nature occidentale : celle-ci se distingue par sa subordination à la religion chrétienne<sup>1434</sup>.

## 2. La problématique de la nature religieuse du confucianisme : une question révélatrice des relations complexes entre religion et morale

La relation qu'entretiennent les penseurs confucianistes avec la religion est d'une toute autre qualité, ce qui complexifie davantage la méthodologie comparatiste. Un penseur comme Chŏng Yagyong ne peut avoir la même relation que Rousseau avec la religion pour la simple et bonne raison que le modèle anthropologique culturel auquel il se rattache marque de profondes différences : en effet, la religion qui encadre son temps est le bouddhisme, possédant deux doctrines, la doctrine « sŏn », variante du bouddhisme chán ou « zen » japonais, et la doctrine « kyo<sup>1435</sup> » ; or, le bouddhisme stipule une autre

---

<sup>1432</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 26.

<sup>1433</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 257.

<sup>1434</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *Culture and the state in late Chosŏn Korea*, Cambridge, Mass. ; London, Harvard University Press, 1999, p. 222.

<sup>1435</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 135.

représentation de l'univers que le christianisme, tant par ses concepts structurants, telle la réincarnation, que par ses pratiques, comme la méditation<sup>1436</sup>. Par ailleurs, sa conception du péché (*choe*) – on sait combien le concept de péché s'avère fondamentale dans la structuration et la pensée de la morale – tel qu'il le conçoit, de facture coréenne, est à la fois de nature confucianiste et bouddhiste<sup>1437</sup>, donc extrêmement différent de celui chrétien<sup>1438</sup>.

Le problème se double surtout de la problématique épineuse de la nature du confucianisme, qui participe à l'ordonnement particulier de sa pensée. Une problématique complexe qui n'a pas été sans provoquer nombre de débats passionnés. Effectivement, le confucianisme peut-il être qualifié de religion ou non ? La définition d'Émile Durkheim<sup>1439</sup> de la religion, qui peut servir de référence classique, démontre vite ses limites face à cette problématique essentielle. Par ailleurs, la relativité réclamée par notre démarche comparatiste et qui réfléchit à deux civilisations extrêmement différentes invalide en partie cette définition classique qui, d'un point de vue mondial, laisse apparaître trop rapidement une facture eurocentrique. Face à cet obstacle, nous avons décidé de faire nôtre l'analyse du sinologue Xinzhong Yao, qui considère le confucianisme comme une « religion de type particulier »<sup>1440</sup> - bien que nous soyons conscients des limites et des imperfections potentielles d'une telle posture.

Le confucianisme se voit ici analysé comme une religion dite « particulière » car les critères occidentaux servant en temps normal à définir la religion deviennent inopérants par la nécessité que nous avons à universaliser la définition de religion. Effectivement, le choix de trouver une définition qui correspondrait tant à une réalité religieuse française que coréenne nous contraint à opérer un relativisme dénaturant, relativisme qui fait en effet

---

<sup>1436</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 323-324.

<sup>1437</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>1438</sup> Le coréaniste De Mente note des différences majeures entre le péché chrétien et celui entrevu par les Coréens : « Le Choe [péché pour les Coréens] se rapporte surtout aux apparences extérieures [alors que] le péché chrétien concerne plus les pensées internes et le comportement externe » (*Ibidem*, p. 43.).

<sup>1439</sup> « La religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » (Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*), in (Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 494.)

<sup>1440</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 45.

abstraction de critères fondamentaux pour un occidental et qui oublie volontairement des dichotomies et des antagonismes pouvant lui être essentielles.

Un exemple doit être donné. La problématique de la raison qui, d'un point de vue schématique et classiquement occidental, se veut au service de la philosophie et des sciences tout en s'opposant au divin, constitue par exemple l'une de ces dichotomies essentielles permettant de définir traditionnellement la religion en Occident. La rationalité, effectivement, se voit contestée par la logique-même de la religion qui s'appuie sur la révélation et la foi, qui fait appel au sacré et recourt à une théologie niant, partiellement ou totalement, l'esprit rationnel. Cet antagonisme se révèle d'autant plus crucial dans la caractérisation de la religion qu'au siècle des Lumières, et encore plus dans celui des Lumières françaises, il se voit fréquemment utilisé comme critère pour identifier « le parti des philosophes », qui se serait appuyé sur une raison puissante, en l'opposant à un « parti du dogme » qui viserait à défendre la théologie, la tradition scolastique<sup>1441</sup> et, par extension, la logique irrationnelle lui étant constitutive.

Cet antagonisme raison / divin, qui peut apparaître comme essentielle dans la compréhension de la tradition philosophique occidentale, n'est toutefois pas en mesure de fonctionner dans le cadre du confucianisme. Effectivement, la rationalité lui est constitutive<sup>1442</sup>, à un point tel que le sociologue Max Weber a été conduit à ne pas considérer le confucianisme comme une religion<sup>1443</sup>. Dès lors, une des oppositions essentielles permettant de définir théoriquement la religion se voit annulée par la logique même de l'universalisation ou, *a contrario*, par la volonté de superposer une définition qui serait trop « eurocentrique » à une religion qui n'est pas européenne.

L'autre opposition essentielle, sinon traditionnelle, retenue en Occident qui peut aider à analyser théoriquement le fait religieux est l'antagonisme du religieux/séculier : il est en effet souvent classique d'opposer le fait religieux, qui s'adresserait au divin, à celui séculier, qui concernerait le « siècle », le « monde », de nature « profane »<sup>1444</sup>. Or, cette opposition religieux / séculier, qui s'avère capitale dans la description de la nature de la religion, se révèle également être un instrument des plus pertinents pour réfléchir à des

---

<sup>1441</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 130.

<sup>1442</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 40.

<sup>1443</sup> *Ibidem*.

<sup>1444</sup> « Séculier », *Le Petit Robert de la langue française et des noms propres*.

problématiques historiques particulières comme l'opposition d'institutions religieuses (exemple du clergé catholique) face à des institutions dites profanes (exemple des institutions financières, militaires, scientifiques...). Cet antagonisme se voit sans cesse employé et valorisé dans nombre d'ouvrages et ce, dans de multiples disciplines, que ce soit l'histoire, l'économie, la philosophie, la sociologie.

Elle se voit même survalorisée pour analyser et décrire le contenu de mouvements philosophiques au siècle des Lumières françaises. Ainsi, ce type de lecture est souvent pratiqué pour méditer la thématique du matérialisme, des problématiques éthiques avec la question de la « laïcisation » des valeurs morales<sup>1445</sup> ou encore la « laïcisation » de la connaissance<sup>1446</sup>. L'historiographie classique aura ainsi tendance à présenter *l'Encyclopédie* comme un affrontement entre forces religieuses prônant la censure et des forces séculières, incarnées par les philosophes des Lumières, s'efforçant de la protéger et de la diffuser dans la société. Tout pareillement, les philosophes matérialistes du XVIIIe siècle seront souvent décrits comme des penseurs critiques de la religion, en lutte contre les institutions religieuses, qui substituent en de nombreux domaines à l'idée de « Dieu » celle de la « Nature »<sup>1447</sup>. Quoique classique et peut-être schématique, cet antagonisme se révèle très pertinent et efficient pour identifier les logiques structurales à l'œuvre dans le mouvement des Lumières françaises mais aussi les phénomènes culturels, sociaux, ou historiques traversant leur siècle.

Pourtant, il ne saurait fonctionner dans une démarche comparatiste impliquant une religion aussi particulière que peut l'être le confucianisme. En effet, celui-ci affirme une dimension incontestablement séculière<sup>1448</sup> et c'est ce qui, d'ailleurs, le caractérise comme une religion « particulière ». Ce constat est d'autant plus saillant que, pour certains chercheurs, certains éléments doctrinaux du néoconfucianisme, comme le Principe (« Li » / « I ») véhiculent une vision laïque voire athée de l'univers<sup>1449</sup>. Cet antagonisme montre d'autant plus ses limites que Chǒng Yagyong affirme l'originalité de sa pensée en reprenant des idées catholiques<sup>1450</sup>, tend à véhiculer une pensée novatrice en s'inspirant de

---

<sup>1445</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 78.

<sup>1446</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 88.

<sup>1447</sup> Georges Gusdorf, « Matérialisme », *Encyclopædia Universalis [en ligne]*, 2018.

<sup>1448</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1449</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 206.

<sup>1450</sup> *Ibidem*.

la religion chrétienne et, par conséquent, en déployant une pensée qui passerait pour anti-séculière aux yeux d'un Occidental... Aussi, dans un tel contexte, l'opposition traditionnelle religieux / séculier se voit renversée et, surtout, vidée de sa pertinence du fait de la nature même et le fonctionnement du confucianisme<sup>1451</sup>. Cette déformation et ce brouillage de repères culturels poussent naturellement à fragiliser la démarche comparatiste mais ont également pour avantage de l'enrichir et de démontrer que le relativisme culturel et son scepticisme peuvent apparaître comme une voie crédible, sinon réaliste, sur le plan scientifique.

Elle présente également l'atout de démontrer que la relation qu'entretient la morale avec la religion ne peut être la même selon qu'on soit français / suisse, influencé par une culture judéo-chrétienne, comme Rousseau, ou coréen sino-centrique, influencé par une culture de contenu confucianiste mais aussi bouddhiste et taoïste comme Chŏng Yagyong. Elle permet de constater que cette relation morale / religion est différente non seulement dans sa nature et son contenu mais aussi dans son fonctionnement même<sup>1452</sup>. De la sorte, la nature du néoconfucianisme nous conduit à penser que la relation qu'a Chŏng Yagyong avec cette religion spécifique ne puisse pas être de même nature que celle qu'entretient Rousseau avec le christianisme.

### 3. La vertu selon Chŏng Yagyong : une vertu néo-confucianiste de nature pragmatique qui tend à minimiser le poids de la religion

Etant donné que la relation entre religion et morale diffère selon que l'on soit chrétien ou néo-confucianiste, la conception de la morale et de la vertu que nous offre Chŏng Yagyong ne peut qu'avoir un contenu et un fonctionnement différents de celle décrite par Rousseau. Une inversion s'exprime même : à l'inverse de la religion chrétienne, le néo-

---

<sup>1451</sup> En effet, à l'inverse des matérialistes français du XVIIIe siècle qui souhaitent émanciper l'homme de la religion, Chŏng Yagyong, lui, cherche à détacher l'homme du système religieux néo-confucianiste en le rapprochant d'un théisme influencé par le christianisme.

<sup>1452</sup> Si on ne peut exclure l'approche comparative pour la richesse qu'elle possède, ce constat pousse néanmoins à la prudence.

confucianisme réfute la logique de subordination de la morale à la religion. Comme l'explique avec limpidité l'un des plus grands sinologues américains, Derk Bodde :

*« Ils (les Chinois) ne sont pas un peuple pour lequel les idées et activités religieuses représentent une part importante et absorbante de la vie (...). C'est l'éthique (spécialement l'éthique confucianiste) qui fournit sa base spirituelle à la civilisation chinoise, et non pas sa religion (au moins pas une religion de type formel et organisé) <sup>1453</sup> ».*

*Citation 49 La relation entre éthique et religion dans la civilisation chinoise (Extrait de La Pratique de la Chine)*

Les Coréens, qui partagent la culture confucianiste avec les Chinois, adoptent selon notre point de vue une représentation similaire.

Cette situation engendre d'importantes conséquences : alors que l'influence chrétienne conduit le philosophe Rousseau à se focaliser surtout sur la figure de Dieu et à démontrer par sa philosophie une attitude et des réflexes culturels liés à son monothéisme, il en va différemment pour Chŏng Yagyong : plutôt que de réfléchir à Dieu, le penseur coréen, fort de son héritage néo-confucianiste et de sa culture extrême-orientale, préfère appliquer une approche *humaine* des choses lorsqu'il s'agit de traiter de la morale<sup>1454</sup>. Certes, il est incontestable qu'il y ait de sa part la volonté d'innover par le biais de la philosophie silhak avec son théisme privilégiant la figure du « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi ») (parallèle similaire à celui de Rousseau avec son théisme<sup>1455</sup>). Néanmoins, on ne peut mettre de côté le poids de la tradition culturelle à laquelle il appartient et qui a conçu tout son système de représentations, dont celles se rapportant à la morale.

Aussi, le rapport de la croyance à la religion et à la morale s'en trouve modifiée, pour ne pas dire renversée. A nos yeux, il ne peut exprimer la même qualité et la même logique selon que l'on soit chrétien ou néo-confucianiste : alors que les chrétiens préfèrent donner la priorité à la croyance religieuse, affirmer une subordination culturelle à la religion, les Coréens privilégient la question de la relation à adopter avec autrui tout en respectant un

---

<sup>1453</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>1454</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 54.

<sup>1455</sup> Point qui se verra détaillé dans la troisième grande partie, qui traite du déisme (III/, Chap 4/, 3/, 1/).

code moral confucianiste<sup>1456</sup>. Il est possible d'affirmer qu'à l'inverse des chrétiens, la moralité conserve dès lors une certaine indépendance vis-à-vis de la religion<sup>1457</sup>. Il est indéniable que la conception de la vertu de Chŏng Yagyong se voit influencée par cette logique anthropologique et culturelle qui tient au néoconfucianisme coréen mais aussi à la culture extrême-orientale en général.

Sa conception de la vertu reflète, dès lors, une vision dans laquelle la morale n'est pas subordonnée à la religion mais manifeste une certaine indépendance. En dépit du fait que le penseur coréen ait élaboré une sorte de théologie avec la figure du « Souverain d'En Haut » (« Sangje »/« Shangdi ») inspiré du Dieu des catholiques, sa culture néo-confucianiste le contraint malgré lui à ignorer l'intensité de religiosité qu'accepterait malgré lui un Occidental. La vertu qu'il nous décrit s'en ressent : bien qu'elle constitue une « théologie pragmatique<sup>1458</sup> », sa nature marque une profonde différence avec celle promue par Rousseau puisque la religiosité qu'elle exprime n'a pas la même nature que celle occidentale. C'est là une différence fondamentale qu'il convient de souligner entre les représentations de la vertu des deux penseurs.

## **2. La problématique de l'influence de la religion sur la politique et la morale**

L'autre problématique essentielle concernant la religion, et qui ne doit pas être négligée, se situe dans son rapport avec la politique. Pour mieux illustrer l'importance de cette question, il convient d'avoir à l'esprit que l'une des vertus les plus importantes pour Rousseau est le patriotisme : l'opposition qu'il établit entre l'individu patriote et le chrétien apatride se révèle fondamentale dans la pensée rousseauiste<sup>1459</sup> et participe pleinement à la définition du citoyen vertueux.

Parce que le néo-confucianisme et le christianisme ne possèdent pas la même nature et le même fonctionnement, il apparaît logique qu'entre la religion chrétienne et le pouvoir politique, les relations soient de nature différente de celles entre le néoconfucianisme et le pouvoir politique. Les conceptions de vertu de Rousseau et de Chŏng Yagyong se font

---

<sup>1456</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 221.

<sup>1457</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>1458</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 57.

<sup>1459</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 65-67.

l'écho de cette différence de nature dans la relation religion / pouvoir politique. Elles répercutent également la différence de la relation entre religion et morale et ce, d'autant plus qu'il est possible de percevoir la politique comme une extension de la morale, comme cela a été étudié.

L'une des différences majeures est sans doute l'imprégnation de la religion sur le pouvoir politique. Si le néoconfucianisme est souvent analysé comme une « religion d'État »<sup>1460</sup>, et plus encore dans le royaume Chosŏn<sup>1461</sup>, cette religion de type particulier n'entretient pas, à nos yeux, de relations aussi passionnées avec la religion qu'en Occident et en France en particulier. La question d'une certaine indépendance de la morale à l'égard de la religion, étudiée dans la partie précédente, l'explique. Effectivement, une morale ignorant la transcendance d'un *theos*<sup>1462</sup> ne peut qu'influer le rapport politique/religieux et la conception de la vertu qu'elle engendre. Aussi, le moralisme que diffuse le pouvoir politique néo-confucianiste dans la société nous paraît de contenu, de nature et de fonctionnement différents de celui chrétien.

D'un point de vue politique, cela crée une atmosphère de tolérance religieuse beaucoup plus présente dans une société néo-confucianiste que dans une société chrétienne. Si des purges ont pu affecter les cercles intellectuels Chosŏn ouverts au catholicisme (et ont fait exiler Chŏng Yagyong<sup>1463</sup>), elles ne peuvent être comparées dans leur ampleur à des phénomènes historiques politico-religieux caractéristiques de l'Occident telles que l'inquisition, les croisades ou encore la révocation de l'Edit de Nantes. De fait, une forme de tolérance religieuse, principalement due à la nature-même du néoconfucianisme, imprègne la société Chosŏn<sup>1464</sup> et permet l'acceptation d'un pluralisme religieux<sup>1465</sup>, alors bien plus difficile en France.

Par ailleurs, des facteurs sociologiques spécifiques à la culture extrême-orientale rendent le problème davantage épineux. En effet, dans la société Chosŏn, ce n'est pas la logique individualiste (comme peut l'être en Occident) qui prédomine mais celle

---

<sup>1460</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1461</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 38.

<sup>1462</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1463</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 63.

<sup>1464</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 205.

<sup>1465</sup> *Ibidem.*



communautaire – « groupiste » (« groupist<sup>1466</sup> »). Cette logique a pour conséquence que ce qui importe pour le pouvoir politique n'est pas la pensée individuelle stricto sensu mais celle collective<sup>1467</sup>. Autrement dit : l'hétérodoxie est acceptée par le pouvoir politique tant qu'elle n'outrepasse pas l'échelle individuelle et n'affecte pas les relations transindividuelles, cruciales dans la culture confucianiste. De la sorte, l'orthodoxie dogmatique a beaucoup moins d'importance aux yeux du pouvoir politique que l'*orthopraxis* qui met l'accent sur une pratique spécifique, et pragmatique, des relations sociales<sup>1468</sup>.

Cette différence se révèle fondamentale dans la problématique philosophique de la vertu car elle explique pourquoi un penseur comme Rousseau prend bien soin de définir la vertu du patriotisme en opposition avec une anti-vertu promouvant une religion chrétienne universelle. Elle permet de démontrer que la pensée rousseauiste puise son originalité et son caractère révolutionnaire non seulement dans son républicanisme mais aussi dans ses tendances séculières. Or, cette sécularisation, qui est un fondement essentiel de la modernité et de la pensée des Lumières et qui est, à nos yeux, particulier dans sa dynamique à l'Occident, perd de sa pertinence avec le mouvement *silhak* car les relations entre la religion et le politique ne sont pas les mêmes en France qu'en Corée. Aussi, l'opposition fondamentale séculier / religieux qui domine en France perd de sa validité en Corée et ne peut s'appliquer au niveau politique.

Les conceptions de la vertu se voient affectées par ces logiques inhérentes au fonctionnement propre de chaque religion. Par exemple, en faisant l'éloge d'une religion civile capable de rivaliser avec la religion chrétienne et en se référant à une Antiquité païenne d'orientation plutôt anticatholique, la vertu politique républicaine rousseauiste se structure d'abord autour de son antagonisme au pouvoir politico-religieux et affirme son identité novatrice par le recours culturel, et semi-conscient, à cette opposition séculier / religieux.

Or, la vertu conceptualisée par Chŏng Yagyong n'est pas en mesure de s'appuyer sur cet antagonisme culturellement occidental et, dès lors, se révèle incapable de véhiculer la même virulence, ni le même caractère révolutionnaire que celle rousseauiste à l'égard du

---

<sup>1466</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 76-77.

<sup>1467</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 205.

<sup>1468</sup> *Ibidem*, p. 221.

pouvoir politico-religieux<sup>1469</sup>. Séculier et rationaliste, le néoconfucianisme repose sur une opposition idéologique différente et la vertu du penseur coréen s'en voit affectée. Certes, par le caractère hybride et original de sa religion personnelle, qui mêle néoconfucianisme, confucianisme purifié et catholicisme, Chŏng Yagyong tend lui aussi à s'éloigner de la doctrine néo-confucianiste officielle<sup>1470</sup> ; cependant, cette opposition à la tradition ne peut être perçue comme aussi radicale que chez Rousseau du fait de la différence de fonctionnement des religions. Elle préfère exprimer son éloignement de la doctrine dominante et du pouvoir politique par d'autres moyens, comme le recours à un théisme réactualisant une divinité antique influencé par le catholicisme, qui a pour effet de minorer certains éléments essentiels de la métaphysique traditionnelle, tels que le Principe (« Li » / « I »)<sup>1471</sup>.

Il nous paraît alors possible d'affirmer que si la vertu idéalisée par Rousseau met l'accent sur un esprit séculier qui rend aisé l'identification de son républicanisme, notamment par le biais de certaines valeurs morales païennes telles que le patriotisme, celle de Chŏng Yagyong est de contenu différent car elle ne peut s'appuyer sur cette opposition du séculier et du religieux.

### **3. Différences concernant les relations entre la religion et la morale**

Les conceptions de la vertu de Rousseau et Chŏng Yagyong expriment une nature différente pour des raisons culturelles et anthropologiques qui tiennent principalement aux relations qu'entretiennent la religion et la morale dans chacune de leur sphère culturelle. Ce problème se voit complexifié par la nature spécifique du confucianisme qui met de côté la dimension purement théologique pour lui préférer une approche privilégiant davantage l'éthique et la dimension humaine des rapports sociaux.

Par ailleurs, cette différence de relations entre morale et religion affecte le domaine de la politique. Alors qu'en France, la théologie imprime sa marque dans le champ politique et permet à Rousseau de s'appuyer sur l'opposition séculière/religieuse pour conceptualiser sa vertu, en Corée, le lien entre politique et religion ne possède ni la même

---

<sup>1469</sup> Il convient d'ajouter que le penseur coréen ne renie absolument pas le néoconfucianisme mais cherche au contraire à le réactualiser par des voies divergentes.

<sup>1470</sup> Ce qui lui vaudra d'être persécuté et d'être exilé.

<sup>1471</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 97.

nature ni le même fonctionnement et rend dès lors inappropriée cette opposition. De la sorte, si la vertu de Rousseau exprime son républicanisme en revendiquant un esprit séculier constitutif du civisme, cette opposition à la religion néo-confucianiste ne peut avoir la même puissance ni revêtir les mêmes modalités d'expression chez Chŏng Yagyong. Le philosophe coréen préférera affirmer son éloignement de la doctrine officielle et de la tradition en employant d'autres logiques de pensée. Sa conception de la vertu nous paraît elle-même se faire l'écho de telles cohérences.

## **2. Différences métaphysiques**

Au-delà de l'aspect religieux, une autre différence majeure se manifeste entre les pensées de Chŏng Yagyong et de Rousseau : il s'agit du contenu de la métaphysique en lui-même et de la relation de la morale avec cette dernière. Si Rousseau et Chŏng Yagyong appuient leur réflexion sur une métaphysique issue respectivement de la tradition, par la suite, leurs pensées se révèlent particulières dans leur capacité à se distancier de ce contenu métaphysique et à le remodeler à sa guise.

### **1 Différence par rapport au contenu métaphysique traditionnel : contenu judéo-chrétien versus contenu néo-confucianiste**

L'influence de la religion sur la morale se dévoile au travers de la tradition métaphysique dans laquelle s'enracine la morale. Si Rousseau élabore sa pensée sur une métaphysique de contenu essentiellement chrétienne, Chŏng Yagyong, de son côté, se réfère à une métaphysique néo-confucianiste.

La difficulté de cerner le contenu métaphysique traditionnel nous a poussés à sélectionner de brefs exemples.

#### *1. Rousseau : métaphysique judéo-chrétienne*

##### *1. Le dualisme métaphysique de Rousseau*

Pour traiter de la question de la relation entre Rousseau et la métaphysique, nous avons décidé de suivre l'analyse de Roger Masters. Selon l'universitaire, Rousseau exprime un « dualisme métaphysique », qui combinerait à la fois Dieu et la matière<sup>1472</sup>. Si la présence

---

<sup>1472</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-100.

de la matière démontre la singularité de cette conception métaphysique – singularité qui se verra analysée dans une partie ultérieure –, le recours à Dieu témoigne cependant de l’attachement à une métaphysique traditionnelle<sup>1473</sup>.

## 2. *Le rattachement de Rousseau à la métaphysique traditionnelle : la figure de Dieu en lien avec la morale*

Dans la métaphysique judéo-chrétienne sur laquelle se base implicitement Rousseau, la figure de Dieu structure puissamment les conceptions de la morale et de la vertu rousseauistes. Le philosophe exprime clairement cette idée dans le livre V d’*Émile ou de l’Éducation* :

*« Sophie a de la religion, mais une religion raisonnable et simple, peu de dogmes et moins de pratiques de dévotion ; ou plustot, ne connoissant de pratique essentielle (sic) que la morale, elle dévoüe sa vie entière à servir Dieu en faisant le bien ».*

*Citation 50 Le rôle essentiel de la religion dans la constitution de la morale selon Rousseau (Émile, V<sup>1474</sup>)*

Dans un autre passage de l’*Émile ou de l’Éducation*, Rousseau définit la conscience, cette disposition naturelle qui participe à la création de la morale, comme un « instinct divin », une « immortelle et céleste voix », un « juge infaillible du bien et du mal, qui rends (sic) l’homme semblable à Dieu » (*Émile*, IV<sup>1475</sup>). Comme cela est démontré dans ces courts passages, les métaphores et les comparaisons ayant trait à la morale s’organisent presque naturellement autour de la figure transcendante de Dieu. La vertu conçue par Rousseau recourt à l’idée du divin : Dieu ne cesse d’accompagner l’homme au cours de son existence ; il se définit comme le témoin invisible des souffrances de l’être humain et des efforts moraux continuels de ce dernier en vue d’atteindre la vertu<sup>1476</sup>. Dieu, comme

---

<sup>1473</sup> La thématique de la nature possède également chez le philosophe une portée métaphysique mais, parce que nous la jugeons spécifique par rapport à la métaphysique traditionnelle, elle se verra abordée dans une partie ultérieure de ce chapitre, intitulée « D’importantes différences concernant le rôle de la Nature » (II/, Chap 1/, 2/).

<sup>1474</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 751.

<sup>1475</sup> *Ibidem*, p. 600-601.

<sup>1476</sup> Christopher Kelly, *op. cit.*

le remarque à juste titre l'universitaire et académicien Raymond Trousson, est perçu par Rousseau comme le « garant de la vertu »<sup>1477</sup>.

Mais ce rapport étroit que la figure de Dieu cultive avec la morale n'est pas seulement formulé explicitement par Rousseau. Il existe également des réflexions et des passages dans lesquels il se révèle plus subtilement. Par exemple, la religion civile élaborée par le philosophe s'inspire en grande partie dans la religion chrétienne et sa métaphysique : si, par ses critiques et sa volonté de la remplacer, elle se pose comme une concurrente directe de la métaphysique chrétienne, elle rend paradoxalement indispensable la figure de Dieu<sup>1478</sup>. De même, l'un des objectifs déclarés de cette nouvelle religion est de faire fusionner l'amour de la patrie avec celle de Dieu<sup>1479</sup>.

C'est dans cette même perspective qu'il convient de comprendre l'opposition de Rousseau à l'athéisme : s'il rejette cette posture philosophique, c'est d'abord parce qu'elle exclue dans son essence-même Dieu, cet être essentiel au fonctionnement du système métaphysique. Il convient de rappeler, en effet, que Rousseau, ne saurait concevoir de morale sans religion<sup>1480</sup> et que même, dans ses textes les plus empiristes et les plus pénétrés de réel, il continue de se questionner sur le divin et la métaphysique traditionnelle, comme le souligne André Charrak dans son analyse de la « Profession de foi du vicaire savoyard »<sup>1481</sup>. Aussi, est-il possible d'affirmer que le philosophe perçoit en Dieu et la métaphysique l'une des sources cachées de la morale.

Cette analyse se comprend : elle dévoile non seulement un Rousseau comme homme de son époque, soumis malgré lui aux valeurs culturelles de l'Ancien Régime mais aussi comme un penseur culturellement attaché à la métaphysique classique judéo-chrétienne – et ce, en dépit de ses efforts novateurs pour s'en distancer. De fait, la tradition et la culture dans laquelle il puise sont trop fortes pour qu'il s'en affranchisse véritablement<sup>1482</sup>. Par ailleurs, le cadre culturel et moral, de type judéo-chrétien, auquel appartient le philosophe

---

<sup>1477</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 623.

<sup>1478</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1479</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>1480</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>1481</sup> David Simonetta, *op. cit.*, p. 210-212.

<sup>1482</sup> Les psychanalystes iraient encore plus loin dans ce raisonnement en se montrant fidèle aux explications d'un Sigmund Freud dans *Malaise dans la civilisation* : cette tendance de s'attacher à Dieu exprime une détresse proprement humaine, celle de la recherche de la figure paternelle.

s'est organisé autour de l'idée de péché originel, une notion qui, selon l'historien Jean Delumeau, définit l'immoralité de l'homme dans un rapport négatif à Dieu<sup>1483</sup>.

Toutefois, il serait possible de rétorquer que les pensées républicaines du philosophe vont à l'encontre directe de la figure de Dieu. A nos yeux, la réalité s'avère plus complexe : s'il est exact qu'en surface, Rousseau critique Dieu et sa place dans les institutions par sa proposition de religion civile et par ses critiques virulentes contre le christianisme<sup>1484</sup>, cette figure consubstantielle à la métaphysique traditionnelle n'en est pas moins dissimulée sous forme de réflexes culturels, d'aspects masqués et semi-conscients. Par exemple, lorsque Rousseau caractérise la volonté générale, il se réfère en priorité à Dieu :

*« (...) c'est en ceci que la voix du Peuple est la voix de Dieu ; mais malheureusement cette voix sacrée est toujours foible dans les affaires contre le cri de la puissance ».*

*Citation 51 Le réflexe culturel de la référence à Dieu dans la méditation politique de Rousseau (LEM, 8<sup>1485</sup>)*

Cet appel solennel à Dieu – qu'il nomme « Être suprême<sup>1486</sup> » dans la célèbre « Profession de foi du vicaire savoyard » – se renforce chez Rousseau par le caractère particulier de sa religion ; en effet, cette dernière est personnelle et naturelle et mêle autant des principes tirés du déisme que du théisme<sup>1487</sup>.

## 2. Chŏng Yagyong : métaphysique néo-confucianiste

Chez Chŏng Yagyong, la métaphysique ne se structure pas autour de Dieu comme chez Rousseau mais autour de plusieurs éléments fondamentaux : le Principe (« Li » / « I »), l'énergie (le « Qi » / « Ki »), le Ciel, le Faîte suprême (« Taiji » / « T'aeguk »), Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), la Voie (« Dao » / « Tao ») et le Yin et yang (« um-yang »). La pensée du philosophe coréen développe sa particularité et son

---

<sup>1483</sup> Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1484</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 9, 23-24.

<sup>1485</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 862.

<sup>1486</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 612.

<sup>1487</sup> Thématique qui se verra abordée dans la sous-partie ultérieure, nommée « Rousseau et sa religion personnelle et naturelle aux accents matérialistes » (II/, Chap 1/, 2/, 2/, 1/).

originalité dans le rapport qu'il cultive à ces éléments suprasensibles caractéristiques de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle.

### 1. *La question des éléments structurels de la métaphysique néo-confucianiste*

Avant d'analyser la particularité du système métaphysique de Chǒng Yagyong, il convient de constater que la métaphysique extrême-orientale à laquelle il se réfère comporte de multiples différences avec celle occidentale utilisée par Rousseau.

Alors que la métaphysique traditionnelle de Rousseau s'appuie sur un élément pivot qui est Dieu, qui confère un mode de fonctionnement singulier à cette religion monothéiste et prédétermine un ensemble de structures (vision de la morale, de l'Univers, rapports avec la science, système de valeurs, etc.), celle de Chǒng Yagyong, elle, ne repose pas sur un élément unique mais sur une pluralité d'éléments (l'énergie vitale, le principe, le Yin et le Yang, etc.), qui participent à sa définition.

Certes, si pour réfléchir à la morale et à la vertu, le philosophe coréen peut invoquer la figure du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») – figure qui peut rappeler celle, occidentale, de Dieu –, cet élément se rattache pourtant au caractère purement original de sa pensée et doit, par conséquent, être analysé comme spécifique. Cette conception métaphysique marque dès lors une distance à l'égard de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle<sup>1488</sup>.

### 2. *La question de la nature de la métaphysique néo-confucianiste*

Par ailleurs, un autre problème, de nature scientifique, survient : est-il possible d'utiliser le terme « métaphysique » pour la pensée néo-confucianiste ? Cette dernière, en effet, pourrait-elle posséder une « métaphysique » dont le sens équivaldrait à celui qui a cours en Occident ? Au regard des différences importantes de culture et le fait que la métaphysique a souvent été abordée sous un angle occidental, qui s'est construit à partir de racines grecques, l'usage du terme « métaphysique » concernant la philosophie chinoise et, par extension, à la pensée néo-confucianiste, prête à débat parmi les philosophes<sup>1489</sup>. Il

---

<sup>1488</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 638.

<sup>1489</sup> L'une des plus importantes questions de ce débat est la suivante : est-il possible de cantonner la métaphysique à la sphère seulement occidentale ? Mais si la métaphysique est pensée dans le cadre de d'autres civilisations, l'utiliser dans le cadre d'une réflexion avec d'autres logiques culturelles ne peut-il pas amener à la dénaturer en partie ? Au final, il ressort qu'il apparaît moins risqué, dans une démarche

est toutefois reconnu que si la métaphysique fait référence à une réalité ultime – définition que nous adoptons ici –, il devient alors justifié de parler de « métaphysique » pour la philosophie néo-confucianiste<sup>1490</sup>.

Cet obstacle levé, il est maintenant temps d'énumérer plusieurs éléments caractéristiques de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle auxquels recourt Chǒng Yagyong pour réfléchir à la morale.

### 3. *Les différents éléments caractéristiques de la métaphysique traditionnelle néo-confucianiste repris par Chǒng Yagyong pour réfléchir à la morale*

#### 1 *Le Ciel*<sup>1491</sup>

L'un des premiers éléments fondamentaux de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle auquel Chǒng Yagyong se réfère est le Ciel. Sa présence démontre les liens profonds entre la pensée philosophico-morale de Chǒng Yagyong et la métaphysique traditionnelle néo-confucianiste. Il a été vu dans une partie précédente que cette entité spécifique constitue la source première des principes éthiques<sup>1492</sup>. A plusieurs reprises, le philosophe coréen lui accorde une importance essentielle pour poser les cadres structurant la morale de son fonctionnaire idéal ; souvent, le Ciel est entrevu comme le garant même de la morale et de la vertu ; l'être humain reçoit ainsi la vertu du Ciel<sup>1493</sup>.

Si ce poids attribué au Ciel dans la construction de la morale démontre clairement les spécificités de la philosophie de Chǒng Yagyong, il nous semble néanmoins évident qu'une grosse partie de cette pensée se rattache à la métaphysique traditionnelle qui, depuis

---

scientifique, de ne pas exclure la métaphysique de la philosophie chinoise que de l'exclure (Franklin Perkins, « Metaphysics in Chinese Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Winter 2016, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.)

<sup>1490</sup> *Ibidem*.

<sup>1491</sup> Ici n'est mentionné que le terme « Ciel » car l'idée de Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») constitue une particularité de sa pensée qui sera abordée dans une partie ultérieure de ce chapitre, intitulée « Chǒng Yagyong : une prise de distance volontaire avec la doctrine néo-confucianiste de son temps » (II/, Chap 1/, 2/, 2/, 2/). Toutefois, nous avons conscience que Chǒng Yagyong les pense en permanence conjointement et comme une seule et même entité.

<sup>1492</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1493</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 145.



Confucius en passant par Mencius jusqu'aux néo-confucianistes coréens de l'époque Chosŏn, perçoit le Ciel comme l'origine même de la moralité et des vertus<sup>1494</sup>.

Le concept même de « Mandat du Ciel », réactualisé par le mouvement Silhak coréen et Chŏng Yagyong, s'inscrit pleinement dans cette logique car il prolonge sur le terrain politique cette réflexion se rapportant à l'éthique. Le Ciel est donc un élément caractéristique de la métaphysique traditionnelle néo-confucianiste, et central dans la philosophie morale de Chŏng Yagyong.

## 2 La Voie (« Dao » / « Tao »)

Chŏng Yagyong cite à plusieurs reprises cet autre élément constitutif de la métaphysique néo-confucianiste classique. Dans le Livre VII, il l'associe explicitement à « l'homme de bien » (« junzi » / « kuncha ») coréen<sup>1495</sup>. Combinée au Ciel, « la Voie » incarne un idéal moral à atteindre qui se matérialise dans la vertu.

## 3 Le Faîte Suprême (« Taiji » / « Taegeuk »)

Bien que Chŏng Yagyong ne le cite pas explicitement, le « Faîte Suprême » voit sa présence impliquée par le fait qu'il engendre au sein de l'Univers l'énergie vitale (« Qi » / « Ki »). Or, Chŏng Yagyong fait une discrète mention de l'énergie vitale dans le Livre III, consacré au service public<sup>1496</sup>. Issu de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle, le fait que cet élément ne soit quasiment pas mentionné est à mettre en rapport avec le contenu du *Mongmin simsŏ* mais aussi avec l'originalité et le caractère novateur de la pensée de Chŏng Yagyong.

## 4 La dualité du Yin et du Yang (« um-yang »)

Un autre élément dérivé de la métaphysique traditionnelle et qui influe sur la pensée de la morale et, par conséquent, de la vertu de Chŏng Yagyong, est le Yin et le Yang (« um-yang »). Certes cet élément métaphysique est très peu présent dans le *Mongmin simsŏ*<sup>1497</sup> car le philosophe coréen se montre très critique à l'égard de cet élément philosophique<sup>1498</sup>.

---

<sup>1494</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>1495</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 531.

<sup>1496</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>1497</sup> *Ibidem*, p. 153, 471.

<sup>1498</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 181.

Il n'empêche que sa discrète présence dans son œuvre démontre la revendication d'un ancrage subtil dans la métaphysique traditionnelle néo-confucianiste.

### 5 Le Principe (« Li » / « I ») et l'énergie vitale (« Qi » / « Ki »)

Deux autres éléments démontrant le rattachement de la pensée de Chŏng Yagyong à la métaphysique néo-confucianiste résident dans la question de la prédominance du Principe (« Li ») et de l'énergie vitale (« Qi » / « Ki ») dans la nature humaine – et par-là de la morale –, éléments qui ont donné lieu au débat, intense, « Songni » parmi les philosophes néo-confucianistes Chosŏn <sup>1499</sup>.

Pendant longtemps, le débat entre le Principe (« Li » / « I ») et l'énergie vitale (« Qi » / « Ki ») a structuré le débat philosophique des intellectuels Chosŏn et a souligné la nécessité qu'avaient les penseurs Chosŏn de recourir à la métaphysique pour réfléchir à la morale et la vertu. Déjà, sous les Song, la question de la prédominance dans l'Univers du Principe et de l'énergie alimentait la philosophie néo-confucianiste du grand penseur Zhu Xi <sup>1500</sup>. Depuis le Moyen-Âge, ces deux éléments ont entretenu des disputes métaphysiques aigües <sup>1501</sup>. A partir du XVIe siècle, les plus grands philosophes coréens, comme Hi Hwang (T'oegye) et Yi I (Yulgok), ont recouru à ces deux éléments pour élaborer une pensée philosophique et morale <sup>1502</sup>.

C'est à partir de ces deux pôles que du XVIe siècle au XIXe siècle, nombre de philosophes coréens organisèrent leur philosophie. Ainsi, à une école de pensée insistant sur l'importance du Principe (« Li » / « I ») dans la substance du Faîte suprême (« Taiji » / « T'aegyeuk »), dans le fonctionnement de l'Univers et de la morale s'opposait une école antagoniste qui privilégie l'énergie vitale (« Qi » / « Ki ») dans l'Univers <sup>1503</sup>.

La controverse des quatre commencements (« tan ») et des sept sentiments (« chŏng ») chez les disciples du grand philosophe Yi Ik s'est élaborée ainsi autour de ces deux questions <sup>1504</sup>. A ceux qui insistaient sur le Principe (« Li » / « I ») tel le grand penseur

---

<sup>1499</sup> Lee Seung-Hwan, « Dasan's Metacritique on the Seongni Debate in Joseon Neo-Confucianism », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 10-30, p. 11-12.

<sup>1500</sup> Roger Darrobers, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1501</sup> Franklin Perkins, *op. cit.*

<sup>1502</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1503</sup> Yoo Tae Gun, *op. cit.*, p. 6.

<sup>1504</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 598.

silhak Yi Ik<sup>1505</sup> répliquaient ceux qui priorisaient l'énergie vitale et critiquaient ce concept métaphysique, tels les tenants de l'école Puk-Hak<sup>1506</sup>, le penseur Choe Han-Gi<sup>1507</sup> et, bien entendu, Chŏng Yagyong<sup>1508</sup>.

Si ces deux éléments que sont le Principe et l'énergie vitale ont permis d'enrichir en partie la réflexion philosophique du mouvement Silhak, il est également possible d'affirmer que cette école philosophique est parvenue à se définir en minimisant, sinon en dévalorisant, ce débat traditionnel qui, selon son esprit, accordait trop d'importance à la métaphysique<sup>1509</sup>. Avocats du réel et pragmatiques par essence (« Sil-hak » signifie en effet « Science du réel »), les intellectuels *Silhak* jugeaient ce débat trop spéculatif et décalé par rapport aux véritables tâches auxquels il fallait, selon eux, assigner à la philosophie<sup>1510</sup>.

Toutefois, bien qu'ils rejetassent en partie cette métaphysique, ils ne pouvaient totalement s'en abstraire, contraints comme ils étaient par une tradition philosophique pluriséculaire qui avait façonné leur mode de pensée et leur culture néo-confucianiste. Chŏng Yagyong, qui nous paraît représentatif de cet état d'esprit, n'eut d'autre choix que de développer sa réflexion au sein de ce cadre philosophique déjà structuré. C'est, à nos yeux, pour cette raison que l'on trouve de timides et discrètes références à ce débat métaphysique sous-jacent dans le *Mongmin simsŏ* (exemple du Livre III consacré au service public<sup>1511</sup>).

#### 6 Conclusion : la présence discrète d'éléments issus de la métaphysique néo-confucianiste traditionnels

Au regard des différents éléments qui viennent d'être énumérés, il appert que Chŏng Yagyong développe sa réflexion dans un cadre métaphysique néo-confucianiste

---

<sup>1505</sup> *Ibidem*, p. 596.

<sup>1506</sup> *Ibidem*, p. 618.

<sup>1507</sup> *Ibidem*, p. 647.

<sup>1508</sup> *Ibidem*, p. 631.

<sup>1509</sup> Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 92.

<sup>1510</sup> *Ibidem*.

<sup>1511</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 153.

traditionnel et recourt, de manière discrète, à ses éléments centraux. Il marque son originalité en prenant ses distances avec ces éléments mais sans les nier intégralement.

### 3. Différences de métaphysique

Pour conclure, il est par conséquent possible de déclarer que Rousseau et Chŏng Yagyong développent une pensée de la morale puisant dans un système métaphysique de contenu différent, qui varie selon la culture et les traditions philosophiques.

Chez Rousseau, le contenu s'articule principalement autour de la figure de Dieu, source de morale. Chez Chŏng Yagyong, il comprend plusieurs éléments : le Faîte Suprême (« Taiji » / « T'aeguk »), le Ciel, le Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), le « Yin » et le « Yang » (« um-yang »), le Principe (« Li » / « I »), l'énergie vitale (« Qi » / « Ki ») et enfin la Voie (« Dao » / « Tao »).

Etant donné que ces cadres métaphysiques traditionnels possèdent un contenu et une nature différents, les morales conçues par Rousseau et Chŏng Yagyong ne peuvent être, au regard de la métaphilosophie, que profondément dissemblables. Tous deux forment une vision de l'univers et de la morale spécifique. Si cette différence majeure suggère la complexité de l'approche comparative, elle ne l'invalide pas pour autant ; au contraire, respectueuse de son fonctionnement dialectique, elle a plutôt tendance à la nuancer positivement<sup>1512</sup>.

## 2. Une différence dans la pensée particulière de la métaphysique

Au-delà des dissemblances de contenu entre les systèmes métaphysiques traditionnels judéo-chrétiens / néo-confucianistes, d'autres différences importantes émaillent les

---

<sup>1512</sup> Un tel constat pourrait en effet amener à survaloriser les limites de la méthode comparative. Cependant, cela ne l'invalide pas dans le sens où, au-delà de ces axes métaphysiques structurant, il est possible de retrouver des similitudes dans les pensées morales de J.-J. Rousseau et de Chŏng Yagyong, inhérentes à la nature humaine et qui démontrent les limites d'un relativisme absolu. De même, cette différence importante n'invalide en rien l'observation analytique des processus de distanciation des pensées des auteurs avec les structures métaphysiques traditionnelles.

pensées des deux auteurs : il s'agit des différences de contenu se rattachant à la particularité de leur pensée.

En effet, Rousseau comme Chŏng Yagyong développent tous deux une pensée originale et novatrice qui s'émancipe et s'oppose en partie aux contenus et cadres métaphysiques traditionnels. Ainsi, si Rousseau recourt à la figure classique de Dieu dans sa conception de la morale, sa réflexion démontre néanmoins une vision extrêmement personnelle : de fait, plutôt que de le voir comme garant de la vérité, il le considère comme un Dieu ordonnateur<sup>1513</sup>, lui prête des accents semi-cartésiens et le fait cohabiter avec la matière<sup>1514</sup>.

Quant à Chŏng Yagyong, l'originalité de sa pensée s'exprime au travers de la réactualisation d'éléments antiques, qui marquent une différence profonde avec la pensée dominante néo-confucianiste : ainsi recourt-il à la figure du « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi ») et insiste-t-il sur le « Ciel ».

### 1. Rousseau : une religion aux accents matérialistes

#### *1. Une religion personnelle*

La religion de Rousseau possède de nombreux traits spécifiques par rapport à celle catholique et celle protestante. Comme l'indique l'extrait suivant tiré de la « Profession de foi du Vicaire savoyard », la religion du philosophe se veut d'abord personnelle, faite de sentiments, d'un élan intérieur – cette présence du « moi » si rousseauiste –, et affirme un ancrage profond dans la morale du sentiment<sup>1515</sup>. Ce Dieu, qu'il qualifie d'« Être suprême<sup>1516</sup> » n'est pas une pure transcendance, il se vit également de l'intérieur :

*« Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. (...) J'aperçois Dieu par tout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi (...). Pénétré de*

---

<sup>1513</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>1514</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 100.

<sup>1515</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 621.

<sup>1516</sup> J. Domenech, « Morale / Vertu », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 622-623.

*mon insuffisance, je ne raisonnerai jamais sur la nature de Dieu que je n'y sois forcé par le sentiment de ses rapports avec moi*<sup>1517</sup> ».

*Citation 52 La religion personnelle de Rousseau (Émile, IV)*

La religion personnelle de Rousseau combine à la fois déïsme et théïsme<sup>1518</sup> et illustre la volonté puissante de l'auteur de se séparer avec le dogme de la religion chrétienne classique.

2. *Des accents matérialistes présents dans la religion de Rousseau : le dualisme métaphysique*

L'autre spécificité de la religion personnelle de Rousseau est son matérialisme diffus aux intonations scientifiques<sup>1519</sup>, également exposés dans cette partie ambiguë de la « Profession de foi du Vicaire savoyard ». Cette vision de l'Univers, où prédominent le mouvement et des lois, peuvent rattacher Rousseau à Descartes, ainsi que le souligne André Charrak, comme aux sensualistes et aux penseurs empiristes – si l'on tient compte du contexte textuel qui l'enserme<sup>1520</sup>. Dans une partie précédente, il a été étudié que la conception de la vertu de Rousseau possédait une tonalité empiriste et que le sensualisme de Condillac avait influencé en profondeur la pensée du philosophe<sup>1521</sup>. Tout pareillement, même si elle n'a pas été sans cahots, sa fréquentation du grand penseur empiriste Hume a pu l'influencer. Son dualisme métaphysique, qui fait côtoyer matière et Dieu<sup>1522</sup>, met à nu la contradiction si caractéristique de l'esprit rousseauiste.

Parce que la matière a un rôle central dans l'Univers, le Dieu semi-cartésien conçu par Rousseau n'est pas tout puissant et a une portée limitée : il n'est point le garant de la vérité

---

<sup>1517</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 581.

<sup>1518</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 195.

<sup>1519</sup> « *Cependant cet univers visible est matière, matière éparse et morte qui n'a rien dans son tout de l'union, de l'organisation, du sentiment commun des parties d'un corps animé ; puisqu'il est certain que nous qui sommes parties ne nous sentons nullement dans le tout. Ce même univers est en mouvement, et dans ses mouvemens réglés, uniformes, assujettis à des loix constantes, il n'a rien de cette liberté qui paroît dans les mouvemens spontanés de l'homme et des animaux* » (Livre IV, *Émile ou de l'Education*, Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 575.).

<sup>1520</sup> David Simonetta, *op. cit.*, p. 208-212.

<sup>1521</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 853.

<sup>1522</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 100.

en elle-même<sup>1523</sup> mais veille – dans une vision également malebranchienne – à l’ordre de l’Univers<sup>1524</sup>, dont il en conditionne le fonctionnement. Sa puissance apparaît comme limitée, subliminale, un caractère masqué et limité qui se manifeste aussi dans son rapport avec la morale, qui a déjà été étudié<sup>1525</sup>.

La présence de ces accents matérialistes concernant l’idée de Dieu nous aide à mieux appréhender la volonté rousseauiste de prendre ses distances vis-à-vis de la théologie et de la métaphysique traditionnelle, qui attribuaient à l’idée de Dieu un poids considérable. De fait, la métaphysique traditionnelle n’a de valeur pour le penseur qu’en tant que source d’inspiration philosophique lui permettant de bâtir une métaphysique religieuse personnelle et originale.

### 3. *La religion naturelle de Rousseau : une nature de portée métaphysique*

L’autre aspect qui frappe dans la religion personnelle de Rousseau est l’importance qu’il accorde à la nature dans sa religion personnelle<sup>1526</sup>. La nature, en effet, possède une portée quasi-métaphysique, qui s’oppose frontalement à la métaphysique traditionnelle et à la théologie.

Dans le Livre IV de *l’Émile ou de l’Éducation*, dans le très célèbre passage de la « Profession de foi du vicaire savoyard », Rousseau revendique la naturalité de sa religion et explique combien la nature l’aide à mieux concevoir une pensée de la moralité et, par-là, de la vertu :

*« Vous ne voyez dans mon exposé que la Religion naturelle. Il est bien étrange qu’il en faille une autre ! Par où connoîtrai-je cette nécessité ? De quoi puis-je être coupable en servant Dieu selon les lumières qu’il donne à mon esprit et selon les sentimens qu’il inspire à mon cœur ? Quelle pureté de morale, quel dogme utile à l’homme et honorable à son auteur puis-je tirer d’une doctrine positive que je ne puisse tirer sans elle du bon*

---

<sup>1523</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>1524</sup> *Ibidem.*

<sup>1525</sup> Ce point a été abordé dans la partie consacrée à la disposition naturelle de la conscience dans le premier chapitre de la première grande partie (I/, Chap 1/, 2/).

<sup>1526</sup> Élément important qui se verra étudié sous un autre angle dans une partie ultérieure du présent chapitre nommée « L’homme et la Nature chez Rousseau : l’homme au croisement des sciences naturelles et des sciences humaines » (II/, Chap 1/, 3/, 2/, 1/).

*usage de mes facultés ? Montrez-moi ce qu'on peut ajouter pour la gloire de Dieu, pour le bien de la société et pour mon propre avantage aux devoirs de la loi naturelle, et quelle vertu vous ferez naître d'une nouvelle culture, qui ne soit pas une conséquence du mien ? ».*

*Citation 53 La religion naturelle et son influence sur la morale et la vertu selon  
Rousseau (Émile, IV<sup>1527</sup>)*

Dans la même partie, la nature et Dieu sont étroitement associés car il déclare que « c'est l'ordre inaltérable de la nature qui montre le mieux l'Être suprême<sup>1528</sup> ».

Cette importance de la nature forge toute la spécificité de la pensée morale de Rousseau. Incarnation de la « mère » débordant de générosité et d'amour<sup>1529</sup>, la nature enfante également la morale – la « morale naturelle<sup>1530</sup> » – et aime parfois se poser en rivale de la figure, toute paternelle pour sa part, de Dieu. Non content d'être la matrice de la sensation, de la sensibilité et des sentiments<sup>1531</sup>, elle déploie une « morale sensitive » qui se vit comme le rapport étroit de la conscience individuelle avec le « Tout » représentant la nature<sup>1532</sup>.

De même que la conscience emprunte des accents divins, la nature émet une « voix » morale en chaque être humain<sup>1533</sup> et permet de rattacher celui-ci à la pureté même, c'est-

---

<sup>1527</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 607.

<sup>1528</sup> *Ibidem*, p. 612.

<sup>1529</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1530</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>1531</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 95-99.

<sup>1532</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 265.

<sup>1533</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 234.



à-dire l'origine, l'authenticité et le virginal. De nombreux concepts moraux rousseauistes dérivent de la nature : citons entre autres :

- La « bonté naturelle » propre à l'homme, développée dans le *Discours sur les sciences et les arts*<sup>1534</sup> ;
- La prédisposition de « l'amour de soi » (seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1535</sup>) ;
- La « pitié » ou compassion, prédisposition porteuse d'empathie (première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1536</sup>), qui permet une socialisation primitive ;
- Les « passions naturelles » (Livre IV d'*Émile ou de l'éducation*<sup>1537</sup>).

En tant qu'instrument servant de médiation entre le « moi », cette conscience aiguë de l'intériorité humaine, et le « Tout », l'universel<sup>1538</sup>, la nature possède une portée métaphysique qui démontre l'intention de Rousseau de bâtir une religion personnelle, sorte de théologie aux accents naturels<sup>1539</sup>, qui entend s'émanciper des cadres de la métaphysique traditionnelle. Si la nature peut s'allier avec Dieu et constituer un moyen de

---

<sup>1534</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1535</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>1536</sup> *Ibidem*, p. 154-156.

<sup>1537</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 491.

<sup>1538</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 253.

<sup>1539</sup> *Ibidem*, p. 255.

le pressentir<sup>1540</sup>, sa présence centrale marque néanmoins une prise de distance importante avec la métaphysique judéo-chrétienne traditionnelle et avec la théologie.

Ces traits particuliers de la religion personnelle désirée par Rousseau ont surtout pour effet d'amplifier les différences avec la religion néo-confucianiste mais aussi originale de Chŏng Yagyong.

## 2. Chŏng Yagyong : une prise de distance volontaire avec la doctrine néo-confucianiste de son temps

### *1. Les traits spécifiques de la pensée de Chŏng Yagyong : la volonté de minimiser des éléments de la métaphysique traditionnelle*

Si Rousseau s'éloigne de la théologie et de la métaphysique traditionnelle au travers d'une religion personnelle et originale, il nous paraît en aller de même pour le penseur Chŏng Yagyong. Alors que Rousseau marque sa différence avec le cadre judéo-chrétien classique en limitant le rôle de Dieu, en adoptant par ses accents matérialistes et empiristes une vision particulière de l'Univers et en développant une religion à la fois personnelle, de sentiment et naturelle, Chŏng Yagyong, pour sa part, prend du recul avec la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle en minimisant les éléments métaphysiques que sont le Yin et le Yang, le Principe (« Li »/ « I »), la Voie (« Dao »/ « Tao ») et le Faîte Suprême « Taiji »/ « T'aeguk »).

Ainsi, lorsqu'on analyse le *Mongmin simsŏ*, force est de constater qu'aucune référence n'est faite concernant le Faîte Suprême (« Taiji »/ « T'aeguk »), pourtant constitutif de la métaphysique traditionnelle – il est simplement sous-entendu dans un passage concernant l'énergie vitale<sup>1541</sup> mais n'est pas mentionné. Tout pareillement, pas une seule fois n'est évoqué le Principe (« Li »/ « I »), élément pourtant central dans la philosophie néo-confucianiste<sup>1542</sup>. Quant au Yin et au Yang (« Um-yang »), ils ne sont cités que de rares fois (Livre III<sup>1543</sup> et Livre VIII<sup>1544</sup>). Enfin, si les mentions de « la Voie » (« Dao »/ « Tao »)

---

<sup>1540</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>1541</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 153.

<sup>1542</sup> Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 88.

<sup>1543</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 153.

<sup>1544</sup> *Ibidem*, p. 471.

s'avèrent un peu plus nombreuses, ces dernières demeurent tout de même marginales rapportées à l'ensemble du *Mongmin simsŏ*<sup>1545</sup>.

Au-delà des limites de genre que pose le *Mongmin simsŏ* – le fait qu'il soit un traité administratif destiné aux apprentis-fonctionnaires / fonctionnaires confirmés pouvant servir de guide philosophique, politique et moral –, ces faibles références constituent de notre propre point de vue un choix délibéré de la part de Chŏng Yagyong. Non content de démontrer son appartenance à l'école Silhak, ils illustrent sa volonté de réinterpréter lui-même la métaphysique néo-confucianiste dominante de son époque<sup>1546</sup>, de prendre intellectuellement et subtilement ses distances avec la doctrine officielle tout en affirmant sa particularité. Bien qu'il eût une connaissance extrêmement approfondie de la métaphysique néo-confucianiste de son temps, il est admis qu'à son égard il avait une attitude plutôt attentiste, qui se voulait extérieure, objective et neutre, et, dans cette optique, critique<sup>1547</sup> ; peut en témoigner son attitude froide et détachée à l'égard du débat majeur « Seongni »<sup>1548</sup>.

Aussi, la pensée de la morale du philosophe coréen reflète-t-elle cette prise de distance volontaire avec la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle. Elle marque le souhait, conforme à l'exigence du savoir antique (*susahak*), de revenir à un confucianisme des origines, purifié, qui serait affranchi du legs bouddhique et médiéval, tout en le régénérant et en le modernisant.

## 2. L'importance du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») dans la constitution de la morale chez Chŏng Yagyong

L'un des modes d'expression les plus perceptibles prouvant la volonté de prendre ses distances avec la doctrine néo-confucianiste alors dominante réside dans l'importance que Chŏng Yagyong accorde à la figure métaphysique du « Ciel » / « Souverain d'En Haut » (« Sangje ») dans l'ensemble de ses écrits. Le *Mongmin simsŏ* se fait à son échelle l'écho de cette particularité. De fait, dans son système de pensée, le Ciel n'est pas seulement un principe de l'Univers mais équivaut également au « Souverain d'En Haut » (« Sangje » /

---

<sup>1545</sup> *Ibidem*, p. 164, 531.

<sup>1546</sup> Yoo Tae Gun, *op. cit.*, p. 5.

<sup>1547</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1548</sup> *Ibidem*, p. 11.

« Shangdi »)<sup>1549</sup>, sorte de divinité qui confère à son système métaphysique une originalité puissante.

Cette centralité accordée au Ciel se remarque dans le Livre VII, consacré aux rites et aux cérémonies, livre dans lequel le philosophe coréen rappelle au lecteur que « le Ciel a créé toutes les choses et a fait tous les dieux prendre soin de ces choses<sup>1550</sup> ». D'un point de vue moral et au regard de la vertu, le Ciel joue également un rôle fondamental en tant qu'agent métaphysique, comme cela a été observé. A plusieurs reprises, Chŏng Yagyong rappelle sa fonction de « surveillance » (par exemple, le Livre III, consacré au service public<sup>1551</sup> ou le Livre VI, consacré à l'imposition<sup>1552</sup>) vis-à-vis du fonctionnaire. Rien n'échappe à cet agent métaphysique, pouvoir omniscient qui garantit la morale mais qui s'occupe aussi de l'appliquer à une échelle terrestre. Si le Ciel / « Souverain d'En Haut » punit l'immoralité et les vices de certains êtres humains, il est également en mesure de rétribuer les actions vertueuses (Livre IX, administration de la justice<sup>1553</sup>). Son rôle ne se cantonne pas à la morale puisque, dans le domaine politique, il participe à la conception de la souveraineté populaire de Chŏng Yagyong comme le démontre le Livre II, consacré à la discipline de soi<sup>1554</sup>.

### 3. *Le Ciel / « Souverain d'En Haut » (« Sangje ») ou une divinité singulière*

S'il se révèle original dans sa conception et démontre un éloignement certain de la doctrine officielle néo-confucianiste, c'est parce que le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») mêle plusieurs sources d'inspiration.

La première se trouve être le confucianisme antique, forgée dans le cadre du savoir antique (« susahak »). Cette recherche des classiques n'est pas le propre de Chŏng Yagyong mais est plutôt constitutif du mouvement Silhak coréen. Déjà, le grand penseur Yi Ik (1681-1768) – qui a énormément influencé Chŏng Yagyong - avait fait sienne la

---

<sup>1549</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1550</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 435.

<sup>1551</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>1552</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>1553</sup> *Ibidem*, p. 772.

<sup>1554</sup> Citant un Chinois, Zheng Xuan, Chŏng Yagyong explique au lecteur que le Ciel / Souverain d'en Haut punira le fonctionnaire « qui néglige ses devoirs » *Ibidem*, p. 56.).

cosmologie confucianiste traditionnelle chinoise<sup>1555</sup> et avait conçu la réactualisation de cette divinité antique comme un moyen de régénération morale<sup>1556</sup>. Chŏng Yagyong se montre héritier de cet état d'esprit<sup>1557</sup>.

Sa deuxième source d'inspiration est l'empirisme chinois. Chŏng Yagyong compte utiliser cette théologie néo-confucianiste particulière comme un instrument conceptuel destiné à encourager les personnes (et ses lecteurs du *Mongmin simsŏ*) à une pratique morale<sup>1558</sup>. Il a déjà été analysé dans une partie précédente que la vertu de Chŏng Yagyong se définissait par son pragmatisme et son caractère proactif – une approche empirique, en phase étroite avec le réel. La pratique morale, de caractère empirique, réclamée par la divinité du Ciel / « Souverain d'En Haut » démontre l'influence de l'école chinoise (« kaozheng ») des Qing<sup>1559</sup>. Cette influence culturelle étrangère et originale marque là encore le désir du penseur coréen de s'affranchir de l'orthodoxie néo-confucianiste majeure.

Sa troisième source d'inspiration est le catholicisme. La divinité du « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi ») démontre l'influence profonde du penseur jésuite Matteo Ricci sur Chŏng Yagyong<sup>1560</sup>. Le penseur coréen reprend en effet des notions aristotéliennes<sup>1561</sup>. Grâce à la lecture des ouvrages du jésuite, il prend ses distances avec la vision déterministe<sup>1562</sup>, morale, et trop spéculative, de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle<sup>1563</sup>. Cette théologie originale, « pragmatique<sup>1564</sup> », qui fait intervenir le Ciel / « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi »), et qui ne peut être qualifiée de purement « catholique<sup>1565</sup> », illustre l'effort – moderne et novateur – du penseur Silhak de s'ouvrir sur le monde et les idées occidentales mais aussi d'insuffler au

---

<sup>1555</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1.

<sup>1556</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>1557</sup> *Ibidem*.

<sup>1558</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>1559</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 2.

<sup>1560</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 197.

<sup>1561</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.

<sup>1562</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>1563</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>1564</sup> Don Baker, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1565</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 150.

néoconfucianisme un nouveau souffle en instaurant une vision moins spéculative et davantage en interaction avec le réel.

En dernier lieu, sa quatrième source est le mouvement silhak coréen en lui-même. L'éthique pragmatique de Chǒng Yagyong est en effet caractéristique de la pensée silhak<sup>1566</sup> et démontre le rôle de compilateur de cette vaste pensée dévolu à Chǒng Yagyong<sup>1567</sup>.

Ces diverses sources démontrent par la pluralité de leur nature l'originalité profonde de la pensée métaphysique de Chǒng Yagyong.

### 3. Une différence importante de contenu dans les pensées originales et novatrices de Rousseau et de Chǒng Yagyong

S'il est possible de remarquer une analogie importante entre les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong par leur effort volontaire de se distinguer des doctrines métaphysiques et religieuses dominantes dans leur époque<sup>1568</sup>, force est de constater que, dans le détail, l'originalité de leur pensée a tendance à accentuer les différences de leur conception de la morale et de l'éthique.

Effectivement, à une pensée rousseauiste qui accorde une place centrale au sentiment, à un Dieu personnel, qui mêle théisme, déisme, religion naturelle et matérialisme, s'oppose la pensée de Chǒng Yagyong qui régénère la doctrine dominante du néoconfucianisme et qui valorise la divinité à la fois antique et à la fois catholique du « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi »). Alors que dans la première conception, de nature occidentale et d'inspiration judéo-chrétienne, le Dieu se voit pensé dans une fonction ordonnatrice et que la morale découle de plusieurs sources – à la fois de Dieu mais aussi de la nature et des sentiments –, dans la deuxième conception, la divinité transcendante (le Ciel / « Le Souverain d'En Haut » / « Sangje » / « Shangdi ») possède davantage d'influence sur la morale. Par ailleurs, si le premier auteur laisse déployer son originalité à partir du modèle

---

<sup>1566</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1567</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 378.

<sup>1568</sup> Élément qui sera abordé en détail dans une prochaine partie.

judéo-chrétien, le deuxième, lui, effectue cette même opération dans un cadre de pensée néo-confucianiste.

Une autre différence entre les deux auteurs réside dans leur rapport équivoque au catholicisme : alors que Rousseau cherche à s'en détacher pour concevoir une morale moderne – on peut y lire la volonté si caractéristique des Lumières de dépasser la morale chrétienne<sup>1569</sup> –, Chǒng Yagyong, dans une logique inverse, s'en inspire pour renouveler la pensée morale néo-confucianiste. Si, pour le premier, le catholicisme représente une tradition qu'il convient de dépasser pour forger une morale indépendante, pour le second, elle représente une ouverture moderniste capable de renouveler le néoconfucianisme et d'opérer des synthèses originales.

Ces multiples différences font ressortir l'importance des différences culturelles et anthropologiques entre Rousseau et Chǒng Yagyong. Si ces dissemblances peuvent infirmer dans le détail la logique de l'approche comparative, elles ne l'invalident pas pour autant car elles révèlent malgré tout des conceptions semblables chez les deux auteurs (comme cela a été étudié dans la première grande partie) ainsi que des processus similaires décelables dans leur pensée respective<sup>1570</sup>.

### **3. Différences philosophiques**

#### **1. Différences concernant la philosophie**

##### *1. Différences majeures*

1. *L'opposition entre une tradition s'appuyant sur le Logos et la théologie et une tradition s'appuyant sur la « culture de la transformation »*

##### *1. La problématique du Logos et de la raison*

Il est difficile de saisir les différences de contenu philosophique entre les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong sans méditer à celles existant entre les traditions

---

<sup>1569</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 162.

<sup>1570</sup> Citons notamment la volonté intellectuelle de prendre ses distances avec une métaphysique dominante, héritée du Moyen-Âge et l'ambition de redonner plus de poids au réel via la reconnaissance de son contenu empirique et une approche pragmatique, points qui seront abordés dans la sous-partie nommée « Un éloignement volontaire de la métaphysique » du chapitre 1 de notre troisième grande partie (III/, Chap 1/, 4/).

philosophiques occidentales et extrême-orientales. A cet égard, une opposition fondamentale se construisant sur la manière d'appréhender l'univers et la philosophie elle-même doit être mise en avant : il s'agit de l'antagonisme entre le couple Logos/théologie caractérisant la pensée philosophie occidentale et la vision philosophique chinoise qui privilégierait, selon André Chieng et François Jullien, une « culture de transformation<sup>1571</sup> ».

Aux dires des deux sinologues, l'un des axes centraux de la pensée philosophique occidentale se matérialiserait dans le *Logos*<sup>1572</sup>, terme polysémique dont l'idée remonte aux philosophes présocratiques<sup>1573</sup> et qui s'identifie, selon les analyses de François Jullien, au travers de son opposition avec le *muthos*<sup>1574</sup>, récit mythique. Le *Logos* est un tout qui comprend les notions de « discours, définition, explication, raisonnement, pensée en tant que discours intérieur<sup>1575</sup> » et qui, à une autre échelle, recoupe l'idée de raison en tant que « faculté humaine (...), principe de raisonnement, (...) argument, (...) proposition mathématique<sup>1576</sup> ». Ainsi, au discours mythique, irrationnel, de contenu subjectif et faisant corps avec le sensible, s'opposerait un discours objectif, de tendance démonstrative voire scientifique, qui implique une réflexion pouvant s'orienter vers la neutralité et toucher à l'absolu. Telle est la raison des présocratiques, la raison platonicienne, la raison cartésienne ou encore celle décrite dans son rapport à l'inhumanité par les philosophes Theodor W. Adorno et Max Horkheimer et qui aurait connu un développement important pendant les Lumières<sup>1577</sup>.

Or, d'après André Chieng et François Jullien, le monde chinois ne partirait pas de cette logique du *Logos* et de sa raison intrinsèque pour penser la philosophie<sup>1578</sup> mais d'une réflexion mettant en valeur le changement dans le monde<sup>1579</sup>. Au regard de nos sources, cet antagonisme philosophique concernant la raison semble se vérifier. Lorsque les œuvres

---

<sup>1571</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 112.

<sup>1572</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>1573</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 25.

<sup>1574</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 316.

<sup>1575</sup> *Ibidem*.

<sup>1576</sup> *Ibidem*.

<sup>1577</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 31-32.

<sup>1578</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1579</sup> *Ibidem*, p. 111.



théoriques de Rousseau et le *Mongmin simsŏ* de Chŏng Yagyong se voient comparées, l'un de points qui frappe le plus le lecteur est la présence du concept de « raison » chez Rousseau et son absence chez Chŏng Yagyong pour penser la morale.

Si le philosophe franco-genevois la fait intervenir et lui confère une place centrale pour mieux conceptualiser la vertu (*Émile*, I<sup>1580</sup> et IV<sup>1581</sup>), pas une seule fois, en revanche, dans le *Mongmin simsŏ* Chŏng Yagyong n'aborde cette notion en tant que telle. Certes, le jugement ou la faculté de discernement peuvent être invoqués par l'auteur mais aucun concept réunissant ces deux sous-notions et se dénommant « raison » n'est avancé.

## 2. La problématique de la théologie

L'autre axe fondamental retenu par François Jullien et André Chieng pour différencier la pensée occidentale de celle du monde chinois est l'attention portée au théologique<sup>1582</sup> ou « étude du divin<sup>1583</sup> ». Il paraît acceptable d'affirmer que le rapport avec la théologie constitue l'une des constantes structurelles de la tradition philosophique occidentale : que ce soit Aristote, Augustin d'Hippone, Nietzsche, Spinoza, Descartes, Marx ou Freud, la problématique du rapport de la théologie avec la philosophie demeure en général centrale et permanente, soit par la présence revendiquée de Dieu soit par l'affirmation ostensible de sa non-présence.

Or, le monde sino-coréen, auquel appartient Chŏng Yagyong, ignore le « Theos<sup>1584</sup> », en l'occurrence le fait religieux tel que le conçoivent les Occidentaux et qui donne de l'importance à la foi, croyance qui, sur le plan historico-politique, a pu donner lieu à des phénomènes extrêmes comme les guerres de religion. Suivant le raisonnement de ces sinologues, le monde chinois opposerait là encore une « culture de la transformation<sup>1585</sup> », qui est avant tout une « pensée du mouvement (...), une réflexion abstraite sur le

---

<sup>1580</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 288.

<sup>1581</sup> *Ibidem*, p. 602.

<sup>1582</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1583</sup> « Theos » : « Dieu », « Logos » : « Etude » (Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 574.)

<sup>1584</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1585</sup> *Ibidem*, p. 112.

changement<sup>1586</sup> », c'est-à-dire une pensée métaphysique privilégiant une représentation de l'univers en termes de cycles<sup>1587</sup>.

Au regard de nos sources, cette différence majeure paraît s'exprimer avec une certaine finesse et discrétion : alors que Rousseau insiste sur l'idée d'un dieu organisateur de l'univers (*Émile*, IV<sup>1588</sup>) et amarre la conscience à un axe indirectement théologique en la considérant comme « un instinct divin<sup>1589</sup> » ou, dans sa huitième lettre des *Lettres écrites de la montagne*, qualifie la voix du peuple de « voix de Dieu<sup>1590</sup> », métaphore théologique, Chŏng Yagyong, lui, ne rattache pas sa conception de la morale avec le divin avec autant de puissance (un Divin qu'il conçoit par ailleurs différemment) ; le philosophe coréen tend plutôt à entrevoir les relations entre ces deux entités dans une perspective pragmatique<sup>1591</sup>.

Dans la même optique, si Rousseau analyse Dieu comme le garant nécessaire de la vertu et accorde à cette entité un rôle rémunérateur et vengeur<sup>1592</sup>, chez le philosophe coréen, la morale ne se raccorde pas au théologique mais davantage aux circonstances et à un travail constant et profond, tel que peut le matérialiser l'idée de « culture de soi ».

## 2. *Des objets philosophiques différents : rapport à la vérité et l'éthique comme attention aux problèmes pratiques*

### 1. Le regard sur la vérité

Une autre différence majeure entre nos deux philosophes qui pourrait être relevée concerne le regard d'ensemble qu'ils portent sur la philosophie.

Sous un angle occidental, celle-ci est définie comme la recherche de la vérité<sup>1593</sup> et a pour caractéristiques générales la quête de son unicité et de absolu<sup>1594</sup>. C'est indirectement que Rousseau nous paraît démontrer cette vision dans l'*Émile* (*Émile*, IV) lorsqu'il qualifie

---

<sup>1586</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>1587</sup> Franklin Perkins, *op. cit.*

<sup>1588</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 581.

<sup>1589</sup> *Ibidem*, p. 600-601.

<sup>1590</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 862.

<sup>1591</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 60.

<sup>1592</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 622.

<sup>1593</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1594</sup> *Ibidem*.

la philosophie d'« amour de la vérité<sup>1595</sup> ». Par ailleurs, lorsqu'il mentionne la vérité, le philosophe le fait en la percevant comme un Tout, extérieur à lui-même, porteur d'une essence absolue, difficile à décomposer et qui permettrait d'expliquer par son biais l'univers – le recours à Dieu participe de fait à cette logique de pensée.

Selon les sinologues François Jullien et André Chieng, le monde chinois – et, par extension, dans notre cas, coréen – posséderait une conception autre de la vérité : suivant leur hypothèse, cette dernière ne serait pas extérieure à l'être humain ni unie mais plutôt immanente à la nature humaine<sup>1596</sup>. Selon leur thèse, la vérité nne se révèle plus une mais multiple. Cet éclatement de la vérité en « vérités », ou ce manque latent d'absolu dans la manière de penser la vérité, pourrait être analysé comme une résultante logique de la morale circonstancielle orientant le mode de fonctionnement de la philosophie extrême-orientale, dont celle coréenne<sup>1597</sup>.

Du côté des sources, cette assertion nous paraît se vérifier : force est de constater que pas une seule fois dans le *Mongmin simsŏ*, Chŏng Yagyong met en valeur l'idée d'une vérité absolue et extérieure aux personnes (fonctionnaires, paysans, etc.). Du reste, lorsqu'il évoque la vérité, c'est toujours pour l'associer à la morale et à l'éthique, en la rapportant à la nature humaine, en lui donnant corps au travers de notions telles que l'« authenticité », l'« intégrité » ou la « sincérité » - la sincérité étant d'ailleurs chez le philosophe coréen l'un des critères essentiels de la définition de la vertu<sup>1598</sup>.

## 2. L'attention portée aux problèmes pratiques

Une autre différence essentielle résidant entre les discours philosophiques de Rousseau et de Chŏng Yagyong est l'attention portée aux problèmes pratiques dans la manière de concevoir l'éthique. Le sinologue David Wong considère que ce souci compose l'un des aspects les plus caractéristiques de la philosophie éthique chinoise<sup>1599</sup>, là où la philosophie occidentale aurait tendance, selon la cohérence structurelle de sa pensée, à s'orienter davantage vers l'absolu. Ce soin accordé à des problématiques davantage pratiques se manifeste de façon lumineuse dans les célèbres dialogues de *Les Entretiens* de Confucius,

---

<sup>1595</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 570.

<sup>1596</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 21.

<sup>1597</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 401-403.

<sup>1598</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 223.

<sup>1599</sup> David Wong, *op. cit.*

où des situations concrètes, qui peuvent dépeindre par exemple des dilemmes moraux, se voient décrites avec précision par le biais de conversations très vivantes.

Cette lecture spécifique des choses semble également se vérifier à nos yeux dans le *Mongmin simsŏ*. Effectivement, Chŏng Yagyong déploie son analyse intellectuelle en procédant souvent par le cheminement suivant : il part de situations réelles décrites avec une grande précision pour ensuite mieux agrémente sa recommandation, son récit ou son anecdote, de réflexions morales de portée philosophique.

Un bon exemple de cette approche philosophique et situationniste se situe dans la partie II du *Mongmin simsŏ*, qui se consacre à la « discipline de soi » : il y est question de l'attitude idéale que se doit d'avoir le fonctionnaire vertueux lorsqu'il fête son anniversaire<sup>1600</sup> ou du comportement idéal de son épouse lors d'un déplacement<sup>1601</sup>. Dans le livre VIII, ayant trait aux rites et aux cérémonies, Chŏng Yagyong décrit d'une façon extrêmement concrète la manière dont le fonctionnaire vertueux doit divertir ses invités dans le cadre de l'une des Cinq cérémonies<sup>1602</sup> et se plaît à décrire par le menu le protocole à suivre (la répartition de la vaisselle selon les invités est même développée)<sup>1603</sup>. Ce souci du réel se traduit aussi par un usage abondant des questions qui permettent d'impliquer constamment le lecteur.

Les ouvrages de Rousseau n'accordent pas une telle place à la complexité du quotidien : certaines situations concrètes peuvent certes être abordées (par exemple la rencontre entre Émile et Sophie dans l'*Émile*) mais ces descriptions ou récits se voient souvent couplées de longues réflexions théoriques et abstraites relatifs à la vertu. La forme littéraire qu'il emploie – que ce soit le discours, la maxime, la lettre ou le traité théorique – favorise largement un discours théorique auquel ne recourt que très parcimonieusement Chŏng Yagyong.

L'ouvrage *Du Contrat social* aborde ainsi la thématique de la vertu d'un point de vue argumentatif, sans plonger une seule fois dans le réel et les nuances du quotidien avec autant de détails que ne le fait Chŏng Yagyong ; au voyage à cheval du fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong, à l'anecdote concrète de la vaisselle qu'il met en lumière

---

<sup>1600</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 103.

<sup>1601</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>1602</sup> *Ibidem*, p. 460-462.

<sup>1603</sup> *Ibidem*.

pour justifier une vertu précise, s'oppose le discours éthique, abstrait et de portée universelle, qui fait référence à l'état de nature, de Rousseau.

Cet antagonisme d'un regard spécifique, très réel, et particulier sur les choses partagé par Chǒng Yagyong s'opposant à celui général, de portée absolu, objectif et parfois universel de Rousseau, ne peut que frapper tout lecteur. Cette différence de vision s'explique par la culture et les modes de fonctionnement spécifiques des philosophies occidentales et extrême-orientales.

### 3. *Un autre rapport philosophique à la définition*

Une autre dissimilitude majeure entre la philosophie occidentale et celle extrême-orientale, et dont se font discrètement l'écho, dans leurs ouvrages, Rousseau et Chǒng Yagyong, réside dans le rapport des philosophies respectives avec le concept même de définition.

Alors que dans une pensée occidentale, la logique du *Logos* et la place considérable faite à la raison oriente le discours philosophique vers une définition qui s'affirme par une logique restrictive et peut tendre vers l'absolu, la pensée extrême-orientale, elle, incline vers une définition large et englobante<sup>1604</sup>, qui revalorise les circonstances mais qui a pour pendant de minimiser l'absolu. C'est sous l'appellation de « détour <sup>1605</sup>» que le sinologue François Jullien a qualifié terminologiquement ce mode spécifique de pensée. De fait, dans cette façon de philosopher, la réponse n'est jamais absolue ni fixe mais prend plutôt une allure plastique, fuyante et incitative, qui pousse le lecteur à la réflexion<sup>1606</sup>.

L'une des illustrations les plus prégnantes de cette pensée qui ignore la dimension arbitraire inhérente à toute définition se perçoit dans l'impossibilité par les sinologues à définir avec précision des concepts philosophiques pourtant fondamentaux du monde chinois que sont la Voie (« Dao » / « Tao »)<sup>1607</sup> ou, la vertu d'humanité, le « ren » (« in » en coréen). Cette dernière, pour sa part, renvoie à une pluralité de réalités (« humanité »,

---

<sup>1604</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>1605</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>1606</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>1607</sup> *Ibidem*, p. 50.

« bienveillance », « amour d'autrui », « respect », « sens des rites », etc.<sup>1608</sup>) et, bien naturellement, la réalité générée varie avant toute chose selon le contexte.

Un autre exemple démontrant la spécificité de cette pensée philosophique réside dans les réponses incitatives de Confucius dans *Les Entretiens* : faisant appel à la suggestion, elles apparaissent au lecteur comme rarement absolues et pouvant toujours s'interpréter à des degrés divers. A une définition précise, nette et absolue, les Extrêmes-Orientaux démontrent qu'une indication ou une invitation à suivre un exemple<sup>1609</sup> peut constituer une réponse viable – et sans aucun doute juste – face à la fluidité et à la complexité du réel.

Tout pareillement, nos sources illustrent cette relation particulière avec la logique intrinsèque de la définition : alors que Rousseau se réfère explicitement à la vertu dans ses œuvres et n'hésite pas à la mentionner comme une entité explicite (par exemple dans son *Discours sur les sciences et les arts*<sup>1610</sup>), la vertu de Chōng Yagyong n'est jamais mentionnée ouvertement mais se voit constamment suggérée et sous-entendue, comme cela a déjà été étudié. L'idée de perfection morale incarnée par son fonctionnaire vertueux-homme de bien (« junzi / kuncha ») est bien présente dans ses innombrables recommandations mais elle s'énonce toujours de manière indirecte, implicite et en conformité avec les circonstances<sup>1611</sup>.

#### 4. Une autre manière de philosopher : la question de la méditation

Une autre dissemblance dans le rapport avec la philosophie qui pourrait être soulignée et qui existe entre les philosophies occidentales et celles du monde chinois réside dans l'acte même de philosopher. Si les deux traditions ont toutes deux privilégié l'étude, la lecture et l'écriture, ou la pensée (par exemple une pensée de cheminement dans la nature avec les « rêveries » de Rousseau<sup>1612</sup>), une différence majeure nous paraît toutefois se

---

<sup>1608</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 163-165.

<sup>1609</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1610</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 2003, (« Œuvres complètes », Jean-Jacques Rousseau. Éd. publ. sous la dir. de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond ; 3), p. 30.

<sup>1611</sup> De fait, la vertu se déploie selon la situation analysée par le philosophe coréen : elle évolue selon qu'il aborde la thématique de la discipline de soir, les impôts, l'éducation, les rites, les tâches administratifs, les catastrophes naturelles, la guerre ou le rapport au peuple.

<sup>1612</sup> Rueff, Martin[et al.], *op. cit.*

révéler dans la présence ou l'absence de la méditation en tant qu'exercice mental, psychique et psychologique (et non intellectuel au sens cartésien).

En Extrême-Orient, en Chine, au Japon comme en Corée, l'acte de méditer en adoptant une posture quiète a longtemps été considéré comme un moyen de philosopher et d'accéder à l'essence même de la réalité. Le « Kyong » est un art au cœur de la culture coréenne, qui se retrouve aussi bien dans les arts martiaux que dans la pratique bouddhiste que dans la philosophie confucianiste<sup>1613</sup>. Au-delà de cette caractéristique culturelle, la pratique mentale en tant que telle est ancrée au cœur de la philosophie confucianiste : le père même du néo-confucianisme, Zhu Xi, pensait qu'il était possible d'appréhender la réalité dans son ensemble via cette attitude psychico-mentale<sup>1614</sup>. Au regard de la démarche philosophique, la méditation est loin d'être un acte neutre : il s'agit, suivant la pensée du philosophe Mencius, de « maintenir son cœur et de nourrir sa nature<sup>1615</sup> », autrement dit d'opérer un travail d'introspection à même capable de saisir le « Principe » (« Li » / « I »), cette règle qui structure l'univers et soi-même<sup>1616</sup> et, par extension, la morale elle-même. C'est dans cette lecture des choses que la méditation assise a souvent été considérée comme une méthode de perfectionnement moral et un moyen d'atteindre l'essence de la nature humaine<sup>1617</sup>.

Au regard de ce contexte, évoquer la méditation est entrevu comme une méthode pour parvenir à la morale et la vertu, car dans la philosophie coréenne, celle-ci entretient un rapport étroit avec la métaphysique. Bien que Chŏng Yagyong ait marqué son opposition à l'innéisme et ait rejeté ce moyen d'appréhender le réel<sup>1618</sup>, le philosophe Chosŏn recommande une telle pratique à son lecteur dans le Livre I du *Mongmin simsŏ*, dans le but de l'améliorer moralement<sup>1619</sup>. En revanche, du côté de Rousseau, pas une seule fois le philosophe ne préconise ou ne décrit une telle pratique, pratique qu'il ne pouvait qu'ignorer pour des raisons culturelles. La présence et l'absence de cette activité démontre

---

<sup>1613</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 233-234.

<sup>1614</sup> Roger Darrobers, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>1615</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>1616</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>1617</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 222-223.

<sup>1618</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 214.

<sup>1619</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 36-37.

la différence de l'acte même de philosopher et de saisir la fuite du réel selon les auteurs. Elle complexifie la démarche comparative.

5. *Philosophie morale de principe contre philosophie morale circonstancielle : un mode de fonctionnement différent*

Au-delà des objets d'étude assignés à la philosophie, l'autre division majeure existant entre philosophie occidentale et extrême-orientale, et qui se retrouve dans les ouvrages de Rousseau et de Chōng Yagyong, est le mode de fonctionnement propre à chacune des philosophies. Cette logique fonctionnelle rend l'approche comparative encore plus complexe.

A une philosophie morale de principe et plutôt orientée vers l'absolu privilégiée par l'Occident s'oppose la philosophie morale circonstancielle et davantage relativiste de l'Extrême-Orient. Cette manière spécifique de fonctionner explique une différence de nature qui, sans être totale ni intégrale, démarque cependant deux lectures particulières de la philosophie : celle, occidentale, s'oriente davantage vers la théorie alors que celle extrême-orientale, par le poids qu'elle donne aux circonstances, se voit davantage considérée comme une sagesse<sup>1620</sup>.

1. *La philosophie de Rousseau : une morale de principe orientée vers la théorie*

Dans le chapitre 1, du Livre I de *Du Contrat Social*, Rousseau écrit une de ses plus célèbres phrases :

« *L'homme est né libre, et partout il est dans les fers*<sup>1621</sup> ».

Cette citation célèbre illustre de notre propre point de vue le caractère universel et absolu de la pensée rousseauiste. Elle démontre également le rapport étroit qu'entretient la pensée philosophique occidentale avec la théorie et la dimension argumentative qui en découle<sup>1622</sup>.

---

<sup>1620</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1621</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 351.

<sup>1622</sup> David Wong, *op. cit.*



De fait, dans sa cohérence même, la philosophie occidentale tend à préférer le principe et à négliger le poids des circonstances<sup>1623</sup>.

Certes, elle n'ignore pas le relativisme – les pensées de Rousseau, de Montaigne et de Montesquieu le rappellent volontiers – mais ce relativisme s'inscrit néanmoins dans une structure de pensée théorique<sup>1624</sup>.

Ce rapport étroit entre théorie et « absolutisme » de la pensée, Rousseau nous semble le démontrer par ses concepts philosophiques. Le droit naturel, ou *jus naturalisme*, l'idée d'état de nature, de bonté naturelle humaine, d'amour de soi, de liberté, d'égalité ou de volonté générale composent autant de concepts dont le mode de fonctionnement ne peut que se valider au travers de l'universel, de l'absolu, dans l'intemporalité et l'ubiquité et dont le maître-mot est de minimiser les circonstances.

De par cette nature théorique, le format philosophique rousseauiste se décline dans une structure argumentative qui emploie le présent de vérité générale à même de mieux déployer la généralité des pensées. Ainsi, un format de ce type est en mesure de se développer aussi bien dans des « Lettres » que dans des « Discours », des « Fragments » (similaires à des « maximes »), des « Considérations » (qui sont des traités d'analyse) ou même un « Dictionnaire ». L'ouvrage de *Du Contrat social* consacre, à cet égard, un des modèles du genre théorique au sein duquel la catégorisation, l'énumération, les vérités universelles et l'analyse prennent une place privilégiée – les circonstances, qu'elles soient géographiques ou historiques, ne nous paraissent guère soutenir la comparaison face à des vérités intemporelles comme peuvent l'être, suivant la pensée des auteurs, le concept de « despotisme », qui fonctionne aussi bien dans le temps contemporain qu'antique, ou l'antagonisme ville / campagne qui concerne différents lieux européens, ignorant de la particularité du pays, soit d'une forme de relativisme.

Même l'*Émile ou de l'éducation*, ouvrage dont le récit et la fiction ne sont pourtant pas absents, ne déroge pas à cet impératif théorique réclamé par ce mode de pensée occidental :

---

<sup>1623</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 75.

<sup>1624</sup> Ainsi, lorsque Montesquieu développe sa théorie des climats, c'est sur une base argumentative, qui tient à démontrer la validité de « l'esprit général » de chaque régime politique. « L'esprit général » est un concept abstrait au caractère absolu tout comme les « lois » que le philosophe soulève, qui, dans leur essence, trahissent un universalisme puissant – même si cette approche, paradoxalement, n'ignore pas une forme de relativisme.

si les dialogues existent dans le Livre II<sup>1625</sup>, c'est d'abord dans un but d'instrumentalisation de la fiction à des fins démonstratives. Dans une même optique, l'empirisme de Rousseau, développé dans le Livre III<sup>1626</sup>, et qui concerne la problématique, loin d'être neutre lorsqu'on réfléchit à une allégorie de la démonstration, de la machine, assume dans son essence-même un contenu théorique dans lequel les termes semi-abstraites, anti-circonstanciels et de portée universelle comme « phénomènes », « corps », « activité », « distances », « physique systémique », « déduction » se voient volontairement mis en valeur<sup>1627</sup>.

Le paroxysme de cette vision démonstrative et argumentative chez Rousseau se déploie sans doute dans *Du Contrat social* où allié au théorique apparaît cette science pure du démonstratif et de la logique amoralisée qu'incarnent les mathématiques : effectivement, l'une des ambitions du philosophe franco-genevois, qui illustre le poids du *Logos* et de la raison dans sa pensée, est de recourir à ce langage particulier pour formuler sa théorie politique<sup>1628</sup>. Rapporté à la tradition philosophique occidentale, la pensée de Rousseau fait largement écho à celle d'un Spinoza qui, dans l'*Ethique*, recourait aux axiomes ou à la *dianoia* d'un Platon. Cet aspect est d'autant plus révélateur et fascinant que, paradoxalement, Rousseau est souvent considéré d'un point de vue intellectuel et philosophique comme l'un des chantres du sentiment et du sensible, dont la logique même condamnerait une orientation vers l'irrationnel<sup>1629</sup>.

Une autre manifestation de cette pensée théorique qui confère une place importante à une forme d'absolutisme intellectuel est la présence du format encyclopédique dans le système de pensée de Rousseau. Non seulement, il est reconnu que le philosophe a contribué à l'*Encyclopédie* par son *Discours sur l'économie politique*<sup>1630</sup> mais, qu'en outre, il a produit un *Dictionnaire des termes d'usage de botanique*<sup>1631</sup> ainsi qu'un dictionnaire

---

<sup>1625</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 317-318.

<sup>1626</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 441-444.

<sup>1627</sup> *Ibidem*.

<sup>1628</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 393, 398.

<sup>1629</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 65, 76.

<sup>1630</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. LXXII.

<sup>1631</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 1202-1256.

de musique<sup>1632</sup>. A l'époque de l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert et peu avant que Kant n'introduise son idée d'impératif moral, figure même de l'absolu et de l'universalité, la pensée philosophique de Rousseau se plaît à disséquer la réalité selon un cadre théorique.

## 2. La « pensée du modèle »

Ce réflexe intellectuel à valoriser la théorie, qui serait prégnante dans la culture occidentale, est défini par les sinologues André Chieng et François Jullien comme la « pensée du modèle »<sup>1633</sup>. Cette pensée aurait pour caractéristiques de traduire la réalité sous la forme d'un modèle et, ensuite, de chercher à « l'informer », de mieux le saisir et l'appréhender au travers de ce modèle abstrait<sup>1634</sup>.

Au sein de cette logique, la volonté de virtualiser la réalité dans un langage mathématique, et qui a pour fondement le *Logos* occidental (les présocratiques tels que Thalès ou Pythagore et la réflexion platonicienne), expliquerait le fait que, selon les deux sinologues, l'occident aurait connu une « mathématisation des sciences »<sup>1635</sup> que l'Extrême-Orient elle-même aurait ignorée – une thèse que le célèbre sinologue Joseph Needham a, lui aussi, avancée en insistant sur la portée considérable des pensées pythagoriciennes et platoniciennes dans le savoir philosophique occidental<sup>1636</sup>. La volonté de Rousseau de caractériser via des termes mathématiques la légitimité d'un gouvernement<sup>1637</sup> reflèterait cette volonté de modélisation du réel qui constituerait une caractéristique – non absolue cependant – de la pensée philosophique occidentale.

## 6. *La philosophie de Chŏng Yagyong : une morale circonstancielle*

A l'inverse de Rousseau qui tend à s'orienter vers l'absolu et l'universel, la morale de Chŏng Yagyong privilégie la situation et la conjoncture ; elle reflète l'esprit coréen, qui tient compte d'une philosophie circonstancielle propre au monde sinisé<sup>1638</sup> et se montre

---

<sup>1632</sup> F. Eigeldinger, « Dictionnaire de musique », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 213-216.

<sup>1633</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 86.

<sup>1634</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 141.

<sup>1635</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 87.

<sup>1636</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>1637</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 390.

<sup>1638</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 76.

conditionnée par toute une série de facteurs : la logique de groupe, le statut social, l'étiquette, l'appartenance au groupe, la hiérarchie sociale<sup>1639</sup>, le respect de la tradition confucianiste et des « Cinq constantes » établies par celui-ci<sup>1640</sup>. Dans cette logique, la morale n'est pas pensée dans son unicité mais devient plurielle et malléable au gré des fluctuations de la réalité.

Au sein de ce fonctionnement particulier, l'étiquette, ou le rituel, agissent comme autant de facteurs productifs de morale<sup>1641</sup> et composent un pendant légitime à un absolutisme moral revendiqué, via le droit naturel, par Rousseau. Non content de se soumettre à la complexité et à la variabilité des situations, la morale renforce l'idée de hiérarchie en impliquant une multitude de postures morales et psychologiques<sup>1642</sup>. Elle contraint l'acteur social à se conformer à une prescription précise. En outre, le sentiment d'appartenance à un groupe social, très prégnant dans la culture coréenne, intervient également : par son esprit holistique et son groupisme induits, il engendre un schéma moral particulier auquel doit se conformer moralement et à un instant donné l'acteur social<sup>1643</sup>. Il n'exclue pas la flexibilité puisque la morale qu'il produit fluctue selon que l'individu se trouve en famille, avec des pairs, ou dans une relation hiérarchique marquée par la subordination. Enfin, la morale affirme un immense respect du legs confucianiste qui entrevoit les relations sociales selon les Cinq « constantes » (dites aussi « Cinq relations »), qui ont toutes chacune un modèle spécifique et se déploient selon qu'on soit un sujet du roi, un parent, un époux, une personne âgée ou un ami<sup>1644</sup>.

Selon nous, Chōng Yagyong démontre son appartenance dans cette démarche philosophique précise, de différentes manières. En premier lieu, il suit la tendance des philosophes chinois à privilégier le réel aux dépens de l'abstraction<sup>1645</sup> et à exprimer un caractère incitatif, qui invite le lecteur à agir concrètement, suivant les modèles donnés<sup>1646</sup> en privilégiant en priorité la circonstance en tant que telle. Alors que Rousseau théorise la

---

<sup>1639</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 401-403.

<sup>1640</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>1641</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>1642</sup> *Ibidem*, p. 439.

<sup>1643</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>1644</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>1645</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1646</sup> David Wong, *op. cit.*

morale selon un modèle, le *Mongmin simsŏ* suggère les vertus idéales du fonctionnaire en partant de situations ancrées dans le réel et toutes plus variées les unes que les autres. Les titres de chapitres sont révélateurs de cette perspective : « Nomination<sup>1647</sup> », « Inauguration du poste du fonctionnaire<sup>1648</sup> », « Exécution des devoirs officiels<sup>1649</sup> », « Gestion de la maisonnée<sup>1650</sup> », « Observation de la loi<sup>1651</sup> », « Sauver les pauvres<sup>1652</sup> », « Evaluer le personnel administratif<sup>1653</sup> », « Administration du grain<sup>1654</sup> », « *Sacrifices*<sup>1655</sup> », « Défense du district contre une attaque ennemie<sup>1656</sup> », « Application judicieuse des sanctions judiciaires<sup>1657</sup> », « Mesures supplémentaires pour s'occuper de la famine<sup>1658</sup> »...).

Dans une certaine perspective, le *Mongmin simsŏ* peut être analysé comme un guide, un inventaire de situations variées qui permettent d'informer avec précision le lecteur sur l'attitude morale à tenir selon les conjonctures particulières. Au-delà de son érudition intellectuelle monumentale, sa taille considérable s'explique, à nos yeux, par la volonté de Chŏng Yagyong d'embrasser toutes les situations et alternatives possibles s'offrant à son fonctionnaire idéal afin d'établir une réflexion morale approfondie.

Cette attention philosophique aux circonstances et cette appréhension particulière du réel se matérialisent également par un vif souci du détail. Celui-ci s'illustre par des chiffres exacts se rapportant aussi bien à des unités de surface (MS, IX concernant les famines)<sup>1659</sup>, qu'à des unités de quantité (MS, VI qui traite des impôts<sup>1660</sup>) ou décrit des occasions de la vie du fonctionnaire avec des développements très précis. L'attention portée à la hiérarchie,

---

<sup>1647</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 5.

<sup>1648</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>1649</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>1650</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>1651</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>1652</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>1653</sup> *Ibidem*, p. 254.

<sup>1654</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>1655</sup> *Ibidem*, p. 434.

<sup>1656</sup> *Ibidem*, p. 629.

<sup>1657</sup> *Ibidem*, p. 739.

<sup>1658</sup> *Ibidem*, p. 954.

<sup>1659</sup> *Ibidem*.

<sup>1660</sup> *Ibidem*, p. 409.

aux rites et à l'étiquette interviennent également dans cette survalorisation du détail : elle peut s'exprimer, par exemple, dans une réflexion sur la répartition des couverts selon les invités (MS, VII, qui aborde les rites et les cérémonies<sup>1661</sup>). Alors que Rousseau tend à la généralisation à travers sa pensée, Chŏng Yagyong redonne une importance considérable au quotidien et à ses méandres.

Cette philosophie circonstancielle ne saurait se dissocier de son identité confucianiste et, par conséquent, de sa relation étroite avec la tradition illustre à laquelle elle s'affilie. Elle prouve cette identité par différents procédés : elle porte attention aux plus grands maîtres et aux plus grandes personnalités du monde chinois et coréen ayant marqué l'histoire de la pensée, de la philosophie et de l'histoire tout court – comme Confucius<sup>1662</sup>, Mencius<sup>1663</sup> ou Zhu Xi<sup>1664</sup> et favorise les canons du confucianisme. Elle dévoile également le respect de cet héritage par la grande variété de modes d'expressions : le *Mongmin simsŏ* ne se contente pas d'un seul langage unifié et théorique – à l'image de celui de *Du Contrat social* – mais favorise aussi bien les poèmes<sup>1665</sup>, les citations des grands sages confucianistes<sup>1666</sup>, des extraits des classiques du confucianisme<sup>1667</sup> ainsi que le recours fréquent à des anecdotes historiques ou des récits, divers procédés qu'utilisait déjà Confucius dans *Les Entretiens*<sup>1668</sup>.

Le style incitatif, fait de persuasion, qui appelle le lecteur à imiter une vie érigée en modèle, propre à l'héritage confucianiste<sup>1669</sup>, et qui frappe tout lecteur de *Les Entretiens* de Confucius, se retrouve dans le *Mongmin simsŏ* par le ton direct employé par Chŏng

---

<sup>1661</sup> *Ibidem*, p. 460-462.

<sup>1662</sup> *Ibidem*, p. 59-60, 82, 215, 256, 360, 407, 440-444, 443, 508, 512, 655-656, 724-725797.

<sup>1663</sup> *Ibidem*, p. 57, 72, 371, 494, 879, 899-900.

<sup>1664</sup> *Ibidem*, p. 41-48, 198, 215, 270-271, 393, 411-412, 443, 446, 466-467, 497, 507-508, 521, 527-528, 604, 694-695, 721-722, 794, 907-909, 914, 918, 933, 939-941, 954, 956, 959.

<sup>1665</sup> Exemple dans le Livre II, consacré à la discipline de soi (*Ibidem*, p. 55.).

<sup>1666</sup> Exemple dans le Livre II, consacré à la discipline de soi, avec une citation de Mencius (*Ibidem*, p. 57.) ou Zhu Xi dans le Livre III, consacré au service public (*Ibidem*, p. 157.)

<sup>1667</sup> Exemple dans les premières lignes du Livre IX, qui traite de l'administration de la justice, avec le Classique des Odes et la Pratique équilibrée (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 655.)

<sup>1668</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1669</sup> David Wong, *op. cit.*

Yagyong, l'intervention de dialogues et de récits choisis<sup>1670</sup>. Pour mieux illustrer la spécificité des situations, le philosophe coréen n'hésite pas à faire part au lecteur de sa propre expérience (exemple dans le Livre V, au sujet de la corruption<sup>1671</sup>) ou à l'impliquer par des invocations, des déclamations et des questionnements dans lesquels peuvent percer l'indignation<sup>1672</sup> ou la fascination.

En dernier lieu, cet attachement à une philosophie de circonstances s'exprime par sa propension à minorer la loi par rapport à la morale. Il suit la pensée de Confucius et l'héritage confucianiste dans son ensemble, qui estiment souvent que la morale précède en importance la loi<sup>1673</sup>. Chŏng Yagyong démontre à plusieurs reprises dans le *Mongmin simsŏ* les limites de l'absolutisme moral que symbolise la loi et l'ensemble de ses rigidités, qui ne sauraient appréhender les complexités fuyantes de la réalité : ainsi, dans le chapitre sur l'imposition, rappelle-t-il que les lois peuvent se retourner contre le peuple (Livre VI<sup>1674</sup>) et, dans celui sur la justice, s'attache-t-il à mettre en exergue la figure du fonctionnaire soucieux d'une morale exemplaire et amoureux de l'équité, un fonctionnaire qui refuse la torture, plutôt que celle d'un fonctionnaire appliquant scrupuleusement les lois (Livre IX<sup>1675</sup>).

Cette manière spécifique de penser la philosophie et la morale expliquent donc le format et le cheminement intellectuel particuliers que nous offre le *Mongmin simsŏ* : plutôt que s'appréhender comme un ouvrage uni, ce dernier peut se lire d'une manière dispersée et s'interpréter selon des circonstances et des conjonctures précises – comme *Les Entretiens* de Confucius. Paradoxalement, son unicité s'affirme dans cette diversité foisonnante et

---

<sup>1670</sup> Exemple dans le Livre IX, consacré à l'administration judiciaire (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 705.)

<sup>1671</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>1672</sup> Exemple dans le Livre IX consacré à la justice et, en particulier, à la torture : le philosophe coréen achève sa recommandation par une question adressée directement au lecteur et plein d'indignation : « (...) pourquoi un homme qui devient le représentant du peuple devrait-il s'engager dans de tels actes diaboliques ? » (*Ibidem*, p. 756.).

<sup>1673</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 317-318.

<sup>1674</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 359.

<sup>1675</sup> *Ibidem*, p. 755-760.

cette richesse de situations qui trahissent à merveille les méandres du réel et affirment avec force son identité relativiste.

## 2. Différences dans la manière de penser la philosophie et de la retranscrire

La manière de concevoir, d'exprimer et de retranscrire la philosophie constitue par conséquent une différence majeure entre Rousseau et Chǒng Yagyong.

A celle de Rousseau, de type occidental, axée sur le *Logos*, qui privilégie la raison, qui se raccorde malgré elle à la théologie et s'oriente vers l'absolu, Chǒng Yagyong oppose une philosophie de nature extrême-orientale, de contenu circonstanciel, qui suit les codes confucianistes et affirme son caractère relativiste en valorisant la notion de « situation ». A une philosophie tendant plutôt à l'unicité et à l'absolu (Rousseau) d'un point de vue moral s'oppose une philosophie tendant vers la pluralité et le relatif, qui met en valeur les groupes, l'étiquette et les spécificités de la tradition confucianiste (Chǒng Yagyong).

Ces deux manières de percevoir la philosophie influent naturellement sur le format favorisé par chacun des deux auteurs. Sans que ces différences ne ni soient absolues ni totales, les sources documentaires se font l'écho de cet antagonisme majeur : aux écrits rousseauistes théoriques, qui valorisent une scientificité de la pensée, qui insistent sur le poids de la raison, témoignent de l'importance de la tradition mathématique dans la manière de philosopher et goûtent le présent de vérité générale (importance des maximes et des théorisations) s'opposent les descriptions précises et minutieuses des circonstances de Chǒng Yagyong, sa multitude d'anecdotes historiques et mythiques, ses récits vivants et dialogues parsemés de recommandations philosophiques et morales. Si la philosophie de Rousseau se démarque par son caractère direct et son effort théorique qui souligne le poids du « modèle », la philosophie de Chǒng Yagyong, elle, s'inscrit davantage dans une persuasion indirecte mais extrêmement suggestive, qui entend bien impliquer le lecteur dans la philosophie et la morale elle-même.

Naturellement, les modes d'expression de la vertu varient selon ces façons de concevoir la philosophie : si elle se voit mentionnée en tant que telle par Rousseau et qu'elle rappelle



dans certains passages sa valeur d'impératif catégorique, elle se montre bien plus diffuse et secrète – mais tout aussi suggestive et réelle – sous la plume de Chŏng Yagyong.

## 2. Différences concernant le rôle de la Nature

Une autre différence fondamentale entre les conceptions philosophiques de Rousseau et de Chŏng Yagyong tient dans leur vision respective de l'homme : à la conception d'un être lié à la Nature tant par sa biologie que par son fonctionnement psychologique ou anthropologique proposée par Rousseau s'oppose celle d'un être moral en relation avec le monde métaphysique suggérée par Chŏng Yagyong. Si une vision donne davantage de poids à la science que l'autre, elle ne doit néanmoins pas inférer un manque d'esprit scientifique chez Chŏng Yagyong ; en effet, la problématique soulevée par cette sous-partie se rapporte en priorité à la réflexion sur la morale et ne concerne nullement les travaux scientifiques du penseur coréen, extrêmement modernes pour son temps.

### 1. L'homme et la Nature chez Rousseau : l'homme au croisement des sciences naturelles et des sciences humaines

1. *Une pensée de la morale qui valorise les caractéristiques naturelles de l'être humain*

1. L'être humain : un être d'essence biologique

Différents aspects de la pensée morale de Rousseau dévoilent un rapport étroit avec la science et l'affirmation d'une certaine modernité. Dans une partie précédente, il a été observé que le philosophe introduisait la matière dans sa conception métaphysique<sup>1676</sup>, une particularité idéale qui confère à sa réflexion une portée scientifique certaine. Mais cette couleur scientifique se voit renforcée par d'autres éléments : en plus d'une vision empiriste de la vertu<sup>1677</sup> qui traduit un empirisme spécifique car « méthodologique » aux dires d'André Charrak<sup>1678</sup>, et d'un héritage sensualiste, d'une religion naturelle et personnelle d'inspiration semi-cartésienne qui a tendance à amoindrir le pouvoir de Dieu, le philosophe transmet également au travers de sa conception de la morale une lecture novatrice et analytique de l'homme : dans certains de ses textes, ce dernier est non

---

<sup>1676</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-100.

<sup>1677</sup> Point analysé précédemment (problématique de la vertu proactive).

<sup>1678</sup> David Simonetta, « Sur le style philosophique d'André Charrak. Remarques autour de Rousseau. De l'empirisme à l'expérience », *Philosophiques*, vol. 41 / 1, 2014, p. 195, p. 208-211.

seulement perçu sous un angle biologique, qui le rapproche de l'animal, mais il se voit également analysé sous un regard objectif qui mêle, à nos yeux, anthropologie et même évolutionnisme.

Ainsi, lorsque dans la première partie de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau analyse le concept de « pitié naturelle », central pour expliquer les fondements conceptuels de la vertu, le philosophe prend garde d'associer généalogie de la morale et essence biologique de l'être humain :

*« Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation de l'espèce ».*

*Citation 54 Vision biologique de l'homme chez Rousseau (DOI<sup>1679</sup>)*

Le concept d' « amour de soi » permet certes une socialisation future mais il doit en premier lieu être entrevu comme voué à la finalité biologique de « la conservation de l'espèce » - une donnée qui n'est pas sans rappeler le concept juridico-scientifique de « loi naturelle » forgé par Hobbes, mais aussi, en raison du contexte culturel des Lumières, et notamment des pensées pionnières du transformisme et de l'histoire naturelle avec Buffon<sup>1680</sup>, le darwinisme. De la sorte, si la Nature possède chez Rousseau des accents théologiques<sup>1681</sup> qui, par leur portée métaphysique, peuvent l'éloigner de la science, le versant biologico-naturel n'est toutefois jamais oublié.

De temps à autre, Rousseau aime le rappeler au lecteur. Ainsi dans le livre IV d'*Émile ou de l'Éducation* où le philosophe explique que l'éducation doit tenir compte de cette partie de naturalité qui siège en chacun de nous :

*« Nous travaillons de concert avec la nature, et tandis qu'elle forme l'homme physique nous tâchons de former l'homme moral ; mais nos progrès ne sont pas les*

---

<sup>1679</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 156.

<sup>1680</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 154.

<sup>1681</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 255-256.

mêmes. (...) *En développant le naturel, nous avons donné le change à sa sensibilité naissante* ».

*Citation 55 L'être humain et l'influence de sa naturalité dans la morale et la psychologie humaines selon Rousseau (Émile, IV<sup>1682</sup>)*

Pour mieux expliquer au lecteur qu'on ne saurait en aucun cas négliger le poids de la naturalité et du biologique inscrits dans tout individu, Rousseau n'hésite pas à multiplier les comparaisons entre être humain et animal. C'est intentionnellement qu'il utilise le terme « femelle » pour qualifier la femme de l'homme<sup>1683</sup> et volontairement, dans un projet de déconstruction théologique, qu'il qualifie de « machine ingénieuse<sup>1684</sup> » le corps de l'être humain, une lecture d'éloquence cartésienne qui raccorde néanmoins l'humain à l'animal. En dernier lieu, il compare ouvertement l'être humain aux autres espèces animales, n'hésitant pas à mettre les deux sur le même pied d'égalité biologique<sup>1685</sup> : par ses descriptions, Rousseau montre qu'il n'est pas demeuré insensible à certaines théories de Buffon<sup>1686</sup>, le grand naturaliste de son temps, l'un des pères de la paléontologie.

## 2. Le conditionnement du milieu naturel et le pré-évolutionnisme de Rousseau

Pour mieux réfléchir à la part de naturalité et de biologique que renferme l'être humain, le philosophe insiste également sur le poids du milieu naturel sur l'être humain et aborde une réflexion déterministe. Lorsqu'il parcourt le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, le lecteur ne peut être en effet que saisi par la vision objective et scientifique développée par Rousseau.

Dans certains passages, sa représentation de l'homme équivaut à celle d'une créature conditionnée par son milieu naturel, considéré comme une « espèce » parmi d'autres (première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)<sup>1687</sup>. Cette insistance sur l'influence du milieu naturel, à l'époque même où

---

<sup>1682</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 636.

<sup>1683</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 135-140.

<sup>1684</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>1685</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 123.

<sup>1686</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 152.

<sup>1687</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 135.

s'expriment les premières réflexions sur le transformisme à la base de l'évolutionnisme<sup>1688</sup>, rappelle en filigrane l'idée – fondamentale – dans la pensée de Darwin de sélection naturelle.

Ce déterminisme biologique se voit également corroboré par la théorie des climats, chère à Montesquieu, que Rousseau reprend<sup>1689</sup>, comme dans le Livre I de l'*Émile ou de l'Éducation*<sup>1690</sup>. Certes, cette réflexion, comme l'a remarqué Lévi-Strauss, se teint d'une réflexion profondément sociologique et anthropologique<sup>1691</sup>, ainsi que géographique mais, dans sa cohérence-même, elle évoque une forme de déterminisme de la naturalité sinon du biologique.

Elle met également en exergue l'idée d'évolutionnisme qui participe à une vision pré-objective de l'être humain (et, par conséquent, de sa morale). Jean Starobinski a souligné les différences et les points communs reliant la pensée de Rousseau et de Buffon. Il rappelle combien le philosophe a emprunté à l'*Histoire naturelle* de Buffon dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1692</sup> et combien il « animalisait » l'homme<sup>1693</sup> tout en inscrivant son histoire dans une réflexion transformiste<sup>1694</sup>. De fait, cette réflexion transformiste, perceptible dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, constitue à nos yeux un élément original de la réflexion rousseauiste concernant la morale.

### 3. Le poids de l'instinct

Autre élément se référant à la biologie et que Rousseau met en valeur : le poids de l'instinct. Aussi bien soulevé par l'éthologie, cette science du comportement animal, que

---

<sup>1688</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 154.

<sup>1689</sup> Gabrielle Radica, *op. cit.*

<sup>1690</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 266-267.

<sup>1691</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1692</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 380.

<sup>1693</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>1694</sup> *Ibidem*, p. 385.

par Freud et la psychanalyse au XXe siècle<sup>1695</sup>, cet axe de réflexion permet au philosophe de mieux problématiser et méditer la morale dans une perspective biologique :

« *L'Homme sauvage, livré par la Nature au seul instinct, ou plutôt (sic) dédommagé de celui qui lui manque peut-être, par des facultés capables d'y suppléer d'abord, et de l'élever ensuite fort au-dessus de celle là, commencera donc par les fonctions purement animales : apercevoir (sic) et sentir sera son premier état, qui lui sera commun avec tous les animaux* ».

*Citation 56 La réflexion de Rousseau sur l'instinct (DOI<sup>1696</sup>)*

L'être naturel que Rousseau décrit n'est nullement la créature fictive luttant pour sa survie et en état de guerre permanent tel que l'a conçu Hobbes<sup>1697</sup> mais plutôt une créature dont l'inertie comportementale, la neutralité psychologique renforcent puissamment l'impression d'objectivité scientifique.

La conception biologique de contenu prémoderne de Rousseau se voit également hantée par la question des origines naturelles au sein de la morale : à cet égard, la problématique de la « bonté naturelle » de l'homme qu'il met en avant dans son *Discours sur les sciences et les arts*<sup>1698</sup> trahit cette quête dont il décrit le premier stade de manière scientifique.

2. *Une pensée de la morale qui tient compte des sentiments et de la psychologie de l'être humain*

L'autre dimension dans laquelle la Nature joue un rôle primordial en l'être humain, et qui se voit évoqué dans la réflexion rousseauiste de la morale, s'institue dans la problématique du sentiment. Dans la première grande partie, il a été analysé que la vertu

---

<sup>1695</sup> Dans *Malaise dans la civilisation* (1930), Sigmund Freud aborde clairement la question de l'instinct, qui est cette part animale logée en chaque être humain.

<sup>1696</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>1697</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1698</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 80, 105.

rousseauiste ne pouvait se séparer de la Nature tant au niveau sentimentalo-affectif qu'au niveau de la psychologie et de l'intériorité.

1. La dimension sentimentale et affective de la Nature en l'être humain : passions et pitié naturelle

Si dans ses textes politiques, comme *Du Contrat social*, Rousseau juge néfaste pour la morale l'action des passions, il leur reconnaît néanmoins un versant positif en faisant valoir leur naturalité.

Ainsi, dans le Livre IV d'*Émile ou de l'Éducation*, en associant Nature et passions, le philosophe explique au lecteur que ces dernières « sont les principaux instrumens de nôtre conservation<sup>1699</sup> ». Après avoir ajouté qu'elles servent d'abord la liberté<sup>1700</sup>, il décrit leur matrice qui est « l'amour de soi<sup>1701</sup> », élément fondamental dans la construction de la vertu. Dans la partie « Fragments pour « Émile » » (7), il prend soin de les définir comme des « instrumens spirituels dont la nature arme nôtre cœur pour la deffense de nôtre personne et de tout ce qui est nécessaire à nôtre bien-être<sup>1702</sup> ».

Pour Rousseau – qui n'est jamais à l'abri d'une contradiction – si la vertu peut se concevoir comme l'aptitude à dominer ses propres passions (*Lettre à M. de Franquières*<sup>1703</sup>), donc à limiter sa part de naturalité, il admet toutefois qu'il existe des passions qui peuvent engendrer de la vertu. Dans le Livre IV d'*Émile ou de l'Éducation*, il énumère plusieurs « passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes<sup>1704</sup> » qui sont autant de vertus puisqu'il s'agit de « la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance<sup>1705</sup> ». Dans le Livre V d'*Émile ou de l'Éducation*, il va jusqu'à qualifier la « vertu » de passion<sup>1706</sup>, confondant dans un même élan réflexif naturalité psychologique et vertu. Autre matrice essentielle de la vertu, il cite la « pitié », une « vertu naturelle » qui « concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce », en

---

<sup>1699</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 490.

<sup>1700</sup> *Ibidem*, p. 491.

<sup>1701</sup> *Ibidem*.

<sup>1702</sup> *Ibidem*, p. 873.

<sup>1703</sup> « La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régissant sur son propre cœur » (*Ibidem*, p. 1143.)

<sup>1704</sup> *Ibidem*, p. 506.

<sup>1705</sup> *Ibidem*.

<sup>1706</sup> *Ibidem*, p. 818.

d'autres termes, qui fonde les vertus sociales<sup>1707</sup> (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1708</sup>).

Loin donc d'opposer la vertu et le couple sentiments-passions comme le fait fréquemment la tradition philosophique, Rousseau les fusionne dans une même dynamique car ils consacrent selon lui la naturalité même de l'homme. Au versant biologique de la naturalité humaine entrevu précédemment répond un versant sentimentalo-affectif qui n'est pas d'ordre scientifique mais plutôt conceptuel, littéraire, et qui, d'un point de vue artistique, extériorise une forme de préromantisme<sup>1709</sup>.

Dans la pensée du philosophe, l'être humain se doit de suivre les valeurs naturelles<sup>1710</sup> car ces dernières, dans l'état civil avancé, seront à même de former des valeurs politiques durables, indispensables pour la volonté générale<sup>1711</sup>. Consubstantielles à l'humanité, elles expriment l'ancrage de l'homme dans la Nature et, par conséquent, son authenticité : aussi l'ambition du philosophe est-elle de fonder un système politique en accord avec ce socle naturel<sup>1712</sup>, cette vérité de l'univers. La morale qu'il conçoit doit dès lors se conformer à ce cadre naturel. Aussi, sa pensée de la morale exprime-t-elle cette dimension sentimentale et psychologique ; elle traduit à sa manière le tournant d'un retour du sensible dans la pensée des Lumières et le rejet de la spéculation métaphysique<sup>1713</sup>.

## 2. La dimension psychologique de la Nature en l'être humain : l'intériorité naturelle

La Nature pour Rousseau ne saurait cependant se limiter à ces seules dimensions. Il s'y réfère également pour mettre en valeur la communication de l'être humain avec son intériorité, son « moi » profond. L'homme vertueux rousseauiste est d'abord un être qui sait appréhender et être à l'écoute de son monde intérieur, qui se voit façonné par sa naturalité. Car Rousseau analyse la Nature comme siège de l'intuition<sup>1714</sup>. Cette naturalité profonde peut ainsi s'extérioriser par le biais de vertus spécifiques telles que l'authenticité,

---

<sup>1707</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 30.

<sup>1708</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 157.

<sup>1709</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 73.

<sup>1710</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 646.

<sup>1711</sup> *Ibidem*.

<sup>1712</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 345.

<sup>1713</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 249.

<sup>1714</sup> *Ibidem*, p. 254.

la sincérité, l'innocence, la pureté, un ensemble de vertus interdépendantes avec l'idée de vérité.

Nombreux sont les exemples démontrant l'attachement que porte le philosophe à l'intériorité naturelle. Ses principaux concepts s'y rapportent. A l'amour de soi, lumineux et naturel, il oppose l'amour-propre sombre et artificiel, qui est le déni de l'authenticité, en d'autres termes de la naturalité humaine ; avec raison, Jean Starobinski a souligné le décalage entre Être (authenticité pleine de naturalité) et Paraître (artificialité) qui se déploie avec constance dans la réflexion du penseur<sup>1715</sup>. S'inscrit dans cette même stratégie de valorisation de l'intériorité naturelle l'opposition farouche de Rousseau au théâtre (*Émile*, IV<sup>1716</sup>) : si le philosophe critique cet art, c'est parce que, selon sa pensée, il bafoue la part de vérité, de naturalité et d'authenticité qui gît en chaque être humain, et qu'il perçoit cette activité comme une entreprise de substitution du « moi » profond, originel et sincère, par un « moi » artificiel, fictif et superficiel.

Les *Confessions*, autobiographie qui exalte le « moi », laissent entrevoir une réflexion similaire ; elles mettent en lumière la quête d'un homme qui se redécouvre lui-même en communiant avec sa matrice primitive, la nature<sup>1717</sup>. Renvoient également à cette idée la conception rousseauiste de la perfectibilité et la vision d'un progrès porteur de destruction de naturalité<sup>1718</sup>. Enfin, la vision de l'éducation prônée dans *l'Émile ou de l'Éducation* vise à forger un citoyen tout en prenant soin de préserver la part de naturalité présente en l'homme<sup>1719</sup>.

La nature, avant d'être une expérience extérieure et esthétique, est par conséquent conçue chez le philosophe comme une expérience psychologique faite d'intériorité<sup>1720</sup> ; parce qu'elle représente une « Mère », féconde et généreuse<sup>1721</sup>, elle constitue le lieu symbolique du rapprochement de l'être humain avec son « moi » secret ; elle se rapporte

---

<sup>1715</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 14,15,32.

<sup>1716</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 532.

<sup>1717</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 239.

<sup>1718</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 646.

<sup>1719</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1720</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 258.

<sup>1721</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 135.



à un niveau fondamentalement psychologique, essentiel à l'idée de morale et de vertu chez Rousseau.

### 3. *L'Être suprême, garant de la vertu, personnification de la Nature*

En plus de valoriser la Nature en mettant l'accent sur les caractéristiques naturelles de l'homme et ses élans psychiques et psychologiques (sentiments, passions, sensibilité), Rousseau fait également intervenir la figure de Dieu – « l'Être suprême » - pour méditer le rapport entre la morale et la nature.

Au regard de la morale, l'Être suprême affirme son importance par le fait qu'il garantit la vertu<sup>1722</sup> et revêt par rapport à l'homme un rôle de « veilleur », sans pour autant se montrer impératif<sup>1723</sup>. Au regard de la nature, il marque son identité par sa capacité qui est la sienne à la personnifier. Comme Rousseau l'explique dans la « Profession de foi du vicaire savoyard » (*Émile*, IV <sup>1724</sup>), la Nature rejoint le divin dans sa fonction d'ordonnement de l'univers<sup>1725</sup> mais aussi dans son aptitude à aider l'humain à mieux ressentir la présence de Dieu<sup>1726</sup>.

Pour autant, ce rôle de Dieu demeure subliminal et éprouve, d'une certaine manière, une forme de marginalité. Cette pensée de Dieu ne laisse pas s'opérer une fusion intégrale entre Dieu et la Nature comme pourrait le conceptualiser, par exemple, un spinoziste<sup>1727</sup>. En réalité, plutôt que d'être un corps intégralement assimilé au divin, il convient d'analyser la Nature comme une sorte de toile qui permettrait au divin de se révéler. Ensuite parce que, comme le souligne le chercheur Jean-Luc Guichet, exceptée la mystérieuse

---

<sup>1722</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 622-623.

<sup>1723</sup> Claude Habib, *op. cit.*

<sup>1724</sup> « Cet Être qui veut et qui peut, cet Être actif par lui-même, cet Être, enfin, quelque'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. (...) J'aperçois Dieu par tout dans ses œuvres ; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi (...) » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 581.).

<sup>1725</sup> Jean-Luc Guichet, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, juillet 2013, p. 249-268, p. 259.

<sup>1726</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>1727</sup> *Ibidem*.

« Profession de foi du vicaire savoyard », il ne saurait être question de théologie naturelle dans l'ensemble de la pensée de Rousseau<sup>1728</sup>.

Il n'en demeure pas moins que cette personnification équivoque contribue puissamment à l'originalité et à la complexité de la conception de la morale de Rousseau. Tout en combinant théisme et déisme, elle contribue à alimenter, avec originalité, le débat sur la nature extrêmement ambiguë de la religion rousseauiste<sup>1729</sup>.

#### 4. *Une pensée de la morale qui témoigne d'une représentation de l'être humain au carrefour des sciences naturelles et des sciences humaines*

La réflexion morale rousseauiste sur l'être humain accorde par conséquent une place centrale à la nature, tant au niveau scientifique que psychologique. Sa pensée de la morale est, à nos yeux, révélatrice d'un triple mouvement : celui de l'essor des sciences naturelles, de l'essor des sciences humaines et de l'essor des religions personnalisées de facture déiste / théiste sous les Lumières françaises. Cette vision ausculte l'être humain sous trois facettes :

- Comme sujet psychologique, psychique voire psychanalytique<sup>1730</sup> : elle l'entrevoit comme un être sensible, doté d'émotions, de passions, un être en rapport étroit avec son « moi » profond. Pour mieux illustrer sa pensée, Rousseau n'a d'ailleurs pas hésité à se mettre en scène (*les Confessions*) et à se revendiquer en « homme de la nature<sup>1731</sup>» ;
- Comme objet scientifique et naturel de portée anthropologique : en témoignent sa représentation de l'être humain comme « espèce animale » (il est possible d'y déceler l'influence de Buffon<sup>1732</sup>) mais aussi comme un être soumis à son

---

<sup>1728</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>1729</sup> Les chercheurs sont en effet divisés sur la manière de qualifier la religion de Rousseau : pour certains, il s'agit de déisme, pour d'autres de théisme. Pour notre part, nous faisons nôtre l'avis de R. Trousson pour qui la religion rousseauiste combine déisme et théisme tout en arborant des éléments originaux (A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 195.).

<sup>1730</sup> Notamment par sa prise en compte de l'instinct.

<sup>1731</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 341.

<sup>1732</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 152.

environnement naturel et social, conception héritière de Montesquieu, et notamment de sa théorie des climats.

- Comme sujet raccordé au divin mais dans une logique religieuse particulière qui valorise en priorité la Nature et s'éloignant de la tradition théologique : le divin, ici, se révèle inséparable de la Nature et c'est cette inséparabilité qui marque tant la pensée anti-traditionaliste de Rousseau que son caractère séculier.

De la sorte, la Nature apparaît pour le penseur comme un trait d'union conceptuel entre trois visions d'apparence antagonistes mais complémentaires dans leur réalité. En faisant se côtoyer ces trois aspects, la pensée rousseauiste de la Nature révèle un philosophe qui est souvent considéré comme l'un des pères de l'anthropologie moderne<sup>1733</sup>. Affirmant par ses idées sa dette à l'égard de Montesquieu, philosophe par ailleurs considéré comme l'un des pères des sciences sociales<sup>1734</sup>, Rousseau contribue analytiquement à la genèse des sciences humaines en Europe<sup>1735</sup>.

Il traduit l'un des mouvements des Lumières qui, par des modes opératoires telle que la classification, s'exprime dans la quête d'« objectivation » du monde<sup>1736</sup>. Cette « objectivation » ne s'appuie pas seulement sur la démarche ou la représentation scientifique ; elle recourt aussi – paradoxalement – à une démarche religieuse originale, qui combine à la fois déisme et théisme, des formes de pensée religieuse porteuses dans

---

<sup>1733</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 24-25.

<sup>1734</sup> *Histoire de la philosophie*, éd. Jean-François Pradeau, Paris, Éditions du Seuil, 2009, p. 520.

<sup>1735</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 155.

<sup>1736</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 463.

leur fonctionnement même une vision séculière du monde<sup>1737</sup>. Sa représentation originale de la vertu répercute dans ses spécificités cet arrière-plan complexe et nuancé.

## 2. Chǒng Yagyong : l'attachement à la tradition et à la métaphysique

### 1. *Une pensée de la morale qui écarte la Nature et lui préfère la tradition*

#### 1. Le recours à la tradition confucianiste

Si chez Rousseau, la Nature joue un rôle déterminant dans sa pensée de la morale et sa manière de comprendre l'être humain, il nous semble en aller autrement chez Chǒng Yagyong.

Dans le *Mongmin simsǒ*, la Nature n'est pas du tout considérée comme un élément participant à la création de la morale. Une référence discrète – « la Loi de la Nature » - apparaît certes dans le Livre III<sup>1738</sup> mais elle se voit par la suite associée à la métaphysique et au « Ciel ». Du reste, lorsque la Nature en tant que telle est mentionnée, c'est plutôt dans une perspective menaçante, dans le cadre de désastres naturels : des épidémies ou des inondations (Livre IV sur l'amour du peuple)<sup>1739</sup>. La Nature n'a donc pas la même importance conceptuelle que pour Rousseau.

La réflexion sur l'intériorité et l'authenticité morale met en exergue cette différence de regards concernant le rôle de la nature. Si, comme il a été étudié, Rousseau rattache cette réflexion à la Nature, Chǒng Yagyong, de son côté, inscrit cette thématique dans la culture de soi qu'il associe, dès les premières pages du *Mongmin simsǒ*, à la tradition confucianiste<sup>1740</sup>.

Par ailleurs, le philosophe coréen aime rappeler l'impératif de la tradition dans la construction d'une morale supérieure : tout au long du *Mongmin simsǒ*, il ne cesse de conseiller de lire et de valoriser les classiques du confucianisme tels que *Les Entretiens (Lunyu)*, *La Grande Etude (Daxue)*, *La Pratique Equilibrée (Zhongyong)*<sup>1741</sup>. Dans le

---

<sup>1737</sup> Henry Duméry, « Déisme », Encyclopædia Universalis, .

<sup>1738</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 156.

<sup>1739</sup> *Ibidem*, p. 206-212.

<sup>1740</sup> *Ibidem*, p. 1-2.

<sup>1741</sup> *Ibidem*, p. 77.

même ordre, il valorise des exemples et des anecdotes historiques qui, espère-t-il, constituent autant de modèles moraux permettant d'inspirer son lecteur.

Cette démarche pro-traditionaliste démontre qu'à l'image de nombreux prédécesseurs, le penseur coréen déploie d'abord une pensée de démarche confucianiste. En effet, à l'opposé de d'autres doctrines, tel le légisme qui préfère l'ignorer<sup>1742</sup> ou le mohisme<sup>1743</sup>, le confucianisme – sans pour autant qu'on puisse le qualifier de « réactionnaire<sup>1744</sup> » - entretient de multiples liens positifs avec la tradition. Déjà, en son temps, Confucius expliquait que le confucianisme se devait d'innover, régénérer tout en s'inspirant des meilleurs éléments de la tradition<sup>1745</sup> - à tel point que certains spécialistes ont qualifié le grand maître de « traditionnaliste innovateur<sup>1746</sup> ». La valorisation de l'Antiquité qui parcourt *Les Entretiens (Lunyu)* mais aussi d'autres textes fondamentaux comme *Le Meng zi* reflètent avec limpidité cet état d'esprit particulier.

A nos yeux, le *Mongmin simsŏ* suit à la lettre et avec un rigorisme exemplaire cet état d'esprit. Comme nombre de ses prédécesseurs, Chŏng Yagyong entrevoit les classiques confucianistes comme des réceptacles d'expériences diverses qui permettent à toute personne de se forger une moralité exemplaire<sup>1747</sup>. A sa manière, il entend contribuer à cette « recreation de la tradition<sup>1748</sup> » : dans nombre de chapitres du *Mongmin simsŏ*, des figures confucianistes et des personnalités historiques du passé, des anecdotes célèbres dans la tradition confucianiste se voient proposées en exemple. Tout pareillement, l'auteur se plaît à souligner le devoir du lecteur de lire les classiques du confucianisme. Enfin, sa pensée de l'État Wangjŏng et sa réflexion sur le savoir antique (« Susahak ») participent au même effort : elles manifestent à leur manière la volonté du penseur coréen d'enrichir

---

<sup>1742</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 235.

<sup>1743</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 773.

<sup>1744</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 1201-121.

<sup>1745</sup> *Ibidem*, p. 120-121.

<sup>1746</sup> Karyn L. Lai, *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>1747</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>1748</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 68.

et de rénover l'orthodoxie néo-confucianiste dominante tout en retournant aux racines confucianistes les plus profondes et les plus pures<sup>1749</sup>.

## 2. Des émotions et des sentiments qui se doivent d'être minimisées

Alors que l'authenticité psychologique promue par Rousseau provient en partie de la nature, cette « mère féconde<sup>1750</sup> », et révèle un fonctionnement original, chez Chŏng Yagyong, cette authenticité psychologique ne puise pas à la même source et s'exprime de manière autre. Si, chez Rousseau, le cœur se doit d'exprimer ses élans, ses poussées irrationnelles – au travers des émotions, des sentiments et des passions – et contribue indéniablement à la construction de la vertu, chez Chŏng Yagyong, il est observé dans une perspective différente. Le caractère positif des émotions, des sentiments et des passions se voit minoré ; perçus sous un angle négatif, il est recommandé de maîtriser ces derniers.

Dans le Livre II intitulé « discipline de soi », le fonctionnaire idéal se caractérise par une impassibilité émotionnelle totale, une neutralité psychologique qui n'est pas sans rappeler le stoïcisme d'Épictète et qui n'entend laisser aucune place à l'expression des passions. Alors que Rousseau, en valorisant l'idée d'un « cœur » amarré à la sphère naturelle<sup>1751</sup> se place spontanément dans le préromantisme<sup>1752</sup>, l'homme de bien dépeint par Chŏng Yagyong est un homme qui entend atteindre l'authenticité psychologique uniquement que par la voie psycho-rigide de l'intellect : il peut parvenir à cet objectif, par exemple, par la lecture assidue des œuvres héritées de la tradition confucianiste (illustration au Livre II, consacré à la discipline de soi<sup>1753</sup>). Dans la même logique, aux yeux du penseur coréen, le vice d'un homme se manifeste avant tout dans sa faiblesse par rapport aux sentiments et aux impulsions du moment, telle que la colère<sup>1754</sup>.

Cette oblitération de la naturalité humaine qui s'exprime dans le déni du sentiment, ainsi que la volonté d'imposer catégoriquement un comportement idéalisé s'extériorisent évidemment dans le champ du comportement et de l'attitude : l'impénétrabilité du fonctionnaire idéal que nous brosse Chŏng Yagyong est intégrale dans son expressivité :

---

<sup>1749</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

<sup>1750</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1751</sup> Paul Bénichou[et al.], *op. cit.*, p. 117.

<sup>1752</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 72.

<sup>1753</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 77.

<sup>1754</sup> *Ibidem*, p. 56-58.

le fonctionnaire est montré comme ne devant ni rire<sup>1755</sup>, devant faire en permanence preuve de gravité<sup>1756</sup> et devant s'inspirer d'exemples anciens ; une modération à toute épreuve et une neutralité poussée à son paroxysme enrichissent ce portrait<sup>1757</sup>.

Certes, ce fonctionnaire n'est pas dénué d'émotions et de sentiments théorisés comme positifs – il connaît la compassion, même à l'égard de criminels<sup>1758</sup>, ou la bienveillance et la générosité<sup>1759</sup> – mais, dans son rapport aux émotions et aux sentiments, il fait montre tout de même d'une certaine rigidité, de la volonté d'imposer à l'ensemble de son corps la puissance et l'impératif de son intellect. Son attitude constitue par ailleurs l'antithèse même des épanchements passionnés et « vertueux » que valorise Rousseau, par exemple, dans le Livre V d'*Émile ou de l'Éducation*<sup>1760</sup>, qui décrit à satiété les effusions sentimentales entre Émile et Sophie.

De la sorte, il est possible d'affirmer que la perfection morale désirée par Chŏng Yagyong valorise l'intellect aux dépens de l'émotionnel et récuse les différents élans irrationnels que Rousseau entend, pour sa part, réinscrire dans la naturalité de l'homme. De fait, le philosophe coréen se fie d'abord à l'enseignement de la tradition et à l'intellect pour accéder à la morale.

## 2. *Un monisme aux accents spiritualistes : le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») comme agent de la morale*

En plus de s'en référer à la tradition, l'autre agent auquel se rapporte Chŏng Yagyong pour méditer sur la morale est le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »).

L'importance de cet agent dans la fabrication de la morale, sa faculté à la garantir et, par voie de conséquence, à créer de la vertu, a déjà été évoquée au cours des parties précédentes. La présence de cette entité démontre non seulement l'appartenance de Chŏng

---

<sup>1755</sup> *Ibidem*.

<sup>1756</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>1757</sup> Les exemples ont été abordés dans une partie précédente.

<sup>1758</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 747.

<sup>1759</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>1760</sup> « (...) ils se voyent parfaits, ils s'aiment, ils s'entretiennent avec enthousiasme de ce qui donne un prix à la vertu. Les sacrifices qu'ils lui font la leur rendent chère. Dans des transports qu'il faut vaincre ils versent quelquefois ensemble des larmes plus pures que la rosée du ciel, et ces douces larmes font l'enchantement de leur vie ; ils sont dans le plus charmant délire qu'aient jamais éprouvé des ames humaines » (Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 792.).

Yagyong à l'école Silhak (étant donné que cet agent moral avait déjà été pensé par le grand penseur Yi Ik<sup>1761</sup>) mais aussi sa volonté de se rattacher à la tradition, le Souverain d'En Haut étant, en effet, une divinité antique<sup>1762</sup>. Elle témoigne de la volonté du penseur coréen de renouveler le confucianisme de son temps en profitant des perspectives intellectuelles et inédites posées par le catholicisme<sup>1763</sup>. Elle souligne le monisme qui caractérise la pensée de Chǒng Yagyong<sup>1764</sup> et qui se retrouvera chez d'autres penseurs silhak, à l'instar de Choe Han-gi<sup>1765</sup>.

Elle a également le mérite de montrer comment le penseur coréen fait attacher sa pensée de la morale et de la vertu à l'univers métaphysique et suprasensible. Niant toute idée de nature dans la construction de la morale, elle exprime avec clarté une conception dualiste de la morale : alors que l'esprit moral se rattache au Ciel et au Souverain d'En haut (« Sangje » / « Shangdi ») et alimente le bien moral, qui n'est autre que la vertu, l'esprit humain, pour sa part, se rattache aux sens et se montre vulnérable au mal moral et au vice<sup>1766</sup>. A un esprit terrestre, qui ne s'intéresse qu'aux plaisirs bas, à la facilité, qui fait volontiers montre de côtés bestiaux, qui peut aisément dériver vers le mal et qui s'inscrit dans le monde de l'énergie vitale (« Ki »/ « Qi »), s'oppose un esprit atteignant le Souverain d'En Haut et le Ciel, le cœur de l'Univers, le monde métaphysique, tourné vers le bien, qui incarne l'élévation de l'âme et sa supériorité. Elle met à nu la double ontologie caractérisant la pensée du philosophe coréen, son opposition conceptuelle entre monde terrestre et visible exprimant un monisme matérialiste et celui métaphysique et moral se fondant sur un monisme spiritualiste<sup>1767</sup>.

Cette dualité complexe et spécifique témoigne de l'influence de la pensée en partie aristotélicienne du jésuite Matteo Ricci sur Chǒng Yagyong<sup>1768</sup>. Elle atteste du fait que l'agent principal de la morale chez l'être humain n'est pas la Nature mais une raison

---

<sup>1761</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 126.

<sup>1762</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1-2.

<sup>1763</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 160.

<sup>1764</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 644.

<sup>1765</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 144.

<sup>1766</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 200-201.

<sup>1767</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 644.

<sup>1768</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.



spirituelle<sup>1769</sup>. Elle dévoile la volonté chez Chŏng Yagyong de créer une métaphysique originale et authentiquement personnelle<sup>1770</sup>.

### 3. Conclusion : deux visions

La comparaison du rôle de la Nature dans la création et la production de la morale fait donc apparaître une différence considérable entre les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong. Le premier philosophe perçoit la Nature comme l'une des sources essentielles de la morale. Parallèlement, ce rôle attribué à la Nature s'enrichit de concepts scientifiques puissants, caractéristiques des Lumières et voués à un grand avenir : sous le regard rousseauiste concernant le rapport Nature / morale s'ébauche l'homme comme objet scientifique, tant d'un point de vue biogenico-évolutionniste que d'un point de vue anthropologique – des concepts comme l'amour de soi, que Rousseau rattache au droit naturel mais aussi au souci de conservation de l'espèce, nous paraissent prouver les aspects les plus novateurs de cette vision.

Simultanément, cette vision de la Nature n'oublie pas la psychologie ; elle met en exergue la part de sensible et d'intériorité inhérente à l'homme – que ce soit par les émotions, les sentiments et les passions. Cette propension à la psychologisation institue également Rousseau comme un précurseur du romantisme sur le plan artistique. En dernier lieu, elle rappelle la singularité profonde de la religion personnelle de Rousseau, une religion originale, influencée par le newtonisme, qui combine déisme et théisme<sup>1771</sup>, et qui fait s'allier Dieu à la Nature sans pour autant les confondre intégralement. Sa vision de la Nature laisse émerger la contradiction structurale qui traverse sa pensée<sup>1772</sup> car elle mêle aussi bien objectivité (l'homme entrevu comme objet scientifique et sécularisé au travers d'une religion marquée par le newtonisme de nature particulière) que subjectivité (attachement aux caractéristiques sensibles de l'homme).

Pour ce qui est de Chŏng Yagyong, la morale puise à des sources radicalement différentes. La Nature se voit exclue, elle n'est entrevue que sous un angle physique et menaçant, et le philosophe coréen, de par ses influences néo-confucianistes mais –

---

<sup>1769</sup> *Ibidem*.

<sup>1770</sup> Yoo Tae Gun, *op. cit.*, p. 2.

<sup>1771</sup> A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 195.

<sup>1772</sup> Charles Gardou, « Jean-Jacques Rousseau : de l'errant infirme au géant de la littérature », *Reliance*, no 17, p. 134-143, p. 139.

paradoxalement – catholiques, préfère la valorisation d'un monisme matérialiste et spiritualiste qui démontre une vision de la morale s'inscrivant dans la métaphysique. La figure du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») manifeste cette représentation originale de la morale. Elle s'enrichit également d'un profond respect pour la tradition confucianiste – Chŏng Yagyong démontre en effet son désir de revenir au confucianisme des origines, le savoir antique (« Susahak ») qui appréhende l'homme comme un « être éthique »<sup>1773</sup>.

Le fait que le philosophe Chosŏn ignore les interférences de la Nature avec le caractère de son fonctionnaire idéal, illustre pour nous son désir de ne pas faire intervenir les avancées de la science dans la construction de la morale. Alors que Rousseau n'hésite pas à recourir à une vision biologiste et pré-évolutionniste dans la généalogie de la morale et ce, sans pour autant renier une forme traditionnaliste d'attachement au divin, Chŏng Yagyong – qui est pourtant un très grand scientifique – ne met guère en œuvre cette possibilité et privilégie une vision conforme à la tradition confucianiste, qui donne une part importante à la métaphysique.

Cette différence entre les deux pensées se révèle, selon nous, éminente : elle illustre non seulement l'antagonisme existant entre deux visions de la morale et de la vertu mais aussi celui existant entre deux représentations de l'homme et de l'Univers.

### **3. Conception du temps**

Une autre différence notable entre la pensée de la morale des deux auteurs réside dans la conception du rapport entre le temps et la morale qu'ont Rousseau et Chŏng Yagyong. Si chez Rousseau, la perception du temps laisse esquisser le caractère dynamique et évolutionniste de la morale, chez Chŏng Yagyong, le rapport temps / morale s'inscrit davantage dans une représentation faite de circularité, et soucieuse de la tradition confucianiste.

Cette différence de perception de la temporalité s'accroît par la dissemblance de regard que les deux auteurs portent sur le progrès et la perfectibilité humaine. A Rousseau, qui démontre un regard nuancé et n'exclut pas l'idée de régression morale, s'oppose Chŏng

---

<sup>1773</sup> Yoo Tae Gun, *op. cit.*, p. 8.

Yagyong, qui ne réfléchit guère au progrès dans le *Mongmin simsö*, mais préfère déployer une lecture traditionaliste, héritière du confucianisme, du temps.

1. Rousseau : le temps comme facteur d'évolution morale et le concept de perfectibilité humaine

1. *Le temps comme facteur d'évolution morale : l'ambivalence du progrès rousseauiste vis-à-vis de la morale*

Le regard que Rousseau porte sur le temps n'est pas sans structurer sa conception de la morale. La vertu rousseauiste se déploie en effet dans une perspective évolutionniste, qui traduit à la fois une pensée du droit naturel via la promotion fictive et d'identité jusnaturaliste de l'état de nature qu'une pensée socio-historique de tonalité scientifique faisant écho aux avancées intellectuelles de son temps.

Il est possible d'affirmer qu'il existe un double récit historique de la généalogie – tous deux conceptuels et fictifs – de la morale dans la pensée de Rousseau. Le premier récit, fictif, qui se rattache à la pensée du droit naturel, retrace le développement d'une morale idéale, dont le sommet se voit incarné par la vertu. Il comprend trois stades importants :

- ① L'état de nature dans lequel s'exprime la bonté naturelle et les vertus naturelles ou antéhistoriques, tel que « l'amour de soi », souci de conservation humaine<sup>1774</sup>.
- ② L'état social dans lequel la morale et la vertu existent mais se voient menacées par des logiques antagonistes, telle la corruption ou les vices, des maux aussi bien liés à la nature humaine qu'aux logiques du corps sociopolitique qui les enferme. Dans ce stade intermédiaire, l'individu, via sa perfectibilité, c'est-à-dire « sa capacité à se perfectionner<sup>1775</sup> », mais aussi dans sa soumission aux conditions socio-historiques, peut décider positivement ou négativement du devenir de la morale et de la vertu. Après l'esquisse d'une première forme d'État par le biais d'un pacte social factice réalisé par le riche – un « pacte de soumission<sup>1776</sup> » –, les membres politiques du corps social peuvent choisir de se libérer en s'unissant

---

<sup>1774</sup> Christopher Kelly, *op. cit.*

<sup>1775</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1776</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 110-111.

et en établissant un contrat républicain qui permet à la volonté générale de s'accomplir.

- ③ L'état civil dans lequel la morale s'est accomplie dans sa totalité et dans lequel domine la vertu : cette dernière a pu se réaliser grâce au régime républicain et à ses mécanismes propres, tels que la volonté générale. Dans cet état civil, l'homme s'est accompli moralement et est en mesure de mettre en œuvre spontanément ses vertus tant dans la sphère privée que dans la sphère collective et politique. Il a en partie reconquis ses vertus originelles et aspire à une austérité existentielle qui métaphorise une vie équilibrée et sobre. Si cet état se révèle salutaire pour l'humain, il n'en demeure pas moins fragile et difficile à entretenir car les logiques antagonistes qui se rattachent tant à la nature humaine (tels que les vices, les passions) qu'aux conditions socio-historiques (l'évolution des arts, des sciences, la corruption, l'inégalité sociale, la propension naturelle du pouvoir à se tourner vers l'abus et d'autres facteurs encore) continuent de subsister, n'attendant qu'une occasion pour resurgir et contaminer l'ensemble du corps politico-social.

Au regard de cette théorisation, deux points méritent d'être soulignés : le premier est que la vertu, cet état de perfection morale, apparaît comme une donnée fragile, fluctuante et contingente, menacée en permanence, mais qui a pour caractéristique d'être indissociable de la perfectibilité humaine. Comme dans la pensée de Montesquieu, dont Rousseau se fait l'illustre héritier, la vertu ne se voit jamais garantie mais doit sans cesse être réaffirmée<sup>1777</sup> ; elle est soumise à une improbabilité et une contingence permanentes qui réclame comme pendant nécessaire le mérite.

Le second point à souligner est que cette vision porte en elle une téléologie : le temps se voit ici orienté et rythmé par des stades, ce qui n'est pas sans rappeler les premiers balbutiements de la pensée paléontologique avec les débuts du transformisme<sup>1778</sup> ou augure, de manière plus large, les vastes systèmes philosophiques du XIXe siècle dans

---

<sup>1777</sup> Spector, Céline, « Corruption », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, 2013.

<sup>1778</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 154.

laquelle le progrès jouera un rôle fondamental<sup>1779</sup>. Dans cette représentation, le temps n'est pas cyclique, figé, mais conçu de façon dynamique, évolutionniste et incertain.

Cependant, le récit de la généalogie de la morale élaboré par Rousseau démontre plus d'intérêt et de richesse lorsqu'il est analysé à la lumière d'un point de vue contraire et symétrique. A la croissance du bien moral, il est possible d'opposer l'ascendance du mal moral, qui procède lui aussi par stades, avec pour élément-pilier le vice. Comme pour la vertu, ce dernier s'épanouit en fonction de conditions sociales, économiques, historiques et politiques spécifiques ; il va de pair avec ce que Rousseau « les sciences et les arts », le luxe, et leur dynamique civilisationnelle. Et comme pour la vertu, il se nourrit de la perfectibilité humaine, concept rousseauiste. Il est possible de résumer comme suit cette généalogie du vice :

- ① L'état de nature dans lequel s'exprime un homme sain mais neutre, un être possédant encore des traits animaliers et non encore socialisé. Il se voit doué de bonté naturelle et de vertus naturelles antéhistoriques.
- ② L'état civil dans lequel les membres de la communauté humaine, grâce à leur perfectibilité, accèdent au stade technique, apprennent la socialisation et établissent les premières formes du politique. Ces dernières s'incarnent dans un pacte social non-démocratique et antirépublicain<sup>1780</sup>, une « usurpation primitive » de la part des riches<sup>1781</sup>. Parallèlement, l'inégalité apparaît au travers de la révolution des forces productives<sup>1782</sup>, qui s'exprime, selon Rousseau, par le « démon de la propriété<sup>1783</sup> ». L'essor de l'inégalité, par les logiques qu'elle engendre – écarts économiques importants, essor de « l'opinion », et autres tendances –, favorise le vice, qui contamine l'ensemble du corps politico-social et métamorphose progressivement ce dernier en une forme politique qualifiée de despotique. Simultanément, la corruption morale prospère, alimentée par le déploiement des sciences et des

---

<sup>1779</sup> Nous songeons ici à la loi des trois états d'Auguste Comte, au matérialisme historique de Marx ou encore le vaste système hégélien.

<sup>1780</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>1781</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>1782</sup> Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011, p. 130.

<sup>1783</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 690.

arts, ces puissants facteurs de décadence<sup>1784</sup>. L'artificialité s'impose en chaque individu aux dépens de sa naturalité propre – s'opère le décalage entre « être et paraître » relevé par Starobinski<sup>1785</sup> ; les apparences l'emportent sur l'authenticité et la naturalité et mettent en péril, par leur mystification, la morale de l'être humain (la meilleure illustration de ce processus est la mutation génétique de l'amour de soi en amour-propre<sup>1786</sup>).

- ③ Le système despotique dégénéré : les apparences et l'artificialité prédominent désormais dans le corps politico-social ; l'authenticité et la naturalité rattachées à l'origine ne subsistent qu'à l'état de résidus en chaque individu et le corps politico-social, de par l'immoralité qui l'irrigue, s'oriente vers une anomie extrême et une déréglementation du lien social. L'individu, coupé de la vertu et poussé par son besoin des apparences et sa facticité (« l'opinion<sup>1787</sup> »), a non seulement perdu contact avec son intériorité (sa naturalité) mais il se révèle, en outre, incapable, de produire des relations sociales normales et positives avec autrui ; emporté comme il est par ses vices, il ne peut se réaliser comme citoyen et ne peut, par conséquent, produire du politique dans le sens noble du terme. Le « despotisme », que représente la tyrannie, et qui est « la pente naturelle » de tout gouvernement<sup>1788</sup>, s'affirme peu à peu et la volonté générale, pourtant inhérente au fonctionnement même du politique, s'efface pour devenir marginale. Si la société est viciée dans son essence même et est condamnée à connaître des jours sombres et à périr au niveau politique, dans la forme, paradoxalement, elle peut connaître une prospérité considérable, un luxe

---

<sup>1784</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 116-117.

<sup>1785</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 14.

<sup>1786</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 219-220.

<sup>1787</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 684.

<sup>1788</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 639.

tapageur et un raffinement de mœurs et de culture incroyables en raison des sciences et des arts<sup>1789</sup>.

Cette lecture du temps, qui fonctionne par étapes, donne un aperçu de la méfiance rousseauiste à l'égard du progrès et y instille du doute, sinon de la mélancolie à son égard – une mélancolie que partageaient des peintres contemporains, à l'instar de Piranèse ou d'Hubert Robert, qui goûtaient la thématique des ruines<sup>1790</sup>.

L'analyse de l'évolution de la morale par Rousseau comporte par conséquent deux phases, une phase positive et une négative. En raison de cette dualité, le regard que Rousseau porte sur le progrès se distingue d'abord par son ambivalence<sup>1791</sup> – le progrès peut aussi bien être vécu comme expansion positive que « dégradation<sup>1792</sup> », ascension que décadence<sup>1793</sup>. D'un côté, il rend faisable la réalisation de la vertu aussi bien dans sa propre dynamique individuelle et interindividuelle que dans un champ plus large, au travers le régime républicain. Mais, de l'autre, il peut conduire au vice et au despotisme. La perfectibilité humaine se définit comme l'un des moteurs fondamentaux de cette ambivalence ; elle peut aussi bien guider l'individu vers le bien que vers le mal.

Parce que ces deux logiques antagonistes ne cessent de s'affronter dans le déroulement-même du temps historique, cette vision confère à l'incertitude une place essentielle et, de ce fait, nous paraît déceler une grande modernité. Comme l'ont relevé nombre de chercheurs, ce n'est plus la conception cyclique ou celle d'un temps statique figée par le dogme religieux, qui animait les siècles précédents qui se déploie<sup>1794</sup> mais bel et bien une conception où l'aléatoire, le contingent, les changements, les parallèles et les possibles sont mis à l'honneur. Dans cette analyse spécifique, la vertu se présente comme une

---

<sup>1789</sup> Le chercheur Roger Masters a également distingué dans la pensée de Rousseau une échelle temporelle faisant écho aux deux analyses précédentes. Selon lui, à un « stade barbare » marqué par l'ignorance et le vice succéderait un « stade vertueux » (une moralité saine régnant dans le corps politico-social), suivi enfin par un « stade corrompu » mais raffiné (en raison du développement des arts et des sciences) (Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 268.).

<sup>1790</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 141.

<sup>1791</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 756.

<sup>1792</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 28.

<sup>1793</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 141-142.

<sup>1794</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 1041.

variable conceptuelle soumise à une multiplicité de facteurs et de conditions et apparaît comme perpétuellement dynamique et soumise à une évolution constante.

## 2. *La perfectibilité humaine chez Rousseau : entre progrès et décadence*

Le concept de perfectibilité humaine reflète elle-même cette ambivalence vis-à-vis du temps conçu par Rousseau.

C'est dans la première partie de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que Rousseau développe l'idée de perfectibilité humaine<sup>1795</sup>. Si sa réflexion se place dans l'ensemble sous une vision pessimiste dans laquelle l'idée de régression prédomine<sup>1796</sup>, il remarque néanmoins que cette faculté sert de base aux « vices et [aux] vertus<sup>1797</sup> ». La dualité temporelle analysée précédemment se retrouve dans cette conception.

Dans son essence même, la perfectibilité est estimée comme positive : elle a le pouvoir de définir l'humain dans sa puissance. Non content de permettre à celui-ci de se conserver<sup>1798</sup>, elle le distingue de l'animal<sup>1799</sup>. Elle l'a outillé dans son émancipation en développant chez lui le langage<sup>1800</sup> et en lui donnant la faculté de se socialiser<sup>1801</sup>. Enfin, avec la liberté et l'amour de soi, elle constitue l'un des éléments caractéristiques de la nature humaine<sup>1802</sup>. Dans son versant théorique et originel, elle est donc entrevue sous un jour positif.

Toutefois, dans sa dimension réelle et empirique, qu'illustre avec tragique l'Histoire humaine, le philosophe porte sur elle un jugement essentiellement négatif<sup>1803</sup>. Non content

---

<sup>1795</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1796</sup> « Il seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; (...) que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tiran de lui-même et de la Nature » (*Ibidem.*).

<sup>1797</sup> *Ibidem.*

<sup>1798</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1799</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 142.

<sup>1800</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 177.

<sup>1801</sup> *Ibidem.*, p. 357.

<sup>1802</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 45.

<sup>1803</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 1318.



de favoriser l'immoralité et un déclin du politique<sup>1804</sup>, ainsi que l'inégalité et l'asservissement<sup>1805</sup>, et d'enclencher des logiques socio-économiques néfastes telles que la propriété ou les inégalités, elle a également coupé l'être humain de la Nature. Dans la pensée de Rousseau, elle a conféré à l'homme la propension de se retourner contre elle et, dans son extension, de s'autodétruire (Note IX, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>1806</sup>). Si elle lui a permis de conquérir son autonomie, ce cheminement, paradoxalement, s'est effectué aux dépens et dans la remise en cause de sa matrice originelle<sup>1807</sup>.

Ce serait pourtant une erreur de croire qu'elle condamnerait les hommes à un avenir sombre, sans rédemption. Dans le même texte, en effet, Rousseau prend bien soin d'expliquer que la perfectibilité n'est pas négative dans son inéluctabilité. Selon lui, elle est en mesure de redevenir positive si elle s'institue sous contrôle de la morale<sup>1808</sup>; « l'exercice des vertus<sup>1809</sup> » manifeste ce contrôle. Convaincu qu'il n'est jamais trop tard pour agir, le penseur profite de sa réflexion pour lancer au lecteur un appel vibrant et solennel, en l'enjoignant d'orienter cette puissance vers le bien moral<sup>1810</sup>. Pour mieux le persuader de la justesse de ses analyses, il n'hésite pas à se donner en exemple<sup>1811</sup>, s'affirmant comme l'homme vertueux par excellence.

Aux yeux du philosophe, la perfectibilité humaine ne fait par conséquent que refléter l'humain et sa contingence dans son ensemble; si elle peut perdre l'être humain, elle peut également le sauver<sup>1812</sup>. De fait, c'est seulement en se plaçant sous le contrôle de la morale que la perfectibilité peut redevenir positive et aider à l'accomplissement de l'humain. L'accès à la vertu est dans cette optique l'objectif à atteindre.

Comme pour la vertu et le vice, sa contradiction interne, qui mêle positif et négatif, exprime l'incertitude et l'improbabilité. Loin d'être chantée dans son infinitude comme le

---

<sup>1804</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 20.

<sup>1805</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1806</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 202-208.

<sup>1807</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 646.

<sup>1808</sup> *Ibidem*, p. 712.

<sup>1809</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 207.

<sup>1810</sup> *Ibidem*.

<sup>1811</sup> *Ibidem*.

<sup>1812</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 59, 93-94.

fera un Condorcet<sup>1813</sup>, elle se soumet dans sa configuration-même au sceau de l'indéterminé. Parce qu'elle accorde une marge de manœuvre à tous les possibles, elle fait valoir le dynamisme et la modernité de la vision de Rousseau.

### 3. *Temps nostalgique, temps mythique, temps biblique*

A cette conception moderne et dynamique du temps s'en superpose une autre qui s'exprime de manière diffuse dans la pensée de Rousseau : il s'agit d'une conscience à la fois mythique et biblique du temps. Cette conscience que l'on pourrait qualifier de religieuse, et qui accorde de l'importance aux concepts de régression et de décadence morales, contribue à réattribuer une aura symbolique au concept de vertu.

Elle perçoit la vertu comme une qualité originelle, et de nature éternelle. Son cadre privilégié d'expression est l'Antiquité gréco-romaine et, plus particulièrement, le régime spartiate et le régime républicain romain. Cette vertu démontre des facettes littéraires par ses thématiques pastorales et ses tonalités nostalgiques. Ainsi, Rousseau prend soin de la décrire dans la première partie de son *Discours sur les Sciences et les Arts* « Lacédémone » en recourant à ce ton qui mêle mélancolie et mythe :

*« Là, disoient les autres Peuples, les hommes naissent vertueux, et l'air même du Païs semble inspirer la vertu. Il ne nous reste de ses Habitans que la mémoire de leurs actions héroïques. De tels monumens vaudroient-ils moins pour nous que les marbres curieux qu'Athenes nous a laissés ? »*

*Citation 57 L'éloge de Rousseau de Lacédémone et expression d'une perception mythique du temps (DSA<sup>1814</sup>)*

Cette vertu, qui prend parfois les couleurs de l'oraison, sert également de prétexte aux louanges de figures antiques vertueuses comme Lycurgue<sup>1815</sup>, Socrate<sup>1816</sup> ou Caton l'Ancien<sup>1817</sup>. Cette vertu atemporelle s'appuie davantage sur le sensible que sur l'objectivité et découvre un Rousseau au sommet de son expressivité artistique. Le

---

<sup>1813</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 1044.

<sup>1814</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 13.

<sup>1815</sup> *Ibidem*, p. 512.

<sup>1816</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>1817</sup> *Ibidem*, p. 87.

philosophe aime recourir à cette conception du temps pour donner plus de force à son argumentation politique et mieux persuader son lecteur des bienfaits du régime républicain.

Jean Starobinski a insisté dans son ouvrage *La transparence et l'obstacle* sur cette lecture mythique du temps : d'après lui, Rousseau remplace ses habits de philosophe pour revêtir ceux d'un « musicien-poète », sorte de rhapsode chantant un âge d'or disparu<sup>1818</sup>, un « paradis perdu »<sup>1819</sup>. Ces réflexions semi-religieuses, à la prose délicate et ouverte aux sentiments, qui voient le poétique remplacer le scientifique, infiltrent paradoxalement les œuvres théoriques de Rousseau. Mais elles se trouvent également très présentes dans ses œuvres romanesques : comme l'explique Jean Starobinski, la fête champêtre dépeinte dans *La Nouvelle-Héloïse* dévoile un caractère mythique et originel, qui symbolise à sa manière le retour à un « Âge d'or »<sup>1820</sup>. Le penseur Paul Bénichou, de son côté, a mis en valeur le fait que la conception rousseauiste de l'Histoire adopterait de manière inconsciente un schéma biblique, qui verrait succéder à l'Eden la Chute puis la Rédemption<sup>1821</sup>.

Il serait possible de penser que cette scansion personnelle du temps, aux oraisons mythologico-bibliques, se montre concurrente d'une autre conception du temps, plus moderne, de nature scientifico-juridique, qui procède par stade impersonnel, qui se base sur le droit naturel, qui répercute les avancées scientifiques des Lumières et qui annonce en filigrane le transformisme. Or, il n'en est rien : plutôt que de la contredire, elle se superpose et, même, paradoxalement, se confond avec elle pour mieux l'enrichir et la redéfinir. En effet, en soulignant les bienfaits de la « cité vertueuse » et la régression morale intense qui affecte son époque, faire intervenir ici et là une temporalité mythico-biblique peut constituer une stratégie habile pour Rousseau : elle permet de révéler au lecteur que face au mal invisible et tangible de la décadence, il s'avère nécessaire de

---

<sup>1818</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 379.

<sup>1819</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>1820</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>1821</sup> Jean Renaud, *La littérature française du XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1994, 191 p., p. 52.

réformer en profondeur le corps politico-social et de repenser aux véritables problématiques philosophiques, telles que la morale et la vertu.

## 2. Chǒng Yagyong : temps de la tradition confucianiste, temps cyclique

### 1. *Temps de la tradition confucianiste, temps antique*

Si le temps rousseauiste attribue une grande importance aux notions de progrès et de décadence et déploie une vision implicitement téléologique via l'idée de « stades », favorisant en cela une conception dynamique et aléatoire de la vertu, le temps conceptualisé par Chǒng Yagyong laisse émerger des logiques différentes.

Chez le penseur coréen, le rapport de la morale avec le temps s'organise dans une logique tout autre. La morale ne se place pas sous le sceau de l'indéterminé ou de l'aléatoire mais s'ancre étroitement à la tradition confucianiste. Cet attachement à la tradition entraîne plusieurs conséquences : la première est que le temps possède une nature davantage mythique et religieuse que dans la pensée de Rousseau ; la deuxième est que l'auteur n'hésite pas à prendre pour points de départ et comme modèles des « âges d'or », notamment ceux des « rois sages », comme les règnes antiques de Yao ou Shun et de la dynastie Zhou et à les concevoir comme des règnes parfaits à l'endroit de la vertu (chapitre « Recommander des hommes vertueux », tiré du Livre V<sup>1822</sup>).

Parce qu'il se voit inscrit dans l'idéologie traditionaliste « Wangjǒng »<sup>1823</sup>, l'épisode des rois-sages et de leur règne vertueux n'est en rien révolu mais demeure bel et bien actuel aux yeux de Chǒng Yagyong, consacrant un idéal politique concret à atteindre : le lecteur du *Mongmin simsǒ*, ce fonctionnaire ou apprenti-fonctionnaire, doit constamment garder cette vérité à l'esprit. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans le même chapitre du Livre V, le penseur coréen récapitule l'histoire des méthodes de sélection des « hommes

---

<sup>1822</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 241.

<sup>1823</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111-116.

vertueux » par l'État et les compare avec celle de son temps<sup>1824</sup> - tout en prenant soin, au passage, de déprécier les logiques malsaines et immorales de son temps<sup>1825</sup>.

Cet appel à suivre le modèle des rois-sages de l'Antiquité peut revêtir plusieurs aspects : il peut s'exprimer sous forme de mesures très concrètes à imiter<sup>1826</sup>, sous forme d'exemples moraux<sup>1827</sup>, de considérations éparses<sup>1828</sup> ou, bien évidemment, par les préconisations répétées à suivre les classiques du confucianisme. Une fois encore, le lecteur du *Mongmin simsŏ* est invité à étudier et à connaître les canons du confucianisme :

« Tout pareillement, dans ses moments libres, le fonctionnaire se doit de toujours lire et réciter des ouvrages tels que *Le classique des documents, les Entretiens, la Grande Etude, La pratique équilibrée (...)* ».

*Citation 58 Le devoir de lecture et de récitation des classiques du confucianisme attendu de la part du fonctionnaire selon Chŏng Yagyong (MS, II<sup>1829</sup>)*

Ces appels à lire les classiques se retrouvent dans tous les chapitres concernant le *Mongmin simsŏ*<sup>1830</sup>. Dans certains chapitres, comme dans le livre XI, consacré par exemple à l'aide à apporter en cas de famine, ils peuvent être explicitement associés à l'idée de vertu<sup>1831</sup>.

Cette lecture mythique et orientée du temps, qui fait l'éloge de l'Antiquité et du règne des rois-sages, qui considère ces derniers comme des modèles indépassables, s'expliquent par différentes causes. La première réside dans la logique même du confucianisme : celui-

---

<sup>1824</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 241.

<sup>1825</sup> Par exemple, d'après lui, la loi permettant de distinguer les hommes de talent ne serait presque jamais observée (*Ibidem.*).

<sup>1826</sup> Dans le Livre IX, consacré à l'administration de la justice, Chŏng Yagyong appelle le fonctionnaire à enrayer la souffrance des prisonniers en s'appuyant sur une citation du classique des rites (*Ibidem*, p. 759.).

<sup>1827</sup> Dans le Livre VII, consacré aux rites et aux cérémonies, le penseur coréen fait l'éloge de la piété filiale de l'empereur Shun (*Ibidem*, p. 512).

<sup>1828</sup> Dans le Livre V, une considération sur le mérite se rapporte ainsi aux Empereurs Yao et Shun (*Ibidem*, p. 260.).

<sup>1829</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>1830</sup> *Ibidem*, p. 78, 107, 190, 201, 360, 434, 453, 460, 776, 851, 869, 871, 876, 911, 922, 973.

<sup>1831</sup> *Ibidem*, p. 973.

ci aspire à entretenir des rapports étroits avec la tradition<sup>1832</sup> tout en cherchant à mieux innover<sup>1833</sup>. Confucius se considérait d'ailleurs comme un « transmetteur » de tradition<sup>1834</sup> et cette relation spécifique au temps et au passé a plusieurs fois été qualifiée, comme cela a été auparavant souligné, comme celle d'un « traditionaliste innovateur<sup>1835</sup> ». Cette perception, qu'adopte volontairement Chōng Yagyong, tend à entrevoir le passé sous un angle extrêmement positif, notamment par l'enseignement qu'il dispense (en témoignent les anecdotes qui parsèment chaque page du *Mongmin simsō*) et son intention pédagogique<sup>1836</sup>.

La seconde cause s'explique dans son projet politico-moral de réforme. Sa volonté est de réactualiser le modèle « Wangjōng », fondé sur l'idée de gouvernement appuyé sur la vertu et l'humanité<sup>1837</sup>. Ce modèle atteste d'une interprétation rigoureuse et traditionaliste de la tradition confucianiste et entend concrétiser ses préconisations. Si le penseur Chosōn ne cesse de valoriser le règne des rois-sages dans le *Mongmin simsō*, c'est parce qu'il suit à la lettre les prescriptions de Confucius et de Mencius. Effectivement, dans *Les Entretiens*, Confucius exalte les vertus des rois-sages<sup>1838</sup> et, dans *Le Meng zi*, Mencius loue la vertu de bienveillance des rois-sages soucieux du bien-être de leur peuple<sup>1839</sup>.

Prendre comme modèles de référence les règnes des rois-sages illustre donc le degré élevé de connaissance qu'il a de cette période et marque l'attachement du penseur pour son projet de savoir antique (« Susahak »). Celui-ci trahit son rigorisme par sa volonté de revenir à un confucianisme authentique et épuré, débarrassé de ses influences bouddhiques<sup>1840</sup>. Le retour même aux sources du confucianisme, à savoir les classiques et les grands sages de la tradition tels Confucius et Mencius, rend possible la réactualisation d'une tradition primitive débarrassée de ses apports ultérieurs et permet, indirectement, de

---

<sup>1832</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 773.

<sup>1833</sup> *Ibidem*.

<sup>1834</sup> Karyn L. Lai, *op. cit.*, p. 113.

<sup>1835</sup> *Ibidem*, p. 113-114.

<sup>1836</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>1837</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 117.

<sup>1838</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 166.

<sup>1839</sup> Karyn L. Lai, *op. cit.*, p. 99.

<sup>1840</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 115.

contrer les pensées des maîtres Cheng et Zhu Xi<sup>1841</sup>. Cette érudition ne saurait se cantonner à la seule sphère intellectuelle : elle n'échappe pas au domaine politique puisqu'en exaltant la tradition et l'antiquité chinoises, elle prend soin d'affirmer un sino-centrisme conservateur susceptible de séduire la monarchie confucéenne de l'époque.

De la sorte, le temps conçu par Chǒng Yagyong se distingue par son traditionalisme : non content de refléter le fonctionnement interne du confucianisme dans l'importance qu'il attache à la tradition, il exprime également son amour de l'antiquité dans le cadre du savoir antique (« Susahak ») et s'inscrit dans le projet politique de l'État Wangjǒng.

## 2. *Temps circulaire, temps cyclique : une conception autre du temps*

### 1. *Une conception circulaire et cyclique du temps*

L'autre différence fondamentale entre la conception du temps exprimée par Chǒng Yagyong et Rousseau se trouve dans la pensée de la cyclicité et de la circularité du temps. Alors que le temps de Rousseau se développe au travers d'une vision s'appuyant sur une vision paradoxale du progrès qui insiste sur l'incertitude et une forme de contingence, le temps de Chǒng Yagyong s'élabore dans une optique circulaire<sup>1842</sup> et ignore, par conséquent, comme celle de nombre penseurs du mouvement Silhak, une certaine perception du progrès<sup>1843</sup> telle que celle que peuvent connaître les Lumières françaises.

En dépit des caractères novateurs que puisse présenter sa pensée, Chǒng Yagyong exprime malgré lui des habitudes culturelles d'entrevoir le temps qui sont, à proprement parler, typiquement confucianistes et sino-centrées. Sa perception du temps se fait l'écho indirect d'une vision métaphysique des choses dans laquelle chaque élément, humain ou non-humain, se voit mis en relation, en interaction profonde avec le cosmos, le tout étant perçu sous un angle harmonieux<sup>1844</sup>.

Cette vision s'appuie sur l'une des hypothèses fondamentales de la métaphysique chinoise qui est la présence forte de schémas cycliques et de polarités<sup>1845</sup>, qu'a pu exprimer le concept de Yin et de Yang<sup>1846</sup>. *Le classique des Documents*, classique inclus dans les

---

<sup>1841</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 10.

<sup>1842</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 172.

<sup>1843</sup> *Ibidem*.

<sup>1844</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>1845</sup> Franklin Perkins, *op. cit.*

<sup>1846</sup> *Ibidem*.

concours de fonctionnaires et que Chǒng Yagyong ne pouvait que connaître, enrichit la pensée du Yin et du Yang en lui appliquant l'idée des cinq agents et, avec eux, celle des « cinq phases »<sup>1847</sup>. Tout comme le mythe antique de « l'âge d'or » auquel se plaît à recourir Rousseau pour théoriser partiellement la vertu, Chǒng Yagyong recourt à un temps mythique de conception chinoise dans lequel vertu, morale et politique s'accroissent ou s'essoufflent selon les âges<sup>1848</sup>.

Les quelques références au *Traité canonique des mutations (Yijing)* que l'on peut trouver dans le *Mongmin simsǒ*<sup>1849</sup> témoignent de cette lecture particulière de la temporalité : l'univers n'est pas entrevu comme un champ en proie à des ruptures ni soumis à une scansion scientifique marquée par la régularité mais est observé comme un continuum en perpétuel changement que le sage se doit d'appréhender<sup>1850</sup>, un monde qui, comme l'affirme Confucius, « coule jour et nuit sans jamais se reposer<sup>1851</sup> » et dont le mouvement de retour perpétuel est en mesure d'incarner la Voie elle-même<sup>1852</sup>.

Au sein de cette logique de transformation permanente, ignorante des cassures brutales et non quantifiable, la morale acquiert son identité avant tout à la lumière de la progression et d'un mouvement patient. Sont en mesure de métaphoriser cette conception l'image taoïste de l'eau – fluide en perpétuel acheminement – ou la conception de la morale du philosophe Mencius, dont la morale se voit théorisée par l'idée de germes, image végétale, se déployant dans le temps<sup>1853</sup>. Chǒng Yagyong nous paraît reprendre cette conception du progressif dans son insistance constante de la culture de soi dans le *Mongmin simsǒ*, pratique qui permet d'atteindre la vertu dans une progression continue, linéaire, pétrie de patience, et qui illustre à sa manière une idée particulière de la perfectibilité humaine.

Cette analyse particulière du temps semble aussi se retrouver par son refus de ne pas séparer le mythe du réel : dans le *Mongmin simsǒ*, effectivement, le passé idéalisé n'est guère séparé de la temporalité du présent mais ne cesse de se confondre avec des époques encore récentes produites par l'histoire, comme les XVIe et XVIIe siècles. Ainsi, nombre

---

<sup>1847</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 255-257.

<sup>1848</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>1849</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 4, 56, 530, 709, 760, 768, 906.

<sup>1850</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 286.

<sup>1851</sup> Pierre Do-Dinh, *op. cit.*, p. 104.

<sup>1852</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 62.

<sup>1853</sup> David Wong, *op. cit.*



de pages du *Mongmin simsŏ* démontrent que les rois-sages, la dynastie Zhou, les personnages mythiques et vertueux du passé peuvent se mêler à des personnages réels et récents, tels le roi Sejong<sup>1854</sup> ou à des penseurs Silhak coréens contemporains comme Yi Ik<sup>1855</sup>. Par ailleurs, en valorisant la figure de l'homme de bien (« junzi »/« kuncha »), et en l'utilisant comme portrait-modèle de son fonctionnaire idéal, Chŏng Yagyong prouve combien il considère cette dernière comme atemporelle.

De la sorte, la temporalité de la morale présentée par Chŏng Yagyong s'avère, à nos yeux, radicalement différente de celle de Rousseau. Si nous faisons nôtre l'interprétation du sinologue et philosophe François Jullien, cette différence de conceptions exprimerait un antagonisme profond de la manière de penser la philosophie : à la vision extrême-orientale d'un « processus régulé<sup>1856</sup> » et de la morale s'expliquant par les racines cosmologiques de la pensée chinoise, et qu'adopterait Chŏng Yagyong, s'opposerait la conception occidentale, à laquelle adhérerait Rousseau, partant de racines « onto-théologiques », structurées par la figure de Dieu et le questionnement de l'Être/Devenir<sup>1857</sup>.

Cet antagonisme deviendrait d'autant plus saillant qu'il se verrait trahi par la représentation du monde véhiculée par les langues : toujours selon François Jullien, la langue chinoise ignore la conjugaison des verbes au passé/présent/ futur<sup>1858</sup>. Or, il est important de garder à l'esprit que c'est en chinois que Chŏng Yagyong a rédigé le *Mongmin simsŏ*<sup>1859</sup> et y a médité la morale.

## 2. Une conception du temps à l'aube d'un profond changement et la possibilité d'un double-discours chez Chŏng Yagyong

Si la conception du temps élaborée par le *Mongmin simsŏ* nous paraît affirmer un traditionalisme, il convient néanmoins de noter que cette dernière s'exprime à une époque où de profondes mutations historiques sont en cours et menacent de remettre en cause ses logiques internes. Bien que le *Mongmin simsŏ* ne s'en fasse pas explicitement l'écho, la période dans laquelle vivent les intellectuels silhak illustre la pénétration d'un nouveau

---

<sup>1854</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 754.

<sup>1855</sup> *Ibidem*, p. 190, 271.

<sup>1856</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1857</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

<sup>1858</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 138-139.

<sup>1859</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 147.

rapport au temps que Chŏng Yagyong a pu appréhender mais qu'il a pu volontairement taire.

Effectivement, étant donné la grande ouverture intellectuelle du penseur coréen sur le catholicisme, sur l'Occident, et sa fidélité à l'égard de penseurs silhak tels que Yi Ik, il y a lieu de penser que le *Mongmin simsŏ* ne refléterait qu'une façade, volontiers conventionnelle et conformiste, de sa propre pensée. A la suite de la persécution de 1801 visant les catholiques coréens et de son long exil, il est possible de concevoir que Chŏng Yagyong ait volontairement adopté une manière conservatrice de penser le temps et, par conséquent, la morale.

Son appartenance à l'élite Chosŏn n'excluait pas l'appropriation de la lecture occidentale du temps : depuis le XVIIe siècle et via des ambassades à Beijing, cette dernière avait eu l'opportunité de se trouver en contact avec des innovations occidentales telles que des horloges et des calendriers<sup>1860</sup>. Par ailleurs, l'un de ses maîtres à penser, l'intellectuel Yi Ik, n'avait jamais caché son admiration pour le calendrier occidental, qu'il jugeait supérieur à celui chinois<sup>1861</sup>. D'autres intellectuels silhak tel que So Ho-su, qui avait accompagné le penseur Pak Chega à Beijing, ne cachaient pas non plus leur intérêt pour le calendrier occidental<sup>1862</sup>.

Lorsque l'on pense que Chŏng Yagyong aurait effectué des expérimentations sur la vaccination de Jenner en Corée<sup>1863</sup>, que sa philosophie morale accueillait nombre de traits aristotéliens hérités de la réflexion du jésuite Matteo Ricci<sup>1864</sup>, qu'il avait utilisé, pour concevoir sa célèbre grue, un ouvrage d'ingénierie retranscrit en chinois et écrit par le missionnaire français Jean Terrenz<sup>1865</sup>, qu'il se déclarait en faveur d'un progrès technique empruntant à l'Occident<sup>1866</sup>, et qu'en compilateur rigoureux de la pensée Silhak, il ne pouvait que connaître la théorie de la rotation de la Terre de Hong Taeyong<sup>1867</sup>, il devient

---

<sup>1860</sup> Sŏng-nae Pak, *Science and technology in Korean history: excursions, innovations, and issues*, Fremont, Calif, Jain Pub. Co, 2005, 313 p., p. 143.

<sup>1861</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>1862</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 7.

<sup>1863</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>1864</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.

<sup>1865</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 15.

<sup>1866</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 100.

<sup>1867</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 148.

cohérent de penser que sa manière d’entrevoir le temps pouvait être plus complexe que celle, traditionnelle et conformiste, véhiculée par le *Mongmin simsŏ*. Pour le dire autrement, le *Mongmin simsŏ* ne saurait résumer, par son traditionalisme et son conformisme, le regard que le philosophe coréen jette sur le temps dans sa réalité-même ; a pu très bien coexister à ses côtés l’acceptation d’un temps catholique, fondé sur le calendrier des jésuites, ouvert sur l’occident et perméable au progrès mais demeuré silencieux pour la radicalité et les multiples remises en cause qu’il implique

Une telle interprétation n’est pas à exclure car Chŏng Yagyong bénéficie souvent du prestige du compilateur de la pensée silhak<sup>1868</sup>. Grâce au statut social élevé de sa famille et sa proximité avec les intellectuels Silhak, le penseur a été en présence de livres occidentaux, officiellement interdits par le pouvoir royal mais qui circulaient secrètement dans l’élite coréenne<sup>1869</sup>. En outre, le *Mongmin simsŏ* a lui-même été rédigé en 1818<sup>1870</sup>, à la fin de l’exil du penseur coréen dans un contexte politique tendu, où le silence demeure de rigueur.

Au regard de ces différents éléments, il est possible de supposer que la conception du temps exprimée dans le *Mongmin simsŏ* est différente de celle entrevue réellement par le philosophe lui-même.

### 3. Temps scientifique contre temps cyclique

Les conceptions du temps exprimées par Rousseau et Chŏng Yagyong se révèlent donc très dissemblables et se font, à plus d’un titre, l’écho de leurs différences philosophiques.

Si Rousseau laisse déployer une lecture du temps à la fois mythico-biblique, il n’exclue pas pour autant une autre lecture, plus scientifique et objective, qui se rattache autant au droit naturel, à l’émergence des sciences humaines qu’à l’avancée des réflexions scientifiques de son temps (question de la prise de conscience de l’immensité du temps naturel, exprimée par les premiers balbutiements de la pensée paléontologique). Procédant par stades, la généalogie de la morale qu’il théorise apparaît sous un angle dynamique et laisse le champ libre à la notion d’incertitude. Cette conception tire sa force d’une contradiction interne : l’être humain comme la société peuvent aussi bien évoluer vers le

---

<sup>1868</sup> « Chŏng Yagyong », *Encyclopedia of Korean Culture*.

<sup>1869</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 380-381.

<sup>1870</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 260.

Bien que vers le Mal ; si le progrès moral existe, la régression morale existe aussi et les deux sont en lutte permanente, produisant de facto une contingence structurelle.

La perfectibilité humaine, cette force motrice qui se démarque par sa neutralité, reflète le caractère aléatoire et fuyant des choses, cette improbabilité consubstantielle à l'univers. L'incertitude se développe également au travers d'une pensée historique qui se montre tolérante à l'idée de ruptures violentes – songeons par exemple à la pensée pionnière de Rousseau de la révolution néolithique<sup>1871</sup>, qui inspire non seulement les anthropologues actuels mais qui a séduit aussi préhistoriens et historiens.

Cette pensée du temps a pour mérite de démontrer simultanément une conception moderne du temps, un pessimisme alternant avec un optimisme réaliste (perfectibilité humaine, capacité de retrouver la bonté originelle, établissement possible de la vertu si les conditions socio-politiques de type républicain sont instaurées, etc.), autant de facteurs à même d'encadrer la morale. Si la pensée mythique n'est pas écartée, notamment par les références sous-jacentes, et typiquement rousseauistes, au mythe de l'âge d'or, il faut malgré tout noter la modernité de cette perception du temps, qui reflète une vision propre aux Lumières en général, et aux Lumières françaises en particulier.

A l'opposé, la conception de Chŏng Yagyong nous paraît se distinguer par son caractère statique. Le rapport au temps n'est pas pensé dans un principe évolutionniste, qui laisse place aux ruptures, mais plutôt dans un schème de facture circulaire : au sein de cette réflexion, le passé, qu'il soit mythifié ou non, se voit consubstantiellement associé au présent. La tradition joue un rôle central – sans pour autant exclure la volonté d'innover. Les cycles et la polarité temporelle, centrales dans la métaphysique chinoise et qu'expriment le Yin et le Yang, y fonctionnent de manière presque inconsciente comme peuvent en témoigner l'exaltation du modèle politique des rois-sages, de la dynastie Zhou, le modèle « Wangjong », la réflexion sur le savoir antique (« susahak ») mettant en valeur le confucianisme des origines, la pensée des classiques ou celle des grands sages du confucianisme. Dans ce cadre stationnaire, la morale du penseur coréen possède un rapport au temps de nature différente de celle du penseur franco-genevois. Bien que Chŏng Yagyong soit un penseur ouvert aux sciences, à la technologie et à l'Occident – et c'est là

---

<sup>1871</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 349.

tout ce qui fait son paradoxe –, cette conception nous paraît s'inscrire davantage dans une vision traditionaliste de la morale que moderne comme chez Rousseau.

## Chapitre 2 – Les différences sociopolitiques

Outre les dissemblances d'ordre philosophique, religieux et politique affectant la conception de la vertu dans la pensée de Rousseau et de Chŏng Yagyong, d'autres différences majeures, qui vont constituer l'objet du présent chapitre, résident dans la conception sociologique et politique du sujet.

Alors que Rousseau, penseur de culture occidentale, élabore la vertu sur une base d'essence individualiste, qui privilégie le sujet seul, un « moi-sujet » qui peut être analysé de manière isolée, voire atomisée, il en va autrement de Chŏng Yagyong qui construit sa réflexion de la vertu en partant de l'idée d'un sujet trans-individuel<sup>1872</sup>, c'est-à-dire en relation étroite avec autrui<sup>1873</sup>, élaboré comme partie d'un tout<sup>1874</sup>, qui ne peut être isolé mais qui se doit d'être intégré dans une communauté. Le penseur coréen valorise ainsi une culture sociologique de fonctionnement « groupiste<sup>1875</sup> », qui continue de prédominer en Corée<sup>1876</sup>.

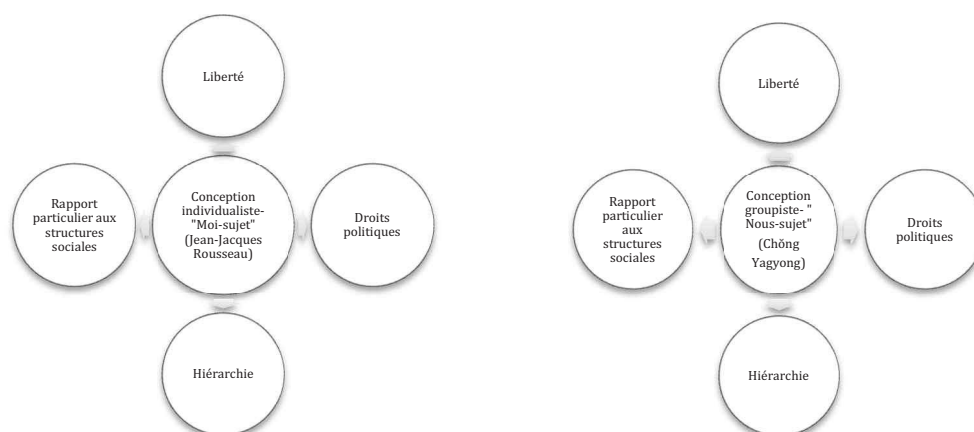


Figure 3 *Modèle de la conception individualiste (Rousseau) et de la conception groupiste (Chŏng Yagyong)*

Cette différence sociologique fondamentale a pour conséquence majeure d'infléchir le regard que les deux penseurs portent sur les différents concepts problématisant la vertu et

<sup>1872</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 33.

<sup>1873</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 168.

<sup>1874</sup> *Ibidem.*

<sup>1875</sup> Terme angliciste repris du terme anglais « groupism » reconnu par le dictionnaire britannique Oxford (« Groupism | Definition of groupism in English by Oxford Dictionaries », [En ligne : <https://en.oxforddictionaries.com/definition/groupism>]. Consulté le 19 février 2019.). Ce terme a été

la politique et, plus particulièrement, sur deux problématiques qui sont la conception de la liberté et des droits politiques (droits naturels et droits de l'homme) et la conception de la hiérarchie et de l'égalité.

Au-delà de ces dissimilitudes, trois autres grands antagonismes, davantage politiques que sociologiques, peuvent également être mis en exergue. Il convient de les énumérer brièvement :

- Le regard porté sur la famille.
- La problématique du patriotisme et de la conscience nationale.
- L'opposition concernant le régime politique idéal : au régime républicain mis en avant par Rousseau s'oppose la monarchie confucianiste préconisée par Chǒng Yagyong.

Ces trois antagonismes reflètent et répercutent à leur manière l'opposition entre individualisme et groupisme déjà citée précédemment tout en l'accentuant dans sa cohérence. Comme les autres dissemblances, ils ne sauraient se séparer des précédents.

## **1. Individualisme et groupisme : différences sociologiques**

### **1. La conception individualiste et républicaine de Rousseau**

#### *1. Une vertu d'essence individualiste qui dépasse le domaine politique*

Dans nombre de ses ouvrages, de contenu théorique ou fictif, la pensée de Rousseau exprime un individualisme résolu.

De par sa nature autobiographique, *Les Confessions* posent sur l'existence et le monde un regard individualiste dans son essence, qui part du « moi-sujet » et ne cesse de le mettre en valeur. Dans *Émile ou de l'éducation*, c'est également l'approche individualiste qui domine : il s'agit pour le lecteur de suivre pas à pas l'évolution d'un individu particulier – Émile – dans le monde et sa confrontation avec la société. Enfin, dans ses ouvrages

---

rencontré à de multiples reprises dans les travaux de recherche de source anglaise, et il fait même l'objet d'une définition spécifique dans l'ouvrage Boye De Mente, *op. cit.*

<sup>1876</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 168.

théoriques, comme *Du Contrat social* ou le *Discours sur les sciences et les arts*, la réflexion politique de Rousseau prend l'individu comme axiome de réflexion.

Pourtant, cette pensée de l'individualisme ne saurait se réduire au simple domaine politique. Elle englobe une échelle beaucoup plus vaste, qui touche à l'existence, à un style artistique et à une vision du monde spécifiques. Elle se déploie autant dans le champ littéraire qu'existential : ainsi peuvent être entrevues *Les Confessions* qui valorisent une pensée autobiographique, qui affirment avec conviction le « je » de l'écrivain (à la fois comme penseur et spectateur de son temps), et qui retranscrivent certains ressorts de sa psychologie, le tout dans sa nudité même<sup>1877</sup>.

Cet attachement à l'intériorité et à la profondeur du « moi » traduit en effet tout l'intérêt de Rousseau, mais aussi de penseurs qui lui sont contemporains comme Diderot, pour la philosophie du sujet qui constituait alors un continent largement inexploré<sup>1878</sup>. Toutefois, au-delà de son intérêt-même, cette entreprise aide Rousseau à répondre à une « nécessité » personnelle<sup>1879</sup> : rappelons qu'à l'inverse d'un Diderot, qui a toujours eu les plus grandes peines à se lancer dans un projet autobiographique, Rousseau souffre d'une identité problématique, d'un isolement important et d'un questionnement sur sa filiation<sup>1880</sup>.

C'est sans doute également dans cette optique largement individualiste qu'il faut comprendre sa volonté de chanter la sensibilité et les sentiments<sup>1881</sup> : tout pareillement, cet objet de pensée rend possible le traitement de la thématique du « moi » profond, de la réflexion du sujet pensant tourné vers son ressenti et les profondeurs de l'être humain. Ainsi, les sujets que sont la conscience et l'amour de soi<sup>1882</sup>, fondamentaux pour la vertu, contribuent à exalter cette réalité intérieure de l'individu à l'écoute de lui-même, capable d'être en phase avec ses émotions et ses sentiments, une conception qui augure par ailleurs le romantisme<sup>1883</sup>. Il convient d'ajouter que l'exaltation de ce « moi » individualiste, de

---

<sup>1877</sup> Xavier Darcos, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette éducation, 2013, 573 p., p. 222.

<sup>1878</sup> Anne Chamayou, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>1879</sup> *Ibidem*, p. 99-101.

<sup>1880</sup> *Ibidem*, p. 99-101.

<sup>1881</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 153.

<sup>1882</sup> « En un mot Émile a de la vertu tout ce qui se rapporte à lui-même » (Livre III)(Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 488.)

<sup>1883</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 154.



tonalité moderne, illustre un changement majeur de représentation, changement qui n'a peu de chose à voir avec la morale du siècle précédent<sup>1884</sup>.

La réflexion de Rousseau sur la nature et la relation qu'il instaure entre l'homme et cette dernière illustre également une vision individualiste : l'homme est perçu comme une individualité en lien étroit avec la nature<sup>1885</sup>, celle d'un être particulier en contact avec un Tout qui le transcende et qu'il aime sonder mentalement, religieusement et esthétiquement. *Les Confessions* peuvent, de la sorte, être réinterprétées comme une redécouverte du « soi » au travers d'une écriture authentiquement naturelle<sup>1886</sup>. Rêverie, promenade et contemplation peuvent être envisagées comme autant de médiations aidant à atteindre une individualité authentique et pure et une meilleure compréhension de son « moi » profond via l'instantanéité du rapport avec la nature<sup>1887</sup>. Là encore, l'individualisme rousseauiste s'affirme mais en adoptant ici une dimension stylistique et artistique.

On ne saurait comprendre cet individualisme puissant sans analyser l'existence de Rousseau. Cette dernière atteste de cette autonomie farouche, résistante et revendiquée, de celle d'un homme en permanence en quête de son identité. Le fait que ce penseur ait été un autodidacte n'apparaît pas neutre<sup>1888</sup> et témoigne de l'extraordinaire volonté de se réaliser à l'écart des sentiers battus. Les phases de marginalité que le penseur a connues, ses errances de jeunesse, le fait que certains de ses ouvrages, comme les *Lettres écrites de la Montagne*, aient été censurés et brûlés dans plusieurs pays, que ce soit dans le royaume de France ou dans les cantons suisses<sup>1889</sup>, découvrent une pensée originale, par certains aspects révolutionnaire, et non-conformiste, qui ne saurait s'appréhender sans la conscience de cet individualisme dynamique. D'ailleurs, l'individualisme rousseauiste possède une identité protestataire indéniable<sup>1890</sup> et se plaît à affirmer avec force sa présence dans les marges de la société<sup>1891</sup>. En raison même de l'audace de son

---

<sup>1884</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>1885</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 267.

<sup>1886</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 240.

<sup>1887</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 264.

<sup>1888</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 66.

<sup>1889</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>1890</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 53.

<sup>1891</sup> *Ibidem*.

républicanisme, la théorie de *Du Contrat social* peut être considérée comme une volonté minoritaire dans une Europe encore largement monarchiste.

De même, ne saurait être séparé de l'individualisme la réflexion que Rousseau pose sur la quête du bonheur<sup>1892</sup> (*LM*, 2) ou sur la solitude, à laquelle il aime souvent l'associer (*Émile*, IV<sup>1893</sup>). D'un point de vue psychologique, il est clair que la porphyrie aigüe qui l'accablait<sup>1894</sup> ne pouvait qu'exacerber cet individualisme et le pousser, dans des mécanismes psychiques, à engendrer une perception du monde encore plus spécifique, faite d'attitudes contradictoires et irrégulières – citons le sadomasochisme, une paranoïa, une anxiété couplée de neurasthénie<sup>1895</sup> – pouvant rendre de fait extrémiste l'expression de cet individualisme.

Différents concepts typiquement rousseauistes nous paraissent également refléter cet individualisme viscéral. Ainsi en est-il de ses attaques incessantes et virulentes contre la logique vicieuse de l'amour-propre, où le « moi », sous la coupe du regard des autres, devient, selon ses propres termes, « relatif » et « se met en jeu sans cesse » (*Émile*, IV<sup>1896</sup>). Ainsi peut s'expliquer sa condamnation virulente de « l'opinion » commune, qu'il qualifie, avec une certaine cohérence, de « tombeau de la vertu » (*Émile*, V<sup>1897</sup>) et dont il déplore le jeu sombre et calculateur des normes sociales. Ainsi nous paraît relever de la même logique sa réflexion puissante sur l'aliénation et la liberté ou encore sa critique vertigineuse de l'apparence dans *Émile ou de l'éducation (Fragments pour Émile*<sup>1898</sup>) – l'apparence, qui n'est rien d'autre qu'un processus de travestissement amenant le sujet à détruire volontairement sa naturalité propre dans l'objectif de se conformer négativement aux autres.

Au regard de ces divers constats, la vertu ne doit pas seulement être conçue comme un concept permettant de penser efficacement la politique ; elle représente aussi dans le

---

<sup>1892</sup> « L'objet de la vie humaine est la félicité de l'homme » (*Lettres morales, Lettre 2* (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1087.))

<sup>1893</sup> *Ibidem*, p. 503.

<sup>1894</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1895</sup> *Ibidem*, p. 136-138.

<sup>1896</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 534.

<sup>1897</sup> *Ibidem*, p. 702-703.

<sup>1898</sup> *Ibidem*, p. 872-873.

regard rousseauiste un moyen permettant au sujet d'acquérir de l'authenticité, de la naturalité et, par-là, de renforcer son identité même. Elle a constitué pour Rousseau un idéal existentiel à suivre, un exemple symbolique viable et qui a en partie conditionné sa vie <sup>1899</sup> et, de ce fait, lui a permis de métaphoriser intellectuellement, sinon philosophiquement, son individualisme.

L'individualisme prôné par Rousseau lui est donc consubstantiel ; plus qu'une idée, il peut être analysé comme la matérialisation d'une trajectoire de vie précise.

## 2. Une vertu prônant un individualisme républicain encadré qui valorise la communauté

Dans le domaine politique, la vertu encensée par Rousseau affirme un individualisme de nature républicaine. Ce dernier ne saurait se dissocier du concept de volonté générale. L'une des problématiques essentielles à laquelle le penseur souhaite avant tout répondre est de savoir comment un intérêt et une volonté particulières sont en mesure de se fondre dans un tout collectif<sup>1900</sup> sans pour autant dénaturer l'individu dans son identité. Si elle oriente cette volonté privée vers le « bien commun », il convient de noter que la volonté générale n'est en mesure de fonctionner qu'en prenant appui sur la volonté privée de chaque individu-citoyen<sup>1901</sup>, soit une réalité avant tout individuelle.

Un autre trait fortement individualiste qu'illustre la volonté générale est que pour bien fonctionner, elle doit se fonder sur « l'amour de soi » de chaque citoyen<sup>1902</sup> – autrement dit, l'intériorité du membre du corps politique, ce qui constitue son individualité-même. La thèse de Rousseau est que cet amour de soi serait capable de se régénérer et de se renforcer en priorité au travers de ce corps politique<sup>1903</sup>. L'individualisme républicain de Rousseau se lit par conséquent à l'aune d'une dualité d'échelles : celle du simple individu-citoyen mais également celle du corps politique ; c'est cette capacité d'adaptation à ces deux échelles contradictoires qui confère une nature puissamment républicaine à cet

---

<sup>1899</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1900</sup> Il ne s'agit pas « d'additionner les simples intérêts privés » mais de penser cette volonté en tant que « somme des différences » de ces intérêts (Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 375.).

<sup>1901</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 73.

<sup>1902</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 148.

<sup>1903</sup> *Ibidem*, p. 155-156.

individualisme sociopolitique, un jeu d'échelles qui se retrouve également dans le concept de vertu et dans celui de volonté générale, comme cela a été observé.

La réflexion de Rousseau concernant les notions d'intérêt particulier et d'intérêt général et sa valorisation de l'intérêt général s'inscrit aussi dans cette pensée individualiste républicaine. Comme l'amour de soi, la vertu se définit selon l'échelle individuelle et collective : elle se caractérise avant tout comme une disposition morale permettant à l'individu-citoyen d'adapter son intérêt privé à l'intérêt général (*DEP*<sup>1904</sup>). Pour fonctionner, l'individualisme politique prôné par Rousseau est donc soigneusement régulé et encadré : pour être valable, il doit se conformer en priorité à autrui et au « tout » républicain auquel il appartient.

Dans le Livre III de *Du Contrat social*, Rousseau approfondit cette thèse d'un individualisme républicain régulé au sein duquel la vertu apparaît comme un vecteur d'ajustement : il constate que « mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des Citoyens<sup>1905</sup> ». Dans ses *Fragments politiques*, il estime que le « bonheur public » est synonyme du « bien de tous en quelque chose » et qu'il doit concerner chaque individu<sup>1906</sup>. Aussi, à l'opposé, le déclin du politique se manifeste-t-il à l'aune de cet individualisme symptomatique, en l'occurrence dans l'essor et la prolifération des intérêts particuliers (CS, IV, 2)<sup>1907</sup>. De même, « l'intérêt particulier » dérégulé véhicule-t-il la tyrannie (FP, « Le Luxe, le commerce et les arts »<sup>1908</sup>).

C'est cette identification de l'individu au corps politique qui confère une identité hautement républicaine à l'individualisme rousseauiste. Cette assimilation explique pourquoi la vertu de Rousseau peut être perçue comme paradoxale : de nature individualiste et encensant la liberté, sa tâche prioritaire est cependant de modeler l'individualisme (avec ses limites incarnées par son intérêt, ses penchants, ses passions) selon une orientation précise capable de mieux l'intégrer dans la communauté politique.

---

<sup>1904</sup> « (...) la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la volonté générale, pour dire la même chose en un mot, faites régner la vertu » (*Discours sur l'économie politique*)(Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 252.)

<sup>1905</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>1906</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>1907</sup> *Ibidem*, p. 439.

<sup>1908</sup> *Ibidem*, p. 518.

Etant donné que son achèvement vise à la fois le renforcement de son individualité et l'intégration dans la communauté, il perd en individualisme pour mieux s'engager dans une « dialectique individualisme / holisme<sup>1909</sup>».

Le fait que cette pensée valorise l'horizon de la communauté sans négliger pour autant l'individu aide à différencier Rousseau des penseurs libéraux des Lumières qui, pour leur part, s'attachent en priorité à l'individu en lui-même<sup>1910</sup>. Cette perspective communautaire analysée dans un regard mi-holistique explique également pourquoi le philosophe, pour définir la vertu, condamne tant les dérives morales de l'intérêt, que ce soit l'égoïsme, la cupidité, la corruption, l'amour-propre et pourquoi il prend soin de mettre en garde contre les dérives de la liberté, cette « passion » qui, dans son versant négatif, se doit d'être canalisée et organisée par le biais d'un contrat social<sup>1911</sup>. C'est enfin pour cette raison que Rousseau aime tant, dans ses textes, valoriser les communautés, qu'elles soient fictives (la communauté vertueuse de Clarens de *La Nouvelle-Héloïse*<sup>1912</sup>) ou historico-politique (notamment le régime de Sparte, reconnu pour son esprit communautaire (*DSA*<sup>1913</sup>)).

Parce que l'individu ne saurait se séparer du corps politico-social auquel il appartient, la vertu rousseauiste contribue en conséquence à forger un individualisme particulier de nature républicaine.

## 2. La conception groupiste de Chŏng Yagyong

### 1. Une vertu trans-individuelle, qui se pense en priorité par rapport à autrui, qui valorise la réciprocité et l'appartenance au groupe social

Alors que Rousseau développe sa réflexion sur la morale et la vertu à partir du « moi-sujet », Chŏng Yagyong construit sa réflexion à partir du « nous-sujet », c'est-à-dire d'un sujet « transindividuel »<sup>1914</sup>. Tandis que le sujet vertueux conçu par Rousseau se médite dans une perspective faite d'isolement, d'une lecture analytique permettant la conceptualisation pionnière de « l'atomisation » de l'individu et de concepts préfigurant

---

<sup>1909</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 282.

<sup>1910</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 852.

<sup>1911</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 549.

<sup>1912</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 135.

<sup>1913</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 83.

<sup>1914</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 32-33.

l'anomie sociale, le sujet vertueux élaboré par Chōng Yagyong s'élabore avant tout comme une entité non-isolée et en interaction permanente avec autrui<sup>1915</sup>. Dans ce contexte, l'individualisme pensé par le philosophe coréen questionne non pas l'intérêt individuel en lui-même mais toujours le rapport de l'intérêt individuel par rapport à celui collectif<sup>1916</sup> – le sujet individuel est réfléchi en priorité dans ses liens de dépendance avec le groupe<sup>1917</sup>. Cette interdépendance constante du sujet avec la communauté, et le fait qu'il ne soit pas représenté dans un isolement social, explique le fait que des principes abstraits se définissant au travers de l'individualité – tels les droits naturels ou les droits de l'homme – ne prennent pas sens dans cette logique de fonctionnement<sup>1918</sup>.

La conception transindividuelle du sujet a également pour effet de valoriser davantage la notion de réciprocité et d'empathie dans la méditation philosophico-politique de la vertu. Cette réciprocité se situe ainsi à la base du concept d'« harmonie », fondamentale pour penser les relations sociales pour les confucianistes<sup>1919</sup>. Elle s'incarne dans l'une des citations les plus célèbres de Confucius, tirée de *Les Entretiens* (XV) qui est « Ne pas imposer aux autres ce qu'on ne désire pas pour soi-même »<sup>1920</sup>.

Parce qu'autrui est considéré d'emblée comme lié au sujet et configure par extension un « nous-sujet », les tendances visant à la rupture ou à la séparation avec autrui se verront automatiquement dévalorisées et pourront être assimilées à des vices dans une analyse philosophico-morale. De la sorte, lorsque Chōng Yagyong dresse le portrait du fonctionnaire vertueux, émanation de l'homme de bien (le « junzi » / « kuncha »), il le théorise systématiquement en accord avec autrui<sup>1921</sup> et en priorité dans un groupe où les relations se voient toutes soigneusement régulées. En revanche, le philosophe coréen aura tendance à fustiger et à assimiler à des vices des logiques égocentriques ou fortement

---

<sup>1915</sup> *Ibidem*.

<sup>1916</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 778.

<sup>1917</sup> *Ibidem*.

<sup>1918</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1919</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 173.

<sup>1920</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 177.

<sup>1921</sup> La grille d'évaluation du fonctionnaire qu'il propose dans le Livre V inclue certains critères exclusivement tournés vers autrui comme « l'amour du peuple » ou « les rites » (Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 257.).

individualistes : ainsi condamne-t-il les attitudes morales véhiculant de l'originalité, de l'extravagance<sup>1922</sup>, de l'égoïsme<sup>1923</sup>.

Dans la même optique, les quatre vertus qu'il met fréquemment en exergue, de manière explicite ou implicite, dans le *Mongmin simsŏ*, se nourrissent et se définissent de leur rapport consubstantiel avec autrui<sup>1924</sup>. La culture de soi dont fait montre le fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong, et qui alimente la vertu, possède certes une dimension incontestablement individualiste en cela qu'elle permet de développer une nature authentique<sup>1925</sup>. Cependant, sous l'angle sociologique, cette pratique morale vise également à un meilleur rapport avec autrui aspire à établir une attitude exemplaire au sein du groupe – que ce dernier soit la famille, la société ou le pays<sup>1926</sup> - et à instaurer au sein du corps social des relations harmonieuses et régulées<sup>1927</sup>.

La vertu de « ren » (« in ») fréquemment suggérée dans le portrait du fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong et qui peut s'incarner dans diverses postures morales – la bienveillance, la compassion, l'empathie, etc. – comporte également l'idée de réciprocité<sup>1928</sup> : elle sous-entend une conception du sujet en interdépendance étroite avec autrui. Enfin, la conception novatrice qu'offre Chŏng Yagyong de la vertu, qui repose sur une *praxis* et qui peut être analysée comme la valorisation d'une approche empirique des relations sociales, requiert pour fonctionner une mutualité aiguë avec autrui<sup>1929</sup>. Dans cette conception, la vertu n'est plus envisagée, ainsi que le pensaient les néo-confucianistes,

---

<sup>1922</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 385-386.

<sup>1923</sup> *Ibidem*, p. 714.

<sup>1924</sup> Ce sont la bienveillance, la droiture, la rectitude et la sagesse (Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 121.).

<sup>1925</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>1926</sup> Qiyun Zhang et Lee, Orient, *op. cit.*, p. 161.

<sup>1927</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 179.

<sup>1928</sup> Brooke A. Ackerly, « Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy », *Political Theory*, vol. 33 / 4, 2005, p. 547-576, p. 560.

<sup>1929</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 152.

comme innée au sujet mais comme devant exprimer une concrétude dans sa relation avec autrui<sup>1930</sup> - la tendance au groupisme se voit par conséquent une nouvelle fois confirmée.

La tradition confucianiste, à laquelle Chŏng Yagyong emprunte, joue un rôle déterminant dans cette orientation groupiste du fonctionnaire idéal. En plus de pousser le penseur à valoriser des vertus en étroite interaction avec autrui, elle l'amène à privilégier des relations codifiées, qui ne peuvent que favoriser cet esprit de groupe. Ainsi, les Cinq Relations que promeut cette tradition (qui sont : souverain/sujet ; père/fils ; aîné/cadet ; mari/épouse ; amis<sup>1931</sup>), et que reprend Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ*, permettent de réguler et de rendre harmonieux et efficace ce rapport spécifique avec autrui, renforçant de fait la dimension transindividuelle du sujet et cette interdépendance. Les vertus, qui sont codifiées au travers de ces Cinq Relations, développent toutes le sens de la réciprocité<sup>1932</sup>, et c'est au travers de ces relations normées que Chŏng Yagyong médite la possibilité et le fonctionnement de la vertu<sup>1933</sup>.

Le fait d'appréhender le sujet de manière transindividuelle contraint Chŏng Yagyong à méditer la vertu dans une perspective méthodologique holiste, qui valorise la culture du groupe, et non individualiste, comme le fait Rousseau. De fait, le penseur Chosŏn démontre que l'individualisme n'est pensé que dans une optique limitée, dans son appartenance à un groupe<sup>1934</sup> et non dans le sujet lui-même.

Outre l'influence du confucianisme, la culture coréenne Chosŏn, à laquelle appartient Chŏng Yagyong, renforce cette lecture holiste de la société et conditionne la réflexion sur la morale<sup>1935</sup> et la vertu. L'holisme de cette lecture se voit d'autant plus renforcé que la société Chosŏn de son temps favorisait encore plus la culture de groupe que de nos jours<sup>1936</sup>.

Aussi, parce qu'elle perçoit le sujet sur une base transindividuelle et l'enserme dans une culture de groupe, la vertu confucianiste promue par Chŏng Yagyong s'identifie avant tout

---

<sup>1930</sup> *Ibidem*.

<sup>1931</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 151.

<sup>1932</sup> Qiyun Zhang et Lee, *Orient, op. cit.*, p. 63.

<sup>1933</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 225.

<sup>1934</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 167.

<sup>1935</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>1936</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 261.



dans sa soumission à la communauté et ne s'appuie pas sur l'individu, comme chez Rousseau.

## 2. Une vertu confucianiste vouée à la communauté

L'une des conséquences les plus importantes de cette lecture holiste est que la vertu de Chŏng Yagyong se déploie dans la perspective communautaire au point d'effacer l'individu-même. A la lumière de l'analyse wébérienne des types d'autorité, elle nous paraît retranscrire le modèle traditionnel de domination en instituant comme axe central la logique de « communautarisation »<sup>1937</sup>.

Chŏng Yagyong démontre toute la puissance de cette réflexion au travers de l'exaltation de vertus sociales (la sincérité, l'empathie, la modestie, l'humilité) et politiques (la bienveillance, la loyauté, le sens du sacrifice, le sens des responsabilités, le respect des lois) particulières. Au-delà de ces divers traits, les aspects de la vertu qu'il souligne sont en priorité d'essence communautaires.

Le concept d'« amour du peuple », qui fait l'objet d'un livre entier (Livre IV<sup>1938</sup>), a pour objectif le renforcement de la communauté politique et sociale : le fonctionnaire se voit, avant tout, analysé en tant que serviteur de cette communauté (Livre I<sup>1939</sup>). Il se comporte et agit comme un « mokcha », c'est-à-dire un « berger » avec son « troupeau »<sup>1940</sup>, autrement dit comme un guide moral et spirituel auprès duquel le peuple se soumet. Au sein de la communauté, le rôle qu'il détient est central : non content d'être vertueux, donc parfait moralement, le moindre de ses actes doit se lire dans une perspective double : non seulement comme se vouant au peuple mais aussi dans une optique de renforcement de la cohésion sociale et du contrôle social. Ainsi se préoccupe-t-il de veiller aux pratiques et aux valeurs confucianistes traditionnelles – ces normes tacites – qui ont pour effet de souder davantage les membres de la communauté ; ainsi encourage-t-il la piété filiale et le

---

<sup>1937</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294.

<sup>1938</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 189-212.

<sup>1939</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>1940</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 266.

respect des personnes âgées (Livre IV<sup>1941</sup>), « l'amour fraternel » (Livre XI<sup>1942</sup>), « la loyauté des épouses, la loyauté des sujets » (Livre VII<sup>1943</sup>).

Le modèle qui lui permet de concrétiser le renforcement des liens sociaux communautaire s'avère être la famille et c'est tout naturellement qu'il favorise une conception patriarcale du pouvoir, conception qui, selon Max Weber, s'avère, une fois encore, caractéristique du modèle traditionnel de domination<sup>1944</sup> : le fonctionnaire se doit d'agir comme « un père avec ses enfants » (Livre VI<sup>1945</sup>) et, à l'image d'un chef de famille, a pour tâche de s'occuper de l'« édification morale » du peuple (Livre VII<sup>1946</sup>). Le *Mongmin simsŏ* recèle de métaphores comparant l'État à la famille (Livre IX<sup>1947</sup>) où la politique est entrevue d'abord sous un regard familial<sup>1948</sup>, autrement dit sous un angle communautaire établissant des relations affectives entre chacun de ses membres. Cette allégorie groupiste de la famille, et du père, concerne également le roi avec le peuple et le fonctionnaire idéal, le roi étant considéré vis-à-vis du peuple comme un « père » (Livre II<sup>1949</sup>). Ses rapports, enfin, qui sont empreints d'« amour <sup>1950</sup>», rehaussent le caractère politico-affectif des rapports et tendent à effacer l'individu au profit de la cohésion sociale.

La communauté dépeinte dans le *Mongmin simsŏ* exprime également son rayonnement par la toute-puissance et l'omniprésence de la norme. Cette dernière se matérialise aussi bien par l'appel au respect de celle de nature patente (le respect de la loi constitue une vertu politique importante du fonctionnaire idéal) que celle de nature tacite, qui va de soi et qui s'impose psychologiquement aux membres de la communauté. La norme, qu'elle soit explicite ou implicite, se voit impulsée par les rites qui régulent étroitement les rapports sociaux. Le fonctionnaire idéal de Chŏng Yagyong est pensé comme un agent

---

<sup>1941</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 189.

<sup>1942</sup> *Ibidem*, p. 949.

<sup>1943</sup> *Ibidem*, p. 510.

<sup>1944</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 296.

<sup>1945</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 341.

<sup>1946</sup> *Ibidem*, p. 501-503.

<sup>1947</sup> *Ibidem*, p. 747.

<sup>1948</sup> *Ibidem*, p. 747-749.

<sup>1949</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>1950</sup> Le terme « amour » pour décrire les rapports sociaux revient constamment dans le *Mongmin simsŏ* (*Ibidem*, p. 15, 55, 57, 134, 191-193, 257, 562, 753, 765, 930.)

fondamental du renforcement de la norme au sein de la communauté : possédant tout naturellement la vertu du sens des rites, il se montre scrupuleusement respectueux à l'endroit de ces outils psycho-sociaux et ne cesse de s'efforcer d'augmenter leur ascendance et leur efficacité au sein de la communauté.

Il œuvre également au renforcement de la cohésion communautaire dans son rôle vis-à-vis de l'étiquette, autre norme conditionnant la morale<sup>1951</sup> et, par conséquent, la vertu. Il est dépeint comme extrêmement soucieux du protocole, en particulier pour les cérémonies officielles<sup>1952</sup>. Ses relations sociales se doivent toutes d'être empreintes de courtoisie mais aussi de la gravité seyant à sa fonction (Livre II<sup>1953</sup>) et son attitude n'a de sens que dans sa conformité aux normes tacites réclamées par la communauté. Comme le ritualisme, cette valorisation de l'étiquette a pour conséquence d'effacer le rôle de l'individu dans la communauté.

D'autres réflexions dans le *Mongmin simsŏ* étayaient la volonté de Chŏng Yagyong de valoriser la communauté. La première d'entre elles est l'éloge de cette structure sociale particulière sous forme de projets utopiques : dans le livre VI, consacré à l'imposition, Chŏng Yagyong se plaît à faire l'éloge du « juntian zhidu », une communauté agricole basée sur un système de redistribution égalitaire des terres, adoptée par la dynastie Wei du Nord en 489<sup>1954</sup>. Tout en faisant écho à des projets similaires, forgés par des penseurs silhak, tel Yi Ik<sup>1955</sup>, cette réflexion sociopolitique concernant la redistribution des terres doit s'analyser comme une apologie théorique du modèle communautaire traditionaliste.

Depuis longtemps, Chŏng Yagyong a d'ailleurs déployé une méditation profonde sur la thématique de la communauté : dans ses œuvres, il a élaboré le projet d'une agriculture collectiviste des terres (« Yŏchŏnnon »<sup>1956</sup>), avec des terrains nationalisés<sup>1957</sup>, et a promu un système communautaire dénommé « Théorie des Neuf Champs » (« Chŏngchŏnnon ») qui promouvait une vision collectiviste de l'agriculture<sup>1958</sup>. La mention du « juntian

---

<sup>1951</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 393.

<sup>1952</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 460-462.

<sup>1953</sup> *Ibidem*, p. 51, 56, 57, 62.

<sup>1954</sup> *Ibidem*, p. 416-417.

<sup>1955</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 48.

<sup>1956</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 310.

<sup>1957</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>1958</sup> *Ibidem*, p. 310.

zhidu » dans le *Mongmin simsŏ* poursuit naturellement cette réflexion d'ensemble. Elle démontre que, par le biais de ses utopies communautaires, Chŏng Yagyong s'inscrit dans la tradition néo-confucianiste coréenne qui pense la morale en utilisant le prisme de la communauté : la structure sociologique de cette dernière est entrevue comme un outil capable de transformer moralement l'individu et de le rendre plus vertueux par la force de ses normes, sa cohésion sociale et l'emprise de son contrôle social<sup>1959</sup>. Si ces projets utopiques de redistribution des terres ne sont pas souvent explicitement cités dans le *Mongmin simsŏ*, il n'en demeure pas moins que cet ouvrage s'inscrit dans cet esprit en valorisant systématiquement une communauté harmonieuse et son agent premier, qui est le fonctionnaire vertueux.

En dernier lieu, Chŏng Yagyong laisse percer son analyse holistique de la société en méditant la vertu comme un vecteur à même de fortifier l'État Wangjŏng, dit « gouvernement d'humanité<sup>1960</sup> », qui peut être considéré comme un régime idéal communautaire. Partant de l'individu lui-même (mais le niant en partie de par son fonctionnement groupiste), et s'étirant en longues chaînes au travers des différentes strates de la société jusqu'au roi puis au « Ciel » / « Souverain d'En Haut », la vertu réalise, grâce à ses dispositions morales et comportementales idéales, la communauté morale ambitionnée par le penseur coréen<sup>1961</sup> et répond au projet de « société morale » véhiculée par l'idéologie des Chosŏn<sup>1962</sup>. Le renforcement de la cohésion sociale qu'elle opère accroît la cohésion politique ; elle permet de mieux asseoir le pouvoir monarchique et de le régénérer selon les vues de Chŏng Yagyong<sup>1963</sup>, le tout en respectant l'idéal traditionnel et confucianiste de « société parfaite » prôné par *Le classique des rites*<sup>1964</sup>.

La vertu mise en avant par Chŏng Yagyong se voue par conséquent avant toute chose à la communauté. Louant des vertus sociales, soumises à la norme, au ritualisme, à l'étiquette, à la culture de groupe, elle exalte volontiers le modèle familial, s'exprime dans des projets de redistribution des terres égalitariste et dans le projet politique de réforme monarchique issu de l'État Wangjŏng. Elle dresse le portrait d'un fonctionnaire vertueux

---

<sup>1959</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 163.

<sup>1960</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1961</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>1962</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1963</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 134.

<sup>1964</sup> *Ibidem*.

soumis, qui a pour obligation première d'augmenter la cohésion sociale et, par contrecoup, la cohésion politique, soit la monarchie. De culture Chosŏn et confucianiste, son fonctionnement se distingue avant tout par sa nature groupiste.

### **3 Conclusion : conception individualiste de la vertu et du sujet (Rousseau), conception groupiste de la vertu et du sujet (Chŏng Yagyong)**

L'analyse de la vertu fait ressortir par conséquent une différence majeure entre Rousseau et Chŏng Yagyong : il s'agit de l'analyse qu'ils se font du sujet et du type de relations qu'ils attribuent à ce dernier, aussi bien dans le champ personnel que collectif. Alors que Rousseau choisit de théoriser la vertu dans une perspective individualiste, Chŏng Yagyong opte pour une lecture holiste, qui se structure davantage par rapport au groupe et à la communauté.

Sous un certain angle, il serait certes possible de croire que la pensée républicaine de Rousseau manifeste des affinités holistes pouvant le rapprocher de la pensée de Chŏng Yagyong. Par exemple, le philosophe franco-genevois fait l'éloge d'une vertu qui souligne le poids de la communauté politique et tend, en conséquence, à effacer partiellement l'individu : reprenant une conception antique de la cité politique, son individu-citoyen ne saurait se dissocier du corps politique auquel il appartient et il est attendu de sa part qu'il fortifie ce même corps au travers de sa participation assidue au mécanisme ingénieux de la volonté générale.

Cependant, une auscultation plus subtile de la pensée républicaine de Rousseau nous paraît invalider en partie une telle analyse : c'est en effet avant tout dans une perspective individualiste que l'individu-citoyen rousseauiste s'exprime et a sa raison d'être fondamentale. Tout pareillement, dans le domaine politique, la vertu promue par Rousseau arbore des caractéristiques individualistes dans leur essence : pour bien fonctionner, le mécanisme de la volonté générale repose avant tout sur le consentement de l'individu ainsi que sur sa participation active.

A cela s'ajoute que l'individualisme de la vertu rousseauiste ne saurait se limiter au simple champ politique : par sa logique sentimentale, qui fait intervenir dans la réflexion philosophique le domaine psychologique de l'intériorité, par son attachement au « moi » profond qui se voit souligné par des concepts comme « l'amour de soi », par la solitude qu'elle encense et la liberté qu'elle affirme, par son style même (l'autobiographie *Les Confessions*, la contemplation et la méditation philosophique solitaires) ou encore par la

symbiose personnelle avec la nature qu'il met en avant, la vertu rousseauiste se montre porteuse d'un individualisme extrêmement puissant. Aussi, les tendances holistes de sa pensée républicaine se doivent d'être minimisées par rapport à l'affirmation de cet individualisme que véhicule la vertu.

A la différence de Rousseau, la vertu prônée par Chǒng Yagyong prend sens dans une analyse holiste de la société. Parce qu'elle pense le sujet au travers d'une conception transindividuelle (le « nous-sujet »), qui installe d'emblée l'individu en interdépendance étroite avec autrui, son fonctionnement insiste volontairement sur l'importance de la communauté et, de fait, conduit dans son fonctionnement même à l'effacement de l'individu : de la sorte, la vertu de Chǒng Yagyong peut se définir comme une perfection morale qui se configure dans son interdépendance permanente avec autrui et dans l'ambition systématique de renforcer la cohésion sociale. Parce qu'il veille aux normes, renforce les liens sociaux par le biais de sa vertu et sert d'agent médiateur et intégrateur de l'individu dans la communauté, le fonctionnaire vertueux se voit caractérisé comme un agent dynamique qui a pour tâche d'amplifier les logiques groupistes animant la société.

Ces deux conceptions antagonistes du sujet et de la vertu se répercutent également dans la pensée politique respective de chaque auteur : alors que la vertu de Rousseau se fait l'avocate d'un système républicain individualiste, la vertu de Chǒng Yagyong, elle, a pour tâche de régénérer, par le biais de son projet politique du régime Wangjǒng issu de la tradition, le système monarchique communautaire dans lequel elle se développe. Ces dissemblances affectent non seulement les conceptions de la liberté, des droits politiques et de la hiérarchie de chaque auteur mais elles se déploient tout pareillement dans les champs philosophiques, religieux et psychologiques. Elles illustrent, selon nous, l'une des différences majeures qui oppose les pensées de Rousseau et de Chǒng Yagyong.

## ***2. Manières particulières de penser la liberté et les droits politiques***

L'antagonisme de la vision chez Rousseau (pensée de la vertu analysée sous un angle individualiste) et chez Chǒng Yagyong (pensée de la vertu analysée sous un angle holiste) a pour conséquence essentielle d'offrir des représentations différentes de la liberté et des

droits politiques. La présente partie s'attache à analyser ces dissimilarités au travers de la thématique de la vertu.

## 1 La conception individualiste de la liberté et des droits politiques de Rousseau

### 1. Une vertu exprimant une liberté humaine

Comme l'individualisme, la conception de la liberté prônée par Rousseau ne saurait se restreindre au simple champ politique. Elle embrasse la philosophie, la littérature, la psychologie, l'existence même.

Parce que la liberté constitue une thématique fondamentale dans la pensée de Rousseau, la vertu réfléchit en miroir ce caractère qui qualifie la nature humaine. Tout en renforçant l'individualisme rousseauiste, la vertu s'identifie volontiers avec la liberté<sup>1965</sup>. De fait, aux yeux de Rousseau, vertu et liberté s'autoalimentent et affichent une interdépendance et une mutualité fondamentales :

*« La patrie ne peut subsister sans la liberté, ni la liberté sans la vertu, ni la vertu sans les citoyens (...) ».*

*Citation 59 L'interdépendance étroite entre vertu et liberté selon Rousseau (DEP)<sup>1966</sup>*

Dans plusieurs de ses ouvrages<sup>1967</sup>, le penseur aime rappeler cette dialectique essentielle entre vertu et liberté, qui forment un Tout. La vertu, cette disposition morale fondamentale, conditionne l'essence et le fonctionnement de la liberté en tant qu'acte. Elle s'amarre à la liberté par son inhérence à la bonté naturelle de l'homme : elle se définit comme une

---

<sup>1965</sup> Christopher Kelly, « Bonté, vertu et foi en Dieu. Christopher Kelly », [En ligne : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/201-bonté-vertu-et-foi-en-dieu-christopher-kelly>]. Consulté le 7 juillet 2017.

<sup>1966</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 259.

<sup>1967</sup> « Dans l'esclavage, il n'y a ni paix, ni vertu (...). Quiconque ne reconnoit que les lois de la vertu et celles de la nécessité n'est plus asservi aux hommes. Celui-là seul sait être libre et bon dans les fers » (Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 1019)..

disposition capable de prendre en compte et d'accepter d'un point de vue psychologique le développement des passions<sup>1968</sup>.

Cette symbiose se reflète dans la réalité limitée de la liberté : cette dernière ne peut en effet s'exprimer harmonieusement qu'au travers d'une régulation saine et efficace<sup>1969</sup>, un encadrement que seule la loi morale est en mesure de réaliser. Cette thèse se voit clairement formulée dans le Livre V d'*Émile ou de l'éducation* où la liberté est définie par Rousseau comme une disposition en accord avec l'harmonie de « la nature » et « de l'ordre », reliée dans son essence même à la vertu, car tournée vers le Bien<sup>1970</sup>.

Au-delà du mutualisme qu'elle tisse avec la vertu, la liberté traduit aux yeux du philosophe la réalité complexe de la condition humaine et de sa fragilité. Elle se conçoit d'abord comme la capacité à diriger sa vie et sa volonté comme on l'entend<sup>1971</sup>. Elle s'oppose à l'aliénation qui est synonyme de reniement autodestructeur de sa propre humanité<sup>1972</sup>. Elle manifeste également la vulnérabilité humaine dans la mesure où elle se rattache à « nos passions naturelles (...) qui sont les instruments de nôtre liberté (...) qui tendent à nous conserver<sup>1973</sup> » – elle met donc en exergue l'instinct de conservation qui permet à l'homme, en tant qu'organisme biologique, de survivre. Elle participe également à la contingence de l'humain dans le fait qu'elle fait intervenir la volonté<sup>1974</sup>, volonté qui se situe à la source même de l'action humaine. A cela s'ajoute qu'elle constitue une

---

<sup>1968</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, Ecole normale supérieure, 2002, p. 82.

<sup>1969</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Pluriel, 2012, p. 32.

<sup>1970</sup> « Mais les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent. Elles tiennent lieu de loi positive au sage ; elles sont écrites au fond de son cœur par la conscience et la raison ; c'est à celles-là qu'il doit s'asservir pour être libre, et il n'y a d'esclave que celui qui fait le mal, car il le fait toujours malgré lui » (Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, V, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 857.)

<sup>1971</sup> Céline Spector, *Rousseau les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon éditeur, 2015, p. 66.

<sup>1972</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 548.

<sup>1973</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, IV, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 491.

<sup>1974</sup> « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne sauroit remonter au-delà » (*Ibidem*, p. 586.).



conscience et une « spontanéité » du « moi<sup>1975</sup> » de chaque individu et tend à la développer par une attitude et une manière d’agir spécifiques. En dernier lieu, la liberté affirme son primat dans le fait qu’aux yeux de Rousseau, elle incarne la principale caractéristique de l’homme<sup>1976</sup>, là où d’autres philosophes des Lumières françaises, à l’instar de Diderot, préfèrent valoriser le raisonnement.

La liberté nous paraît par ailleurs consubstantielle à la pensée rousseauiste. Elle lui permet d’amplifier son individualisme dynamique et farouche ainsi que son désir violent d’indépendance. Elle rappelle sa centralité en se constituant comme une disposition psychologico-morale à même de produire des médiations caractéristiques de sa pensée : citons entre autres la solitude<sup>1977</sup> ou le cheminement autobiographique que dévoilent avec art *Les Confessions* – ces dernières, en effet, peuvent être entrevues comme un exercice libérateur de facture littéraire rejetant toute contrainte<sup>1978</sup> et désirant construire une relation qui se passerait volontairement de règles envers le passé<sup>1979</sup>.

Au-delà de ces aspects, la liberté renvoie chez Rousseau à une réalité à proprement parler biographique et existentielle. Il est possible de la définir comme une lutte de tous les instants, aux côtés de la vertu, contre les forces négatives et obscures de la société que représentent « les richesses » et « les honneurs »<sup>1980</sup>, lutte que Rousseau n’a cessé de livrer dans son rôle de penseur. Dans ce domaine, elle revêt l’image d’une farouche indépendance à l’égard du pouvoir politique – on pense, par exemple, au célèbre refus de Rousseau concernant l’offre d’aide du roi Frédéric II<sup>1981</sup>. Lorsqu’elle se confond avec la vertu, elle nous paraît réactualiser une utopie de vie que Rousseau a cherché à personnifier : il convient de ne pas oublier, en effet, qu’une partie de la jeunesse du philosophe s’est

---

<sup>1975</sup> « Coll. principale : Le livre de poche. - 9782253942597 », , p. 165.

<sup>1976</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d’Istria, *op. cit.*, p. 311.

<sup>1977</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l’obstacle ; suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, 456 p., p. 62.

<sup>1978</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>1979</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>1980</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>1981</sup> Raymond Trousson, *Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011, p. 238.

passée en errances et en vagabondages<sup>1982</sup> et que le philosophe lui-même a voyagé, tant à Venise qu'en Angleterre.

Par conséquent, dans la pensée de Rousseau, la liberté transcende volontiers la réflexion sur la politique : comme son individualisme puissant, elle fait corps avec son existence, sa vision de l'univers et affecte divers domaines.

## 2. Une vertu républicaine promouvant le droit naturel et les droits politiques

### 1. Une liberté républicaine

Si cette liberté est existentielle, elle se révèle également dans le champ politique. Là encore, elle ne peut se réaliser pleinement qu'au travers de la vertu, d'une vertu indispensable à l'humain et à l'accomplissement du républicanisme.

Le Livre I de *Du Contrat social* débute par l'une des plus célèbres citations du philosophe : « L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers<sup>1983</sup> ». Cette citation sous-entend la problématique fondamentale que souhaite poser Rousseau dans son projet d'émancipation politique de l'être humain : comment est-il possible d'établir un système autour du « libre consentement de l'homme » et du respect de sa volonté propre<sup>1984</sup> sans pour autant le dénaturer ?

Rousseau suggère une libération ordonnée de l'homme qui passe par une régénération moralo-politique de nature républicaine. Dans cette perspective, la vertu, en tant que prédisposition et attitude psychologico-morales, sert de moteur de changement en poussant l'individu à prendre conscience, à se montrer digne, responsable et à affermir sa liberté<sup>1985</sup>.

---

<sup>1982</sup> Raymond Trousson, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011, p. 25-26, 50-51.

<sup>1983</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation, I, OC IV*, eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 351.

<sup>1984</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 363.

<sup>1985</sup> *Ibidem*, p. 102.

Comme Rousseau l'explique dans son *Projet de constitution pour la Corse* : « Il faut fonder la liberté d'un peuple sur sa manière d'être et non pas sur ses passions<sup>1986</sup> ».

En tant que « manière d'être », la vertu exhibe toute une série d'attitudes propices au bon fonctionnement de la volonté générale et, par conséquent, à la liberté. Cependant, cette liberté se révèle être de facture particulière : à l'inverse de la conception libérale qui la perçoit sous un angle passif et donné, dans l'esprit rousseauiste, elle doit se développer dans l'encadrement efficient d'une communauté politique républicaine, ce qui implique de la part de l'individu qui en est le détenteur une attitude responsable et dynamique dans la cité<sup>1987</sup>. Loin d'être indifférente à la politique et à la morale comme elle peut l'être sous le regard des libéraux, elle implique une énergie positive qui conjugue moralité et action politique<sup>1988</sup>. Respectueuse de son héritage antique, elle réclame ni plus ni moins à l'individu-citoyen son implication explicite et active au pouvoir politique<sup>1989</sup>.

Ce contrat fondamental contraint les acteurs à chercher en permanence à la protéger et à l'entretenir. Car, comme la vertu, sa sœur complémentaire, la liberté se définit comme l'aboutissement d'une longue et fragile évolution : si elle existe à l'état de nature, ce n'est que sous une forme archaïque, primitive et inachevée qui doit être effacée et remplacée par une liberté d'une autre nature, celle de l'état civil, riche de son identité politique et enrichie par la communauté dans laquelle elle se met en œuvre (*Émile*, V<sup>1990</sup>).

Cette liberté nouvelle ne peut se concrétiser totalement que dans la complémentarité fondamentale qu'elle entretient avec la loi : en effet, non content de préserver et de garantir la liberté<sup>1991</sup>, cette dernière a pour objectif, en tant que norme, de canaliser la liberté et constitue, à proprement parler, sa raison d'être dans le corps politique<sup>1992</sup> : elle réclame

---

<sup>1986</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 946.

<sup>1987</sup> Michel Delon, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 852-853.

<sup>1988</sup> *Ibidem*, p. 851.

<sup>1989</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 111.

<sup>1990</sup> « Nous verrons (...) comment on est plus libre dans le pacte social que dans l'état de nature » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 841.) (*Ibidem*).

<sup>1991</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 371.

<sup>1992</sup> « En un mot, la liberté suit toujours le sort des Loix, elle regne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain » (Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 8e Lettre, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 842.)).

ainsi à son égard, et de la part de l'individu-citoyen, un devoir de respect et d'application<sup>1993</sup>, devoir dont la concrétude se voit opérée moralement par la vertu. A l'inverse, le viol des lois, qui manifeste, de la part du gouvernant, l'abus de pouvoir, et de la part du gouverné, le refus de se conformer à la volonté générale, entraîne fatalement la destruction puis l'absence de liberté<sup>1994</sup>.

La liberté exprime ainsi une interdépendance essentielle avec la vertu. Mais elle démontre également l'intensité de cette relation, et l'insistance de la communauté politique qui la sous-tend, par le fait que son mode de fonctionnement repose sur la réciprocité entre individus-citoyens. Le respect mutuel d'autrui et l'empathie, traits psychologico-moraux constitutifs de la vertu, se révèlent en effet cruciaux dans la définition de sa propre régulation. Bien qu'il n'ait pas lu Confucius, Rousseau proclame dans sa première partie de son texte *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* une maxime qui évoque celle du grand-maître confucianiste<sup>1995</sup>. Dans le cadre achevé de sa cité, ce devoir de réciprocité trahit son attachement à la communauté du politique et s'impose comme un outil capital dans la régulation de la liberté<sup>1996</sup>.

La liberté républicaine conceptualisée par Rousseau manifeste, par conséquent, son essence dans l'ordonnancement et la régulation. La vertu joue un rôle fondamental dans le contrôle et l'ordonnancement des liens sociaux : elle pousse autant l'individu-citoyen à respecter les lois qu'à développer et entretenir une relation réciproque avec autrui. Elle le mène à œuvrer intelligemment et de manière responsable dans la communauté.

---

<sup>1993</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 550.

<sup>1994</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 7e Lettre, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 813.

<sup>1995</sup> « Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse (...). Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, 1ère Partie, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 156.)

<sup>1996</sup> « J'ai pour résultat de cet examen que l'établissement du Contract Social est un pacte d'une espèce particulière, par lequel chacun s'engage envers tous, d'où s'ensuit l'engagement réciproque de tous envers chacun, qui est l'objet immédiat de l'union » (Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 6e Lettre, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 807.).

Conditionnée par ces différents agents, la liberté républicaine ne peut que se définir qu’au travers de sa corollaire, la vertu.

## 2. *La réflexion sur les droits et les devoirs : des moyens de réguler la liberté au travers de la vertu*

Puisqu’elle est encadrée et régulée, la liberté républicaine préconisée par Rousseau implique des devoirs ainsi que des droits.

La loi, qui est la raison d’être de la liberté, peut être entrevue comme l’interface fondamentale de cette opposition entre droits et devoirs dans l’état civil. Si, par ses prescriptions, elle contraint l’individu-citoyen, elle le fait également bénéficiaire d’une liberté spécifique, un ensemble régulé et ordonné par les droits ; ainsi lui offre-t-elle le « droit de propriété », ou encore « le droit de souveraineté<sup>1997</sup> », soit sa participation active à la volonté générale.

Dans la pensée rousseauiste, les droits se révèlent inséparables de la liberté. A l’état civil, ils fonctionnent grâce à « des lois positives (...) et des règles particulières sur lesquelles [les citoyens] sont gouvernés<sup>1998</sup> ». A l’état de nature, ils existent sous une forme archaïque et subtil qui est le « droit naturel » et « ses règles (...) gravées dans les cœurs des hommes<sup>1999</sup> ». Si la vertu naturelle peut suffire comme instrument régulateur à l’état de nature, à l’état civil, elle doit être couplée à une forte connaissance juridique chez les citoyens<sup>2000</sup>.

Au-delà de cette importance accordée à la loi, la réflexion de Rousseau sur les droits politiques développe une conception occidentale de la liberté par le fait qu’elle se construit prioritairement autour de l’individu et accorde une importance capitale à la loi. Si elle a

---

<sup>1997</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 841.

<sup>1998</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 1001.

<sup>1999</sup> *Ibidem*.

<sup>2000</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques*, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 1001.

pour but de favoriser l'intégration de l'individu dans la communauté, elle trahit par son mode de fonctionnement l'importance de l'individualisme.

## **2 La conception particulière de la liberté et des droits politiques de Chŏng Yagyong**

### *1. Une vertu exprimant une conception particulière de la liberté*

Alors que Rousseau insiste sur le caractère fondamental de la liberté et prend comme base ce concept pour méditer la vertu, Chŏng Yagyong manifeste une attitude différente : dans le *Mongmin simsŏ*, la liberté n'est jamais revendiquée en tant que telle et se singularise par sa discrétion. Non pas que le philosophe coréen ose la nier mais plutôt qu'il l'entrevoit d'une manière autre que Rousseau.

Cet effacement conceptuel de la liberté tient à plusieurs raisons. La plus importante est culturelle et tient à la culture extrême-orientale : la liberté ne se développe pas dans un cadre individualiste comme chez Rousseau, mais dans un cadre groupiste, au sein duquel la communauté prime sur l'individu. Son intellectualisation s'exprime dans une perspective trans-individuelle qui marque une interdépendance étroite avec autrui ; elle se déploie au travers de la réciprocité et de relations égales, fondées sur l'harmonie. Aussi, sans pour autant être absente, est-elle considérée sous un regard marqué par l'altérité.

La vertu et l'homme vertueux dépeints par Chŏng Yagyong témoignent de cette liberté particulière mais restreinte. Le format du *Mongmin simsŏ* lui-même commande à cette vision spécifique : tous les chapitres, quel que soit leur contenu, se formulent sous forme de recommandations, de conseils et d'exemples à suivre, une méthode qui impose une contrainte et minimise la marge d'initiative du sujet.

A cela s'ajoute que le fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong se définit dans son rapport aux autres et dans la perspective d'une intégration maximale dans les divers groupes structurant la société – sa famille, son groupe professionnel (liens avec subordonnés et supérieurs), la société et, enfin, le royaume dans son ensemble. Suivant la

conception confucianiste de la société, il s'affirme, comme cela a été dit, d'abord comme « maillon » d'une immense chaîne partant de l'individu pour aboutir au roi<sup>2001</sup>.

De la sorte, parce qu'elle met systématiquement en valeur l'interaction avec autrui, la vertu décrite par Chŏng Yagyong laisse peu de place à l'individualité du sujet : certes, la liberté garde une marge de développement avec ces pratiques authentiquement confucianistes que sont, par exemple, la culture de soi et la méditation<sup>2002</sup>, pratiques qui aspirent à une harmonie intérieure et à l'affirmation de soi. Néanmoins, il convient de rappeler que l'objectif de telles activités ne visent pas tant l'individualité elle-même qu'une incorporation optimale dans la communauté<sup>2003</sup>.

Par ailleurs, la liberté entrevue par Chŏng Yagyong se voit par ailleurs affaiblie par la codification imposée par les normes confucianistes, culturelles et sociales. Le respect des Cinq Relations (ou Cinq Constantes), que l'on retrouve sous forme implicite dans le *Mongmin simsŏ*<sup>2004</sup> et qui constitue un concept fondamental pour Chŏng Yagyong<sup>2005</sup>, réduit la marge d'initiative du sujet et sa capacité à s'affirmer. Tout pareillement, le poids de l'étiquette, caractéristique de la culture coréenne<sup>2006</sup>, extrêmement prégnante à l'époque des Chosŏn, limite sérieusement ses latitudes d'expression<sup>2007</sup>.

Pour autant, la liberté entrevue par Chŏng Yagyong ne doit pas être vue comme totalement absente. Si l'attitude du fonctionnaire idéal et sa vertu dévoilent une liberté discrète, cette dernière est en mesure de s'exprimer avec subtilité en d'autres champs. Elle s'exerce vis-à-vis de la vertu en recourant à des concepts particuliers qu'atteste le *Mongmin simsŏ* : c'est le cas du concept du « Ciel / Souverain d'En Haut » (« Shangdi » /

---

<sup>2001</sup> François Jullien, *Dialogue sur la morale*, Paris, Librairie générale française, 1998, 179 p., p. 130.

<sup>2002</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, I*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 36-37.

<sup>2003</sup> En tant qu'« étude » et en opérant par « cercles concentriques », la culture de soi vise à s'étendre de l'individu au royaume dans son ensemble (Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *La Grande Etude (Daxue), Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009, p. 548.).

<sup>2004</sup> On trouvera des exemples dans le Livre VII (p.510) et le Livre XI (p.949).

<sup>2005</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *The Philosophical Thought of Tasan Chong*, 1st New edition, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang GmbH, 2010, 383 p., p. 225.

<sup>2006</sup> Pour les Chinois, la Corée est « le pays de l'étiquette » (Boye De Mente, *The Korean mind: understanding contemporary Korean culture*, Clarendon, Vt., Tuttle, 2012, p. 439.).

<sup>2007</sup> *Ibidem*.

« Sangje »), essentiel dans la pensée de Chǒng Yagyong. Celui-ci illustre une vision de la morale ayant trait au libre-arbitre, soit à la reconnaissance de la liberté morale du sujet<sup>2008</sup>. Cette particularité conceptuelle implique un rejet du déterminisme moral, qui prévalait alors chez les penseurs néo-confucianistes de son temps<sup>2009</sup>.

La trajectoire particulière de vie de Chǒng Yagyong peut également aider à interpréter et mieux saisir le caractère limité de cette liberté dont la vertu se fait l'écho. Au-delà de l'aspect formel et convenu derrière lequel il aime volontiers s'abriter, le *Mongmin simsǒ* est avant tout l'œuvre d'un penseur qui a connu les faveurs du pouvoir et les privilèges, qui a ensuite subi une persécution terrible (1801)<sup>2010</sup>, puis un exil difficile et long (17 ans au moment de la rédaction du *Mongmin simsǒ*).

Le *Mongmin simsǒ* ne peut se comprendre sans la prise en compte de ce vécu spécifique : alors que chez Rousseau, la liberté s'enracine dans l'affirmation de soi, dans un esprit de résistance et de contestation contre l'ordre socio-politique, chez Chǒng Yagyong, elle trahit une longue blessure liée à l'exil, l'existence d'un penseur qui a, à un moment donné, frôlé la mort<sup>2011</sup>. Le fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsǒ*, par sa perfection morale et sa soumission extrême au confucianisme et à la communauté idéale, par son conservatisme, fait réfléchir à l'idée d'une liberté mesurée, pleine de soumission et de repentance à l'égard du pouvoir.

## 2. Une vertu et une liberté qui entrevoient avec altérité la problématique des droits politiques

### 1. Une liberté monarchique vouée à la communauté

Vouée à la communauté, la liberté prônée par Chǒng Yagyong se voit affaiblie par le fait qu'elle est conditionnée par la lecture trans-individuelle du sujet – l'individu n'existe

---

<sup>2008</sup> Song Young-bae, « A Comparative Study of the Paradigms between Dasan's Philosophy and Matteo Ricci's Tianzhu shiyi », *Korea Journal*, vol. 41 / 3, septembre 2001, p. 57-98, p. 80-82.

<sup>2009</sup> Chang-t'ae Kūm, *Confucianism and Korean thoughts*, Seoul, Jimoondang Pub. Co, 2000, 248 p., p. 364.

<sup>2010</sup> Mark Setton, *Chǒng Yagyong: Korea's challenge to orthodox neo-Confucianism*, Albany, State University of New York Press, 1997, 232 p., p. 63.

<sup>2011</sup> Le propre frère de Chǒng Yagyong a lui-même été exécuté lors de la persécution (Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 193.).



qu'au travers des autres –, par le fonctionnement groupiste de la société, qui se distingue par la prédominance du modèle familial, par les relations extrêmement normées imposées par le confucianisme, par le devoir, enfin, d'étiquette. Elle apparaît comme une liberté restreinte et soumise.

Elle est d'autant plus limitée que la société Chosŏn possède une différence par rapport à la société française de l'époque, qui est le phénomène de l'esclavage. A nos yeux, on ne saurait analyser correctement la pensée de Chŏng Yagyong sur la liberté sans examiner le regard qu'il porte sur ces individus qui se définissent par leur manque de liberté. Dans le Livre VII du *Mongmin simsŏ*<sup>2012</sup>, le penseur coréen nous apparaît comme extrêmement conservateur et opposé à l'idée de liberté par le fait qu'il appelle au maintien de la ségrégation à l'encontre des esclaves<sup>2013</sup> en avançant des nécessités de cohésion sociale<sup>2014</sup>. Ce soutien explicite à une telle pratique, posture qui se verra abordée en détail dans une partie ultérieure<sup>2015</sup>, révèle un philosophe réactionnaire et méfiant à l'égard de la liberté.

Au-delà de cette question importante, mais particulière, de l'esclavage, la liberté promue par Chŏng Yagyong affirme également son effacement et son caractère limité par le fait qu'elle se détermine dans le projet politique monarchique Wangjŏng : alors que Rousseau préconise la participation directe de l'individu à la souveraineté par le biais de son concept républicain de volonté générale, la liberté confucianiste vantée par le penseur Chosŏn ne fonctionne qu'au travers de son obéissance vis-à-vis du pouvoir royal : dans de nombreux chapitres du *Mongmin simsŏ*, ce pouvoir souverain, constitutif de la liberté, se voit dénié au peuple, avant tout pensé comme soumis, à l'image d'« un enfant » envers « son père »<sup>2016</sup>. « L'amour du peuple » prôné par Chŏng Yagyong, qui se matérialise par les vertus de « bienveillance » et de « loyauté », a pour corollaire l'acceptation de la

---

<sup>2012</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VII*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 538-541.

<sup>2013</sup> *Ibidem*.

<sup>2014</sup> *Ibidem*.

<sup>2015</sup> La problématique de l'esclavage et le regard que Chŏng Yagyong porte sur cette pratique se voit davantage développée dans la partie consacrée à sa conception de l'égalité, dans la sous-partie qui suit et qui s'intitule « Des manières différentes de penser l'égalité et la hiérarchie ».

<sup>2016</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VI*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 321.

soumission et la restriction de la liberté politique. Certes, la notion de Mandat du Ciel<sup>2017</sup>, qui a inspiré Chǒng Yagyong<sup>2018</sup>, et qui stipule le droit de « renversement » d'un monarque devenu illégitime par son comportement<sup>2019</sup>, peut contredire cette analyse. Toutefois, l'image du peuple que nous dépeint constamment le *Mongmin simsǒ* n'est pas de cette facture mais nous paraît être plutôt celle d'une entité docile et obéissante, acquiesçant systématiquement aux décisions prises par les relais du pouvoir royal.

De même, le fonctionnaire vertueux ne participe guère au pouvoir souverain. Dépassant pourtant le peuple en importance, il n'est entrevu que dans sa simple fonction d'exécutant de l'autorité légale : il ne cesse de promouvoir la vertu de loyauté, qui tend à réduire la marge d'initiative de l'individu, en diverses circonstances, qu'elles soient exceptionnelles<sup>2020</sup> ou non. Intermédiaire entre le peuple et le roi, le fonctionnaire idéal sert « le roi comme si ce dernier était son père<sup>2021</sup> ». Il n'est perçu que comme le transmetteur « de la grâce du roi »<sup>2022</sup>, le « délégué » du pouvoir royal<sup>2023</sup> et ne peut par conséquent agir librement dans ses choix. Cette conception de la liberté et de la vertu manifeste clairement le projet politique du régime Wangjǒng, qui aspire à la restauration d'un pouvoir monarchique fort<sup>2024</sup>.

Le fonctionnaire vertueux idéalisé par le *Mongmin simsǒ* se voit également déterminé par le fonctionnement groupiste de la communauté et le regard holiste de Chǒng Yagyong. Les liens de dépendance mutuels, liens qui ne doivent pas être interprétés comme de la

---

<sup>2017</sup> Cyrille J.-D. Javary, *Sagesse de Confucius*, Eyrolles, 2016, 181 p., p. 25.

<sup>2018</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>2019</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 25.

<sup>2020</sup> Exemples dans le livre consacré à l'administration des affaires militaires (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, VIII*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 642-645.).

<sup>2021</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, II*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 55.

<sup>2022</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, III*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 152-153.

<sup>2023</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>2024</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, « Chǒng Yagyong's Political Philosophy: Kyoŋgse Yup'yo and Mongmin Simso's Arguments on State Governance », *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 14 / 1, 2014, p. 111-141, p. 119.

soumission<sup>2025</sup>, qu'il entretient avec la communauté astreignent fortement sa liberté. C'est dans cette perspective singulière qu'il faut appréhender la valorisation permanente de la vertu de bienséance et du sens des rites par Chǒng Yagyong. Le *Mongmin simsǒ* consacre en effet un livre entier à cette thématique<sup>2026</sup> (1/10<sup>e</sup> de la totalité), thématique qui revient également dans d'autres chapitres de l'ouvrage. L'omniprésence des rites a pour conséquence d'affaiblir sérieusement l'individualité du fonctionnaire, soit sa liberté. En outre, ils peuvent être analysés comme des instruments permettant de renforcer l'emprise du pouvoir sur la société<sup>2027</sup>.

Si l'on s'attarde sur la figure du fonctionnaire vertueux en lui-même, il est malgré tout possible de reconnaître chez ce dernier l'existence d'une certaine autonomie, synonyme de liberté : par la culture de soi et dans l'affirmation de son indépendance vis-à-vis du pouvoir politique lorsqu'il estime que ce dernier ne fonctionne pas légitimement ou ne se comporte pas comme il le devrait à l'égard du peuple<sup>2028</sup>. Dans plusieurs chapitres, Chǒng Yagyong en appelle à l'impartialité<sup>2029</sup> ou à l'indépendance envers de puissants clans<sup>2030</sup>. Cependant, le *Mongmin simsǒ* idéalise la vertu de ce fonctionnaire au travers de son acceptation implicite du pouvoir royal et des postures répétées de soumission : obéissance, fidélité, appels à mieux servir le roi et le pouvoir en place, loyauté extrême.

## 2. *Un certain effacement de la notion de droits*

La conception spécifique qu'il a de la liberté et son rapport avec le fonctionnement groupiste de la société engagent Chǒng Yagyong à concevoir différemment d'un penseur occidental la notion de droits et de devoirs encadrant l'individu. Le groupisme de la société astreint le sujet à de nombreux devoirs et le pousse à ne pas valoriser les droits se

---

<sup>2025</sup> David Wong, « Chinese Ethics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2017.

<sup>2026</sup> Il s'agit du livre IV qui couvre les pages 434 à 556, soit plus de 110 pages.

<sup>2027</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 126.

<sup>2028</sup> David B. Wong, « Confucian Political Philosophy », in *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 771-787, p. 778.

<sup>2029</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 527.

<sup>2030</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 167.

rapportant à son individualité-même mais ceux de la communauté à laquelle il appartient<sup>2031</sup>.

Alors que Rousseau mentionne explicitement ces droits encadrant l'individu, ces derniers ne sont ni cités ni revendiqués en tant que tels dans le *Mongmin simsŏ* car ils se voient analysés sous un angle authentiquement groupiste. Aussi, cette lecture holiste des rapports humains fait que la problématique des droits individuels – comme ceux, posés par Rousseau de liberté, de propriété, ou « de souveraineté » – n'a guère de pertinence à être posée ou, plutôt, elle doit être posée dans des termes différents et communautaires. A cette différence de lecture s'ajoute que dans la culture confucianiste, la politique est entrevue comme la réalisation d'un principe moral qui confond éthique et politique<sup>2032</sup> (comme dans les temps antiques, les actes du sujet sont analysés à l'aune d'un tout qui conjugue moralité et politique) et non séparés, comme l'implique l'idée – moderne et libérale – des droits individuels<sup>2033</sup>.

Le *Mongmin simsŏ* démontre cette analyse particulière de la politique et du droit qui écarte dans son fonctionnement-même une approche basée sur les droits individuels. Il préfère valoriser une analyse holiste : les droits enserrant l'individu sont implicites du fait de son interdépendance avec autrui et la communauté. La dignité et la valeur d'une personne est reconnue tacitement dans son appartenance au tout formant la communauté et, par conséquent, ne nécessite pas, pour s'exprimer, de droits liés à l'individu comme dans la conception occidentale<sup>2034</sup>.

Par ailleurs, divers dispositifs permettent de protéger la personne d'abus potentiels. Le membre de la communauté se voit en effet garantir une certaine liberté par les lois issues des codes législatifs<sup>2035</sup> qui le protègent et que le fonctionnaire idéal a pour obligation de respecter. La vertu, en tant qu'attitude morale idéale, favorise également la liberté de

---

<sup>2031</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, eds. Kwong-Loi Shun et David B. Wong, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 33.

<sup>2032</sup> Baogang He, « Four Models of the Relationship Between Confucianism and Democracy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 37 / 1, mars 2010, p. 18-33, p. 27.

<sup>2033</sup> *Ibidem*.

<sup>2034</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>2035</sup> Comme *Le grand code de l'administration de l'État (Kyŏngguk taejŏn)* ou le *Supplément au code de l'administration de l'État (sok taejŏn)*.

l'individu et véhicule en son sein l'idée de droits politiques<sup>2036</sup>. Elle prescrit effectivement à tout un chacun – et au fonctionnaire plus qu'à tout autre – un devoir de réciprocité à même de garantir la liberté d'autrui. Elle ordonne le respect de ses droits les plus élémentaires, à même de protéger sa sécurité : les pages les plus éloquentes du *Mongmin simsŏ* sont sans doute celles se rapportant à la condamnation violente de la torture par Chŏng Yagyong<sup>2037</sup>, une dénonciation qui rappelle celle du juriste italien Cesare Beccaria, et qui montre l'importance de la dignité humaine dans la conceptualisation de la vertu par Chŏng Yagyong. Les vertus de compassion animant le fonctionnaire idéal peuvent être analysées comme équivalentes à un droit formel de l'individu à être respecté. De même, le sens des rites assure des relations régulées qui offrent des équivalences de devoirs et de droits politiques<sup>2038</sup>.

Aussi, cette pensée des droits nous paraît exister mais sous une forme marquée par l'altérité de la pensée confucianiste et extrême-orientale : plutôt que de se fixer autour de l'individu, elle s'élabore autour de son interdépendance avec la communauté, le bien commun et se centre sur la pensée de la vertu<sup>2039</sup> ; plutôt que d'être formels et mentionnés comme tels, les droits politiques sont conditionnés et suggérés implicitement par la pensée de la morale et le fonctionnement groupiste de la communauté.

### **3 L'opposition de deux libertés : liberté individualiste contre liberté groupiste**

La différence de conception de liberté entre Rousseau et Chŏng Yagyong se révèle donc importante et permet de mieux faire émerger les lignes de force de leur réflexion respective.

Rousseau fonde sa pensée de l'homme, de l'éthique et du politique sur le concept de liberté. Cette dernière constitue à ses yeux ce qui définit l'homme et exprime sa naturalité. Elle se révèle par conséquent inséparable de la vertu et, tout au long de ses textes, qu'ils soient théoriques ou fictifs, elle ne cesse d'être mise en valeur. Elle dépasse largement la sphère politique pour déployer sur l'existence un regard spécifique, une attitude nouvelle

---

<sup>2036</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, op. cit., p. 34.

<sup>2037</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, IX, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 756-759.

<sup>2038</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, op. cit., p. 34.

<sup>2039</sup> *Ibidem*, p. 32.

qui accepte aussi bien les sentiments que l'intériorité de l'individu et son rapport étroit avec la nature. Analysée dans le champ politique, elle clame son identité spécifique à travers une pensée républicaine : possédant des accents antiques, elle se voit limitée par la nécessité d'intégration de l'individu-citoyen dans la cité, respectueux des devoirs qui lui sont prescrits, et acquiert une nature faite d'encadrement, que symbolise son interdépendance vitale avec la loi. Cependant, elle exprime la force de sa participation directe à la souveraineté populaire, indissociable du mécanisme de volonté générale. Parallèlement, elle se voit renforcée par une réflexion sur le droit naturel et les droits politiques, comme celui de propriété. En dépit de son attachement à la communauté réclamée par l'idéologie républicaine, elle ne cesse d'être réaffirmée et se révèle porteuse d'une réalité puissamment individualiste.

La liberté promue par Chŏng Yagyong nous semble posséder un fonctionnement autre. Elle se distingue avant tout par son caractère limité. Les causes en sont diverses : elles tiennent, pour commencer, à la culture et à une manière particulière d'appréhender la société : alors que Rousseau réfléchit la liberté au travers d'une analyse individualiste, celle de Chŏng Yagyong se déploie dans une perspective holiste. Comme la pensée de la morale, la liberté se voit conditionnée par la conception transindividuelle du sujet, la codification du confucianisme, l'importance de l'étiquette dans la société Chosŏn, le contexte de rédaction du *Mongmin simsŏ* et l'existence difficile, faite d'exil, de Chŏng Yagyong. Le projet de régénérescence monarchique visant à établir l'État Wangjŏng la restreint également car ce projet nie au peuple et au fonctionnaire la souveraineté politique. Enfin, cette conception de la liberté marque une grande faiblesse par le regard particulier que Chŏng Yagyong porte sur l'esclavage : dans le Livre VII du *Mongmin simsŏ*, il en appelle en effet au maintien de cette pratique, un appel qui ne peut que démontrer chez lui une conception extrêmement conservatrice de la liberté.

La liberté limitée et restreinte promue par Chŏng Yagyong se distingue également par son altérité. Son analyse holiste de la société le pousse en effet à retraduire à sa manière la problématique des droits individuels (problématique fondamentale dans la pensée de Rousseau) ; il privilégie une conception autre de la liberté, une liberté qui, détournée, se définit dans la réciprocité et les devoirs mutuels engendrés par cette logique. Par ailleurs, la vertu, que se doit de posséder et d'exercer tout membre de la société – mais plus encore le fonctionnaire idéal – offre de manière implicite une équivalence des droits politiques.

Cette dernière affirme cette dimension au travers de certaines recommandations progressistes du penseur, comme par exemple la préconisation d'interdire la torture.

Cette différence de conceptions concernant la liberté traduit donc une différence majeure de lecture de la morale et de la politique : tandis que Rousseau pense la liberté au travers d'une vision individualiste de la société, Chŏng Yagyong médite celle-ci au travers d'une vision holistique. C'est leur projet politique dans leur ensemble qui se voit affecté par cette différence.

### **3. L'égalité et la hiérarchie**

Une autre différence essentielle entre les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong porte sur la réflexion de l'égalité et de la hiérarchie. Comme pour les autres thématiques, la conception de l'homme, inscrite dans une perspective individualiste ou holiste, interfère avec cette pensée de l'égalité. Le concept de vertu reflète naturellement leurs interprétations.

#### **1. L'égalité selon Rousseau**

Le concept d'égalité tient une place fondamentale dans la pensée de Rousseau et dans son républicanisme. Il imprègne ses écrits au travers de différentes thématiques qui vont être brièvement exposées ici.

La première de ces thématiques porte sur le concept qui lui est antithétique, l'inégalité, qui concerne autant celle de puissance que de richesse. S'il a consacré à cette problématique l'un de ses plus célèbres textes – le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* –, la plupart de ses écrits s'y réfèrent également de manière directe ou indirecte. Analysée sous un angle éthico-moral, l'inégalité constitue pour Rousseau l'une des « sources » principales de l'émergence des vices dans le corps politico-social<sup>2040</sup>. L'apparition de la propriété – phénomène révélateur de la révolution néolithique qui symbolise le passage de l'homme du nomadisme à la sédentarisation – est jugé par le

---

<sup>2040</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 556.



philosophe comme le facteur aggravant ayant rendu possible l'apparition de ce mal social d'un point de vue historique<sup>2041</sup>.

Suivant sa pensée, l'inégalité peut entraîner le pire des horizons politiques : le despotisme, avec le lot de vices qui lui sont habituellement attachés, telles les passions<sup>2042</sup>. Pour le philosophe, divers symptômes attestent de la présence de l'inégalité dans le corps social et de sa montée : au premier rang, se trouve l'argent. L'inégalité se manifeste aussi par la corruption<sup>2043</sup>, la « servitude<sup>2044</sup> » des âmes ou les abus de pouvoir<sup>2045</sup>. L'essor d'intérêts privés qui défont l'intérêt public<sup>2046</sup> et enrayent le mécanisme sain et positif de la volonté générale constitue un autre phénomène important causé par sa présence. Parce que son existence permet d'entrevoir le déclin de l'ensemble du système politique, voire son achèvement terrible que représente « l'état de guerre »<sup>2047</sup>, l'inégalité constitue, dans le regard rousseauiste, un processus théorique essentiel pour analyser objectivement la santé et l'état général du corps politico-social. Liée aux vices, elle s'affirme comme le volet négatif du couple égalité / vertu(s).

La deuxième thématique au travers de laquelle Rousseau examine l'égalité est sa valorisation constante d'un modèle économique imprégné de culture antique qui met en avant l'agriculture. Alors que certains philosophes des Lumières, à l'instar de Voltaire, célèbrent volontiers des valeurs morales compatibles avec l'argent et le commerce, comme l'intérêt pour le luxe et l'enrichissement personnel, Rousseau, lui, préfère faire l'apologie de valeurs morales qui rejettent l'argent, telles l'austérité, la sobriété et la frugalité<sup>2048</sup>. Il se plaît ainsi à encenser le petit paysan propriétaire dont les mœurs – grâce à « l'assiduité

---

<sup>2041</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 106-107.

<sup>2042</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2043</sup> Guillaume Bacot, *1. Rousseau et l'établissement de l'égalité*, La Découverte, 2010, p. 15.

<sup>2044</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 523.

<sup>2045</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 118.

<sup>2046</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, III, OC III*, Livre III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 429.

<sup>2047</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 118-119.

<sup>2048</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 154.



du travail qui prévient le désordre et le vice<sup>2049</sup> » – sont en mesure de se conformer à un régime démocratique sain<sup>2050</sup>.

De fait, saisie dans une perspective rousseauiste, l'agriculture transcende largement le cadre de l'économie : unie à l'espace naturel, cette activité socio-économique spécifique concrétise, au travers d'une communauté soudée, une égalité réelle qui se révélerait impossible en ville, le lieu par excellence des inégalités<sup>2051</sup>. Non content de distiller dans le corps social l'égalité, l'activité agricole symbolise également le petit propriétaire antique, qui se définit d'abord comme citoyen de la cité<sup>2052</sup>. En valorisant l'égalité au travers de cette représentation pro-ruraliste, Rousseau présente l'économie sous une analyse avant tout morale<sup>2053</sup>.

Cette conception particulière de l'égalité se voit renforcée par le fait que, dans l'esprit de Rousseau, elle ne saurait se dissocier de la vertu. Alors que dans la sphère éthico-morale, l'inégalité engendre le vice, l'égalité, elle, réalise la vertu. Comme dans d'autres concepts rousseauistes – telle la liberté –, cette dernière entretient une interdépendance puissante et intense avec l'égalité : si l'égalité augmente le besoin de vertu chez les citoyens, la vertu participe simultanément au développement de l'égalité dans le corps politique<sup>2054</sup>. En tant que ciment social et que vecteur de valeurs morales positives vis-à-vis d'autrui (empathie, sincérité ou compassion), la vertu se comporte comme un régulateur politico-moral capable de réduire efficacement l'inégalité et les vices qui lui sont attachés, comme l'amour-propre<sup>2055</sup>. Les dispositions morales saines et constructives (comme le rejet de l'avidité) et politiques (comme la participation active à la vie de la cité) induites par la vertu déterminent avec efficacité la liberté de l'individu-citoyen<sup>2056</sup>. Par les normes

---

<sup>2049</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 904.

<sup>2050</sup> *Ibidem*, p. 906.

<sup>2051</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 444.

<sup>2052</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 159.

<sup>2053</sup> Edward Ousselin, *op. cit.*, p. 1027.

<sup>2054</sup> James Delaney, *op. cit.*, p. 109.

<sup>2055</sup> *Ibidem*, p. 138-139.

<sup>2056</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont, OC IV*, eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 1019.

morales et ses prescriptions, la vertu permet en conséquence la réduction effective de l'inégalité.

La lecture qu'a Rousseau de la pratique de l'esclavage nous donne également une idée précise de l'analyse qu'il se fait de la dialectique liberté / égalité. Le penseur rejette frontalement cette pratique, notamment celle, qui lui est contemporaine, du commerce triangulaire<sup>2057</sup>. Dans ses écrits, cette activité, incompatible avec l'égalité et contraire aux processus d'ascension sociale et de mérite, se voit en permanence associée aux vices et à la tyrannie<sup>2058</sup>. Il condamne d'autant plus cette pratique négatrice de liberté qu'il reconnaît que son fonctionnement porte en lui-même la négation de l'égalité naturelle, « réelle et indestructible<sup>2059</sup> ».

Le philosophe estime en effet que l'égalité existe à l'état de nature<sup>2060</sup>. Et, comme pour la liberté, il entend l'adapter au cadre de l'état civil sous une forme « morale et légitime » tout en veillant à ne pas la dénaturer ni à l'affaiblir<sup>2061</sup>. Pourtant, il n'ignore pas la fragilité inhérente de cette égalité particulière qui se matérialise en priorité par le droit<sup>2062</sup>. Au

---

<sup>2057</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Émile et Sophie ou les solitaires*, OC IV, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, , p. 918.

<sup>2058</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social (1ère version, manuscrit de Genève)*, OC III, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 319.

<sup>2059</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 524.

<sup>2060</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 367.

<sup>2061</sup> Rousseau exprime clairement cette idée à la fin du livre I de *Du contrat social* : « Je terminerai ce chapitre et ce livre par une remarque qui doit servir de base à tout le système social ; c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avoit pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (*Ibidem.*).

<sup>2062</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 227.

même titre que la vertu, il considère la loi comme un outil favorisant une implantation optimale de l'égalité dans le corps politico-social :

« *C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté. C'est cet organe salutaire de la volonté de tous, qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes* ».

*Citation 60 La loi, instrument essentiel de l'égalité pour Rousseau (DEP<sup>2063</sup>)*

En tant qu'« Acte public et solennel de la volonté générale<sup>2064</sup> », la loi permet la concrétisation de la « Justice (...) le plus grand intérêt public<sup>2065</sup> » et réalise l'intérêt général par son application globale, qui concerne tout un chacun au sein du corps politique<sup>2066</sup> ; par ses effets, elle engendre un processus d'égalité juridico-politique réelle. Le philosophe relève toutefois que sa grande faiblesse est son application limitée vis-à-vis de l'égalité socio-économique, en l'occurrence celle des richesses<sup>2067</sup>.

Garantie par l'État<sup>2068</sup>, l'égalité civile a néanmoins le mérite d'accomplir l'égalité républicaine exigée par le fonctionnement de la volonté générale. A cela s'additionne le fait qu'elle concrétise une redistribution égalitaire de nature républicaine par sa logique contractuelle : sa concrétude se montre en effet conditionnée par l'adhésion et la participation active des citoyens à la souveraineté politique. Cette adhésion et implication véritable des citoyens génère une égalité qui a pour particularité d'entretenir une dialectique extrêmement intense avec la liberté car toutes deux relèvent du pouvoir souverain. L'équilibre précaire qu'elle institue – et qui a pour nom la « volonté générale » – demeure toutefois légitimé par la vertu et le patriotisme, ou « l'amour de la république »<sup>2069</sup>. Cette égalité juridique et souveraine entre citoyens a pour conséquence politique – et révolutionnaire en cela qu'elle est pensée dans la structure sociale de

---

<sup>2063</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 248.

<sup>2064</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 326.

<sup>2065</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 9e Lettre, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 891.

<sup>2066</sup> Guillaume Bacot, *op. cit.*, p. 17.

<sup>2067</sup> *Ibidem*.

<sup>2068</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 37.

<sup>2069</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 158.

l'Ancien Régime – de remettre en cause la conception hiérarchique et verticale du pouvoir<sup>2070</sup> et de ruiner une représentation hétérogène de la société.

L'égalitarisme rousseauiste prend également tout son sens dans ses attaques virulentes et répétées envers la noblesse à laquelle il associe la servitude<sup>2071</sup>. Tout en considérant que « le meilleur des Gouvernements est l'aristocratique », le penseur renchérit dans sa détestation républicaine de ce groupe social en précisant soigneusement que « la pire des souverainetés est l'aristocratique<sup>2072</sup> ». Non content de déplorer chez celle-ci ses potentiels ou réels abus de pouvoir<sup>2073</sup>, le philosophe aime se légitimer et se revendiquer en homme du peuple<sup>2074</sup> et valoriser, lorsqu'il le peut, le peuple-même.

Tout comme la liberté, la manière originale avec laquelle Rousseau traite le concept de l'égalité ne saurait, selon nous, se séparer d'une réflexion plus générale, de portée existentielle. La revendication constante de l'égalité qui transparaît dans ses écrits, doublée de ses critiques aiguës à l'égard de la noblesse, reflètent de manière subliminale une pauvreté fréquemment subie dans sa vie<sup>2075</sup>. Cette exigence peut aussi être perçue comme la volonté de prendre sa revanche sur une souffrance provoquée par l'inégalité sociale et une marginalité mal vécues<sup>2076</sup>. Rousseau ne fut pas seulement un grand penseur, il fut

---

<sup>2070</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 72.

<sup>2071</sup> « Il est vrai qu'ils vivoient dans la servitude, mais qu'est-ce qu'un corps de Noblesse si ce n'est un corps de valets. La noblesse est faite essentielle pour servir et elle n'existe que par là, et que pour cela. La servitude est toujours la même, il n'y a que le maître qui est différent » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 552-553.).

<sup>2072</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, 6e Lettre, OC III*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 808-809.

<sup>2073</sup> Lélia Pézillo, *op. cit.*, p. 126.

<sup>2074</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 222.

<sup>2075</sup> Edward Ousselin, *op. cit.*, p. 1023.

<sup>2076</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 110.

aussi un vagabond<sup>2077</sup>, un homme qui connut l'errance, la misère<sup>2078</sup> et la précarité jusqu'à un âge avancé<sup>2079</sup>.

Ce besoin vital et permanent d'égalité alimente tout naturellement son idéalisation de la vertu<sup>2080</sup> et dévoile son ambition de divulguer au grand jour la violence réelle et symbolique de la société non seulement en adoptant la posture de porte-parole des miséreux et des humiliés<sup>2081</sup> mais aussi en rappelant la puissance de son autodidactisme. Sur le plan psychologique, elle peut également illustrer la porphyrie aigue qui accablait le penseur, affection qui transparaît au travers de la pensée paradoxale imprégnant ses écrits<sup>2082</sup>. Tout en revendiquant l'idéal de pauvreté, tout en s'appuyant sur une philosophie antiquisante et en affichant une impertinence qui n'aurait pas déplu au célèbre philosophe cynique Diogène de Sinope, ce désir insatiable d'égalité nourrit avec vigueur l'originalité radicale de la pensée rousseauiste.

## 2. La conception de l'égalité selon Chŏng Yagyong

Comme chez homologue franco-genevois, la thématique de l'égalité imprègne la pensée de Chŏng Yagyong. Toutefois, à l'inverse de Rousseau, le penseur Chosŏn se montre plutôt équivoque à son sujet : si, incontestablement, il prône un certain égalitarisme, ce dernier s'exprime en priorité au travers d'une vision conservatrice et extrêmement hiérarchisée de la société<sup>2083</sup>. Le *Mongmin simsŏ* lui-même ne cesse de refléter cette ambiguïté essentielle. La présente partie entend analyser les aspects progressistes puis conservateurs de ce regard sur l'égalité.

### 1. Des aspects progressistes

En tant que représentant du mouvement Silhak coréen, Chŏng Yagyong a souvent dévoilé au travers de ses différents écrits une réflexion progressiste sur l'égalité et la

---

<sup>2077</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 50-51.

<sup>2078</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>2079</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>2080</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>2081</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 338.

<sup>2082</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 135-138.

<sup>2083</sup> Ce débat d'aspects progressistes / conservateurs concernant la vision de la société se retrouve également dans la nature du confucianisme.

société en général. Dans le *Mongmin simsŏ*, il aborde à plusieurs reprises sous un angle moral, politique ou économique le problème de l'inégalité sociale pour mieux le dénoncer : maintes fois, il s'émeut de la misère des paysans et de leur impuissance face aux clans nobiliaires ou à des fonctionnaires tout-puissants<sup>2084</sup>. De même, appelle-t-il fréquemment à une solidarité effective entre les différents groupes sociaux<sup>2085</sup>.

Le fonctionnaire vertueux idéalisé dans le *Mongmin simsŏ* est régulièrement présenté comme un agent qui a pour tâche de combattre l'inégalité. Chŏng Yagyong l'entrevoit comme un acteur évident du contrôle social œuvrant à l'égalité générale de la communauté. Ainsi, les actes du fonctionnaire vertueux aspirent pour la plupart des cas à une juste redistribution des richesses et à une diminution des écarts sociaux : il lutte contre l'extorsion et l'exploitation du petit peuple, qui se fait au travers des impôts<sup>2086</sup>, et ne cesse de fustiger la corruption qui gangrène le système<sup>2087</sup>. Il facilite la réflexion de Chŏng Yagyong sur les des moyens concrets de combattre l'inégalité : parmi ceux-ci, est proposée une réforme concrète des impôts, qui aiderait à soulager l'extrême pauvreté du petit peuple<sup>2088</sup> - le *Mongmin simsŏ* n'est, du reste, pas le seul écrit dans lequel le philosophe appelle à réformer l'imposition, afin de mieux soulager le peuple<sup>2089</sup>. Le fonctionnaire idéal ne se cantonne pas à agir dans des situations ordinaires : il doit également intervenir

---

<sup>2084</sup> Dans le Livre IX, consacré à l'administration de la justice, le penseur fustige clairement les écarts de richesses et les dérives morales (cupidité, fièvre du pouvoir, etc.) que ces dernières entraînent (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 798.).

<sup>2085</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, XI*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 912-913.

<sup>2086</sup> Le Livre VI, qui concerne presque 2/10e de l'ouvrage dans son ensemble, traite longuement de cette question (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 261-433.).

<sup>2087</sup> Dans le Livre V, il témoigne de sa propre expérience pour condamner et décrire le processus de corruption (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 224.).

<sup>2088</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 371, 376, 390.

<sup>2089</sup> Cho Sung-Eul, « Tasan on the Social Hierarchy », *Korea Journal*, vol. 26 / 2, février 1986, p. 32-43, p. 36.

dans des circonstances exceptionnelles, comme la famine, en réclamant, par exemple, une plus grande entraide entre riches et pauvres et en s'efforçant de lutter contre l'exclusion<sup>2090</sup>.

Tout pareillement, il se doit de prouver sa perfection morale au travers de ces vertus égalitaires que sont la frugalité, la simplicité, la sobriété, l'austérité et l'humilité<sup>2091</sup>. Suivant la pensée de Confucius<sup>2092</sup>, une expérience de pauvreté est perçue par Chōng Yagyong comme un atout car elle forge « la modestie »<sup>2093</sup>. À l'inverse, les comportements accroissant l'inégalité sociale ou politique, tels l'abus de pouvoir, l'extravagance ou la cupidité, sont assimilés aux vices et critiqués avec virulence<sup>2094</sup> car ils mettent en péril l'ordre établi.

Au-delà de la réflexion sur le fonctionnaire vertueux, la thématique de l'égalité sociale s'exprime également par le biais de mesures précises. La réforme des concours d'État, notamment le *kwagō*, prestigieux concours étatique, est un chantier de réformes que le penseur Chosŏn appelle explicitement à mettre en œuvre dans le *Mongmin simsō*. À ses yeux, parce qu'elle ouvrirait davantage les portes du pouvoir aux hommes libres et compétents, cette mesure permettrait de rendre l'action étatique plus soucieuse du petit peuple et de miner la hiérarchie sociale et ses logiques endogames négatives. Dans le Livre V du *Mongmin simsō*, il en appelle ainsi à la fin des « abus concernant la recommandation », préconise un respect scrupuleux des lois pour les modalités du concours, recommande de s'inspirer davantage du modèle chinois qu'il juge supérieur et impartial, propose de renforcer la difficulté des épreuves en changeant leur contenu et en analysant le dossier personnel des candidats<sup>2095</sup> et appelle à sélectionner les candidats

---

<sup>2090</sup> Le Livre XI, qui évoque la problématique de la famine, montre un fonctionnaire vertueux très solidaire des miséreux et qui œuvre concrètement à une solidarité (Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 910-930.).

<sup>2091</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>2092</sup> « Le Maître dit : « La prodigalité mène à l'imprévoyance ; la frugalité mène à l'opiniâtreté. Mieux vaut opiniâtreté qu'imprévoyance » (Charles Le Blanc, Rémi Mathieu et Confucius, *op. cit.*, p. 96.).

<sup>2093</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2094</sup> Il existe des dénonciations très virulentes et très violentes de ces vices chez les nobles : on trouvera un exemple intéressant de ces pratiques « tyranniques » dans les Livres IX, où il décrit les nobles comme possédant « une férocité de loups et de tigres » (Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 782.) et X (Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, X, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 883.).

<sup>2095</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 243-244.

davantage sur leurs compétences que sur leur naissance ou leurs recommandations<sup>2096</sup> - autant d'aspects qui soulignent les valeurs d'impartialité et de mérite animant ses écrits, et qui contribuent à valoriser son progressisme et une conception positive de l'égalité.

Dans d'autres textes, Chōng Yagyong promeut également des mesures à l'encontre de la ségrégation sociale qui pouvait exister dans les concours : il suggère ainsi de mettre fin à la discrimination dont sont victimes les enfants d'esclaves et de concubines<sup>2097</sup> et de lutter contre les discriminations entre régions<sup>2098</sup> ; il propose également la suppression pure et simple des « postes cachés », qui se voient attribués aux plus favorisés, jugeant qu'un tel acte renforcerait l'égalitarisme dans le corps des fonctionnaires<sup>2099</sup>. Si cette volonté de réforme existe bien chez Chōng Yagyong, il convient de souligner qu'elle possède néanmoins de sérieuses limites : en effet, les concours auxquels fait référence le philosophe Chosŏn n'étaient ouverts qu'aux « hommes libres » et non aux couches sociales inférieures à ces derniers<sup>2100</sup> - une partie non négligeable de la population demeurait donc exclue du système. Le progressisme de Chōng Yagyong se montre par conséquent équivoque et partiel.

Toutefois, le philosophe a aimé démontrer une certaine attitude égalitariste dans la relation qu'il a eue avec les différentes couches sociales : sa fonction d'inspecteur royal dans la province de Kyōngki lui a fait connaître la misère et la détresse des paysans et l'a poussé à éprouver de la sympathie à leur égard<sup>2101</sup>, sympathie dont le *Mongmin simsŏ*, à travers l'idéalisation du fonctionnaire vertueux, ou le concept « d'amour du peuple », se fait amplement l'écho. Ses longues années d'exil ont réitéré cette expérience et, à côté de ses ouvrages, l'ont amené à composer des épitaphes décrivant avec une sensibilité sincère la souffrance du peuple<sup>2102</sup>.

Son égalitarisme se manifeste également par ses attaques répétées contre la toute-puissance des Yangban, l'aristocratie de son temps<sup>2103</sup>. Quoique lui-même issu d'un milieu

---

<sup>2096</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 555-556.

<sup>2097</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 302.

<sup>2098</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 37.

<sup>2099</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>2100</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 64.

<sup>2101</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 260.

<sup>2102</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 65.

<sup>2103</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 36.



favorisé<sup>2104</sup>, le philosophe Chosŏn dévoile en effet un regard critique sur cette dernière et certaines de ses dérives sociales. Dans diverses pages du *Mongmin simsŏ*, il déplore sa toute-puissance ainsi que celle des clans nobiliaires, puissance qu'il tente, par ses recommandations, de juguler<sup>2105</sup>.

La critique du noble perce dans la critique du modèle économique qui lui est associé : en tant qu'intellectuel silhak, Chŏng Yagyong se montre très conscient des limites de la féodalité induites par le couple aristocratie/servage<sup>2106</sup>. Dans son texte *Chŏllon*, suivant la pensée d'autres intellectuels Silhak comme l'écrivain Pak Chiwŏn<sup>2107</sup>, il ne craint pas de critiquer violemment l'oisiveté de l'aristocratie et de questionner leur responsabilité et leur utilité économiques<sup>2108</sup>. Il blâme les privilèges nobiliaires, notamment celui d'exemption au service militaire (le *kunp'o*)<sup>2109</sup> et la pratique du cumul des postes dans les hautes sphères de l'État<sup>2110</sup>. Ces attaques répétées contre l'aristocratie de son temps signe un égalitarisme indéniable qui rappelle l'appartenance de Chŏng Yagyong au mouvement intellectuel Silhak coréen.

Les projets de redistribution des terres illustrent également son égalitarisme. Plusieurs fois, le *Mongmin simsŏ* mentionne de tels desseins, qui ont également intéressé des intellectuels silhak de premier plan, comme Yi Ik (1681-1764)<sup>2111</sup> ou encore Yu Hyŏng-wŏn (1622-1673)<sup>2112</sup>. Dans le Livre VI consacré à l'imposition, Chŏng Yagyong décrit brièvement le « *juntian zhidu* », adopté par la dynastie Wei du Nord en 489 et en loue l'efficacité économique<sup>2113</sup>.

Son éloge renvoie en particulier à deux de ses projets : le premier, intitulé « théorie d'une agriculture collectiviste » (« *Yŏchŏnnon* »), visait, de manière radicale, à

---

<sup>2104</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 378.

<sup>2105</sup> On trouvera l'un de ces appels les plus intéressants dans le livre IX, consacré à la justice (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 776-777.).

<sup>2106</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 38.

<sup>2107</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 342.

<sup>2108</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 38.

<sup>2109</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 304-305.

<sup>2110</sup> *Ibidem*.

<sup>2111</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 48.

<sup>2112</sup> Noh Daehwan, *Global Hankuksa - 3*, Séoul, Pulpis', 2011, p. 187.

<sup>2113</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 416-417.

nationaliser les terres en effectuant une redistribution de type collectiviste<sup>2114</sup> et en supprimant, dans sa réalité, la logique féodale serf/seigneur<sup>2115</sup>. Mais l'estimant trop radical, le philosophe promut par la suite un autre projet, plus modéré, et beaucoup plus respectueux de l'ordre social : la « Théorie des Neuf Champs » (« Chŏngchŏnnon »).

Ce projet demeurait collectiviste dans la mesure où la terre centrale était un champ public qui appartenait à toute la communauté agricole. Toutefois, l'idée de propriété n'était plus bannie car chacun se voyait attribué une terre selon sa contribution proportionnelle<sup>2116</sup>. Un des principes fondamentaux régissant cette communauté était que l'étendue de la terre variait proportionnellement selon la main d'œuvre concrète qu'apportait chaque famille<sup>2117</sup>. Si ce programme véhicule un égalitarisme évident – l'idée collectiviste de champ public localisé au centre de la communauté –, il n'exclut toutefois pas un conservatisme socioéconomique : ce sont en effet les familles qui ont la plus grande main d'œuvre, donc les plus puissantes, qui possèdent les terres les plus étendues. Du reste, si Chŏng Yagyong s'est fait l'avocat d'un tel système – que l'on peut juger, à tort ou à raison, « utopique » –, c'était d'abord pour protéger les paysans des abus dont ils étaient victimes et pour améliorer la productivité économique ; dans son esprit-même, il ne s'agissait donc pas de renforcer l'égalitarisme social<sup>2118</sup>. Toutefois, en dépit de ces diverses limites, on ne saurait lui nier la présence d'une conscience et d'une volonté réformatrices. Ces dernières dévoilent un égalitarisme limité mais intéressant dans la mesure où il peut s'exprimer sous une forme utopique.

Ainsi, au regard de ce qui vient d'être observé, sur de nombreux points, la réflexion de Chŏng Yagyong fait apparaître une forme d'égalitarisme. Cependant, comme dans le regard qu'il porte sur la politique et les multiples réformes qu'il propose, cet égalitarisme nous paraît être plutôt modéré – et limité – pour son époque.

## 2. Une pensée d'ensemble conservatrice

En réalité, nonobstant les aspects progressistes qui viennent d'être formulés, la pensée de Chŏng Yagyong nous semble afficher dans son ensemble une tonalité conservatrice.

---

<sup>2114</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 312.

<sup>2115</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 33.

<sup>2116</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 312.

<sup>2117</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>2118</sup> *Ibidem*, p. 315.

Elle marque son extrême modération et son traditionalisme dans son refus de remettre en cause le système sociopolitique et la verticalité du pouvoir. De même, elle se refuse volontairement à traiter des problématiques sociopolitiques essentielles : parmi celles-ci, citons les castes ou l'esclavage. Plusieurs facteurs, qui vont être brièvement énoncés, amènent le philosophe à promouvoir cette égalité limitée et déférente vis-à-vis de l'ordre établi mais qui a pour conséquence d'affermir la hiérarchie sociale et politique.

Le premier facteur qui explique le conservatisme de Chōng Yagyong est la conception coréenne de l'éthique qui met en avant la notion de hiérarchie aux dépens de principes abstraits – à laquelle peut s'affilier la notion d'égalité<sup>2119</sup>. Des valeurs, des vertus et des relations spécifiques promues par le *Mongmin simsŏ*, comme la vertu de piété filiale ou l'idée de toute-puissance du père caractéristique de la culture coréenne<sup>2120</sup>, et qui peuvent se matérialiser dans l'éloge paternaliste du fonctionnaire ou du roi, attestent de cette valorisation de l'ordre aux dépens d'une égalité horizontale.

L'influence considérable de l'étiquette, autre caractéristique de la culture coréenne et confucianiste, et qui se retrouve dans le *Mongmin simsŏ*, constitue un autre agent structurant la pensée coréenne de la morale. L'une de ses conséquences essentielles est de consolider un ordonnancement rigoureux des relations sociales et, dans le champ politique, d'amplifier l'ordre et l'autoritarisme du gouvernement<sup>2121</sup> ; dès lors, elle réduit sérieusement l'existence d'une égalité concrète entre les acteurs sociaux. Dans le *Mongmin simsŏ*, l'attitude sociale du fonctionnaire vertueux reflète cette logique sociopolitique : en exhibant sa vertu de bienséance et de sens des rites, en s'affichant comme le chantre scrupuleux du protocole officiel et en s'empressant de conforter les rites en vigueur, il œuvre malgré lui à un renforcement des statuts sociaux ; en d'autres termes, il consolide les inégalités sociales déjà à l'œuvre. Sous un regard lucide et aiguisé, la vertu du sens des rites dont Chōng Yagyong aime tant faire l'éloge, en dépit de ses multiples qualités, peut être analysée comme une médiation sociale étayant la puissance symbolique des privilégiés au détriment de couches plus défavorisées, tels les paysans ou les esclaves.

La codification sociale et culturelle imposée par le confucianisme, qui s'exprime au travers du concept des Cinq Relations (ou Cinq Constantes), institue également une

---

<sup>2119</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 401.

<sup>2120</sup> *Ibidem*, p. 1-3.

<sup>2121</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 439.

représentation profondément hiérarchisée des relations sociales<sup>2122</sup>. Dans nombre de chapitres du *Mongmin simsŏ*, le fonctionnaire vertueux concrétise cette codification de différentes façons : ainsi, lorsqu’il se fait le chantre de valeurs comme la piété filiale (subordination des enfants aux parents) ou le respect de l’épouse au mari (le respect peut être entrevu comme une soumission acceptée), il peut être considéré comme un agent du renforcement du pouvoir inégalitaire et patriarcal étant à l’œuvre dans la société.

Le fonctionnement groupiste de la société, qui perçoit l’acteur comme une partie du tout, a en outre pour effet négatif de légitimer les inégalités déjà existantes. Ce fonctionnement se dévoile dans le *Mongmin simsŏ* au travers du caractère sage, soumis et obéissant du fonctionnaire vertueux : il est possible d’évaluer ce dernier comme un agent voué au contrôle social, qui s’empresse – si les acteurs y contribuant se comportent dignement – de le fortifier et, donc, de ne jamais le remettre en question.

Des notions culturelles à la fois coréennes et confucianistes, dont l’influence se laisse deviner dans le *Mongmin simsŏ*, favorisent également une acceptation de l’ordre établi aux dépens de l’égalité. L’idée d’harmonie et de « quiétude spirituelle<sup>2123</sup> », nécessaires pour comprendre le portrait du fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsŏ*, a pour corollaire sociopolitique la détestation du désordre et contraint les acteurs à s’ajuster à tout prix à l’ordre établi – en d’autres termes, à se conformer au système, quitte à ce que celui-ci fût inégal dans sa nature. De fait, en faisant l’apologie de notions comme « l’harmonie », l’une des visées premières du confucianisme n’est pas la rectification des écarts sociaux comme l’impliquerait l’égalitarisme politique mais plutôt un idéal de paix et de stabilité<sup>2124</sup> qui peut tolérer, de façon implicite, des discriminations et des injustices préexistantes. Par ailleurs, l’harmonie aspire à une unité totale du corps social qui, si elle se voit poussée à son extrémité, aura tendance à favoriser politiquement un mode de fonctionnement

---

<sup>2122</sup> Cyrille Javary, *Les trois sagesse chinoises: taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 163.

<sup>2123</sup> « Ahnshim » (« 안심 »), qui signifie « quiétude, tranquillité ».

<sup>2124</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 55.

absolutiste plutôt que démocratique<sup>2125</sup> - une orientation qui perce dans le *Mongmin simsŏ* avec son éloge de la monarchie idéale.

Le projet de restauration d'État Wangjŏng désiré par Chŏng Yagyong, et que le *Mongmin simsŏ* dévoile par le portrait de son fonctionnaire vertueux, entraîne à nos yeux une conception anti-égalitaire et extrêmement conservatrice de la société. Cette dernière est présentée sous un angle pyramidal au sein duquel le roi détient un pouvoir incontesté, tout comme ses agents – le fonctionnaire vertueux – et auprès desquels le peuple n'a d'autre choix que de se soumettre. Si Chŏng Yagyong condamne les dérives arbitraires et les abus de pouvoir engendrés par cette structure politique, pourtant pas une seule fois dans le *Mongmin simsŏ* il ne cherche à renier ses modalités de fonctionnement ni sa verticalité : plutôt que de questionner le cœur du système en se faisant l'avocat d'une égalité stricte entre les différents acteurs politiques, il souhaite le rectifier progressivement en recourant au projet d'État Wangjŏng<sup>2126</sup>.

Par ailleurs, divers aspects de son projet ont pour impact de renforcer les hiérarchies sociales et d'affaiblir le processus d'égalité potentiellement à l'œuvre dans la société. Le premier aspect est la volonté d'instaurer une plus grande rationalité au sein des institutions<sup>2127</sup>, qui augmenterait l'efficacité de l'autorité – en d'autres termes, l'absolutisme du pouvoir. Le second s'affirme dans le renforcement des rites qui affermissent, par leur nature normative, et sous un angle psycho-social, l'emprise du pouvoir politique sur les acteurs du système. Le troisième se situe dans la valorisation de la hiérarchie sociale et du renforcement des statuts structurant la société tout en entendant conforter les discriminations existantes pour mieux cloisonner les différents groupes

---

<sup>2125</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 782.

<sup>2126</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 133.

<sup>2127</sup> *Ibidem*, p. 134.

sociaux<sup>2128</sup>. A notre sens, le *Kyŏngseyup 'yo* n'est pas le seul texte à dévoiler clairement ce projet anti-égalitaire<sup>2129</sup> : le *Mongmin simsŏ* possède le même esprit.

Le chapitre 5 du livre VII, qui porte le titre évocateur de « Maintenir la hiérarchie sociale et l'ordre », dévoile à cet égard des recommandations extrêmement conservatrices et anti-égalitaires dans leur nature :

*« Discriminer entre les statuts sociaux supérieurs et inférieurs est indispensable pour stabiliser le peuple. Quand un rang ou un statut perd de son sérieux au point de devenir ambigu et que la hiérarchie sociale sombre dans le désordre, le peuple se fragmentera et la société se révélera hors de contrôle ».*

*Citation 61 La vision inégalitaire et conservatrice de la société de Chŏng Yagyong (MS, VII<sup>2130</sup>).*

Dans le même chapitre, Chŏng Yagyong ne craint pas de développer la thèse que la cohésion sociale requiert avant toute chose le respect absolu des statuts sociaux<sup>2131</sup> et ce, bien que ces derniers tendent à l'inégalité et à la discrimination la plus totales. Ainsi, concernant la problématique de l'esclavage, le philosophe appelle à maintenir cette ségrégation, en arguant du respect des lois et en avançant l'argument de la cohésion sociale<sup>2132</sup> - démentant au même moment le qualificatif de « progressiste » que certains auraient été tentés de lui attribuer. Sur le sujet délicat de l'esclavage, il est certes possible d'arguer que Chŏng Yagyong entendait réduire le nombre d'esclaves par des réformes institutionnelles progressives<sup>2133</sup> : cependant, là encore, il trahit un conservatisme profond puisque jamais il n'a suggéré l'abolition pure et simple de cette pratique<sup>2134</sup>. Son acceptation patente d'une telle activité nous amène à le considérer comme un penseur de

---

<sup>2128</sup> *Ibidem.*

<sup>2129</sup> *Ibidem.*

<sup>2130</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 530.

<sup>2131</sup> *Ibidem.*

<sup>2132</sup> *Ibidem*, p. 538-541.

<sup>2133</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 308.

<sup>2134</sup> *Ibidem.*

l'inégalité qui, sur cette question, nonobstant les thématiques progressistes qu'il aime aborder<sup>2135</sup>, affiche une pensée d'ensemble réactionnaire.

La vertu pro-monarchique et le fonctionnaire vertueux qu'il ne cesse d'encenser dans le *Mongmin simsǒ* alimentent tout naturellement cette conception inégalitaire et réactionnaire de la société. En tant que « berger » (mokcha), le roi et le fonctionnaire vertueux se définissent au travers de leur supériorité politico-sociale et des rapports spécifiques de subordination qu'ils engendrent. L'exemplarité morale du souverain participe à un ordonnancement strict de la société<sup>2136</sup> et à sa verticalité rigoureuse. Il en va de même pour le fonctionnaire vertueux : cet « homme supérieur »<sup>2137</sup>, qui a pour tâche « d'édifier le peuple avec bienveillance<sup>2138</sup> », qui est entrevu « comme un père<sup>2139</sup> » dans le *Mongmin simsǒ*, affirme un pouvoir incontesté sur le peuple, une entité jugée comme faible, puérile, dépourvue d'initiatives et subalterne, qui doit être moralement respectée mais qui, sur le plan politique, se voit dépourvu de souveraineté réelle.

Tout pareillement, la vertu de bienveillance, qui habite constamment le fonctionnaire vertueux, induit, malgré ses qualités, une notion de protection sous-entendant des liens de dépendance entre le peuple et le fonctionnaire. Cette dépendance, qui se voit de temps à autre valorisée par Chǒng Yagyong par l'image allégorique du « père » et la métaphore holistique de la famille, n'est pas du tout égalitaire : dans son analyse de domination, Max Weber a estimé que la survalorisation de la domination patriarcale et sa réplique dans les liens sociaux à l'ensemble des strates de la société s'avérait caractéristique de la société traditionnelle<sup>2140</sup>, foncièrement inégalitaire dans sa valorisation constante des liens de dépendance. En outre, certains passages du *Mongmin simsǒ* démontrent une vision péjorative et clairement inégalitaire d'une frange du peuple, le qualifiant volontiers de

---

<sup>2135</sup> Comme la réforme des concours.

<sup>2136</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 114.

<sup>2137</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 95.

<sup>2138</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators, III*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 152.

<sup>2139</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 341.

<sup>2140</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-296.

« dissolu<sup>2141</sup> », prêchant son exclusion et déplorant « les activités immorales » qui, pourtant, lui permettent concrètement de survivre<sup>2142</sup>.

En dernier lieu, la conception anti-égalitaire et fortement hiérarchisée de la société révélée par le *Mongmin simsŏ* s'explique par le rang social de Chŏng Yagyong. Issu d'une famille nobiliaire aux revenus aisés<sup>2143</sup>, fils d'un gouverneur provincial<sup>2144</sup>, et ayant connu des intellectuels prestigieux comme Yi Ik, le penseur appartient très tôt à l'une des factions qui aspirait au pouvoir, les « hommes du Sud » (« Namin »)<sup>2145</sup>. Parce qu'il a réussi brillamment des concours prestigieux, exercé des postes de haut-fonctionnaire<sup>2146</sup>, côtoyé le roi lui-même, – et de fait participé aux intrigues du pouvoir<sup>2147</sup> –, sa conception inégalitaire de la société laisse aisément percer des valeurs élitistes et conservatrices.

Son usage du chinois littéraire, sa profonde connaissance des classiques confucianistes, son degré de spécialisation concernant le protocole et la question des rites, sa volonté de maintenir les statuts sociaux révèlent à nos yeux un état d'esprit caractéristique de la classe nobiliaire des Yangban<sup>2148</sup>. Le portrait qu'il dresse du fonctionnaire vertueux, le questionnement de la vertu qui constitue le cœur du *Mongmin simsŏ*, les appels constants à refouler les désirs et sa volonté de protéger le peuple tout en le considérant comme une entité soumise trahissent également à leur échelle le système de représentations caractéristique du *Sonbi*<sup>2149</sup>, le lettré confucianiste coréen<sup>2150</sup>. Certes, la chute sociale

---

<sup>2141</sup> Parmi eux, et fustigeant « leurs activités immorales », Chŏng Yagyong cite des professions ambulantes dont certaines s'expriment dans leur marginalité, comme les jongleurs, les acrobates, les musiciens, les clowns, les prostituées, les chamans, les filles de joie des tavernes (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 302.)

<sup>2142</sup> *Ibidem.*

<sup>2143</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 358.

<sup>2144</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 378.

<sup>2145</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 6.

<sup>2146</sup> Citons celui d'inspecteur royal de la province de Kyŏngki, de directeur du bureau du ministre de la guerre, assistant secrétaire du roi, magistrat de Goksan (*Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 359-360.).

<sup>2147</sup> La persécution anticatholique dont il fut victime constituait un prétexte commode justifiant des manœuvres politiques de la faction adverse, les Noron (Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 379.).

<sup>2148</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 434.

<sup>2149</sup> En coréen : 손비.

<sup>2150</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 374-375.



terrible dont il a été victime et les souffrances qu'il a endurées pendant son exil ont pu l'amener à reconsidérer le peuple et à se montrer à son endroit davantage compatissant que ses pairs. Toutefois, cette vision, qu'attestent plusieurs passages progressistes du *Mongmin simsŏ*, ne doit pas, selon nous, occulter l'essence conservatrice et anti-égalitaire de sa pensée.

### 3. Deux visions de l'égalité

La problématique de l'égalité fait donc ressortir une différence majeure de pensée entre Rousseau et Chŏng Yagyong.

Le philosophe franco-genevois revendique en effet une égalité réelle qui se vérifie tant dans sa conception philosophique de l'homme (l'égalité naturelle entre les hommes, une vision partagée par d'autres auteurs, comme Helvétius<sup>2151</sup>), que dans celle qu'il a de l'économie (éloge d'une communauté rurale égalitaire antiquisante) et de la morale (louange des relations unissant vertu et égalité). L'égalité se réalise surtout dans sa conception républicaine du pouvoir : parce qu'il dispose du pouvoir souverain en participant lui-même au mécanisme de la volonté générale, l'individu-citoyen vertueux est en mesure d'accomplir en profondeur une égalité civique, politique et juridique concrètes ; la loi elle-même, par sa tendance mécanique à s'orienter vers l'intérêt général, réalise concrètement ce processus d'horizontalité, processus qui réprime les intérêts particuliers et s'oppose aux logiques de fractionnement inhérentes à toute société.

Au-delà du simple champ politique, cette égalité républicaine nous paraît dévoiler en filigrane l'expérience existentielle de Rousseau, et rappeler certaines de ses valeurs personnelles : son appartenance à la bourgeoisie, sa jeunesse difficile, sa vie marquée par la pauvreté et les revers de fortune ont indéniablement nourri cette soif d'égalité qui imprègne ses écrits. Elles participent à la critique qu'il a faite de la classe nobiliaire et ont alimenté son républicanisme soucieux de la souveraineté populaire.

La conception de l'égalité de Chŏng Yagyong, pour sa part, nous paraît s'inscrire à l'inverse de cette logique et se révèle être de tonalité largement conservatrice. Elle s'exprime toutefois par son ambiguïté et son équivocité et, comme l'ont révélé certains

---

<sup>2151</sup> Young-Mock Lee, « 18 saeki pelangse Yumulonhui inkwnkwankwa jŏngchi sasang : jayŏnpŏp kaenyŏmeul jungsimeulo », *Pulŏ-munhak-yŏnku*, 2002, p. 411-438, p. 424-425.

spécialistes, par ses contradictions<sup>2152</sup>. Il est certain qu'elle dévoile plusieurs aspects progressistes<sup>2153</sup>. Ces aspects égalitaristes s'affirment toutefois dans le cadre d'une pensée dont le fond est par nature conservateur et anti-égalitaire : outre sa culture confucianiste et les éléments culturels coréens qui renforcent cette vision hiérarchisée de la société, son acceptation de la pratique de l'esclavage, ses appels à une plus grande discrimination et au renforcement des statuts sociaux, son projet d'État Wangjǒng, son éloge d'une vertu monarchique faite de soumission, sa réflexion sur les rites contribuent à alimenter cette conception fortement inégalitaire de la société et de la politique.

L'équivocité de la conception de l'égalité de Chǒng Yagyong ne doit par conséquent pas tromper le lecteur : égalitariste en surface et sur certains aspects, mais extrêmement conservatrice en profondeur, elle s'oppose frontalement à celle concrète, progressiste et républicaine promue par Rousseau.

#### **4. La problématique de la famille dans la politique**

##### **1. La vertu rousseauiste républicaine et la famille**

###### *1. Une vertu républicaine qui minimise la famille*

Dans sa réflexion sur la vertu, le regard que porte Rousseau sur la famille se révèle en général plutôt critique. Une telle posture se perçoit dans l'éducation idéale et vertueuse d'Émile dans *Émile ou de l'éducation*, une œuvre dans laquelle la famille se voit largement minimisée dans la sphère éducative aux dépens du tuteur qui est tout<sup>2154</sup>. Ce rôle minimal attribué à la famille se retrouve dans d'autres œuvres, telles que ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*<sup>2155</sup> ou la large réflexion qu'il dispense sur ce sujet dans son *Discours sur l'économie politique*<sup>2156</sup>. Ainsi, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, le philosophe suggère d'établir un système d'écoles publiques, libres et

---

<sup>2152</sup> Min-jeong Baek, *op. cit.*, p. 31.

<sup>2153</sup> Citons, comme cela a été formulé, la figure d'un fonctionnaire vertueux luttant d'abord contre l'inégalité tant par ses agissements et son identité vertueuse, la réflexion sur les impôts, la volonté de réformer les concours comme le *kwagǒ*, sa dénonciation de certains privilèges nobiliaires et des dérives morales de cette couche sociale, sa compassion à l'endroit du peuple, ses projets de redistribution des terres.

<sup>2154</sup> Patricia M. Lines, *op. cit.*, p. 50.

<sup>2155</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>2156</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 241-243.

gratuites, qui inculqueraient la vertu aux futurs citoyens<sup>2157</sup>, une conception qui peut être interprétée comme un manque de confiance à l'égard de la structure familiale dans son aptitude à inculquer les vertus.

Dans la même optique, Émile, son élève idéal, parvient à se réaliser et à devenir vertueux sans la moindre intervention de ses parents. Dans ce traité d'éducation, la figure la plus importante est le tuteur, qui n'est autre que Rousseau lui-même, une figure qui évoque par ailleurs le Législateur de *Du Contrat social*, cet « homme extraordinaire », qui se découvre comme un sorte de guide spirituel transcendant tous les liens sociaux, au premier rang desquels celui de la famille, et qui ne se définit par son caractère politique et religieux<sup>2158</sup>. De fait, selon la thèse de Rousseau, l'éloignement de l'individu de la famille se révèle essentielle<sup>2159</sup> car il a pour objectif de protéger et d'entretenir la bonté naturelle de l'être humain, une bonté que l'on sait indispensable pour la formation de la vertu<sup>2160</sup>. Cette minimisation de la famille dans la conception de la vertu se retrouve pareillement dans l'exaltation de la figure, antique, de Socrate, apologie qui souligne sa solitude philosophique (*DSA*<sup>2161</sup>).

Enfin, cette conception critique à l'égard de la famille nous paraît également se manifester dans le schéma évolutif de la vertu que propose Rousseau dans ses ouvrages théoriques : au sein de l'état civil, dernier stade dans l'échelle de la réalisation morale, la vertu du citoyen s'inscrit et se définit en priorité dans le cadre de la volonté générale, une perspective politique qui ignore les aspects privés du citoyen et écarte en conséquence l'intervention de la cellule familiale (*DEP*)<sup>2162</sup>.

## 2. Une conception républicaine qui n'ignore pas certains aspects positifs de la famille

Toutefois, la réflexion de Rousseau concernant famille n'est pas entièrement négative. Elle se développe plutôt dans ses nuances : dans son *Essai sur l'origine des langues*, en

---

<sup>2157</sup> *Ibidem*, p. 966-969.

<sup>2158</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 45-46.

<sup>2159</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>2160</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>2161</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>2162</sup> « (...) la vertu n'est que cette conformité de la volonté particulière à la volonté générale » (Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 252.)

s'appuyant sur la Bible, le philosophe décrit la naissance de cette structure sociale<sup>2163</sup> et il concède dans le Livre I de *Du Contrat social* qu'elle constitue « le premier modèle des sociétés politiques<sup>2164</sup> » (CS, I, 2). Dans le Livre V de *l'Émile ou de l'éducation*, il aime s'attarder sur l'harmonie idyllique et primordiale qui règne dans la famille, paysanne et issue du petit peuple, de Sophie et la porte en exemple<sup>2165</sup>. Dans le même Livre, il définit la compagne d'Émile dans une perspective et un devenir familiaux, c'est-à-dire dans ses relations avec son mari et ses enfants<sup>2166</sup> ; il loue la femme au foyer, soucieuse de son ménage et ayant enfanté<sup>2167</sup>. Tout pareillement, c'est par le biais du cadre familial qu'Émile et Sophie élèvent leur enfant commun, démontrant ainsi qu'avec une certaine contradiction, Rousseau a préféré mettre de côté son regard platonicien précédent concernant l'éducation vertueuse<sup>2168</sup>. De son côté, *La Nouvelle-Héloïse* démontre que vertu et famille ne sont pas incompatibles<sup>2169</sup> et le philosophe se plaît à chanter la naturalité que cette cellule exprime en tant que communauté humaine<sup>2170</sup>.

Il convient de mettre en relief le fait qu'au niveau de son existence même, les liens ambigus que Rousseau a entretenus aux Charmettes avec Mme de Warens – « Maman », une solution temporaire à son désir de trouver une mère de substitution<sup>2171</sup> – se déploient dans une relation mère/fils, un cadre proto-familial, avant d'emprunter une trajectoire amoureuse. Rousseau s'affirme également être en faveur du mariage, l'acte fondateur de la famille : dans son *Projet de constitution pour la Corse*, il souhaite ainsi l'instituer de manière obligatoire<sup>2172</sup>. Par conséquent, le philosophe ne se montre pas entièrement

---

<sup>2163</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 327.

<sup>2164</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 352.

<sup>2165</sup> Jean-Jacques Rousseau et Bernard Gagnebin, *op. cit.*, p. 783-785.

<sup>2166</sup> *Ibidem*, p. 698.

<sup>2167</sup> « Lequel vous donne une meilleure opinion d'une femme en entrant dans sa chambre, lequel vous la fait aborder avec plus de respect, de la voir occupée des travaux de son sexe, des soins de son ménage, environnée des hardes de ses enfants, ou de la trouver écrivant des vers sur sa toilette, entourée de brochures de toutes les sortes et de petits billets peints de toutes les couleurs ? » (*Ibidem*, p. 768.)

<sup>2168</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 328.

<sup>2169</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 204.

<sup>2170</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 84.

<sup>2171</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2172</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 327.

opposé à l'idée de famille et c'est pour cette raison que son regard sur la famille doit être évalué comme nuancé.

Différentes raisons expliquent l'acceptation de cette complexité. La famille incarne à ses yeux des relations faites de sentiments, éléments qu'il sait essentiels pour l'humain. Il trouve également dans les rapports familiaux une essence naturelle bienvenue<sup>2173</sup>, qui peut répondre partiellement à l'un de ses objectifs républicains, à savoir la capacité à fonder des relations sociales durables. Le philosophe remarque que, dans l'histoire de l'humanité, la famille constitue un facteur profond de socialisation. Sur le plan social et personnel, elle a le mérite de faire apparaître deux types d'amour : celui « conjugal » et celui « paternel<sup>2174</sup> ». En dernier lieu, au regard de la biologie pure, cette structure s'avère indispensable à l'homme car elle assure et stabilise la continuité de l'espèce<sup>2175</sup>.

L'opinion de Rousseau concernant la famille n'est donc pas entièrement négative dans sa totalité.

### 3. Les raisons politiques et républicaines de la méfiance de Rousseau à l'égard de la famille

En réalité, le domaine où le philosophe exprime le plus de défiance à l'égard de la famille est celui de la politique : à ses yeux, famille et politique ne sauraient se confondre. Tout naturellement, sa conception de la vertu réfléchit cette vision des choses. Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau expose l'un de ses principaux griefs à l'égard de la famille :

*« De tout ce que je viens d'exposer, il s'ensuit que c'est avec raison qu'on a distingué l'économie publique de l'économie particulière, et que l'état n'ayant rien de commun*

---

<sup>2173</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 129.

<sup>2174</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>2175</sup> *Ibidem*.

avec la famille que l'obligation qu'ont les chefs de rendre heureux l'un et l'autre, les mêmes règles de conduite ne sauroient convenir à tous les deux ».

Citation 62 Le refus de Rousseau de considérer la famille comme une structure politique viable (DEP)<sup>2176</sup>

A ses yeux, la famille ne saurait composer une structure politique acceptable : effectivement, son mode de fonctionnement se distingue par sa nature privée alors que la politique, elle, se distingue d'abord par son caractère public. Dans ses *Fragments politiques* (19), il insiste sur la différence existant entre les deux structures : alors que l'État possède une règle commune permettant un fonctionnement global à l'échelle d'une nation, chaque famille possède un fonctionnement propre qui ne saurait s'harmoniser à l'échelle d'un pays<sup>2177</sup>.

Dans son *Discours sur l'économie politique*, Rousseau expose les problématiques différenciant la famille et l'État, problématiques qui pourraient se résumer à quatre points<sup>2178</sup> :

- Les différences nombreuses entre les figures dominant chaque structure : la famille, structure privée, se voit dominée par le « père » alors que l'État, structure publique, se voit dominée par le « magistrat » ;
- Les différences en termes de pouvoir et d'autorité qui résultent de ces deux figures : la transparence et le « fondement » du pouvoir, ses dérives et ses abus potentiels, les droits et devoirs spécifiques assignés à chacune de ces deux figures ;
- La nature des relations qui se créent et se déploient dans chacune de ces structures : si la famille déploie des relations d'essence « naturelle », qui privilégient le sentiment (« l'amour » explique-t-il dans le Livre I de *Du Contrat social*<sup>2179</sup>), il en va tout autrement de celles étatiques, qui ignorent le sentiment et la naturalité mais se doivent de véhiculer en priorité de la neutralité, s'occuper des intérêts publics et doivent concerner l'intérêt

---

<sup>2176</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 244.

<sup>2177</sup> *Ibidem*, p. 487-488.

<sup>2178</sup> *Ibidem*, p. 241-243.

<sup>2179</sup> *Ibidem*, p. 352.

général. La volonté générale ne saurait ainsi se réaliser avec des liens affectifs de type familiaux.

- La rationalité : si la famille, fondée sur le sentiment, ignore un tel mode de fonctionnement, un régime politique viable se doit, lui, d'y recourir en permanence. Rousseau considère que la raison en tant que telle s'avère indispensable pour la qualité éthique des relations, la neutralité de la loi et la durabilité d'une structure politique et ne pourrait se déployer dans la famille, structure qui fait appel à des liens affectifs et sentimentaux<sup>2180</sup>.

Toutes ces raisons marquent le refus frontal de Rousseau de calquer un régime politique sur la famille.

Cette opposition tient également à son républicanisme et à son rejet de la structure patriarcale de son époque avec les valeurs politico-morales, qui sont promues par le pouvoir et qui s'incarne alors dans la monarchie<sup>2181</sup>. Il convient d'ajouter que sa théorisation de la famille a tendance à s'établir négativement face à l'individualisme et au droit naturel, ces deux piliers sur lesquels le philosophe fonde une grande partie de sa conception politique républicaine : s'il expose la généalogie de la morale, c'est pour mieux valoriser la figure d'un individu isolé et neutre à l'état de nature<sup>2182</sup>. En outre, elle se révèle peu viable sur le long terme puisque l'accès à l'indépendance de ses enfants signe sa dissolution<sup>2183</sup>, horizon que tout État ne saurait tolérer.

Ces différentes raisons expliquent le refus du philosophe de confondre famille et État.

## **2. La vertu familialiste, confucianiste et monarchiste de Chǒng Yagyong**

### *1. Une vertu familialiste, confucianiste et monarchiste qui exalte la famille*

Alors que Rousseau s'oppose à l'intervention de la famille dans la sphère du politique, Chǒng Yagyong adopte la posture inverse. Pour lui, famille et politique doivent se

---

<sup>2180</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 83-84.

<sup>2181</sup> Le roi est d'abord le « père » des Français (Daniel Roche, *op. cit.*, p. 474-476.).

<sup>2182</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 169-170.

<sup>2183</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 207.

confondre et la politique, pour offrir un système durable, doit se fonder sur la structure familiale. La vertu dépeinte dans le *Mongmin simsŏ* reflète cette prise de position.

Dans le chapitre 3 du Livre II, consacré à la discipline de soi, et tout en s'appuyant sur le classique confucianiste de *La Grande Etude*, Chŏng Yagyong n'hésite pas à assimiler structure familiale et structure étatique<sup>2184</sup>. A ses yeux, le territoire qu'administre son fonctionnaire vertueux s'incarne dans la maisonnée, l'espace familial par essence<sup>2185</sup>. Dans cette optique, le foyer familial ne serait rien d'autre que l'un des indispensables maillons d'une chaîne partant de l'individu jusqu'au royaume. Comme il l'explique au lecteur, l'accès à la morale même – donc la possibilité d'atteindre la vertu – passe par cette évidente considération :

*« Pratiquer, en premier lieu, la culture de soi, puis celle de la maisonnée, et finalement celle du pays constitue le Principe universel du monde. Celui qui souhaite gouverner une province se doit d'abord de savoir administrer correctement sa maisonnée ».*

*Citation 63 La famille comme maillon indispensable d'une chaîne éthico-politique selon Chŏng Yagyong (MS, II<sup>2186</sup>)*

Dans le même chapitre, Chŏng Yagyong énumère un certain nombre de qualités morales se rapportant à la sphère familiale qui s'assimilent sans difficulté aux vertus de l'homme de bien : le respect des lois, l'humilité et la modestie, la frugalité, l'austérité et la dignité, l'impartialité, l'intégrité et la sincérité<sup>2187</sup>. A nouveau, il fait fusionner sur le plan éthique vertus privées et vertus publiques.

Dans cette même perspective, le philosophe ne manque pas de préciser qu'il existe des vertus spécifiquement familiales qui doivent s'exprimer selon les deux échelons. Dans le Livre II, il dépeint son fonctionnaire vertueux en train d'effectuer consciencieusement les rites aux ancêtres tant pour sa famille que pour ceux se rapportant à la province dont il a la charge<sup>2188</sup>. Il insiste également sur la piété filiale que le fonctionnaire se doit d'avoir et

---

<sup>2184</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2185</sup> *Ibidem.*

<sup>2186</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2187</sup> *Ibidem.*

<sup>2188</sup> *Ibidem*, p. 138-140.



d'exhiber : dès le premier chapitre du Livre IV consacré à « l'amour du peuple », il est question du respect des personnes les plus âgées<sup>2189</sup> mais aussi de la promotion de valeurs familiales telles que « la piété filiale et l'amour fraternel<sup>2190</sup> ».

Dans différents chapitres du *Mongmin simsŏ*, le penseur souligne la vertu de la piété filiale, que la tradition confucianiste n'a cessé de mettre en avant : dans le Livre VII (rites et aux cérémonies), il prend soin de la définir<sup>2191</sup> tout en citant Confucius<sup>2192</sup>. Il rappelle au passage les exemples moraux de l'Empereur Shun, du disciple de Confucius Zeng Zi, du duc de Zhou et de Confucius<sup>2193</sup>. Il s'appuie également sur sa propre expérience pour justifier l'importance à la fois morale et sociale de cette vertu spécifique<sup>2194</sup>.

Toutefois, la réflexion du philosophe coréen affirme son particularisme et son identité confucianiste en cela que les vertus familiales doivent, selon lui, dépasser la simple unité du foyer pour infuser l'ensemble de la société et du royaume. Dans le Livre VI qui traite de la question de l'imposition – thématique pourtant éloignée de la famille –, Chŏng Yagyong déclare :

« *Le roi est notre parent, et le peuple commun ses enfants* ».

*Citation 64 La conception paternaliste du pouvoir par Chŏng Yagyong : le roi comme père du peuple (MS, VI)<sup>2195</sup>*

De fait, le *Mongmin simsŏ* use souvent de cette métaphore paternelle<sup>2196</sup>. Cette image à caractère familial ne marque pas seulement le lien de subordination sujet / roi mais aussi celui unissant le haut-fonctionnaire et le peuple de sa province<sup>2197</sup>. Cette allégorie démontre le regard profondément familialiste que Chŏng Yagyong pose sur les rapports politiques et le fait qu'il ne distingue pas l'éthique de la politique. Dans le Livre IX

---

<sup>2189</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>2190</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>2191</sup> « Ce qui se nomme piété filiale constitue le sommet des relations humaines. Cela signifie qu'il s'agit de respecter la volonté de ses parents et de les servir avec une attitude respectueuse » (*Ibidem*, p. 511.).

<sup>2192</sup> *Ibidem*, p. 508.

<sup>2193</sup> *Ibidem*, p. 511-512.

<sup>2194</sup> *Ibidem*, p. 504.

<sup>2195</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>2196</sup> *Ibidem*, p. 55, 321, 341, 850.

<sup>2197</sup> *Ibidem*, p. 341, 824.

consacré à l'administration judiciaire, le philosophe ne craint pas de fusionner les deux structures :

« *Diriger un État ressemble à diriger une famille ; ainsi en est-il de la direction d'une province* ».

*Citation 65 Le familialisme politique de Chǒng Yagyong : l'appel à fusionner le cadre familial avec celui étatique (MS, IX)<sup>2198</sup>*

Pour renforcer son propos, il donne des exemples en partant de la structure familiale, expliquant en quoi les valeurs du chef de famille peuvent modeler les valeurs de la famille toute entière<sup>2199</sup>, poussant avec subtilité le lecteur à établir un parallèle entre le roi et la société.

Cette pensée familialiste exaltant le père s'exprime selon des voies diverses : il peut s'agir par exemple de souligner les vertus du « père » du royaume tout entier, autrement dit le monarque<sup>2200</sup>. Mais ce « père » est aussi le haut-fonctionnaire, figure centrale du *Mongmin simsǒ* ; c'est au travers de cette interprétation qu'il faille comprendre ses éloges répétés du penseur néo-confucianiste et haut-fonctionnaire Zhu Xi dans les Livre I<sup>2201</sup> et VII<sup>2202</sup>. Dans son étude dérivant les processus de légitimité, Max Weber a caractérisé la « famille » - et la valorisation du patriarcat – comme la structure archétypale de la logique de domination traditionnelle<sup>2203</sup> ; Chǒng Yagyong, dans sa pensée conceptuelle, nous paraît refléter cette réalité des choses.

Par conséquent, tandis que Rousseau affiche une hostilité certaine envers le rôle que pourrait avoir la famille dans la sphère politique, Chǒng Yagyong emprunte pour sa part le chemin opposé. Son fonctionnaire vertueux et sa conception de la vertu célèbrent la

---

<sup>2198</sup> *Ibidem*, p. 747.

<sup>2199</sup> *Ibidem*, p. 748.

<sup>2200</sup> Au livre VIII, il exalte la vertu d'« amour du peuple » et de compassion du roi Yǒngjo (*Ibidem*, p. 562.).

<sup>2201</sup> Zhu Xi est décrit à la fois comme « homme supérieur » (homme de bien / homme vertueux) et comme père de famille (il a trois tâches qui lui incombent, trois tâches qui ne sont pas sans rappeler celles du père : le bien-être de ses subordonnés, l'élévation morale et, en dernier lieu, l'éducation (*Ibidem*, p. 41.)

<sup>2202</sup> Zhu Xi est montré encourageant les valeurs familiales, dont la piété filiale et la fidélité des épouses (*Ibidem*, p. 510.).

<sup>2203</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 296.

famille aussi dans la sphère privée que celle publique. Dans son regard de penseur, famille et État s'assimilent et la logique de la famille s'étend au-delà de la maisonnée ; elle doit constituer un outil de gouvernance politique au service de la société comme du royaume.

## 2. Les raisons qui conduisent Chŏng Yagyong à exalter la famille

Plusieurs raisons, qu'il convient d'énumérer, expliquent selon nous cette exaltation de la famille par Chŏng Yagyong.

### 1. *Les raisons sociologiques, culturelles et historiques*

La première de ces raisons se rapporte au domaine culturel et sociologique. En tant que philosophe asiatique, Chŏng Yagyong affirme sa culture non-individualiste, de type « groupiste<sup>2204</sup> » en vigueur dans les sociétés asiatiques et coréennes en particulier<sup>2205</sup>. Cette unité qui privilégie, d'un point de vue culturel et sociologique, le groupe aux dépens de l'individu impose également ses règles à la moralité<sup>2206</sup> et imprègne par conséquent le *Mongmin simsŏ*. Dans cette culture spécifique, la famille constitue le pilier essentiel sur lequel s'appuie la société dans son ensemble<sup>2207</sup>, aussi bien dans le champ social que politique et économique<sup>2208</sup>.

Cette valorisation de la famille dans l'esprit coréen se traduit également au niveau du coréen lui-même, qui contient un vocabulaire extrêmement riche pour tout ce qui se rapporte à la famille<sup>2209</sup> et qui explique aussi pourquoi le nom précède toujours le prénom<sup>2210</sup>. Cette importance accordée à la famille permet également de souligner l'importance de l'idée de hiérarchie dans la société coréenne : non seulement le rôle des femmes – et plus encore sous les Chosŏn – est minimisé au profit de celui des hommes mais aussi l'aîné est favorisé aux dépens du cadet<sup>2211</sup> et permet au père lui-même de

---

<sup>2204</sup> Anglicisme tiré du terme anglais « groupist ».

<sup>2205</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 76.

<sup>2206</sup> *Ibidem*, p. 76-77.

<sup>2207</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>2208</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2209</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 170.

<sup>2210</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 244.

<sup>2211</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 177.

prédominer dans cette unité mais également au niveau social et politique<sup>2212</sup>. Cette orientation précise imprègne la société dans son ensemble ainsi que la politique.

Au regard de la culture et de l'anthropologie, la cellule familiale dévoile la lecture particulière des Coréens vis-à-vis de ces grandes problématiques existentielles que sont la mort et l'éternité<sup>2213</sup> - notamment via le culte des ancêtres et la promotion de la piété filiale<sup>2214</sup> ; une vision des choses partagée également par d'autres pays confucianistes. Elle explique pourquoi les arbres généalogiques ont toujours été très importants dans la culture coréenne<sup>2215</sup>. Elle reflète l'idée d'harmonie à la fois centrale dans la culture coréenne et confucianiste<sup>2216</sup>.

Les raisons sont également sociohistoriques : au moment où écrivait Chŏng Yagyong, le culte de la famille continuait d'imprégner l'ensemble de la société Chosŏn et la dynastie Yi au pouvoir avait des intérêts politiques évidents à la valoriser<sup>2217</sup>. Cette conception familiale et patriarcale prédominait dans l'ensemble de la société mais existait aussi dans la représentation géopolitique sino-centrique : la Chine, ou « Empire du milieu », était considérée comme le centre d'une famille élargie de pays<sup>2218</sup>, dans lequel elle tenait le rôle informel de « père »<sup>2219</sup>.

## 2. *Les raisons confucianistes et la poursuite de la tradition*

Outre les facteurs culturels, sociohistoriques et sociologiques, l'une des raisons essentielles qui conduit Chŏng Yagyong à souligner la centralité de la structure familiale

---

<sup>2212</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>2213</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 203.

<sup>2214</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>2215</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 170.

<sup>2216</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>2217</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 262-263.

<sup>2218</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>2219</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 42.

dans la sphère sociale et politique réside dans son attachement profond à la tradition confucianiste que véhicule son savoir antique (*susahak*).

Les classiques du confucianisme, que ce soient *Les Entretiens* (XIII<sup>2220</sup>) de Confucius, *La Grande Etude*<sup>2221</sup> ou encore *La Pratique équilibrée*<sup>2222</sup>, ne cessent de souligner l'importance de cette structure et de mettre en évidence que cette dernière, plus qu'une simple unité sociale, doit servir de cadre à la société et à l'État tout entier. Dans une très célèbre parole de *Les Entretiens*, Confucius met en valeur le fait qu'il n'hésiterait pas à faire passer la famille avant la loi, quitte à provoquer un délit<sup>2223</sup>. *La Grande Etude* établit également la même fusion entre la famille et l'État<sup>2224</sup>. Dans le classique de *La Pratique équilibrée*, le lien entre la famille et l'État se matérialise via la métaphore de la guêpe, sous-entendant que le roi se doit d'administrer ses sujets avec amour, comme si ces derniers relevaient d'une vaste famille<sup>2225</sup>. Fort de son savoir antique (« *Susahak* ») qui entend retrouver un confucianisme pur et authentique<sup>2226</sup>, Chōng Yagyong se montre le continuateur rigoriste et érudit de cette conception tirée des différents classiques confucianistes

Ce poids accordé à la famille s'exprime également par l'influence des codes sociaux promus par la tradition confucianiste. Dans la culture confucianiste, sur les Cinq Relations (ou Cinq Constantes)<sup>2227</sup> qui structurent la société et définissent la morale et la vertu, trois

---

<sup>2220</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 154.

<sup>2221</sup> *Ibidem*, p. 560.

<sup>2222</sup> *Ibidem*, p. 587.

<sup>2223</sup> « XIII-18. Le duc de She s'adressa à Confucius en ces termes : « Dans mon pays il y avait un certain Zhi Gong, « Gong le Droit » ; son père ayant volé un mouton, il porta témoignage contre lui ». Confucius répondit : « Dans mon pays, les hommes droits sont différents : le père couvre son fils et le fils couvre son père. La droiture réside aussi en cela » (*Ibidem*, p. 154.).

<sup>2224</sup> « Lorsqu'on fait régner l'harmonie dans sa maisonnée, on peut alors éduquer les habitants de sa principauté » (*Ibidem*, p. 560.).

<sup>2225</sup> « Ainsi, gouverner, c'est se comporter comme la guêpe solitaire » (*Ibidem*, p. 587.). (NB : « La guêpe solitaire prend soin des larves des insectes des mûriers qu'elle élève comme ses propres rejetons » (*Ibidem*)).

<sup>2226</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>2227</sup> *La Pratique Equilibrée* les définit clairement: « Les voies qui pénètrent ce monde de toutes parts sont au nombre de cinq. Les moyens de les pratiquer sont au nombre de trois. Il s'agit des relations entre prince et sujet, père et fils, mari et femme, frères aîné et cadet, ami et compagnon » Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 587.

se centrent sur la famille<sup>2228</sup> (père/fils ; mari/femme ; aîné/cadet). Par ailleurs, parmi les nombreuses vertus énumérées par les classiques depuis la dynastie Zhou, une grande partie relèvent également de la structure familiale : citons parmi celles-ci la piété filiale, le devoir fraternel, la bonté, la loyauté, le respect, l'harmonie, la préséance, la tenue, la stabilité, le sens des rites, la vertu d'humanité (« ren », « in »)<sup>2229</sup>. Aussi, Chǒng Yagyong s'affirme, par sa pensée, comme le continuateur rigoriste de cette tradition.

Tout pareillement, sa valorisation de la vertu de piété filiale s'inscrit également dans le droit fil de la pensée confucianiste. Confucius<sup>2230</sup> et la tradition confucianiste dans son ensemble<sup>2231</sup> ne cessent de valoriser cette vertu particulière. L'un des canons confucianiste (*Classique de la piété filiale / Xiao Jing*) se focalise même sur cette vertu particulière. Par ailleurs, Chǒng Yagyong interprète la « vertu illustre » mentionné par *La Grande Etude* sous un angle d'abord familial : cette dernière condenserait selon lui les vertus de piété filiale, de compassion parentale et d'affection fraternelle<sup>2232</sup>.

Enfin, la vertu d'humanité (« ren » / « in ») – la vertu la plus importante de toutes dans la pensée confucianiste – peut être interprétée comme synthétisant des vertus familiales, la piété filiale et l'affection fraternelle, ainsi que la bienveillance, lien politique s'établissant entre le souverain et son peuple<sup>2233</sup>. Cette mise en valeur des vertus familiales et, particulièrement, de la piété filiale, manifeste l'esprit confucianiste qui anime le Mongmin simsǒ.

Elle laisse transparaître l'identité sociale de Chǒng Yagyong qui se doit de s'exprimer et de méditer par écrit en tant que « Seonbi » (lettré confucianiste) par l'attention qu'il accorde à cette vertu<sup>2234</sup>.

### 3. *Les raisons politiques : le projet de « l'État Wangjǒng »*

Les dernières raisons qui poussent Chǒng Yagyong à mettre en exergue la famille tient à son projet politique-même, qui aspire à l'instauration du gouvernement « Wangjǒng»,

---

<sup>2228</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 261.

<sup>2229</sup> Wai-ying Wong, *op. cit.*, p. 72.

<sup>2230</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2231</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 181-182.

<sup>2232</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 105.

<sup>2233</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 213-214.

<sup>2234</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 375.

sorte de royaume moral Chosŏn<sup>2235</sup> qui accorderait un rôle central à la vertu et qui vénérerait le roi <sup>2236</sup>. De fait, la valorisation de la cellule familiale et des vertus qui l'accompagnent participe au projet confucianiste de Chŏng Yagyong de renforcement et de réforme du pouvoir royal.

La famille permet en effet au penseur de mettre en avant les valeurs qui renvoient d'ordinaire à la cellule familiale, en l'occurrence celles de la hiérarchie, de l'harmonie, de l'interdépendance de chaque membre, et lui permet donc d'insister sur la stabilité sociale et politique. En faisant l'éloge des vertus familiales et confucianistes, comme la piété filiale, et la figure de « père du peuple » qu'incarnent le souverain et les fonctionnaires, Chŏng Yagyong loue le pouvoir royal<sup>2237</sup> et, par voie de conséquence, la monarchie de son temps. L'objectif est de rehausser l'aura et le prestige du souverain idéal qui, suivant la pensée du philosophe Mencius, saurait assurer, en tant que « père et mère du peuple », la destinée de ce dernier <sup>2238</sup> et de considérer ce même souverain (ou le fonctionnaire qui le représente), selon les termes de Chŏng Yagyong, comme un « berger » guidant le peuple, autrement dit son troupeau<sup>2239</sup>.

Dans ce contexte, le peuple apparaît comme un ensemble soumis, sage, placide, obéissant, voire – si l'on retranscrit dans une optique familialiste – « enfantin ». L'éloge de la famille et de la figure du père institue ainsi une idéologie particulière qui acquiert beaucoup de sens dans une perspective politique, celle promouvant le mythe d'un roi bienveillant, plein d'amour, dirigeant un peuple acceptant se soumettant docilement à l'absolutisme de son pouvoir, une soumission qui se justifierait par les vertus confucianistes prônant le respect et l'obéissance, telle la piété filiale<sup>2240</sup>.

Le regard et le projet que porte Chŏng Yagyong montre donc qu'à l'inverse de Rousseau, il a tout intérêt à envisager la famille sous un angle public et comme un instrument politique. Celle-ci, selon son analyse, ne peut être une affaire limitée à la sphère privée mais doit concerner tout un chacun, de l'individu à la société toute entière. A ses yeux,

---

<sup>2235</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2236</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 113.

<sup>2237</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2238</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 777.

<sup>2239</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 266.

<sup>2240</sup> *Ibidem*, p. 284.

l'État n'est rien d'autre qu'une famille se déployant sur une échelle plus vaste<sup>2241</sup> et la lecture qu'il fait de la vertu véhiculé par le *Mongmin simsǒ* reflète cette idée.

### 3. Individu et famille

La réflexion sur la famille qu'offrent Rousseau et Chǒng Yagyong manifeste par conséquent une opposition essentielle entre les deux auteurs.

Cet antagonisme majeur s'explique par des causes à la fois culturelles, sociologiques, religieuses et politiques. Concernant le champ culturel et sociologique, il démontre un rapport particulier avec la mort (l'éternité, les ancêtres) et fait ressortir les différences de conceptions entre celle d'un « moi-sujet » élaborée par la culture occidentale sur lequel repose l'individualisme et celle d'un « nous-sujet » conçue par la culture extrême-orientale, qui valorise davantage le « groupisme ».

Concernant le champ de la religion, cet antagonisme fondamental illustre l'attachement de Chǒng Yagyong à la tradition confucianiste ainsi que sa volonté de la perpétuer. Depuis ses origines-mêmes, avec ses grands maîtres et les classiques, la tradition confucianiste a installé au cœur de sa réflexion la famille, tant pour l'éloge de ses vertus, que pour sa vision spécifique de la société, que dans son rapport à autrui ou dans la manière de penser le pouvoir politique. A l'opposé, le républicanisme de Rousseau, qui aspire à un individualisme républicain, minimise dans son fonctionnement même l'importance de cette cellule ; dans cette perspective, le philosophe cherche à exclure la famille du champ du politique pour la reléguer au simple champ du privé.

Pour ce qui est de la sphère politique, les divergences à propos de la famille se font l'écho de l'opposition frontale en termes de modèles entre Chǒng Yagyong et Rousseau : parce qu'il désire de réformer et renforcer le système politique de son temps en recourant à un confucianisme authentique (le savoir antique, « susahak ») et l'idéologie de l'État « Wangjǒng », Chǒng Yagyong a toutes les raisons de faire l'éloge de la famille et d'en montrer son importance : sa mise en modèle constante dans le *Mongmin simsǒ* constitue

---

<sup>2241</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 184.



une allégorie évidente du pouvoir royal dont la figure dominante, à savoir le roi mais aussi le fonctionnaire, prend forme au travers de l'image bienveillante du « père » du peuple.

Dans cette conception hiérarchique, de fonctionnement traditionnel selon l'analyse wébérienne des modes de domination<sup>2242</sup>, le peuple est analysé comme possédant un pouvoir minimal et, dans une interprétation métaphorique, entrevu comme « infantilisé » : de fait, si le *Mongmin simsõ* enjoint constamment le lecteur à le respecter en tant qu'entité, il prend également soin de le décrire sous un angle passif et docile, certes lié au roi et au fonctionnaire par « l'amour » mais affectivement subordonné. Si l'on prolonge cette logique de pensée, il apparaît que la souveraineté ne revient pas au peuple mais au monarque et au fonctionnaire représentant ce dernier, soit au système en place et vise, de manière conservatrice, à sa continuité.

Cette problématique essentielle de souveraineté populaire explique également les réticences que Rousseau puisse montrer à l'égard de la structure familiale. Il convient de rappeler que l'une des caractéristiques les plus fondamentales qu'il attribue à la vertu dans son *Discours sur l'économie politique* et dans ses œuvres en général est « la conformité de la volonté particulière à la [volonté] générale<sup>2243</sup> » : la vertu se définit en priorité au travers de la volonté générale, à l'échelle individuelle et, par conséquent, parce qu'elle fait appel à une soumission implicite à la collectivité et à la loi, marginalise dans son

---

<sup>2242</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-297.

<sup>2243</sup> Jean-Jacques Rousseau, Bernard Gagnebin et François Bouchardy, *op. cit.*, p. 252.

mécanisme-même l'idée de famille. A la vertu holiste, qui loue la famille promue par Chŏng Yagyong répond celle, individualiste, légaliste, activiste et rationnelle de Rousseau.

Les divergences des deux penseurs concernant la famille débordent donc le simple cadre familial. Outre des divergences de nature culturelles ou religieuses, elles expriment une vision propre de l'individu, de la société et de la politique dans son ensemble.

## **5. La problématique du patriotisme et de la conscience nationale**

### **1. La vertu rousseauiste, le patriotisme républicain**

Un autre clivage fondamental qui dissocie les vertus de Rousseau de celles de Chŏng Yagyong réside dans le rapport que ces dernières entretiennent avec le patriotisme. Cette problématique va maintenant être abordée.

#### *1. Un patriotisme républicain*

##### *1. La définition du patriotisme selon Rousseau*

Dans nombre de ses ouvrages, Rousseau associe étroitement vertu et patriotisme. Dans sa section XI de *Fragments politiques*, intitulé « De la patrie », le philosophe explique au lecteur que « l'amour de la patrie (...) conduit nécessairement » à la vertu<sup>2244</sup>. Dans la même section, il démontre le caractère supérieur de la vertu particulière du patriotisme par rapport à « l'amour de l'humanité » car il lui prête des valeurs guerrières et héroïques<sup>2245</sup>. Comme certains de ses autres textes, il n'hésite pas à qualifier le patriotisme d'« énergie<sup>2246</sup> » morale.

Sous sa plume, le patriotisme se voit également décrit en tant qu'« affection qui nous lie au pays natal », affection qui se voit toutefois moduler par la nature même des « climats, les gouvernements, les manières de vivre » (*FP, XI*<sup>2247</sup>) mais qui a la possibilité d'être développée à son paroxysme dans le régime républicain, par le fait-même que ce dernier repose sur l'activisme politique des citoyens. Dans ses *Considérations sur le*

---

<sup>2244</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 536.

<sup>2245</sup> *Ibidem.*

<sup>2246</sup> *Ibidem.*

<sup>2247</sup> *Ibidem*, p. 534.

*gouvernement de Pologne*, il pousse l'idéalisation de ce sentiment particulier en caractérisant d'« amour<sup>2248</sup> » les liens unissant le citoyen à sa terre natale. Pour le philosophe, cette disposition se définit ainsi comme le sentiment qui se rapporte au caractère national de chaque pays<sup>2249</sup>.

Cependant, la vertu du patriotisme ne saurait être exhaustive sans l'attitude morale qu'elle implique : le patriotisme accompagne en effet des « mœurs simples », la « liberté », et « l'estime des autres peuples » (FP, XI<sup>2250</sup>). En tant que vertu, le patriotisme s'oppose légitimement aux vices comme, par exemple, « l'amour de l'argent » (PCC<sup>2251</sup>). Les circonstances politiques jouent un rôle de premier plan dans le conditionnement de sa durabilité et fiabilité en tant que vertu : ainsi, suivant l'exemple d'autres vertus, le philosophe constate qu'il peut être étouffé par le despotisme et la tyrannie (LEM, 9<sup>2252</sup>)).

## 2. *Des spécificités républicaines : une lignée antimonarchique et mise en valeur de la communauté*

Fille de son temps par le fait qu'il exprime le patriotisme des Lumières françaises, cette vertu affiche toutefois la caractéristique fondamentale d'être antimonarchique. Faisant écho au renouveau du républicanisme au XVIIIe siècle, Rousseau montre ici son opposition à d'autres penseurs des Lumières françaises, au premier rang desquels le chevalier de Jaucourt, penseurs qui estiment possible une compatibilité entre patriotisme et monarchie<sup>2253</sup>.

La vertu du patriotisme que Rousseau aime décrire exalte dans sa substance même une identité républicaine<sup>2254</sup>. En premier lieu, elle prend sens au sein du mécanisme de la volonté générale<sup>2255</sup>. En tant que vertu, le patriotisme se définit en effet comme le « sentiment » à même de persuader l'individu-citoyen de se fondre dans la communauté

---

<sup>2248</sup> *Ibidem*, p. 966.

<sup>2249</sup> « La première règle que nous avons à suivre est le caractère national. Tout peuple a ou doit avoir un caractère national et s'il en manquoit il faudroit commencer par lui donner » (PCC (*Ibidem*, p. 913.)).

<sup>2250</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>2251</sup> *Ibidem*, p. 916.

<sup>2252</sup> *Ibidem*, p. 893.

<sup>2253</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 952.

<sup>2254</sup> *Ibidem*, p. 952-953.

<sup>2255</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 704.

de ses semblables<sup>2256</sup> et de régénérer son individualité via son appartenance à cette structure collective. Grâce à sa nature irrationnelle et sentimentale, et au renforcement du lien social qu'il induit, il pousse la volonté individuelle à renier ses inclinations propres pour atteindre cet horizon public représenté par la volonté générale<sup>2257</sup>. Cette vision marque ici l'empreinte puissante du modèle de la cité-État de l'Antiquité sur Rousseau : l'individu n'y est pas pensé en termes d'agent mais bel et bien comme la portion d'un Tout représenté par la cité<sup>2258</sup>.

Rousseau affiche également son orientation antimonarchique par sa fidélité à la pensée de Montesquieu : comme son illustre prédécesseur, Rousseau perçoit le sentiment patriotique d'abord comme l'un des traits les plus saillants de la « vertu civique », ce « principe » caractérisant le régime républicain<sup>2259</sup>. Et, comme son auguste antécédent, il médite le patriotisme en opposant la « vertu civique » républicaine à « l'honneur » monarchique<sup>2260</sup>.

Les autres spécificités du patriotisme républicain théorisé par Rousseau se dévoilent dans son attachement à la communauté, ce qui permet de le distinguer d'autres penseurs des Lumières, plutôt libéraux : à ses yeux, l'intégration de l'individu à une communauté resserrée et active sur le plan politique s'avère essentielle<sup>2261</sup>, et l'individu ne doit pas être perçu comme un être qui serait motivé, au niveau moral, par le simple intérêt<sup>2262</sup>. Dans le domaine économique, ce patriotisme récuse également la réduction de l'individu à un rôle de simple agent économique (*homo oeconomicus*) dans lequel l'intérêt privé dominerait<sup>2263</sup> et ce, au détriment de l'intérêt général. Par la singularité de sa conception

---

<sup>2256</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 401.

<sup>2257</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*

<sup>2258</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 701.

<sup>2259</sup> Céline Spector, *op. cit.*

<sup>2260</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 953.

<sup>2261</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 140-141.

<sup>2262</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 851-852.

<sup>2263</sup> Thierry Ménissier, *op. cit.*, p. 93.

du patriotisme, qui souligne l'importance de la communauté par rapport à l'individu, Rousseau annonce, à de nombreux égards, le nationalisme du XIXe siècle<sup>2264</sup>.

### 3. *L'importance de l'éducation et d'autres instruments dans la formation et le développement du patriotisme*

Rousseau ne développerait pas totalement la problématique du patriotisme sans évaluer comme capital le rôle de l'éducation : puisque, selon lui, les mœurs ont dégénéré à cause des effets nocifs du patriotisme monarchique, le penseur se fait l'avocat d'une éducation républicaine s'inspirant du modèle spartiate<sup>2265</sup>. De nature publique<sup>2266</sup>, l'éducation qu'il souhaite instaurer entend instituer dans le cœur des citoyens un lien puissant de nature affective envers « la patrie » (CGP, IV<sup>2267</sup>) ; par les valeurs républicaines qu'elle dispenserait, cette éducation a en vue leur transformation morale<sup>2268</sup>. L'un de ses objectifs prioritaires est en effet l'inculcation d'un esprit communautaire capable d'atténuer les intérêts particuliers et égoïstes (FP, VI<sup>2269</sup>). En parallèle de cette éducation, d'autres instruments se révèlent aptes à développer le patriotisme en chaque citoyen : ainsi en est-il des rites et des cérémonies civiques<sup>2270</sup>.

### 4. *L'éloge de modèles passés ou existants*

Pour mieux démontrer la réalisation possible de son projet politique mettant en avant la vertu du patriotisme, Rousseau n'hésite pas à se référer à plusieurs modèles politiques passés ou existant : il fait l'apologie des régimes antiques – Sparte (FP, XII<sup>2271</sup>) et Rome (*Émile*, I<sup>2272</sup>) – mais aussi ceux contemporains, comme la Suisse (PCC<sup>2273</sup>) ou Genève

---

<sup>2264</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 121.

<sup>2265</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 953.

<sup>2266</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 703.

<sup>2267</sup> « C'est ici l'article important. C'est l'éducation qui doit donner aux ames la force nationale, et diriger tellement leurs opinions et leurs goûts, qu'elles soient patriotes par inclination, par passion, par nécessité » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 966.).

<sup>2268</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 161.

<sup>2269</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 512-513.

<sup>2270</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 702.

<sup>2271</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 542-543.

<sup>2272</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 249.

<sup>2273</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 914-915.

(*Beaumont*<sup>2274</sup>). Ses deux projets politiques, tant celui de Corse (*PCC*<sup>2275</sup>) que celui de Pologne (*CGP*<sup>2276</sup>), accordent tout pareillement une place majeure au patriotisme.

Le long exil de Rousseau loin de sa patrie genevoise peut nous aider à mieux appréhender la grande importance qu'il accorde à la vertu du patriotisme : la ville de Genève laisse exercer une influence de type sentimentale – voire empreinte de nostalgie – sur le penseur, état d'âme qui transparaît dans nombre de ses œuvres<sup>2277</sup>. Son ascendance se mesure également dans le champ politique dans le sens où Genève incarne à ses yeux un modèle républicain exemplaire<sup>2278</sup>.

##### 5. *Religion civile et la mise en garde face à la religion chrétienne*

Un autre trait important de la vertu du patriotisme sur lequel insiste Rousseau est son union étroite à la religion civile et sa vive opposition à la religion chrétienne d'essence universaliste et apatride<sup>2279</sup>.

Dans l'esprit du philosophe, l'instauration d'une religion civile n'a d'autre but que d'ancrer dans le cœur même des citoyens le régime républicain ; dans cette optique, elle a pour objectif de renforcer le sentiment religieux à même de consolider les liens sociaux et d'édifier une morale collective<sup>2280</sup> – le lien politique unissant chaque membre de la collectivité politique sera d'autant plus solide qu'il possèdera une nature religieuse<sup>2281</sup>. Au sein de la religion civile, la vertu du patriotisme constitue un pilier majeur<sup>2282</sup> car elle permet d'entretenir une relation maternelle entre les membres du corps politique et leur terre natale<sup>2283</sup> et possède la capacité d'orienter les passions humaines vers un amour politique, essentiel au régime républicain<sup>2284</sup>. En dernier lieu, c'est à travers la figure

---

<sup>2274</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 930.

<sup>2275</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 913-919.

<sup>2276</sup> *Ibidem*, p. 956-970.

<sup>2277</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 700.

<sup>2278</sup> Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, p. 538.

<sup>2279</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 701.

<sup>2280</sup> *Ibidem*.

<sup>2281</sup> Éric Desmons, *op. cit.*, p. 78.

<sup>2282</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 703.

<sup>2283</sup> Éric Desmons, *op. cit.*, p. 92.

<sup>2284</sup> Arash Abizadeh, « Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions », *Political Theory*, vol. 29 / 4, août 2001, p. 556, p. 570.

singulière et d'inspiration platonicienne du législateur qu'elle se voit introduite<sup>2285</sup> et encouragée dans le corps social<sup>2286</sup>.

## 2. Aspects de la vertu propres au patriotisme républicain de Rousseau

La vertu du patriotisme républicain de Rousseau est d'autant plus singulière qu'elle possède d'autres singularités qu'il convient, à présent, d'énumérer sommairement :

- Son rapport étroit avec la liberté : la liberté prônée par Rousseau se rattache au patriotisme par le fait qu'elle implique la volonté générale, qu'elle signe la capacité des membres du corps politique à s'impliquer dans la conduite de la nation<sup>2287</sup> et, de la sorte, à revendiquer leur souveraineté réelle, soit à se désaliéner par le biais du politique. Selon Jean Ehrard, cette implication active du citoyen dans le politique, qui repose sur le patriotisme, aiderait à différencier la liberté rousseauiste de celle, de caractère passif, prônée par Montesquieu<sup>2288</sup>.
- Son rapport étroit avec l'égalité : par la réalisation de la volonté générale, la république met en œuvre dans son essence même un processus d'égalitarisation ; le patriotisme se caractérise en effet comme un lien affectif permettant de rappeler aux membres du corps politique qu'égalité et république sont synonymes<sup>2289</sup>. La vertu du patriotisme renforce tout naturellement le processus d'égalité dans le corps social.
- Le rôle des armes dans le développement de cette vertu : exaltant dans ses ouvrages des nations antiques, patriotes et guerrières telles que Sparte ou la république romaine, Rousseau propose l'établissement d'une armée professionnelle où le citoyen se définirait comme un soldat<sup>2290</sup>. Il avance l'idée d'une garde nationale<sup>2291</sup> qui permettrait à chaque citoyen de démontrer concrètement son patriotisme en œuvrant pour la défense de la nation<sup>2292</sup>. Le patriotisme rousseauiste démontre son caractère

---

<sup>2285</sup> Lee Ward, *op. cit.*, p. 42.

<sup>2286</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>2287</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2288</sup> *Ibidem*.

<sup>2289</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 158.

<sup>2290</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>2291</sup> *Ibidem*.

<sup>2292</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 703.

prescriptif par le fait qu'il est en mesure d'imposer au citoyen des devoirs moraux, au premier rang desquels la défense du territoire national (CGP, XII<sup>2293</sup>)).

- La mise en garde rousseauiste face aux dérives du patriotisme : en raison de sa nature sentimentale et affective, il est reconnu que la vertu du patriotisme peut rapidement dégénérer en xénophobie irrationnelle et haineuse. Or, cette dérive, qui peut provoquer des guerres, ne saurait être équivalent au patriotisme sage et moral prôné Rousseau<sup>2294</sup>. Tout pareillement, le patriotisme rousseauiste ne saurait aliéner l'individu ni effacer son identité en le diluant dans la communauté au travers d'une logique totalitaire<sup>2295</sup>. Le patriotisme théorisé par Rousseau se conçoit avant tout comme un individualisme régulé, au sein duquel le « moi » profond se voit respecté, développé, et qui tolère une intégration équilibrée et harmonieuse au sein de la communauté civique<sup>2296</sup>.

- Son opposition au cosmopolitisme rationaliste<sup>2297</sup> : par son attachement étroit à la communauté et à la représentation antique du patriotisme, le patriotisme rousseauiste se distingue de celui des autres Lumières françaises, notamment celui des encyclopédistes<sup>2298</sup>. S'il s'oppose au cosmopolitisme en rappelant le lien affectif unissant le citoyen à sa terre, il n'exclue pas pour autant l'universalisme ni la raison<sup>2299</sup>.

Au regard de ses différentes singularités, de par ses inspirations et ses logiques de fonctionnement, la vertu du patriotisme entrevue par Rousseau laisse donc transparaître

---

<sup>2293</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1016.

<sup>2294</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 185.

<sup>2295</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>2296</sup> *Ibidem*.

<sup>2297</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 700.

<sup>2298</sup> *Ibidem*.

<sup>2299</sup> Jean-Hugues Déchaux, *op. cit.*, p. 280.



une nature puissamment républicaine. Comme nombre d'autres vertus, elle ne fait que refléter à son échelle la complexité de la pensée de Rousseau.

## **2. La vertu selon Chŏng Yagyong : une conscience nationale particulière qui fait côtoyer loyauté et sino-centrisme**

Alors que la vertu du patriotisme conceptualisée par Rousseau atteste d'une essence et d'un fonctionnement républicains qui se rapportent à un cadre national, il en va différemment de celle prônée par Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ*.

Son ouvrage de référence laisse en effet entrevoir un patriotisme composite, qui se fonde à la fois sur une représentation sino-centrique de l'univers et un patriotisme d'inspiration monarchique qui témoigne cependant de l'émergence d'une conscience nationale.

### *1. La problématique du sino-centrisme*

Le patriotisme de Chŏng Yagyong exprime en premier lieu une réalité internationale en cela qu'il déploie une vision sino-centrique de l'univers.

#### *1. La langue de rédaction du Mongmin simsŏ*

Il faut rappeler que si le *Mongmin simsŏ* se destine à une réalité nationale, sa langue de rédaction est néanmoins le chinois littéraire, langue internationale qui véhicule, dans son essence même et par ses concepts, une vision sino-centrique de l'univers<sup>2300</sup>. Si choisir de rédiger en chinois littéraire permet à Chŏng Yagyong de mieux atteindre l'abstraction d'un point de vue philosophique<sup>2301</sup>, il est également nécessaire de souligner que cette décision n'est pas neutre : il s'agit avant tout de s'inscrire dans la continuité de la tradition confucianiste, issue du « pays mère » qu'est la Chine. Ce choix conduit le philosophe à nier une partie de son identité Chosŏn et affirme son ambiguïté vis-à-vis de cette problématique car, à la même époque, certains intellectuels du mouvement silhak, tels Pak Chiwŏn, avaient déjà pris le parti d'écrire en hangeul, la langue nationale du royaume<sup>2302</sup>,

---

<sup>2300</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 147.

<sup>2301</sup> *Ibidem*.

<sup>2302</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 623.

marquant ainsi un choix politique à l'heure où le sino-centrisme commençait à être remis en cause par le mouvement silhak coréen<sup>2303</sup>.

2. *La fidélité à la tradition confucianiste : les références textuelles, le savoir antique (« susahak »), le concept de Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »)*

De même, les références dont abonde le *Mongmin simsŏ* s'affilient à la tradition confucianiste qui développe d'abord une conception chinoise de la philosophie et, par conséquent, médite à cette aune la thématique de la vertu. La figure du fonctionnaire vertueux que dépeint Chŏng Yagyong s'inspire largement de l'homme de bien / l'homme vertueux confucianiste chinois, dit « junzi », décrit par les classiques chinois. Les classiques chinois, que ce soient *La Grande Etude*, *La Pratique équilibrée*, *Les Entretiens*, *Le Meng zi* et autres ouvrages, constituent par ailleurs une source d'inspiration fondamentale pour le *Mongmin simsŏ*.

Les grands penseurs chinois confucianistes qui ont façonné le confucianisme, que ce soient Confucius, Mencius, Dong Zhongshu, ou encore le néo-confucianisme, comme Zhou Dunyi sont très présents dans le *Mongmin simsŏ* et servent à étayer l'argumentation du philosophe, tant par la reprise de leurs réflexions que par la mention de leurs citations. Le penseur Zhu Xi, penseur central du néo-confucianisme, tient également une place essentielle dans le *Mongmin simsŏ* et se voit, en conséquence, rappelé en de nombreux de chapitres<sup>2304</sup>, dont certains, capitaux, comme celui qui traite, par exemple, de « l'amour du peuple<sup>2305</sup> ». Toutes ces figures et ouvrages se réfèrent à une réalité confucianiste d'essence chinoise.

Le sino-centrisme de Chŏng Yagyong se matérialise également dans son ambition philosophique d'établir un savoir antique (« susahak »), projet de retour à un confucianisme des origines<sup>2306</sup>. A plusieurs reprises, notamment dans le Livre VI consacré

---

<sup>2303</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2304</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 41, 48, 54, 157, 215, 27--271, 393, 411-412, 418, 443, 446, 456, 466-467, 497, 507-508, 510, 521, 527-528, 551, 694-695, 721-722, 794, 794, 880, 907-909, 914, 918, 933, 939-941, 956, 959.

<sup>2305</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>2306</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 5.

à l'imposition<sup>2307</sup> ou dans celui sur les rites et les cérémonies<sup>2308</sup>, le philosophe Chosŏn en appelle explicitement à s'inspirer des institutions de la dynastie Zhou, démontrant ainsi que le sino-centrisme constitue un état d'esprit concret, qui peut atteindre tant le champ philosophique que celui de la morale ou de la politique.

Chŏng Yagyong montre également la force de son sino-centrisme dans le fait qu'il n'hésite pas, dans sa pensée, à remettre en valeur l'idée antiquisante et chinoise de « Ciel » / « Souverain d'En haut » (« Sangje » / « Shangdi »)<sup>2309</sup>. Il a déjà été remarqué combien cette divinité particulière, qui se rapporte surtout à la culture chinoise des origines, composait un concept fondamental pour penser l'éthique et la moralité de la vertu. Par ailleurs, le projet politique d'instaurer un État « Wangjŏng » s'inspire d'un modèle politique de tradition sino-centrique, et se déclare l'héritière de la pensée du théoricien Song Siyŏl qui vise à vénérer la dynastie chinoise Zhou<sup>2310</sup>. Enfin, dans le Livre VIII consacré aux affaires militaires, il est possible de lire une définition du patriotisme tel que le conçoit Chŏng Yagyong : celui-ci, qui souligne les liens des hommes à leur terre natale, se définit dans un cadre confucianiste car il valorise parallèlement la figure des rois sages<sup>2311</sup>.

### 3. *Le caractère sino-centrique des références juridiques, historiques, les anecdotes et les personnalités évoquées*

Outre son extrême fidélité à la tradition confucianiste, le sino-centrisme de Chŏng Yagyong se trahit dans le *Mongmin simsŏ* par les références juridiques et historiques nombreuses. S'il existe des sources légales d'identité Chosŏn, il convient de noter que celles-ci côtoient celles, plutôt fréquentes, de nature chinoise, comme le code juridique

---

<sup>2307</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 308, 344, 360, 387, 393-394, 415, 429.

<sup>2308</sup> *Ibidem*, p. 469-470, 492-493.

<sup>2309</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1.

<sup>2310</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>2311</sup> « Par conséquent, les anciens rois sages donnèrent d'abord au peuple la terre pour les faire vivre avant de demander au peuple de mourir pour eux » (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 565.).

Ming<sup>2312</sup>, auquel se réfère souvent le philosophe<sup>2313</sup>. Des sources historiques chinoises sont également mobilisées, comme *Histoire des Ming*<sup>2314</sup>, *Histoire des dynasties du Nord*<sup>2315</sup>, *Histoire des dynasties du Sud*<sup>2316</sup>.

Les personnalités qui sont mises en valeur dans le *Mongmin simsŏ* sont également chinoises et ce, dans tous les chapitres. Ainsi, dans le livre II, consacré à la discipline de soi, Chŏng Yagyong fait l'éloge de différentes vertus seyant à son fonctionnaire idéal telles que l'intégrité, la frugalité, l'humilité, la loyauté en valorisant des figures chinoises comme Le Xi, Gongyi Xiu, Yang Zhen ou Pei Xia<sup>2317</sup>. Même le Livre VIII, consacré à l'administration des affaires militaires, pourtant sensible au regard des problématiques du patriotisme car récapitulant des questionnements de défense nationale, met en exergue l'héroïsme de personnalités issues de l'histoire chinoise. Ainsi, Chŏng Yagyong n'hésite pas à louer un fonctionnaire chinois nommé Zhang Xun qui s'est sacrifié avec courage et loyauté après avoir vénéré l'Empereur légendaire Huangdi<sup>2318</sup>.

#### 4. *Le sino-centrisme au cœur du projet politique de Chŏng Yagyong : l'État Wangjŏng*

Ce sino-centrisme culturel, qui s'exerce aux dépens d'un patriotisme Chosŏn, se dévoile également au travers de son projet politique réformiste, qui aspire à l'État Wangjŏng. Selon le désir de l'intellectuel Song Siyŏl, ce projet politique entend établir un royaume authentiquement confucianiste, héritier des Ming, qui entreverrait le royaume Chosŏn comme un « petit Chunghwa », c'est-à-dire une « petite Chine » qui serait l'illustre héritière des Ming<sup>2319</sup>. Cette ambition orthodoxe marque ici une orientation conservatrice

---

<sup>2312</sup> Nommé « Explication directe de la loi des Grands Mings », il avait été traduit en langue idu en 1395 et côtoyait cependant « les six codes de l'administration » (Francis Macouin, *op. cit.*, p. 84.).

<sup>2313</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 156, 233, 535, 621, 693, 725, 734, 737-738, 757, 762, 764, 767, 790-791, 818, 859-862, 891-892.

<sup>2314</sup> *Ibidem*, p. 1004.

<sup>2315</sup> *Ibidem*, p. 509, 759, 800, 891, 984.

<sup>2316</sup> *Ibidem*, p. 30, 681, 718, 724, 733, 753, 771.

<sup>2317</sup> *Ibidem*, p. 82-83.

<sup>2318</sup> *Ibidem*, p. 644-645.

<sup>2319</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 112.

en cela qu'elle sous-entend politiquement, voire ethniquement, une hostilité aux Qing, alors au pouvoir en Chine.

Le sino-centrisme s'affirme aussi par l'un des éléments centraux du projet, à savoir l'établissement d'un « gouvernement basé sur l'humanité », une volonté issue en droite ligne du penseur chinois Mencius<sup>2320</sup>, qui poursuit le projet authentiquement néo-confucianiste de créer « une société morale »<sup>2321</sup>. En outre, l'idéologie « minpon », qui développe l'idée d'amour du peuple et vise à placer ce dernier au centre de la politique, et qui est prônée par Chǒng Yagyong<sup>2322</sup> prend racine dans le concept « minben<sup>2323</sup> », de culture spécifiquement chinoise.

Il convient d'ajouter que dans un autre de ses ouvrages, le *Kyǒngseyup'yo*, Chǒng Yagyong prend clairement pour modèles les institutions, antiques et chinoises, de la dynastie Zhou<sup>2324</sup> pour mieux réfléchir à la théorie politique de l'État Wangjǒng. La pensée politique de Chǒng Yagyong est donc sino-centrique dans son essence et dans son fonctionnement.

##### 5. *Un sino-centrisme qui reflète le contexte de l'époque*

Ce sino-centrisme conservateur promu par Chǒng Yagyong se voit également partagé par d'autres intellectuels de son époque, à commencer par l'élite Chosǒn et des personnalités comme l'historien An Chǒng-bok<sup>2325</sup>. Le penseur reprend la vision sociale et paternaliste de la société Chosǒn qui, au travers du système monarchique, avait tendance à considérer la Chine comme le centre d'une vaste famille, à laquelle appartenait la Corée<sup>2326</sup>. D'après les chercheurs, le royaume Chosǒn était alors l'État le plus orthodoxe au regard du néo-confucianisme<sup>2327</sup> et c'était au travers de sa loyauté extrême à la

---

<sup>2320</sup> Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *op. cit.*, p. 281.

<sup>2321</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2322</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 265.

<sup>2323</sup> Baogang He, « Four Models of the Relationship Between Confucianism and Democracy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 37 / 1, mars 2010, p. 18-33, p. 22.

<sup>2324</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 257-259.

<sup>2325</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 141.

<sup>2326</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 258.

<sup>2327</sup> Michael J Seth, *A history of Korea from antiquity to the present*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011, 573 p., p. 154.

civilisation chinoise que ce dogmatisme culturel s'exprimait. Le *Mongmin simsŏ* reflète naturellement de telles tendances.

Le sino-centrisme de Chŏng Yagyong est donc bien réel et démontre avec clarté qu'il ne se cantonne pas à sa seule réalité géopolitique : il génère une culture spécifique, doublée d'une représentation particulière du monde dans laquelle la Chine s'identifie au centre de l'univers. Cette culture a pour effet d'entraver le processus de patriotisme qui se rapporte, quant à lui, à une réalité avant tout nationale. Les contradictions induites par le sino-centrisme ne font que répercuter et refléter le statut de vassalité dans lequel se trouvait alors le royaume Chŏson<sup>2328</sup>.

## 2. La conscience nationale selon Chŏng Yagyong

### 1. *Un ouvrage d'abord destiné à une réalité nationale, qui est le royaume Chosŏn*

Le *Mongmin simsŏ*, pourtant, ne se réduit pas à sa seule réalité sino-centrique. En effet, dans son objet-même, il cible d'abord un cadre national. Dans son contenu, il se destine aux apprentis-fonctionnaires et aux fonctionnaires du royaume Chosŏn et vise à mettre en œuvre une réforme administrative provinciale destinée à régénérer le royaume coréen<sup>2329</sup>. A cela s'ajoute que la réalité qu'il dépeint est d'essence nationale. Par moments, le philosophe se plaît à s'appuyer sur son expérience personnelle, de ce qu'il a connu quand il était en poste (notamment en tant qu'inspecteur royal dans la province de Kyŏngki)<sup>2330</sup>. C'est donc au travers d'un regard national que Chŏng Yagyong se plaît à décrire le portrait de son fonctionnaire vertueux.

### 2. *Des références, des personnalités et des anecdotes qui se réfèrent à un cadre national*

Chaque problématique – que ce soit celle de l'imposition, de la justice à tenir, de la réfection d'une école ou des dommages provoqués par une catastrophe naturelle – qu'entend traiter le *Mongmin simsŏ* se rapporte en priorité au royaume Chosŏn. Aussi, les

---

<sup>2328</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>2329</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 260.

<sup>2330</sup> *Ibidem*.

références documentaires à l'appui de cette documentation renvoient-elles à la même réalité.

Les sources juridiques mobilisées relèvent d'abord du royaume Chosŏn : il s'agit du *Grand code de l'administration de l'État* (*Kyŏngguk taejŏn*<sup>2331</sup>) datant de 1485 et du *Supplément au code de l'administration de l'État* (*sok taejŏn*<sup>2332</sup>) datant de 1745. Il en est de même pour les sources secondaires : les *Rapports juridiques de Koksan* (*Sangsannok*<sup>2333</sup>), ceux du conseil de défense de frontière (*Piguk deungnok*<sup>2334</sup>), la *Compilation référencée de documents sur la Corée* (*Tonguk munhŏn pigo*<sup>2335</sup>) et, enfin, des ouvrages historiques spécialisés comme l'*Histoire de Koryŏ*<sup>2336</sup>.

Tout pareillement, nombre de personnalités peuplant le *Mongmin simsŏ* concernent avant tout l'échelle nationale : il peut s'agir soit d'intellectuels prestigieux de la Renaissance (Yi I<sup>2337</sup> ou Yi Hwang<sup>2338</sup> par exemple), des contemporains de Chŏng

---

<sup>2331</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 21, 25, 134, 200, 207, 419, 432, 500, 519, 535-538, 566, 607-608, 621, 669, 688, 691, 693-694, 697, 699, 702-703, 833, 835, 842, 844-845, 900, 968.

<sup>2332</sup> *Ibidem*, p. 12, 20, 107, 197, 242, 274-275, 290, 400, 445, 523, 534-535, 582-583, 608, 689-692, 694, 700-704, 725, 742, 746-747, 762, 765, 788, 792, 794, 826-827, 833, 837, 839-840, 842, 849, 907, 968, 972, 1009-1010.

<sup>2333</sup> *Ibidem*, p. 48, 62, 66, 69, 80, 96, 102, 106, 121, 169, 192, 237, 755, 856.

<sup>2334</sup> *Ibidem*, p. 953.

<sup>2335</sup> *Ibidem*, p. 765, 896, 899, 936.

<sup>2336</sup> *Ibidem*, p. 25, 524.

<sup>2337</sup> *Ibidem*, p. 424, 468, 498-499.

<sup>2338</sup> *Ibidem*, p. 8.

Yagyong issus du mouvement Silhak coréen<sup>2339</sup>, de hauts-fonctionnaires méritants<sup>2340</sup> et, bien entendu, de rois comme Yǒngjo<sup>2341</sup>, Chǒngjo<sup>2342</sup> ou encore Sejong<sup>2343</sup>.

Le cadre du royaume se voit aussi mis en valeur par le fait que Chǒng Yagyong traite chaque problème concret pouvant se poser au fonctionnaire au niveau du territoire provincial et qu'il apporte une solution à ces problèmes au niveau de la hiérarchie bureaucratique provinciale ou nationale. Lorsque la figure du fonctionnaire idéal se voit analysée, c'est d'abord dans sa relation formelle avec le peuple composant la province, avec ses subordonnés, ses supérieurs hiérarchiques et avec le roi.

En dernier lieu, une certaine conscience nationale transparaît dans des passages abordant la thématique de la défense nationale. Chǒng Yagyong aime faire l'éloge des vertus de courage, de détermination, de force et de loyauté au monarque et au royaume tout en exaltant des sacrifices courageux de fonctionnaires ou de guerriers coréens, l'arme à la main, aux heures les plus tragiques de l'histoire. Dans le chapitre VIII, l'auteur se fait le laudateur de héros coréens, qui se sont sacrifiés pour le pays et ce, à différentes époques, que ce fût dans l'Antiquité (Silla), au Moyen-Âge (Koryō) ou à l'époque moderne<sup>2344</sup>. Pour bien illustrer les vertus guerrières aux yeux du lecteur, il décrit des figures qui

---

<sup>2339</sup> Citons la figure de l'intellectuel Yi Ik dit Songhō (*Ibidem*, p. 190,271, 455, 846), Pak Chiwōn (*Ibidem*, p. 687,890.), Pak Chega (*Ibidem*, p. 423.) ou encore Yu Hyōngwōn dit Pan'gye (*Ibidem*, p. 849-849.).

<sup>2340</sup> Le livre VIII consacré aux affaires militaires met en valeur de nombreuses figures nationales qui peuvent tant concerner le royaume Silla que le royaume Koryō ou Chosōn, notamment aux pages 645-655, où il est question de guerres et de sacrifices.

<sup>2341</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 159, 172, 273, 559-560, 562, 621, 739, 746, 755, 758, 772-773, 896, 901, 904, 918.

<sup>2342</sup> *Ibidem*, p. 850.

<sup>2343</sup> *Ibidem*, p. 262, 745, 754, 757-758, 957.

<sup>2344</sup> Notamment les pages 640-654.



peuvent être héroïques : ainsi, des fonctionnaires de Busan ayant lutté avec courage contre l'invasion japonaise de 1592 (*Imjin*)<sup>2345</sup>.

### 3. *Un proto-patriotisme d'inspiration monarchique*

Chǒng Yagyong démontre également que sa réflexion s'inscrit dans un cadre national en soulignant les liens étroits attachant le fonctionnaire et le roi, dont il est l'humble serviteur :

« *Le devoir du fonctionnaire local en charge de la province et des districts est de permettre à la grâce du roi d'atteindre le peuple et de les élever moralement par le biais de la bienveillance* ».

*Citation 66 Le devoir de loyauté à l'égard du roi et du royaume attendu du fonctionnaire selon Chǒng Yagyong (MS, III<sup>2346</sup>)*

Au Livre III, il donne une définition similaire en rappelant que le fonctionnaire n'est que le représentant du roi incarnant le sommet-même du pouvoir<sup>2347</sup>. Dans le livre consacré à l'administration des affaires militaires (Livre VIII), le penseur coréen poursuit la même pensée en prônant une loyauté indéfectible au roi, même en cas de circonstances graves et exceptionnelles<sup>2348</sup>. A ses yeux, le roi symbolise le peuple et le royaume Chosŏn. La valorisation de cette loyauté politique débouche sur une forme de patriotisme monarchique dont la vertu de loyauté se fait l'écho.

En d'autres chapitres du *Mongmin simsŏ*, il s'applique à chanter les louanges de rois prestigieux comme Sejong ou de rois récents comme Yǒngjo et Chǒngjo. Dans le Livre XI, il qualifie Sejong de « Sejong le Grand<sup>2349</sup> » et dresse un portrait de lui flatteur, l'érige en monarque bienveillant<sup>2350</sup>. Dans le Livre X, il présente un portrait dynamique du roi Chǒngjo en homme soucieux des problématiques aiguës de l'irrigation car attaché au bien-

---

<sup>2345</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 647-649.

<sup>2346</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>2347</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>2348</sup> *Ibidem*, p. 651.

<sup>2349</sup> *Ibidem*, p. 957.

<sup>2350</sup> *Ibidem*.

être de ses sujets<sup>2351</sup>. Dans le Livre VIII, il encense la « grandeur » de « l'amour du roi Yǒngjo pour son peuple<sup>2352</sup> ». L'exaltation des rois coréens va donc de pair avec celle de l'identité Chosŏn ; coréanité et monarque fusionnent pour composer un patriotisme monarchique.

#### 4. *Un proto-patriotisme qui fait écho à son époque*

Dès lors, apparaît ce qui pourrait être considéré comme une forme semi-développée de « patriotisme » ou du moins un processus d'émergence de « conscience nationale<sup>2353</sup> ». Chǒng Yagyong, par ses multiples références historiques coréennes et le programme de réforme nationale administratif dont se fait l'écho le *Mongmin simsŏ*, le démontre. Il en témoigne aussi par le fait qu'il a rédigé d'autres ouvrages questionnant en partie l'identité coréenne : ainsi en est-il de *Kanggye ko sŏ* qui interroge la problématique aiguë des frontières naturelles de la Corée<sup>2354</sup>.

Les passages du *Mongmin simsŏ* faisant récit de la loyauté indéfectible envers les rois et du courage des soldats et des fonctionnaires Chosŏn face aux envahisseurs, notamment ceux japonais du XVI<sup>e</sup> siècle, et faisant fusionner vertu et sacrifice patriotique, prouvent que l'œuvre de Chǒng Yagyong reflète en partie les productions historiographiques de la même époque qui sont souvent perçus comme des antécédents du nationalisme coréen moderne<sup>2355</sup>. On peut penser par exemple à celle, à une époque plutôt antérieure, géographique, de Yi Chunghwan (1690-1756)<sup>2356</sup>, ceux historiographiques d'An Chǒngbok (1712-1791), de Yu Tuk-kong (1748-1807), qui méditent à l'histoire de la Corée des origines<sup>2357</sup> et, en particulier, au mythe du sage Kija<sup>2358</sup>. Parce qu'il appartient au mouvement Silhak coréen, qu'il s'adresse à une réalité nationale, qu'il cherche à réformer

---

<sup>2351</sup> *Ibidem*, p. 850.

<sup>2352</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>2353</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 264.

<sup>2354</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 233-234.

<sup>2355</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 210.

<sup>2356</sup> Yi Chunghwan a créé la première géographie culturelle de la Corée, intitulée *T'aengniji (Choosing a good place to live)* (Baker, Don, *op. cit.*, p. 51.).

<sup>2357</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 209.

<sup>2358</sup> *Ibidem*, p. 209-210.

administrativement le royaume et qu'il leur est en partie contemporain par ses thématiques, le *Mongmin simsŏ* nous paraît entièrement s'affilier à ce courant.

Par ailleurs, comme son pair historien An Chŏng-bok, le philosophe Chŏng Yagyong demeure très influencé dans ses écrits par le penseur Silhak Yi Ik. Or ce dernier avait souvent embrassé dans son œuvre encyclopédique des thématiques qui annonçaient une forme de proto-nationalisme coréen, ou, du moins, de « conscience nationale » : citons parmi ses productions, la problématique de l'origine de la Corée, les spécificités de la culture Chosŏn et les relations entre l'empire de Chine et le royaume Chosŏn, porteuses en elles-mêmes de problématiques identitaires<sup>2359</sup>.

##### 5. *Des aspects modernes du proto-patriotisme : rejet du sino-centrisme, ouverture sur le monde*

A cette conscience de l'identité coréenne que laissent percer des ouvrages de la même époque s'ajoute, paradoxalement, dans le *Mongmin simsŏ* un rejet partiel du sino-centrisme, de son récit traditionnel et de la représentation du monde qui l'accompagne. Chŏng Yagyong a, selon nous, adopté une posture philosophique moderne, digne des Silhak coréens, mais pétrie de fortes ambiguïtés.

Certains de ses concepts en attestent. Ainsi, en est-il de celui, plus qu'équivoque, du « Ciel » / « Souverain d'En Haut » promu par le *Mongmin simsŏ* : s'il réactualise une divinité issue de la Chine antique<sup>2360</sup> pour mieux philosopher sur la vertu et se voit donc identifié comme sino-centrique, il s'inspire également du Dieu monothéiste mis en avant par la religion catholique<sup>2361</sup>, montre la récupération d'un concept issu du jésuite Matteo Ricci<sup>2362</sup>, et manifeste une large ouverture d'esprit au monde occidental. De même, le fait que des concepts métaphysiques centraux et traditionnels comme le Principe (« Li » / « I ») ou le Yin et le Yang se voient largement minorés dans la réflexion d'ensemble de Chŏng

---

<sup>2359</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 222-225.

<sup>2360</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1.

<sup>2361</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2362</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 89.

Yagyong doit être pris en compte étant donné que ces concepts valorisent en priorité un récit philosophique d'inspiration sino-centrique.

L'existence même de Chŏng Yagyong, par son ouverture au « savoir occidental » (« seo-hak »), son adhésion ambiguë au catholicisme, son utilisation de sources documentaires occidentales, ses fréquentations de personnalités originales, l'influence qu'il a reçue du penseur silhak Yi Ik<sup>2363</sup>, les persécutions anticatholiques dont il a été victime et son appartenance à la faction des « hommes du Sud » (« Namin »), nous poussent à démentir la thèse d'un penseur seulement réactionnaire, qui serait bloqué de manière rigide sur un récit national conservateur et sino-centrique.

### 3. Conscience nationale, sino-centrisme, et double-langage : une pensée équivoque

#### 1. L'hypothèse d'un double langage ou la problématique d'un sino-centrisme formel

Il a été observé que par son langage, ses concepts, ses théories politiques, le *Mongmin simsŏ* affichait un caractère sino-centrique incontestable. Il est possible d'analyser ce sino-centrisme comme le produit d'une réflexion sincère de la part de Chŏng Yagyong. Cependant, il se révèle tout pareillement possible, au travers d'une lecture détaillée, d'interpréter ce sino-centrisme culturel et politique comme une façade pouvant servir de masque de protection nécessaire à Chŏng Yagyong – l'œuvre d'un double langage, en somme.

Il convient de rappeler que le *Mongmin simsŏ* a été rédigé en 1818 – Chŏng Yagyong se trouve alors à un âge plutôt avancé – à la fin de son bannissement, qui a duré 17 ans<sup>2364</sup>, après avoir été victime d'une persécution anticatholique qui avait conduit son frère à être exécuté<sup>2365</sup>. Valoriser le sino-centrisme après un bannissement et avoir connu des tragédies

---

<sup>2363</sup> Ce dernier avait remis en cause la conception d'une Terre plate pour lui préférer celle d'une sphère, inspirée des Occidentaux, et brisant par conséquent la vision sino-centrique traditionnelle de la Terre et de l'Univers (Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 146.).

<sup>2364</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 260.

<sup>2365</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 193.

peut être interprété comme un moyen efficace de se protéger sans pour autant s'empêcher d'élaborer une réflexion philosophique profonde, novatrice à beaucoup d'égards.

L'hypothèse que le penseur ait cherché à atténuer la portée de ses véritables idées en leur conférant une allure conventionnelle sino-centrique conservatrice nous semble posséder une certaine légitimité au regard du contexte historique. Ce dernier se montre également peu propice à l'affirmation de nouvelles idées puisqu'étant à l'ère du *sedo chŏngch'i*, ère au cours de laquelle des clans royaux dominent la scène historique, il se distingue par sa forte instabilité intérieure (en 1811-1812 s'était produite la dramatique rébellion d'Hong Kyŏng-nae), sa répression et sa corruption galopante<sup>2366</sup>. Le pouvoir réel est alors aux mains du clan Andong Kim<sup>2367</sup> et se définit par son immobilisme, en dépit des graves injustices et inégalités qui ne cessent de s'accumuler<sup>2368</sup>.

Si la pratique du catholicisme ne se voyait plus sévèrement réprimée comme auparavant, sa pratique demeurait malgré tout fragile et menacée<sup>2369</sup>, et elle l'était encore plus pour une personnalité connue de l'élite comme Chŏng Yagyong. Conscients de l'orthodoxie d'un pouvoir néo-confucianiste enfermé dans sa rigidité, nombre d'intellectuels Silhak contestataires avaient soin de se retirer dans des communautés rurales par souci de protection<sup>2370</sup>, loin de la capitale, et Chŏng Yagyong incarnait à sa manière cet esprit contestataire silencieux<sup>2371</sup> qui, pour survivre, devait adopter un langage en apparence conforme aux attentes du pouvoir. Dans cette hypothèse, le sino-centrisme revendiqué par

---

<sup>2366</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 216-217.

<sup>2367</sup> Michael J Seth, *A concise history of Korea: from the neolithic period through the nineteenth century*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 257 p., p. 216.

<sup>2368</sup> Ok-kyŏng Paek et Ihwa Yŏja Taehakkyo, *Understanding Korean history*, Seoul, Jimoondang, 2011, 313 p., p. 146-147.

<sup>2369</sup> Carter J. Eckert et Ki-baek Yi, *Korea, old and new: a history*, Seoul, Harvard University Press, 1990, 454 p., p. 184-185.

<sup>2370</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 384.

<sup>2371</sup> *Ibidem*.

le *Mongmin simsŏ* ne reflèterait pas la véritable pensée de l’auteur mais pourrait servir à mieux protéger et faire accepter ses idées.

## 2. *Un patriotisme complexe et composite : coexistence du sino-centrisme et de la conscience nationale*

Au regard de la vision qu’offre Chŏng Yagyong de la vertu et de son rapport avec la terre natale, le « patriotisme » du philosophe coréen se révèle par son ambiguïté et sa contradiction. Effectivement, sino-centrisme et conscience nationale cohabitent dans une seule et même vision ; ce qui ne manque pas de paradoxe puisque l’idée d’indépendance, constitutive même du nationalisme, se voit niée d’elle-même.

Aussi le patriotisme que produit le *Mongmin simsŏ* doit-il être analysé avec prudence : en surface, il nous semble soumis à une idéologie extérieure, qui nie dans sa dynamique même sa propre identité. Cependant, dans ses détails, il nous paraît véhiculer une forme de conscience nationale. Tout en prenant garde à ne pas commettre d’erreur anachronique en conceptualisant ce sentiment comme un « nationalisme »<sup>2372</sup>, il peut être considéré, en dépit de ses limites, comme une de ses formes prototypées et archaïques.

## 3. **Une opposition importante : patriotisme de Rousseau et conscience nationale de Chŏng Yagyong**

L’analyse du rapport de la vertu avec le patriotisme démontre par conséquent une autre dissemblance majeure entre Rousseau et Chŏng Yagyong.

Cette différence notable témoigne de deux représentations du monde dissemblables dans leur essence. Alors que Rousseau aime rattacher le patriotisme au concept de vertu en général, l’analyse comme une vertu spécifique, se plaît, en penseur « national-républicain » de même tendance que Mably<sup>2373</sup>, à le décrire comme une énergie morale permettant le mécanisme de la souveraineté populaire, Chŏng Yagyong adopte, pour sa part, un regard plus ambigu et moins explicite sur cette question : sa vertu n’entretient

---

<sup>2372</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 51.

<sup>2373</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 130-131.

qu'une relation indirecte avec ce sentiment, elle le met en valeur de façon intermittente et elle n'a qu'un rapport extrêmement limité avec la souveraineté populaire.

Les causes de cette posture sont multiples : dans le républicanisme de Rousseau, le patriotisme tient une place centrale : il se conceptualise dans l'esprit du philosophe comme le sentiment et « l'énergie » psycho-morale permettant aux citoyens de s'attacher collectivement au modèle républicain, d'éteindre en partie leur individualité et de se fondre de leur plein gré dans le mécanisme de la volonté générale. D'essence antimonarchique, il comporte de nombreux aspects qui le rendent original : son rapport étroit avec la liberté et l'égalité, son caractère guerrier, son inspiration antique et genevoise, la place importante qu'il accorde à l'éducation, son attachement à la communauté républicaine, son caractère rationnel, son opposition à la religion universaliste chrétienne et à un certain cosmopolitisme. Le patriotisme de Rousseau s'inscrit avec volontarisme dans la pensée républicaine de son auteur, dans le rapport entre nation et souveraineté populaire qu'il entend valoriser.

La vertu de Chŏng Yagyong atteste d'un projet politique antagoniste : de nature confucianiste, elle porte en elle le projet d'une restauration monarchique. En outre, par son sino-centrisme, elle ne se rapporte pas exclusivement comme chez Rousseau à un territoire national mais couvre une échelle bien plus large, internationale, au travers de sa vassalité à la Chine. Alors que la vertu du patriotisme prônée par Rousseau possède une identité forte, qui la fait s'affirmer culturellement, dans une optique identitaire, et activiste d'un point de vue politique, celle de Chŏng Yagyong se fait plus discrète et effacée, mais aussi plus subtile.

Elle laisse en effet transparaître sa double nature : en surface, elle révèle sa fidélité à l'héritage confucianiste issu du monde chinois, se conforme au projet politique de la dynastie Yi au pouvoir et prône un certain conservatisme par son sino-centrisme culturel. Mais, dans sa profondeur, elle manifeste l'émergence d'une conscience nationale annonçant un nationalisme en devenir.

Cette opposition de nature présente également le mérite de refléter la réalité géopolitique du moment : alors que le royaume de France est souverain et culturellement indépendant, qu'il a les moyens de s'entrevoir comme un « Empire » avec ses colonies mondiales, et est en mesure de produire un patriotisme exclusif, le royaume Chosŏn, lui,

dans sa réalité, demeure vassal de l'Empire des Qing, politiquement<sup>2374</sup> et culturellement – le royaume Chosŏn s's'entrevoyait avant tout comme une « *petite Chine* » fidèle aux Ming, authentiquement confucianiste<sup>2375</sup>.

## 6. Projets politiques : républicanisme de Rousseau et monarchisme de Chŏng Yagyong

L'une des différences majeures entre les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong réside dans leur représentation du régime politique idéal. Comme pour les autres thématiques, leur conception de la vertu et de l'homme vertueux reflète cette conception. Pour les deux parties suivantes, un ensemble de critères présentés dans le schéma ci-dessous permettra d'identifier les spécificités des pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong et nous aidera à mieux discerner leurs différences.

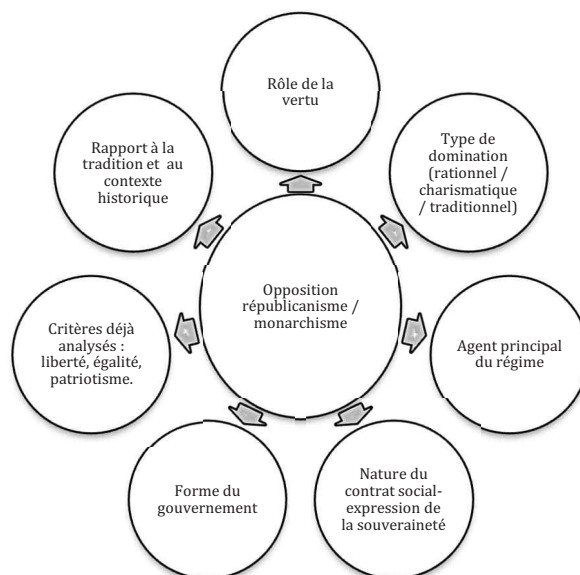


Figure 4 Critères permettant d'analyser l'opposition entre Rousseau et Chŏng Yagyong concernant leur modèle politique idéal

### 1. Le républicanisme de Rousseau

Le modèle promu par Rousseau dans ses écrits est le régime républicain. A la lumière des critères établis ci-dessus, ses spécificités vont maintenant être énumérées.

#### 1. Le rôle de la vertu



Comme il l'explique dans son *Discours sur l'économie politique*, la vertu est analysée par le philosophe comme la disposition psychologique, morale et éthique permettant au membre du corps politique d'ajuster sa volonté et son intérêt privés à ceux de la volonté générale<sup>2376</sup>. De fait, elle s'avère nécessaire à la survie et au maintien de l'existence du mécanisme de la volonté générale car elle façonne en l'individu-citoyen un esprit civique qui l'oriente en permanence vers le patriotisme et l'amour de la République<sup>2377</sup>. Grâce à sa présence et à son activité psychologico-morale, elle lui inculque le sens des responsabilités et du devoir, une sociabilité, un altruisme et une empathie, un amour des lois, une maîtrise de lui-même<sup>2378</sup> - dont un contrôle des passions<sup>2379</sup> ; elle développe son amour de soi pour mieux le conformer au cadre communautaire de la cité<sup>2380</sup>.

Elle contribue également à l'intégration optimale de l'individu dans la communauté politique en lui donnant la conscience d'être une partie relevant d'un Tout incarné par la cité<sup>2381</sup>. « Principe même de la république<sup>2382</sup> », l'avenir du corps politico-social auquel elle appartient dépend de sa vitalité-même : plus il y a de vertu, plus le corps politico-social, à l'image d'une cellule nécessaire à un organisme vivant, est en mesure de croître

---

<sup>2374</sup> Chaque année, le royaume Chosŏn avait obligation de verser un tribut ainsi que d'envoyer des ambassades à l'Empire chinois (Francis Macouin, *op. cit.*, p. 42-43.).

<sup>2375</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2376</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 252.

<sup>2377</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 141.

<sup>2378</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 165.

<sup>2379</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 130.

<sup>2380</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 143-146.

<sup>2381</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>2382</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 405.

et de s'harmoniser avec ses congénères<sup>2383</sup> ; moins il y a de vertu, plus cet organisme général se voit menacé de périclitacion.

## 2. Essai d'application de la typologie wéberienne de domination : prépondérance du modèle légal et rationnel

Si l'on se réfère à la typologie des dominations théorisée par Max Weber<sup>2384</sup>, il nous paraît possible de qualifier le régime républicain promu par Rousseau de domination à la fois rationnelle, légale mais avec la présence d'un pouvoir charismatique :

- Le fonctionnement légal et rationnel du pouvoir transparaît dans l'importance des fondements juridiques dans le support de la domination<sup>2385</sup>, et dans l'importance qu'y possède la norme abstraite<sup>2386</sup>. Volonté générale et Loi entretiennent en effet un rapport fondamental<sup>2387</sup>. Un autre signe distinctif de ce type de domination, qui trahit ce modèle, et qui se voit valorisé dans la pensée politique de Rousseau, est l'imposition de la logique de contrat<sup>2388</sup>. Il est également possible d'évaluer le mécanisme de la volonté générale comme étant de nature éminemment rationnelle : en son sein, l'intérêt privé parvient à fusionner avec celui général via la Loi tout en impliquant une mutualisation des devoirs et des actions<sup>2389</sup>. Enfin, un dernier indice de la prédominance de la rationalité dans ce modèle de domination est le refus explicite de Rousseau de considérer la structure familiale comme une structure valide politiquement : le penseur juge en effet son fonctionnement trop sentimental<sup>2390</sup>, et contraire à la raison.
- La dimension semi-charismatique du pouvoir s'illustre à travers la figure du Législateur, tant par son caractère extraordinaire<sup>2391</sup>, sa perfection morale<sup>2392</sup>, son

---

<sup>2383</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 254.

<sup>2384</sup> Max Weber, *op. cit.*

<sup>2385</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>2386</sup> *Ibidem*.

<sup>2387</sup> Les lois « sont des actes de la volonté générale » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 379.).

<sup>2388</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 293.

<sup>2389</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 381.

<sup>2390</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>2391</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 382.

<sup>2392</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 317-318.

héroïsme<sup>2393</sup> que par son pouvoir qui peut, dans certaines situations, apparaître comme exorbitant. Les références antiques de Rousseau, que ce soit Moïse, Numa Pompilius ou Lycurgue, avec l'éloge de la figure du « démagogue » de la cité-État<sup>2394</sup>, possèdent une dimension prophétique qui nous pousse, en tenant compte de l'analyse de Max Weber<sup>2395</sup>, à opter pour ce type de domination. La logique charismatique affirme cependant une présence limitée car elle n'est pas systématiquement revendiquée et elle tend à s'exprimer en amont du régime politique prôné par Rousseau : le Législateur apparaît surtout comme fondateur du régime<sup>2396</sup>, comme « surveillant » de l'état de santé du système via sa « veille » des lois<sup>2397</sup> ou, enfin, comme son « sauveur »<sup>2398</sup>. « Doxologue », il aide le peuple à se responsabiliser et à prendre conscience de son identité au niveau politique<sup>2399</sup> mais sa présence relève avant tout de circonstances exceptionnelles.

Si la figure équivoque du Législateur laisse percer une dimension charismatique, c'est surtout le fonctionnement rationnel et légal qui, en temps normal, nous paraît privilégié dans le modèle rousseauiste.

### 3. L'agent principal du régime : l'individu-citoyen vertueux

L'agent principal du régime préconisé par Rousseau est l'individu-citoyen. Subissant le processus de transformation politico-morale qui l'a fait passer de l'état de nature à l'état civil et ayant ainsi démontré sa perfectibilité, la vertu lui permet de réaliser son individualité dans un esprit collectif tout en respectant son identité propre. Doté de droits politiques, il exprime d'abord sa présence par sa participation au corps politique et son activité rationnelle. Rassemblé en « peuple », « sa volonté » acquiert une nature « souveraine »<sup>2400</sup>. Le mécanisme de volonté générale conceptualisé par Rousseau lui permet de conjuguer deux fonctions a priori contradictoires : celle de « sujet » et celle de

---

<sup>2393</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 419.

<sup>2394</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 298.

<sup>2395</sup> *Ibidem.*

<sup>2396</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 956-958.

<sup>2397</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 847.

<sup>2398</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 541.

<sup>2399</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 98.

<sup>2400</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 401.

« citoyen »<sup>2401</sup>. Citoyen en tant qu'acteur du système, sujet en tant que membre du corps politique soumis à la volonté générale.

#### 4. La nature du contrat politique et de la souveraineté

Pour bien comprendre le contrat politique prôné par Rousseau et le comparer avec celui proposé par Chŏng Yagyong, il convient de l'analyser à la lumière de trois critères : a/ les conditions présidant à l'émergence du contrat politique ; b/ la souveraineté populaire ou le degré de participation du peuple à ce pouvoir ; c/ la possibilité de changement de pouvoir ou, en langage plus courant, le droit de « révolution ».

Les conditions présidant à l'émergence du contrat politique s'effectuent par l'association entre les membres du corps politique<sup>2402</sup>, assurant de fait une égalité politique et juridique. Cette contractualisation mutuelle implique une rationalité tant par sa logique de « société » (*Gesellschaft*) que par ses visées légales<sup>2403</sup>. La souveraineté populaire s'incarne dans la participation du peuple qui exprime sa volonté « souveraine, laquelle est générale, tant par rapport à l'État considéré comme le tout, que par rapport au Gouvernement considéré comme partie du tout<sup>2404</sup> ». Le peuple conserve sa supériorité en terme de pouvoir et d'autorité par le fait qu'il en est le dépositaire avéré et qu'il est en droit, selon son bon vouloir, de le lui retirer s'il s'estime bafoué dans son contrat<sup>2405</sup> ; « les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple mais ses officiers<sup>2406</sup> » rappelle Rousseau. Cet achèvement possible du contrat peut être interprété

---

<sup>2401</sup> Raymond Trousson et Frédéric Eigeldinger, *op. cit.*, p. 141.

<sup>2402</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2403</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 117.

<sup>2404</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 401-402.

<sup>2405</sup> « C'est une forme provisionnelle qu'il [le Peuple] donne à l'administration, jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement » (*Ibidem*, p. 435.).

<sup>2406</sup> *Ibidem*, p. 434.

comme un droit de renversement politique et, donc, de « révolution »<sup>2407</sup>. Il démontre que le peuple est bel et bien le seul détenteur de la souveraineté<sup>2408</sup>.

### 5. Forme du gouvernement

Pour Rousseau, toute forme de gouvernement apparaît comme valide du moment qu'elle respecte la volonté générale<sup>2409</sup>. Dans le détail, concernant le système politique, le philosophe semble avoir considéré l'aristocratie méritocratique ou élective comme la forme la plus à même d'incarner le gouvernement le plus qualifié<sup>2410</sup>. La logique qu'il favorise est toutefois celle démocratique<sup>2411</sup>.

Etant donné que le mécanisme de la volonté générale nécessite la fusion de l'intérêt de l'individu-citoyen avec celui du corps politique dans son ensemble, Rousseau affirme ses préférences en faveur d'un petit État<sup>2412</sup>. Par ailleurs, selon le calcul du penseur, plus la taille du corps politique est petite, plus la contribution de l'individu-citoyen à la production de pouvoir et aux lois s'élève<sup>2413</sup>. L'influence de la *polis* grecque, ses fréquentes éloges envers le modèle spartiate, « État où la vertu a été la plus pure<sup>2414</sup> », son attirance pour un modèle communautaire rural démocratique<sup>2415</sup>, l'influence du modèle genevois, expliquent l'attirance du philosophe pour une république réduite.

### 6. Conclusion : rapport à la tradition et au contexte historique

Lié au mouvement de pensée démocratico-républicaine et nationale-républicaine animée par des auteurs Mably puis, ultérieurement par Charles-Joseph Panckoucke<sup>2416</sup>, le républicanisme de Rousseau apparaît comme porteur d'une logique de rupture au regard

---

<sup>2407</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 236.

<sup>2408</sup> Jean Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Ed. du Seuil, 2001, p. 345.

<sup>2409</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 384.

<sup>2410</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2411</sup> « La Constitution démocratique est certainement le chef-d'œuvre de l'art politique » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 838.).

<sup>2412</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 843.

<sup>2413</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 393.

<sup>2414</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 83.

<sup>2415</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 906-908.

<sup>2416</sup> *Ibidem*, p. 129-132.

de la tradition politique et du contexte historique globaux qui sont les siens. S'il révèle une logique fidèle au modèle genevois<sup>2417</sup>, il manifeste en revanche par sa nature et son fonctionnement républicains une volonté de rupture à l'égard de la monarchie absolue française et de la forme monarchique alors prédominantes<sup>2418</sup>.

Plusieurs éléments radicaux confirment l'originalité et le caractère novateur de sa pensée. Citons entre autres :

- Le fonctionnement rationnel et légal qui contredit la logique traditionnelle et irrationnelle de la monarchie absolue française, qui repose d'abord sur l'alliance du trône et de l'autel, incarné par le droit divin<sup>2419</sup> ;
- L'égalité républicaine induite par la souveraineté politique de l'individu-citoyen qui contredit la société d'ordres, de nature inégalitaire, d'Ancien Régime et sa logique communautaire représentative, à nos yeux, du modèle de domination traditionnelle théorisée par Max Weber<sup>2420</sup> ;
- Le patriotisme, de nature républicaine<sup>2421</sup> ;
- Le concept de volonté générale basée sur la souveraineté de l'individu-citoyen, qui remet en cause la verticalité des pouvoirs<sup>2422</sup> ;

Le modèle républicain recommandé par Rousseau, à l'intérieur duquel la vertu affirme son autorité et sa centralité, apparaît donc comme porteur d'une logique de rupture pour

---

<sup>2417</sup> Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, p. 532.

<sup>2418</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 77.

<sup>2419</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 320-321.

<sup>2420</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-297.

<sup>2421</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 953.

<sup>2422</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 72.

l'époque. Ce caractère constitue une différence majeure avec le modèle politique proposé par Chǒng Yagyong.

## 2. Le monarchisme de Chǒng Yagyong

Le modèle recommandé par Chǒng Yagyong dans ses écrits est le régime monarchiste. A la lumière des critères cités précédemment, ses particularités vont maintenant être énumérées.

### 1. Le rôle de la vertu

Comme le démontre le *Mongmin simsǒ*, la vertu est inhérente au fonctionnaire, l'agent central du régime : elle se définit comme la disposition morale et psychologique qui permet d'améliorer l'intégration de l'individu dans la communauté et elle œuvre au renforcement de la cohésion sociale. Elle est également entrevue comme un instrument permettant de rendre la société plus efficiente et fonctionnelle, qui consolide le pouvoir politique des corps intermédiaires – les fonctionnaires – et du roi sur le peuple tant par ses conséquences sur le plan rationnel et légal (respect des lois) que sur le plan traditionnel (respect des rites). Enfin, elle sert de vecteur à une meilleure pénétration du confucianisme dans le corps social, affermissant de fait l'unité par l'harmonie et son soutien effectif à la tradition.

### 2. Essai d'application de la typologie wéberienne de domination : prépondérance du modèle traditionnel

Au regard de la typologie des autorités établie par Max Weber, le régime Wangjǒng recommandé tout au long du *Mongmin simsǒ* nous apparaît relever d'un modèle à dominante traditionnelle, avec une présence de rationnel et de charismatique.

- Le fonctionnement traditionnel de l'autorité s'exprime de différentes manières : il y a d'abord la croyance profonde de Chǒng Yagyong dans le caractère sacré du pouvoir royal et sa conviction de préserver une société de statuts fondée sur la tradition<sup>2423</sup>. L'éloge continu dans le *Mongmin simsǒ* de la figure patriarcale via celui du père de famille, du fonctionnaire et du roi et de la relation père-fils constitue une seconde caractéristique du modèle traditionnel<sup>2424</sup>, tout comme la

---

<sup>2423</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2424</sup> *Ibidem.*

relation de type paternaliste qui s'incarne dans la présence des esclaves<sup>2425</sup>. La survalorisation de la communauté (*Gemeinschaft*), qui s'illustre par l'apologie de la cellule familiale, constitue une autre particularité de ce modèle<sup>2426</sup>. En dernier lieu, la prédominance d'échanges sociaux spécifiques – importance de la loyauté, des privilèges, de la tradition, dont le *Mongmin simsō* atteste – est un autre aspect typique de ce modèle<sup>2427</sup>. En valorisant le ritualisme, le sens de la communauté, la cellule familiale, la vertu dépeinte par Chōng Yagyong et le modèle d'État Wangjōng dont il fait l'éloge témoignent de cette mise en valeur du modèle traditionnel.

- Ce modèle de domination n'exclue cependant pas une dimension légale qui se voit représentée par la bureaucratie, son recrutement méritocratique et l'importance accordée au corps des fonctionnaires<sup>2428</sup>. Cette dimension légale se voit cependant atténuée par le caractère statutaire partiel de cette bureaucratie<sup>2429</sup>.
- Enfin, la dimension charismatique s'affirme par l'identité exceptionnelle du roi et sa dimension prophétique<sup>2430</sup> liées au Mandat du Ciel. Les relations de dépendances, qui sont de contenu émotionnel et affectif, et que le *Mongmin simsō* retranscrit par les concepts « d'amour » et « d'amour du peuple », argumentent également en faveur de ce modèle charismatique<sup>2431</sup>. Le fonctionnement dynastique de la monarchie confucéenne – que confirme le projet d'État

---

<sup>2425</sup> *Ibidem*, p. 295.

<sup>2426</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>2427</sup> *Ibidem*, p. 295-296.

<sup>2428</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>2429</sup> Par caractère statutaire, Max Weber entend que la « fonction des serviteurs est attribuée au moyen d'un privilège ou d'une concession accordée par le maître » (*Ibidem*, p. 295.). Si la méritocratie n'était pas absente dans le recrutement des fonctionnaires, une grande partie des postes de haut-fonctionnaires revenait à des Yangban du fait de leur lignée et par recommandation (Francis Macouin, *op. cit.*, p. 67-68.), ce qui relève de cette logique.

<sup>2430</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 297.

<sup>2431</sup> *Ibidem*.



Wangjǒng promu par le *Mongmin simsǒ* – démontre aussi la présence du « charisme héréditaire » caractéristique de ce modèle<sup>2432</sup>.

Si des aspects légaux et charismatiques s'expriment dans la valorisation du modèle Wangjǒng, le modèle traditionnel – par sa survalorisation de la tradition tant au niveau du pouvoir qu'au niveau social (les statuts), par son éloge du modèle patriarcal et son apologie de la communauté à tous les échelons sociaux – nous semble l'emporter.

### 3. L'agent principal du régime : le fonctionnaire vertueux

L'agent principal du régime mis en exergue dans le *Mongmin simsǒ* est le fonctionnaire vertueux. Il définit son importance par sa fonction dans la communauté, dont il doit renforcer l'harmonie, la cohésion sociale et le contrôle social via ses agissements vertueux et ses activités de renforcement des normes patentes (appel au respect des lois) et tacites (promotion du ritualisme, des valeurs confucianistes). Il s'affirme également comme le gardien de la tradition.

Dans le champ politique, il justifie son importance par son rôle d'intermédiaire entre le souverain et le peuple<sup>2433</sup> : relayeur de la « vertu du roi (...) et de sa bienveillance »<sup>2434</sup>, il a pour tâche fondamentale de conforter l'emprise du pouvoir royal sur le peuple. Inscrit dans une hiérarchie démontrée par les statuts sociaux, se définissant d'abord par sa fonction de « sujet » et de « serviteur », pourvu de droits qui se voient limités par la tradition, le fonctionnaire vertueux constitue un vecteur efficace de la verticalité, voire de l'absolutisme, du pouvoir.

### 4. La nature du contrat politique et de la souveraineté

Alors que le contrat préconisé par Rousseau affirme une dimension légale et rationnelle par ses modalités de fonctionnement, celui préconisé par Chǒng Yagyong manifeste sa particularité en s'inscrivant dans une perspective traditionaliste et confucianiste. La notion de « Mandat du Ciel », essentielle dans la représentation idéale qu'a d'elle-même la

---

<sup>2432</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>2433</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 177.

<sup>2434</sup> *Ibidem*, p. 152.

monarchie confucéenne coréenne<sup>2435</sup>, et que Chǒng Yagyong a réactualisée dans ses écrits, a parfois été assimilée à un « contrat social » par différents auteurs<sup>2436</sup>.

Les conditions d'émergence du contrat comportent un héritage historique important : remontant à la dynastie Zhou<sup>2437</sup>, elles font également référence à la tradition confucianiste<sup>2438</sup> et au respect de la parole des personnalités de cette tradition tels Confucius et Mencius<sup>2439</sup>. Par le respect pluriséculaire qu'il implique, le Mandat du Ciel affirme donc une essence traditionnelle incontestable.

La démarche contractuelle liant le souverain et le peuple s'exprime dans la possibilité de changement de pouvoir et le « droit de renversement » (ou de révolution) existants pour le peuple : concept valorisé par la tradition confucianiste<sup>2440</sup> – notamment par la pensée de Mencius<sup>2441</sup> –, Chǒng Yagyong prend soin de redonner de l'importance à ce principe dans plusieurs de ses textes<sup>2442</sup>. A plusieurs reprises, le *Mongmin simsǒ* suggère ce « droit de révolution » par son insistance sur le concept de « Souverain d'En Haut » / « Ciel » comme surveillant du fonctionnaire idéal<sup>2443</sup>, par son vibrant éloge des rois sages et de la dynastie Zhou<sup>2444</sup> et en fustigeant le mauvais gouvernement qui serait « cruel comme un tigre<sup>2445</sup> ».

Comme cela a été observé en une précédente partie, la vertu conditionne cette légitimité politique car d'elle dépend la capacité du roi à acquérir l'acceptation et l'estime de ses sujets<sup>2446</sup>. Toutefois interviennent également dans ce processus de légitimité la compétence et les aptitudes du souverain<sup>2447</sup>. La réactualisation du « droit de

---

<sup>2435</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 84.

<sup>2436</sup> Citons Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 272-275. Et K. H. Lee, *op. cit.*, p. 131.

<sup>2437</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 25.

<sup>2438</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 145-148.

<sup>2439</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 165.

<sup>2440</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 25.

<sup>2441</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 165.

<sup>2442</sup> Le plus célèbre est sans doute T'angnon dans lequel il compare les modalités de l'action politique à celle d'un groupe de danseurs (Yl Jong-woo, *op. cit.*, p. 48.).

<sup>2443</sup> Dans le livre V, consacré au personnel administratif, le terme « Mandat du Ciel » est explicitement évoqué (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 257.).

<sup>2444</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>2445</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 407.

<sup>2446</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 271.

<sup>2447</sup> Yl Jong-woo, *op. cit.*, p. 47-48.

renversement » par Chǒng Yagyong souligne l'influence profonde du philosophe Mencius sur sa pensée<sup>2448</sup>. En mettant en exergue le fait que le pouvoir du souverain est dépositaire de celui du peuple<sup>2449</sup>, elle possède une dimension démocratique.

Cependant, l'une des réserves à tenir quant au caractère démocratique de ce contrat spécifique est qu'il néglige la souveraineté populaire : le peuple, en effet, n'est pas entrevu comme un acteur politique du système mais apparaît plutôt comme une entité soumise, docile et obéissante au pouvoir royal et au fonctionnaire. Ce manque d'activisme politique avec lequel il est assimilé mine dans sa réalité le contractualisme du dispositif et, par voie de conséquence, sa nature démocratique<sup>2450</sup>. Effectivement, dans ce processus, la légitimité s'affirme dans son résultat mais non dans le fonctionnement inhérent au système<sup>2451</sup>.

Par ailleurs, la relation de « tutelle » établie entre un roi se devant d'élever moralement son peuple – relation qui se retrouve dans la pensée de Chǒng Yagyong au travers du concept allégorique de « mokcha » (« berger ») – implique des liens de subordination qui relèvent certes de la méritocratie mais non d'un contrat démocratique<sup>2452</sup>. La supériorité morale du roi et du fonctionnaire sur le peuple, qui est sans cesse rappelée dans le *Mongmin simsǒ*, et la représentation du peuple comme « inférieur »<sup>2453</sup>, ainsi qu'un conservatisme social ouvertement revendiqué, renforcent à nos yeux cette carence démocratique dans le contrat proposé par Chǒng Yagyong et tend à masquer une forme d'autoritarisme.

Au regard de ces divers éléments, il apparaît bien que le contrat politique qu'il prône est incomplet et possède des éléments d'allure démocratiques mais qui ne le sont pas dans leur réalité.

## 5. Forme du gouvernement

Par sa représentation de la vertu, son éloge de la figure royale et des rois passés, son apologie des rois-sages, son respect de la tradition confucianiste, ses modalités de

---

<sup>2448</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>2449</sup> K. H. Lee, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>2450</sup> Joseph Chan, *op. cit.*, p. 186.

<sup>2451</sup> *Ibidem*.

<sup>2452</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>2453</sup> Bien qu'il ne soit pas mentionné de la sorte, diverses images, comme celle d'un peuple « enfant », promues par Chǒng Yagyong dans le *Mongmin simsǒ* participent fortement à cette impression.

fonctionnement qui, au regard de l'analyse wébérienne, nous semble l'affilier au mode traditionnel de domination, la forme du gouvernement privilégiée par Chǒng Yagyong est la monarchie confucianiste. Le projet d'État Wangjǒng qu'elle porte<sup>2454</sup> met en lumière son idéalisme couplé de traditionalisme : en se fondant sur l'axiome politico-philosophique de « règne de la vertu<sup>2455</sup> », elle recourt au canon confucianiste du *Le classique des documents (shujing)*<sup>2456</sup> pour concevoir la notion de « perfection royale » et revendique son sino-centrisme en considérant le royaume Chosŏn comme une « petite Chung-wha »<sup>2457</sup>. En outre, le projet d'État Wangjǒng véhicule un autoritarisme et un conservatisme sociopolitique qui s'illustre par son inégalitarisme (reconnaissance de la discrimination établie par les statuts sociaux), les carences démocratiques de son contrat politique et l'incomplétude de sa souveraineté populaire.

#### 6. Conclusion : rapport à la tradition et au contexte historique

En dépit de ses aspects progressistes – notamment la dimension contractualiste partielle qui l'anime ou son ambition réformiste – le projet d'État Wangjǒng prôné par le *Mongmin simsŏ* apparaît comme porteur d'une logique de poursuite de la tradition au regard du contexte historique qui est le sien. Il révèle son identité conservatrice et traditionnelle par divers aspects :

- Sa valorisation de la tradition tant par l'éloge de la figure royale que par son fonctionnement (type de domination traditionnelle au regard de la typologie établie par Max Weber<sup>2458</sup>), son processus méritocratique<sup>2459</sup> de légitimation contractualiste (« le Mandat du Ciel ») privilégiant la tutelle, son idéalisme antique (le savoir antique (« susahak »), qui tire parti du modèle dynastique des Zhou et des classiques du confucianisme) ;
- Sa volonté constante de renforcer l'ordre socio-politique : il le montre par son acceptation des statuts sociaux, par ses logiques discriminantes (comme

---

<sup>2454</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 118.

<sup>2455</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111.

<sup>2456</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>2457</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>2458</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-295.

<sup>2459</sup> Mais non démocratique.

l'esclavage) et, enfin, par sa promotion du ritualisme et son absence de souveraineté populaire réelle<sup>2460</sup>.

- Son orientation sino-centriste : il a le projet de poursuivre un processus de vassalisation multiséculaire à l'égard de la Chine.
- Sa volonté de renforcer l'autorité royale et la dynastie régnante en le régénérant via le projet d'État Wangjǒng issu du confucianisme : s'il comporte des aspects progressistes<sup>2461</sup>, les principales ambitions du projet politique concernent en priorité l'efficacité et la puissance de la monarchie en place par une réorganisation rationnelle et la volonté de mieux asseoir son pouvoir moral et symbolique sur la population<sup>2462</sup>.

Au regard de ces différents traits, le projet de Chǒng Yagyong dévoile donc un projet politique extrêmement modéré, pour ne pas dire conservateur, pour son époque. S'il entend réformer le système en place en innovant certains aspects, l'ambition première se rapporte d'abord à un renforcement du modèle existant. Ce conservatisme – qui n'est, toutefois, pas dénué d'aspects progressistes – constitue une différence majeure avec le modèle préconisé par Rousseau qui, dans son essence-même, aspire à la rupture.

### 3. Deux modèles

Rousseau et Chǒng Yagyong affirment par conséquent une conception totalement différente du régime politique idéal. La profondeur de cette dissimilitude s'exprime au travers de sept critères.

Le premier critère est la fonction assignée à la vertu. Tandis que chez Rousseau elle a pour objet l'individu-citoyen et exprime la souveraineté populaire à travers les dispositions psychologico-morales de cet individu-citoyen, de son activisme politique et du mécanisme de la volonté générale, chez Chǒng Yagyong elle s'applique essentiellement au fonctionnaire vertueux qui, comme le peuple, se voit dépourvu de souveraineté politique

---

<sup>2460</sup> En revanche, la souveraineté morale peut être considérée comme reconnue par les concepts comme celui « d'amour du peuple » et la logique du Mandat du Ciel.

<sup>2461</sup> Mettre fin aux abus de pouvoir, renforcer les évaluations dans une perspective méritocratique, la prise en compte de la vertu (Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 132-134.).

<sup>2462</sup> *Ibidem*, p. 133-135.

mais qui détient une responsabilité par le fait qu'il participe comme relais essentiel du pouvoir et qu'il contribue à animer la communauté d'un point de vue éthico-politique.

Le deuxième élément de différenciation relève de l'analyse des logiques sociopolitiques selon le modèle de domination établi par Max Weber. Tandis que chez Rousseau, l'importance accordée à la norme abstraite, à la notion de citoyenneté, au principe de contrat et au mécanisme rationnel de la volonté générale attestent pour l'essentiel d'un modèle rationnel et légal<sup>2463</sup>, chez Chǒng Yagyong, c'est le modèle traditionnel qui, avec la figure du roi, l'éloge du patriarcat, de la communauté et un rapport étroit à la tradition, nous paraît prédominer.

Le troisième élément de distinction renvoie à l'agent principal du régime : alors que chez Rousseau, celui-ci est l'individu-citoyen, qui exprime avec force la souveraineté populaire, chez Chǒng Yagyong, il s'agit du fonctionnaire vertueux qui agit dans l'ensemble du système comme gardien de la tradition et messenger du pouvoir, une conception qui amène une partie du corps politique à être exclue ou dépourvue de pouvoirs au sein du système.

Le quatrième élément permettant d'identifier la spécificité de leur pensée politique s'illustre dans la nature du contrat social que tous deux mettent en avant. Au-delà de certaines analogies – l'instauration d'un contrat peuple / souverain, la vision d'un peuple au centre de la politique, l'obligation d'attitude vertueuse réclamée au souverain et le « droit de renversement politique » –, des divergences majeures s'affirment. Tandis que chez Rousseau, le contrat social affiche une nature républicaine et comporte une logique éminemment rationnelle en faisant intervenir le légalisme par son fonctionnement de « société » (*Gesellschaft*), le contrat politique proposé par Chǒng Yagyong s'ancre dans la tradition et témoigne de son inachèvement en rejetant la participation réelle et politique du peuple au pouvoir en substituant à cette logique celle méritocratique de « tutelle »<sup>2464</sup>.

Le cinquième aspect qui démontre une différence majeure de pensée entre Rousseau et Chǒng Yagyong est la forme du gouvernement idéal qu'ils préconisent pour l'épanouissement de la vertu. Si Rousseau a bien formulé dans ses écrits que toutes les formes de gouvernement lui convenaient du moment que la volonté générale était

---

<sup>2463</sup> Sans toutefois que ne soit exclue, comme cela a été étudié, un peu de fonctionnement charismatique, incarné par la figure ambiguë du Législateur.

<sup>2464</sup> Joseph Chan, *op. cit.*, p. 188.

respectée, dans le détail il apparaît qu'il opte pour une république-citoyenne de petite taille, patriote et rurale, s'inspirant de la cité antique. Chez Chǒng Yagyong, le modèle promu est celui de la monarchie Wangjǒng, qui se réfère à l'Antiquité chinoise et se révèle, en de multiples aspects, traditionaliste et sino-centrique.

Le sixième critère synthétise les critères déjà étudiés, que sont le familialisme, le patriotisme, la liberté et l'égalité, critères qui dévoilent avec force l'antagonisme politique entre Rousseau et Chǒng Yagyong.

En dernier lieu, l'opposition entre les deux modèles politiques se développe dans leur rapport à la tradition et au contexte historique qui les englobe : alors que le projet politique de Rousseau véhicule, par son républicanisme, son innovation et son patriotisme, une logique de rupture et possède une radicalité par rapport au modèle monarchique alors prédominant en Europe, celui de Chǒng Yagyong, à l'inverse, se réclame de la tradition et, en dépit de ses volontés réformatrices et d'aspects symboliquement progressistes, dévoile dans son essence-même un conservatisme politique.

### ***Conclusion de la deuxième partie***

Au cours de cette deuxième grande partie, nous avons poursuivi notre travail d'analyse sur la conception de la vertu et de l'homme vertueux selon Rousseau et selon Chǒng Yagyong en nous intéressant aux oppositions pouvant les séparer. Des différences notables sont apparues. Elles peuvent être ordonnées en deux grandes catégories : la première combine des différences religieuses, philosophiques et culturelles et constitue l'objet du premier chapitre ; la seconde est principalement sociopolitique et fait ressortir des différences tant sociales que politiques.

Au sein de la première grande catégorie s'expriment des dissemblances d'ordre culturel, religieux et philosophiques. A l'intérieur de cette thématique, la conception de la vertu théorisée par Rousseau et Chǒng Yagyong illustre des héritages différents : alors que la pensée de la vertu de Rousseau, malgré tous les aspects séculiers qu'elle puisse avoir, s'inscrit dans le cadre d'un héritage judéo-chrétien, celle formulée par Chǒng Yagyong, elle, s'affirme dans une tradition néo-confucianiste. Ces legs culturels et religieux impactent en profondeur leur pensée, non seulement, dans leur manière de penser la morale

et la politique mais aussi dans leur façon de concevoir la philosophie et la métaphysique – et ce, en dépit de toute l’originalité que formule leur pensée de la religion<sup>2465</sup>.

Au sein de la première grande catégorie, des différences culturelles tenant à la pratique de la philosophie et à la manière de se la représenter s’expriment également avec force. Alors que la philosophie rousseauiste développe naturellement une démarche théorique et argumentative, qui s’attarde sur des problématiques liées à la tradition occidentale et dans laquelle raison et philosophie de principe possèdent une place déterminante, celle de Chǒng Yagyong nourrit une démarche d’une autre nature, qui met en valeur une philosophie circonstancielle dans laquelle prédominent le relatif, la valorisation de la situation telle quelle et l’attachement à la tradition confucianiste.

Cet antagonisme culturel et philosophique concerne également l’intervention de la Nature et l’attention accordée aux sentiments : tandis que dans la pensée de Rousseau, l’intervention de la Nature met en œuvre trois éléments<sup>2466</sup> et témoigne, selon nous, d’une forme de sécularisation de la pensée et d’un processus d’objectivation scientifique dans la manière de se représenter l’homme, dans celle de Chǒng Yagyong, elle se voit minorée au profit du respect rigoureux de la tradition confucianiste et de la valorisation d’un monde métaphysique original et personnel. Ces différences philosophiques majeures entre les deux auteurs transparaissent aussi dans leur conception du temps : alors que Rousseau en élabore une de contenu à la fois mythique et scientifique, qui marque une certaine modernité par sa lecture évolutive et son concept de perfectibilité humaine, celle de Chǒng Yagyong s’ancre plutôt dans la tradition et l’héritage confucianistes et reflète son projet politique monarchiste et de son savoir antique (« Susahak »).

Outre les différences culturelles, religieuses et philosophiques, des séries de différences sociopolitiques divisant nos deux auteurs ont été rassemblés dans une seconde catégorie.

La première de ces différences sociopolitiques – qui est l’opposition entre l’individualisme de Rousseau et le groupisme de Chǒng Yagyong – trahit une opposition profonde, qui déborde largement le cadre sociologique, qui affecte le champ culturel mais que nous avons surtout choisi d’analyser dans le domaine politique. Elle marque une

---

<sup>2465</sup> Peut être donné l’exemple du dualisme métaphysique de Rousseau qui, en dépit de toute sa modernité et de son originalité incarnée par sa démarche déiste / théiste, fait intervenir la figure de Dieu. Du côté de Chǒng Yagyong, citons l’exemple du Ciel / Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi ») est valorisé.

<sup>2466</sup> Citons la dimension sensible chez l’homme, une pensée du divin et une pensée anthropo-scientifique.



différence essentielle dans la manière de se représenter le sujet et la société ainsi que l'analyse philosophique : alors que la conception de Rousseau part de l'individu pour penser la société et la politique, celle de Chŏng Yagyong, qui privilégie une lecture holistique, part du sujet transindividuel et du groupe pour penser la société et la politique.

Cet antagonisme profond individualisme / groupisme se révèle avoir des conséquences considérables sur la deuxième série de différences sociopolitiques, la pensée de la liberté et celle des droits politiques. Alors que la philosophie de Rousseau reflète tout naturellement une conception individualiste, celle de Chŏng Yagyong, plus limitée et restreinte, met en œuvre des logiques de fonctionnement autres car elle s'élabore dans un cadre groupiste. La réflexion des droits de l'homme répercute à nos yeux cette différenciation structurelle : si elle se voit explicitement revendiquée chez Rousseau, elle se montre effacée et plutôt marquée par l'altérité dans la pensée de Chŏng Yagyong.

L'antagonisme entre individualisme et groupisme affecte également en profondeur la conception de l'égalité et de la hiérarchie. Alors que Rousseau, du fait de ses valeurs personnelles et de son républicanisme volontaire, entend promouvoir une égalité forte et réelle, Chŏng Yagyong, pour sa part, se fait l'avocat d'une pensée de l'égalité extrêmement équivoque : réformiste par certains aspects, elle nous paraît surtout inégalitaire et foncièrement conservatrice dans son essence.

L'opposition entre individualisme et groupisme traverse également les réflexions de nos deux auteurs sur la problématique de la famille et l'importance globale qu'ils souhaitent lui donner dans leur système politique idéal. Alors que Rousseau, à cause de sa culture individualiste et républicaine, veut la minimiser sur le plan politique et à la réduire à la simple sphère privée, Chŏng Yagyong, scrupuleux vis-à-vis de la tradition confucianiste, ne cesse de souligner son importance : non seulement en la considérant comme une structure incontournable pour penser la politique mais aussi en l'analysant comme une cellule vitale capable de porter son projet monarchiste et de régénérer la société.

Au-delà de cet antagonisme majeur, d'autres différences sociopolitiques capitales départagent nos deux auteurs. La première d'entre elles est la problématique du patriotisme : si Rousseau expose, en raison de son républicanisme, un patriotisme actif, de tonalité moderne, qui permet à la souveraineté populaire de s'exprimer avec force, celui de Chŏng Yagyong fait montre d'une toute autre nature : il se définit avant tout comme

une « conscience nationale », au sein duquel sino-centrisme et monarchisme ont un rôle central et dans lequel la souveraineté populaire apparaît comme limitée.

La seconde différence sociopolitique capitale tient à leur projet politique respectif : si la pensée de Rousseau entend bâtir un régime républicain de fonctionnement « légal » (dans une lecture wéberienne<sup>2467</sup>) dans lequel l'individu citoyen constitue l'élément central, celle de Chŏng Yagyong fait l'éloge d'un régime monarchique de fonctionnement sociologique traditionnel, qui a pour pilier essentiel le fonctionnaire obéissant et vertueux et qui entend poursuivre la tradition confucianiste.

L'énumération de ces dissimilitudes essentielles entre nos deux auteurs nous conduit à émettre un constat : au travers de ces différences structurelles, il paraît néanmoins possible de découvrir et d'analyser des similitudes de processus et de tendances évolutives – par exemple, l'affirmation de la singularité de la pensée de nos deux auteurs par rapport à leur tradition métaphysique respective ou encore leur pensée particulière sur le patriotisme. Ces dernières constituent autant d'analogies souterraines qu'il convient à présent de saisir et de théoriser en inscrivant les pensées de la vertu de nos deux auteurs dans les mouvements culturels auxquels ils s'affilient, à savoir les Lumières françaises pour Rousseau, le mouvement Silhak coréen pour Chŏng Yagyong.

---

<sup>2467</sup> Max Weber, *op. cit.*

## **Troisième partie**

**Mise en perspective des conceptions de Rousseau et  
de Chŏng Yagyong : réflexions comparatives sur les  
Lumières françaises et le mouvement silhak coréen**

## Chapitre 1 – Particularité et représentativité des conceptions de la vertu

Après nous être attardé sur les différences séparant les conceptions de la vertu selon Rousseau et selon Chŏng Yagyong, il convient à présent de souligner de nouvelles analogies hypothétiques, pouvant rassembler les deux penseurs.

Ces analogies se construisent avant tout au travers de leur synthèse car elles examinent les conceptions de la vertu des deux auteurs à l'aune du mouvement culturel duquel elles émanent : ainsi, dans notre première sous-partie, la conception de la vertu de Rousseau se voit-elle analysée en étant mise en perspective par rapport à la pensée des Lumières françaises, et celle de Chŏng Yagyong par rapport au mouvement silhak coréen.

Afin de bien mettre en exergue ce qui peut hypothétiquement unir et séparer le mouvement des Lumières françaises et celui silhak coréen, nous avons choisi de comparer leurs pensées respectives à la lumière de problématiques spécifiques – problématiques qui ont, par ailleurs, le mérite de faire émerger des logiques de processus structurant les pensées de chaque mouvement. Ces problématiques ont été choisies pour deux raisons : d'une part parce qu'elles entretiennent avec la morale et la vertu une relation étroite et essentielle ; d'autre part parce qu'elles nous paraissent soulever des questions épistémologiques importantes concernant les pensées des Lumières françaises et du mouvement silhak coréen. Ces problématiques, au nombre de quatre, sont les suivantes :

- La problématique de la conscience nationale. En quoi les conceptions de la vertu et les pensées de Rousseau et Chŏng Yagyong révèlent-elles une évolution de la pensée générale sur cette dynamique précise ?
- La problématique de la centralité du peuple. En quoi les conceptions de la vertu et les pensées de Rousseau et Chŏng Yagyong dévoilent-elles une pensée qui réaffirment la centralité du peuple ?
- La problématique de l'éloignement de la métaphysique traditionnelle et d'une nouvelle appréhension du réel. En quoi les conceptions de la vertu et les pensées de Rousseau et Chŏng Yagyong semblent-elles manifester la volonté de s'éloigner de la métaphysique traditionnelle et véhiculer, en parallèle, une nouvelle manière d'appréhender le réel ?
- La problématique de l'encyclopédisme. Quel est le rapport des conceptions de la vertu et des pensées de Rousseau et Chŏng Yagyong avec l'encyclopédisme ?

Est-il possible d'utiliser le terme d'« encyclopédisme » dans le cadre du mouvement silhak coréen ? Si cette opération s'avère possible, quelles sont les analogies et les différences qu'il entretient avec celui des Lumières françaises ?

Ces problématiques de recherche se révèlent toutes de nature hypothétique et ne sauraient en aucun cas prétendre à l'absolu. Leur intérêt réside dans le fait qu'elles ouvrent des perspectives de réflexion sur les analogies potentielles pouvant exister entre le mouvement des Lumières françaises et celui silhak coréen.

## **1. Les conceptions de la vertu : singularités et appartenances**

Afin de mieux réfléchir à l'inscription de la pensée de nos deux auteurs dans leur mouvement culturel respectif – Lumières françaises pour Rousseau et mouvement Silhak coréen pour Chŏng Yagyong –, il convient à présent de s'interroger sur ce qui constitue la singularité de leur conception de la vertu par rapport à leur mouvement culturel mais aussi quels sont les éléments constitutifs de leur conception de la vertu qui puissent les affilier à ces mouvements. En d'autres termes, en quoi leur conception de la vertu se singularise-t-elle des mouvements culturels dont elle est issue ? Et en quoi les affilie-t-elle à leur mouvement respectif ?

### **1. La vertu selon Rousseau : singularités et affiliation par rapport aux Lumières françaises**

La vertu dépeinte par Rousseau dans ses différents ouvrages démontre sa force par une synthèse intellectuelle qui combine des traits à la fois originaux que caractéristiques des idées des Lumières françaises.

#### ***1. Singularités par rapport au mouvement des Lumières françaises***

La vertu décrite et proposée par Rousseau dans ses ouvrages théoriques comporte de nombreuses spécificités.

Sur le plan personnel et biographique, il est certain que la vertu dépeinte par le philosophe évoque une projection de sa propre personne et sert, d'une certaine manière, le projet d'une mise en scène. En mettant en avant la vertu, Rousseau cherche à s'affirmer

comme personnalité idéale<sup>2468</sup> et aspire à personnifier la vertu<sup>2469</sup>. En louant Socrate, il établit un dédoublement masqué au travers duquel il revendique son rôle de philosophe vertueux égaré dans une société corrompue. L'éloge de la solitude qui imprègne ses récits ou les invocations répétées de sa naturalité<sup>2470</sup> relèvent de la même stratégie : la mise en valeur d'une vertu qui trouve enfin son accomplissement dans cette personne nommée Jean-Jacques Rousseau. La vertu se confond alors avec le messianisme qui l'anime et témoigne de sa volonté spécifique de « sauver » une humanité en perdition<sup>2471</sup>. Cette dimension psychologique, que certains chercheurs ont pu raccorder à une forme de pathologie<sup>2472</sup>, renforce incontestablement l'originalité de sa conceptualisation de la vertu.

L'autre élément biographique et personnel affectant la spécificité de sa représentation de la vertu est l'identité genevoise qu'il aime revendiquer et utiliser. Alors que nombre d'auteurs des Lumières, à l'instar de Diderot, de Voltaire ou de Montesquieu, pensent la vertu à partir du contexte français de nature monarchique, le fait pour Rousseau d'être né et demeuré tout au long de sa vie un citoyen de Genève a considérablement influé sur sa conception de la philosophie, de la religion, de la politique et, par conséquent, de la morale et de la vertu. La représentation de cette dernière marque une inséparabilité du modèle genevois sur différents plans : que ce soit son lien avec la souveraineté<sup>2473</sup>, l'austérité d'influence calviniste<sup>2474</sup>, la fusion politique/religieuse<sup>2475</sup>, le républicanisme<sup>2476</sup>, sa conception de la citoyenneté<sup>2477</sup> ou encore de l'égalité<sup>2478</sup>. De fait, toute sa vie durant, Rousseau s'appuya sur cette identité genevoise<sup>2479</sup>.

Dans le domaine religieux, la vertu rousseauiste signale son particularisme en se développant au moyen d'une forme religieuse originale, combinant à la fois déisme et

---

<sup>2468</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 81.

<sup>2469</sup> *Ibidem*, p. 78-79.

<sup>2470</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 244.

<sup>2471</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 142.

<sup>2472</sup> *Ibidem*, p. 134-139.

<sup>2473</sup> Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, p. 535.

<sup>2474</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 13.

<sup>2475</sup> Gabriella Silvestrini, *op. cit.*, p. 521.

<sup>2476</sup> *Ibidem*, p. 532.

<sup>2477</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>2478</sup> *Ibidem*, p. 523.

<sup>2479</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 337, 397.

théisme<sup>2480</sup>, qui nourrit un rejet de la métaphysique traditionnelle et qui repose sur une religion personnelle et naturelle. Elle se cherche des fondements indépendants de la religion institutionnalisée et, dans cette optique, fait ressortir la centralité de la conscience dans le processus de constitution de la morale<sup>2481</sup>. Sans pour autant pouvoir recevoir le qualificatif de théologie naturelle, cette religion particulière dont la vertu se fait l'écho entretient une relation puissante, à la fois intuitive et sentimentale, avec la nature et Dieu<sup>2482</sup>. Si le rapport étroit qu'elle a avec la nature, et qui peut se manifester dans la « pitié »<sup>2483</sup> ou « l'amour de soi »<sup>2484</sup>, se retrouve chez d'autres penseurs des Lumières, néanmoins, l'importance qu'il accorde à cette relation définit l'une de ses caractéristiques les plus singulières : non seulement, la nature alimente la vertu, mais en plus, elle symbolise pour Rousseau l'expression d'un ordre divin et authentique dans lequel tout un chacun doit se conformer<sup>2485</sup> et dont la vertu répercute l'harmonie.

De même, cette insistance sur l'importance de la nature possède des expressions psychologiques propres auxquelles fait volontiers référence la vertu rousseauiste : il s'agit de la quête de l'authenticité en l'homme, la recherche de sa naturalité propre ainsi que la valorisation de son intériorité, en recourant à l'activité – à la fois vertueuse et aristotélicienne – de contemplation<sup>2486</sup>. La vertu se vit alors comme un processus de retour à soi, processus que laisse transparaître le concept d'amour de soi, et fait émerger des médiations authentiquement personnelles comme la solitude<sup>2487</sup>.

Au-delà de cet aspect, la vertu rousseauiste affiche également sur le plan psychologique de nombreuses spécificités par rapport à ses consœurs conceptualisées par les penseurs des Lumières : en plus de l'importance qu'elle accorde à la conscience, le fait qu'elle rejette partiellement la raison et qu'elle intègre les passions, qu'elle affirme sa sentimentalité et sa sensibilité en montrant un caractère préromantique, le fait qu'elle marque son opposition au matérialisme et participe à la revendication d'un « moi intérieur »

---

<sup>2480</sup> A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 195.

<sup>2481</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 619.

<sup>2482</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 256-257.

<sup>2483</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 156.

<sup>2484</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 490-491.

<sup>2485</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 259-260.

<sup>2486</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 242.

<sup>2487</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 80.

constituent autant de traits qui lui sont saillants. Si ces différents aspects peuvent se retrouver chez d'autres penseurs, leur constante mise en valeur et la centralité qu'ils ont dans le système de pensée rousseauiste participe à nos yeux au particularisme de sa conception de la vertu.

A certains de ces traits – c'est le cas d'une vertu qui s'exprime dans la sensibilité ou l'existence – peut s'amarrer une vertu singulière et de type scientifique. La vertu se révèle sous un jour à la fois expérimental, devient synonyme d'expérience et de confrontation étroite au réel ; elle manifeste son originalité en extériorisant un rapport au monde à la fois sensualiste<sup>2488</sup>. De nature empirique, elle se construit dans une appropriation lente du réel, établissant un parallèle suggestif avec la démarche patiente et rigoureuse des sciences : c'est la vertu, pleine d'apprentissage et semi-empiriste, d'Émile dans le traité d'*Émile ou de l'éducation*<sup>2489</sup>. C'est aussi le regard analytique et condillacien qui imprègne le *Discours sur les sciences et les arts*<sup>2490</sup>, qui ausculte à l'aune d'une dynamique évolutive une vertu traitée scientifiquement et anthropologiquement.

En dernier lieu, dans la sphère politique, la vertu rousseauiste déploie une grande originalité au travers de son républicanisme résolu. Elle garantit son identité propre par son volontarisme et son activisme dans la vie de la cité politique, par ses liens à la fois organiques et mécaniques qu'elle entretient avec la volonté générale, par la force du patriotisme qu'elle véhicule et le rejet de l'intérêt privé qu'elle promeut. Son inscription dans une perspective communautaire tend à l'effacement de l'individu et a pour conséquence de développer des logiques de fonctionnement qui peuvent être saisis sous un paradigme holiste – à l'inverse de la conception de la vertu de penseurs libéraux, qui tend à se montrer indifférente à la problématique des mœurs dans le politique<sup>2491</sup>. Elle affirme son identité dans son implication volontariste dans le champ politique et constitue l'une des préoccupations majeures de l'État, tant par l'éducation que par la religion civile. Guerrière, rurale et antiquisante, elle dédaigne le commerce et l'argent – « la corruption »

---

<sup>2488</sup> Jacques Berchtold, *op. cit.*, p. 232.

<sup>2489</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 434-436.

<sup>2490</sup> P. Robinson, « Sciences », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 853.

<sup>2491</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 849-852.



– pour lui préférer des mœurs austères et agricoles et montre la force de son identité au travers du républicanisme ancien<sup>2492</sup> qu'elle véhicule.

## 2. Similitudes avec le mouvement des Lumières françaises

Cependant, la vertu dépeinte par Rousseau se révèle également être fille de son temps et, plus encore, celle des Lumières françaises. Nombreuses sont les similitudes qu'elle partage avec le courant intellectuel auquel elle s'affilie.

Sur le plan philosophique, métaphysique et religieux, le fait qu'elle s'établisse sur l'Être suprême évoque la pensée de philosophes déistes, tels que Voltaire<sup>2493</sup>. Ce besoin de s'appuyer une figure métaphysique personnifiée s'inspirant de Dieu, et capable de fonder, structurer la morale au travers d'une logique de rémunération / punition, se retrouve également chez Montesquieu<sup>2494</sup> ou encore dans l'*Encyclopédie*<sup>2495</sup>. Sa volonté de se construire hors des dogmes de l'Eglise et de la religion institutionnalisée, se retrouve aussi bien chez Voltaire que Bayle<sup>2496</sup>. Le fait qu'elle aspire à se fonder hors de la religion tout en s'inspirant l'apparente également aux Lumières<sup>2497</sup> tout comme l'ambition qu'elle possède de dépasser la morale chrétienne<sup>2498</sup>. L'incompatibilité totale qu'elle entretient avec l'athéisme<sup>2499</sup> marque d'importantes similitudes avec la représentation de la vertu exprimée dans l'*Encyclopédie*<sup>2500</sup>. En dernier lieu son autonomisation de la religion chrétienne et les aspects séculiers qui en découlent l'assimile aux vertus conçues par les autres penseurs des Lumières<sup>2501</sup>.

Au sein du champ éthique, moral et psychologique, l'ancrage de la vertu rousseauiste à la morale de sentiments, et qui se personnifie au travers de la notion de « pitié »<sup>2502</sup>, se

---

<sup>2492</sup> Thierry Ménissier, *op. cit.*, p. 88-92.

<sup>2493</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 622.

<sup>2494</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 435.

<sup>2495</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2496</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1245.

<sup>2497</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>2498</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 162.

<sup>2499</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1248.

<sup>2500</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2501</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 560.

<sup>2502</sup> Alain Caillé[et al.], *op. cit.*, p. 451.

retrouve également chez Barbeyrac, les auteurs de l'*Encyclopédie*, Voltaire<sup>2503</sup>, Diderot et Montesquieu<sup>2504</sup>.

Mais la vertu rousseauiste atteste également d'une influence profonde de l'*Enlightenment* anglais. Par son intuitionnisme, son attachement à la conscience et à travers ses capacités à savoir départager le bien du mal, par son rapport avec le sens moral, elle exprime en filigrane des penseurs tels que Hume<sup>2505</sup>, Hutcheson et Shaftesbury<sup>2506</sup>. Le fait qu'elle combine à la fois raison et passion marque une proximité importante avec Hume<sup>2507</sup> mais aussi avec l'article « Vertu » de l'*Encyclopédie*, qui reconnaît le désir de bonheur « que la raison réproouve & condamne », avec ses « sentiments », ses « affections », le pouvoir du « cœur », comme l'une des origines de la vertu<sup>2508</sup>. Enfin, reprenant en partie la pensée de Burlamaqui, Rousseau voit « l'amour de soi », de nature sentimentale, comme principe fondateur de la morale, rejetant de fait la raison<sup>2509</sup>. Assurément, c'est au travers de cette reconnaissance du sentiment, de part d'irrationnel et d'émotionnel inhérents à l'homme, de cette ouverture aux passions, qu'est en mesure de se conceptualiser une vertu réaliste, dotée de ressorts psychologiques, mais qui permet également, d'un point de vue artistique et littéraire, la formulation pionnière d'un esprit romantique<sup>2510</sup>.

Dans le domaine philosophico-scientifique, cette représentation novatrice de la vertu démontre une propension à un fonctionnement empirique, aux accents empiristes. Si ce dernier, que matérialise la vertu, affirme des traits singuliers<sup>2511</sup>, ses caractéristiques le font se raccrocher cependant à une vision de la morale partagée par ses contemporains. Le personnage d'Émile, cet être qui se définit par sa viduité, la vertu se forge au travers d'un

---

<sup>2503</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 619.

<sup>2504</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1244-1245.

<sup>2505</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 849.

<sup>2506</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1245.

<sup>2507</sup> Marcia Homiak, « Moral Character », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Fall 2016, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016.

<sup>2508</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2509</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 405.

<sup>2510</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 72-73.

<sup>2511</sup> Accents qui ont été entrevus dans le chapitre 2 de la première grande partie, qui réfléchit à une vertu pro-active de nature empirique dans la sous-partie intitulée « Une vertu centrale et pro-active dans la pensée de Rousseau et de Chŏng Yagyong ».

devenir constitué d'actes et d'expérimentations étroitement imbriqués au réel, renvoie au mythe obsédant de Pygmalion<sup>2512</sup> qui, par extension, rappelle le concept de *tabula rasa* évoqué par le penseur britannique John Locke.

La virtualité et la vacuité de cet être fictif, qui signent au travers d'un schéma narratif particulier un retour en force du réel, sont également employés par le sensualiste Condillac mais aussi Charles Bonnet<sup>2513</sup>. Cette expérimentation volontaire, dans laquelle la morale ne se voit pas imposée arbitrairement à un être mais se voit soumise à une évolution et une construction permanentes, dans lesquelles la progressivité et les circonstances impriment leurs empreintes fondamentales, trouve également des échos dans le champ littéraire – aussi bien au travers des mythes de l'enfant sauvage, de Robinson Crusoé<sup>2514</sup> que du paysan ingénu décrit par Rétif de La Bretonne<sup>2515</sup>. Au travers de cette volonté de réaffirmer le poids du réel et de l'expérience dans le fictif se déploie la revendication philosophique d'une *praxis*, qui réside dans les *Lettres persanes* de Montesquieu<sup>2516</sup>.

Cette vertu empirique et empiriste s'exprime non seulement au travers du personnage imaginaire et dépourvu d'identité Émile mais aussi au travers de l'apologie de la démarche expérimentale<sup>2517</sup>, d'une éducation qui se confronte au réel et l'accepte, d'une « vertu pratique » dont l'un des modes d'expression est la « bienfaisance active »<sup>2518</sup>, qui a pour corolaire de rejeter toute explication spéculative<sup>2519</sup>. La logique de l'empirisme qui nous paraît s'affirmer derrière cette conception, pousse également la vertu rousseauiste à prendre en considération les limites et les mécanismes inhérents au corps – citons entre autres les sentiments, les passions, la fragilité de la raison –, une lecture méthodologique qui permet d'enrichir sa conception de la vertu de caractéristiques psychiques et psychologiques. De la sorte s'explique la forte présence de la sensibilité dans la vertu rousseauiste et la reconnaissance de ses expressions fugitives, telles la compassion et la

---

<sup>2512</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 853.

<sup>2513</sup> *Ibidem*.

<sup>2514</sup> Autre pygmalion expérimental, qui est, selon Rousseau, dont le roman doit être « le premier » qu'Émile se doit de lire (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 454-455.).

<sup>2515</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 854-855.

<sup>2516</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 433.

<sup>2517</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 435-436.

<sup>2518</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 545.

<sup>2519</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 543.

pitie<sup>2520</sup>. Ces lectures qui soulignent l'importance de l'expérimentation dans une réflexion d'ensemble ayant trait à la construction de l'identité ne sont pas propres à Rousseau puisque, selon le chercheur Martin Rueff, elles émaillent également le théâtre des Lumières<sup>2521</sup>.

D'un point de vue philosophique, cet empirisme débouche sur la thématique essentielle du bonheur, thématique qu'aborde la vertu rousseauiste et qui l'agrège indéniablement aux Lumières françaises. Ces dernières, en effet, se plaisent à méditer cette problématique en l'associant à une expérimentation existentielle, que Rousseau prolonge à sa manière au travers d'ouvrages à l'image de ses *Rêveries du promeneur solitaire*<sup>2522</sup>. Comme l'*Encyclopédie*<sup>2523</sup>, le philosophe associe volontiers vertu et bonheur et s'empare du questionnement spécifique induit par la vertu pour approfondir intellectuellement ce thème<sup>2524</sup>. L'un des aboutissants philosophiques de ce questionnement se révèle dans le thème du plaisir, que Rousseau traite<sup>2525</sup>, et qui affirme une proximité avec les pensées de Vauvenargues et de Voltaire<sup>2526</sup>.

Parce que le bonheur enraciné dans la vertu se manifeste également à travers l'éloge d'une relation bienveillante et positive avec autrui, il apparaît logique que la vertu rousseauiste possède de multiples points communs avec les penseurs des Lumières françaises dans la manière dont elle se voit traitée dans le champ social. Comme Voltaire<sup>2527</sup>, elle met en exergue l'idée de « bienfaisance active »<sup>2528</sup>. Comme Montesquieu<sup>2529</sup>, elle affirme son identité au travers de la réciprocité<sup>2530</sup>. Comme les Lumières françaises en général, elle valorise la logique de sociabilité<sup>2531</sup>, interroge

---

<sup>2520</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 154.

<sup>2521</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 855-856.

<sup>2522</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>2523</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2524</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 449.

<sup>2525</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 621.

<sup>2526</sup> *Ibidem*.

<sup>2527</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1245-1246.

<sup>2528</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 545.

<sup>2529</sup> Louis Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986, p. 146.

<sup>2530</sup> L'une des conceptualisations les plus achevées de la réciprocité pourrait résider dans le concept de volonté générale.

<sup>2531</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 54-55.

l'ancrage de l'être humain dans la collectivité et dans sa capacité, via son aptitude à interagir socialement, à contribuer au bonheur collectif<sup>2532</sup>. Cette aspiration à la sociabilité revêt diverses formes d'expression. L'une d'entre elles est l'empathie, ou capacité à mieux connaître autrui affectivement et sympathiquement<sup>2533</sup>, qui se formule dans les dispositions naturelles de pitié et de compassion – concepts fondamentaux chez Rousseau pour décrire l'origine de la vertu – et dont la mise en valeur se discerne dans la définition de la vertu tirée de l'*Encyclopédie*<sup>2534</sup>.

En dernier lieu, la vertu rousseauiste témoigne de multiples points communs avec ses contemporains par sa réflexion politique, non seulement dans une méditation d'ensemble mais aussi dans un questionnement inhérent au républicanisme. Comme l'*Encyclopédie*, Rousseau estime la vertu comme « essentielle en politique & en morale<sup>2535</sup> » et comme d'Holbach, dans son *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale* (1776), il entend fusionner morale et politique au travers de ce concept généraliste pour mieux gouverner<sup>2536</sup>. Cette méditation sur la politique s'inscrit également dans le questionnement du rapport entre l'individu et les normes patentes que sont les lois, fondamentales dans l'identification de la vertu. Là encore, l'analyse rousseauiste, qui insiste sur une vertu à la fois complémentaire aux lois et à la fois supérieure, esquisse en filigrane les pensées de ses contemporains : non seulement, celle d'Alembert, qui considère la vertu comme « supplément des lois »<sup>2537</sup> mais aussi l'*Encyclopédie* qui la juge antérieure en importance vis-à-vis des lois<sup>2538</sup>.

Dans une perspective républicaine, la vertu rousseauiste doit beaucoup à Montesquieu, à qui il reprend l'idée de vertu civique pour fonder le concept de volonté générale<sup>2539</sup>. Comme son auguste prédécesseur, la vertu rousseauiste aspire à l'intérêt général, marque une influence du stoïcisme, l'empreinte puissante du modèle de la cité gréco-romaine, s'appuie sur une religion naturelle, met en œuvre la frugalité et la sincérité, prescrit dans

---

<sup>2532</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1247.

<sup>2533</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 160.

<sup>2534</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2535</sup> *Ibidem*.

<sup>2536</sup> Franck Salaün, *Les Lumières: une introduction*, Paris, PUF, 2011, p. 122.

<sup>2537</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1247.

<sup>2538</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2539</sup> Gabrielle Radica, *op. cit.*

son fonctionnement-même l'oubli de ses intérêts personnels pour embrasser ceux collectifs, s'ancre dans la naturalité humaine et affiche une certaine vulnérabilité face aux vices<sup>2540</sup>. Comme Montesquieu, elle se confond avec le républicanisme, s'enracine dans l'amour des lois, insiste sur l'égalité et s'oppose à la monarchie<sup>2541</sup> – faisant montre, cependant, en cette dernière matière, de davantage de virulence – et entend lutter contre le despotisme, assimilé aux vices et à une morale dérégulée<sup>2542</sup>. Enfin, comme Montesquieu, Rousseau compte utiliser la vertu comme un outil méthodologique efficient permettant de fusionner politique et morale et de penser dans ces deux champs simultanément<sup>2543</sup>. Si des différences importantes subsistent entre les deux penseurs<sup>2544</sup>, il n'en demeure pas moins que Rousseau s'identifie comme éminent « disciple critique »<sup>2545</sup> de Montesquieu et que son analyse de la vertu ne saurait se comprendre sans cette influence fondamentale.

Assurément, par l'incroyable variété de domaines qu'elle embrasse – scientifique, psychologique, moral, naturel, politique et social –, la vertu rousseauiste répercute, à l'image d'un miroir, la pensée de ses contemporains. Elle souligne l'importance qu'avait ce concept pour la société française de la fin d'Ancien Régime<sup>2546</sup>. De même, permet-elle de mieux affûter la dimension symbolique du philosophe<sup>2547</sup> - dont l'un des modèles n'est autre que Socrate, l'homme sage et vertueux<sup>2548</sup> – et contribue-t-elle, par ses perspectives propres, à faire écho aux thématiques précises de courants artistiques ayant alors cours – citons les peintures de Fragonard<sup>2549</sup> ou de David<sup>2550</sup>, ou encore les opéras de Mozart<sup>2551</sup>.

---

<sup>2540</sup> Carole Dornier, « Vertu », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, 2013.

<sup>2541</sup> *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*

<sup>2542</sup> Binoche Bertrand, *op. cit.*

<sup>2543</sup> *Dictionnaire Montesquieu, op. cit.*

<sup>2544</sup> Citons les réserves de Rousseau quant à l'analyse de Montesquieu sur l'importance des corps intermédiaires et le modèle politique anglais (Gabrielle Radica, *op. cit.*).

<sup>2545</sup> *Ibidem.*

<sup>2546</sup> Monique Cottret, *op. cit.*, p. 157.

<sup>2547</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 65-67.

<sup>2548</sup> Raymond Trousson, « Socrate », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 115-1152.

<sup>2549</sup> *Histoire de l'art: du Moyen Âge à nos jours, op. cit.*, p. 385.

<sup>2550</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>2551</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 333.

Cependant, au-delà de ces différents constats, par ses références et ses caractéristiques, elle démontre une affiliation profonde avec la pensée des Lumières françaises.

## **2. La vertu selon Chŏng Yagyong : singularités et affiliation par rapport au mouvement Silhak coréen**

La vertu décrite par Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ* et ses autres ouvrages peut se concevoir comme une synthèse combinant à la fois une représentation singulière de la vertu et une vision conforme aux idées de son temps, notamment le mouvement Silhak coréen.

### *1. Singularités et similitudes avec le mouvement silhak coréen*

Il nous semble possible d'affirmer que la vertu de Chŏng Yagyong recèle un double langage – en l'occurrence, l'existence d'une vertu d'apparence, qui est ouvertement affichée par l'auteur, et d'une vertu profonde, qui est masqué par l'auteur mais qui apparaît malgré tout. Ce double langage trahit selon nous la singularité propre de la vertu mais dévoile aussi sa profonde contradiction ou équivocité.

Le premier langage repose sur l'apparence et met en œuvre une vertu orthodoxe, en totale adéquation avec ce qu'attendent le pouvoir en place et les idées de son temps. De nature conservatrice, voire réactionnaire, elle reprend les formes et les contenus de la tradition néo-confucianiste et a pour but de favoriser le pouvoir en place sinon de le consolider<sup>2552</sup>. Concernant le second langage, la vertu qu'il prône s'identifie à sa particularité : elle se lit entre les lignes et se révèle à la fois secrète, souterraine et originale. Par les concepts spécifiques auxquels elle recourt – nous pensons principalement à celui de Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), elle reflète l'existence

---

<sup>2552</sup> Cet aspect se verra étudié dans la sous-partie ultérieure, sous-partie intitulée « Les similitudes de la vertu de Chŏng Yagyong avec le mouvement Silhak coréen et les idées de son temps ».

tourmentée de son auteur et marque, en toute discrétion, une certaine opposition aux idées dominantes de son temps.

## 2. Singularités par rapport au mouvement Silhak

Il convient de commencer sur les singularités de la vertu de Chǒng Yagyong qui, selon nous, relève d'un langage profond et dissimulé mais qui fait montre de la grande originalité de son auteur ainsi que de caractères novateurs.

Sur le plan personnel et biographique, elle témoigne de plusieurs sources d'inspiration qui ont orienté la vie de Chǒng Yagyong. La première d'entre elles est celle, fondamentale, des classiques, à l'instar des *Entretiens* de Confucius ou du *classique des vers* (*shijing*). Parce qu'elle s'opère dans le cadre novateur et original du savoir antique (« susahak »), la vertu qu'elle produit révèle une interprétation extrêmement rigoriste et scientifique des classiques confucianistes<sup>2553</sup>, une interprétation qui appelle à rejeter l'héritage bouddhiste de l'époque médiévale<sup>2554</sup> - à l'inverse d'autres penseurs contemporains. Il convient d'ajouter que cette vertu antiquisante et orthodoxe voit son particularisme se renforcer par le fait qu'elle puise son inspiration à l'étranger et, plus précisément, au travers de trois mondes.

Le premier monde dans lequel puise la vertu de Chǒng Yagyong est celui chinois. Outre le monde traditionnaliste en relation avec les classiques du confucianisme, il s'agit du courant silhak chinois, qu'ont animé des personnalités comme Gu Yanwu et Huang Zongxi, et dont les approches et les représentations sont reconnues pour avoir grandement influencé le mouvement silhak coréen<sup>2555</sup>. Par sa volonté de décrire une vertu authentiquement originelle mais aussi d'un classicisme primitif, une nature qui se veut purifiée de l'influence des siècles ultérieurs et notamment de l'ère médiévale<sup>2556</sup>, la méthodologie de Chǒng Yagyong emprunte à celle du mouvement silhak chinois. La vertu

---

<sup>2553</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2554</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 6.

<sup>2555</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2556</sup> *Ibidem*, p. 65-69.



du *Mongmin simsŏ* illustre cette influence par son empirisme, son appel à l'action et son refus de l'esprit spéculatif<sup>2557</sup>.

Le deuxième monde auquel s'amarre la vertu de Chŏng Yagyong est celui japonais au travers de l'école « kogaku » (école du « savoir ancien »)<sup>2558</sup>. La nature antiquisante de la vertu mais, aussi, la personnification du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), qui joue un grand rôle dans le fonctionnement de la vertu prônée par Chŏng Yagyong, atteste l'influence de cette école<sup>2559</sup>. Il démontre aussi son originalité en puisant hors de la Corée.

Enfin, le troisième monde auquel se raccorde la vertu de Chŏng Yagyong et qui contribue en profondeur sa singularité, est le monde catholique occidental. La présence fondamentale, au sein du *Mongmin simsŏ*, de l'entité du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), qui garantit le fonctionnement de la vertu et en constitue la matrice originelle, prouve cette influence étrangère essentielle. Elle ouvre également une perspective lucide et secrète sur la vie de Chŏng Yagyong, en particulier sur l'influence que le catholicisme a exercé sur lui<sup>2560</sup> et, notamment, l'un de ses laudateurs les plus passionnés, Yi Pyŏk (1754-1785), le fondateur de l'Eglise catholique de Chosŏn<sup>2561</sup>. La proximité de Chŏng Yagyong avec les plus hauts-cercles du pouvoir et son poste de conseiller du roi, mais aussi les pressions gouvernementales vis-à-vis du catholicisme à partir de 1785 qui iront jusqu'à culminer, à la mort du roi Chŏngjo, par la persécution anticatholique de 1801, pousseront néanmoins le philosophe coréen à rejeter en public sa foi et à prendre ses distances avec l'Eglise catholique coréenne et ses partisans<sup>2562</sup>.

Si l'authenticité de la foi catholique de Chŏng Yagyong continue de faire l'objet de débats passionnés parmi les chercheurs, il est néanmoins certain que le catholicisme a été l'une des causes, sinon celle principale, de son exil, long de dix-huit ans et qu'il a impacté en profondeur l'existence du philosophe. Au-delà de cette épreuve existentielle

---

<sup>2557</sup> Certes, ces singularités se retrouvent chez d'autres auteurs du mouvement silhak mais il n'en demeure pas moins qu'elles marquent une forte opposition à la représentation néo-confucianiste dominante de l'époque.

<sup>2558</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2559</sup> Cho Sung-Eul, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2560</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 50.

<sup>2561</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 133-134.

<sup>2562</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 191-192.

particulière, la présence secrète du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), qui se retrouve dans le *Mongmin simsŏ* (1818), semble induire qu'après dix-sept années d'exil, alors qu'il se trouve à un âge avancé, Chŏng Yagyong continue à se référer au « Poyuron », un syncrétisme entre catholicisme et néoconfucianisme<sup>2563</sup>, pour mieux méditer l'éthique en général et intellectualiser la vertu<sup>2564</sup>.

Parce que son adhésion temporaire au catholicisme lui a valu un bannissement douloureux, il est logique que ce trait pro-catholique de la vertu de Chŏng Yagyong personnifié par le concept de Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), s'exprime avec parcimonie et qu'il s'inscrit dans la stratégie, évoquée précédemment, du double-langage. Néanmoins, sa présence discrète – mais capitale – contribue à différencier la vertu de Chŏng Yagyong de celle des autres auteurs de son temps. Cette particularité immanente à la conceptualisation de la vertu se voit amplifiée par le fait qu'elle synthétise à la fois orthodoxie classique, influence chinoise, influence japonaise et influence catholique.

Dans le domaine religieux, la vertu élaborée par Chŏng Yagyong extériorise une grande créativité, qui a pour conséquence d'asseoir toujours plus sa singularité. Culturellement, elle se montre influencée par la vision de Yi Ik (Sŏngho), l'un de ses maîtres à penser, par son ouverture aux auteurs catholiques comme Matteo Ricci et à des auteurs secondaires tels le Portugais Diego de Pantoja<sup>2565</sup>. Cependant, elle véhicule également sa profonde originalité en ne craignant pas de faire fusionner des concepts éthiques issus de la tradition néo-confucianiste avec des concepts de nature occidentale, issus d'Aristote<sup>2566</sup> et de Thomas d'Aquin<sup>2567</sup>.

L'influence de ces concepts extra-orientaux ne doit pas être minimisée et, outre le fait qu'ils insistent sur la singularité de la vertu de Chŏng Yagyong, ils sont en mesure d'expliquer une partie de ses modalités de fonctionnement : ainsi, si la vertu développée par le philosophe coréen témoigne de son caractère pragmatique et proactif, en adéquation avec le réel et valorisant la nature empirique du réel, c'est d'abord grâce à une

---

<sup>2563</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 84-86.

<sup>2564</sup> *Ibidem*, p. 90-91.

<sup>2565</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 211.

<sup>2566</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 40, 66.

<sup>2567</sup> *Ibidem*, p. 63.

réinterprétation et une méthode analytique d'inspiration thomiste de la substance qu'elle le doit<sup>2568</sup>. Tout pareillement, les influences puissamment créatrices de Matteo Ricci et d'Aristote se perçoivent au travers de la vertu dans le rejet qu'elle proclame de l'innéisme et la possibilité qu'a l'homme de tendre vers le Bien et la morale dès la naissance<sup>2569</sup>. L'idée de libre-arbitre moral que disposerait l'homme, qui s'avère cruciale dans la problématique de la vertu élaborée par Chǒng Yagyong, et qui permet d'appréhender une intellectualisation du pragmatisme, laisse également affleurer un legs aristotélicien, legs transmis par les idées du jésuite Matteo Ricci<sup>2570</sup>.

Sur le plan philosophique, psychologique et scientifique, ces influences étrangères imposent également à la vertu promue par Chǒng Yagyong des modalités de fonctionnement extrêmement novatrices, qui ne peuvent que rehausser sa singularité. Elles le poussent ainsi à récuser la thèse d'une vertu idéaliste qui serait innée à l'homme et qui se rattacherait, selon la tradition issue de Zhu Xi, à un système métaphysique prenant pour pilier le Principe (« Li » / « I »). Elle lui préfère une vertu réaliste et empirique, qui se base sur une *praxis*<sup>2571</sup> et qui se construit au travers d'une logique d'acquisition progressive<sup>2572</sup>. L'importance accordée à la *praxis*, qui redonne toute l'importance à la réalité et à l'acte même, démontre l'opposition frontale de la vertu promue par Chǒng Yagyong avec les idées de son temps<sup>2573</sup> : elle signe un éloignement volontaire et notable du schéma métaphysique traditionnel structuré par Zhu Xi, pour lui préférer une orientation empirique<sup>2574</sup>.

Cette vision pragmatique de la vertu a pour conséquence, au sein de sa singularité, de renforcer l'importance accordée à la psychologie. Par le syncrétisme du catholicisme et du néo-confucianisme – la démarche *Poyuron* –, elle produit une représentation moderne de la morale. En premier lieu, elle se construit autour de la notion de libre-arbitre<sup>2575</sup>, elle

---

<sup>2568</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>2569</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75, 79.

<sup>2570</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>2571</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 27.

<sup>2572</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2573</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 44.

<sup>2574</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 363.

<sup>2575</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 96-97.

reconnaît au sujet éthique sa pleine liberté à tendre vers le bien ou le mal<sup>2576</sup>, et fait de Chǒng Yagyong un pionnier de cette vision réaliste de la morale<sup>2577</sup>. En second lieu, elle renforce le réel en réfléchissant la nature humaine sous l'angle d'un dualisme qui valorise l'opposition entre « nature morale », de facture spirituelle, et « nature instinctive »<sup>2578</sup>, de facture matérielle. Cette représentation originale, qui contribue puissamment à la singularité de la vertu de Chǒng Yagyong, constitue la reconnaissance explicite d'un matérialisme situé dans la nature humaine tout en valorisant des concepts traditionnellement rejetés par le néoconfucianisme comme le désir<sup>2579</sup> ou les plaisirs physiques<sup>2580</sup>. Dans un regard plus distancié, elle se tourne vers une réhabilitation de la part d'instinct et du biologique terrée dans la nature humaine aux dépens d'une vision strictement spéculative qui se fonde d'abord sur un système métaphysique.

Cette vision particulière, dynamique et pragmatique de la vertu a pour conséquence de refuser partiellement les médiations habituellement mises en valeur par la tradition néo-confucianistes et les contemporains de Chǒng Yagyong : s'il arrive que dans le *Mongmin simsǒ*, le penseur coréen dresse le portrait de l'homme vertueux en train de méditer dans une posture quiète prescrite par la tradition néo-confucianiste, dans la plupart des cas, sa manière expérimentale de conceptualiser la vertu, la *praxis* sur laquelle elle repose, suggère de dépasser ce stade d'introspection et d'intériorité, et le conduit à considérer cette méthode comme insuffisante dans l'acquisition de la vertu et la maîtrise pleine et entière des désirs<sup>2581</sup>. Forte de son expérience, elle lui préfère une démarche dynamique, basée sur l'acte et en adéquation étroite avec le réel, une démarche novatrice qui révèle toute son opposition avec la tradition.

La démarche pratique qui s'exprime au travers de la vertu manifeste la modernité, mais aussi la singularité, de la morale élaborée par Chǒng Yagyong : parce qu'elle nuance l'idée de bonté naturelle inhérente à l'homme mise en valeur par la tradition depuis le philosophe Mencius, la vertu conceptualisée par Chǒng Yagyong reconnaît l'importance du désir et

---

<sup>2576</sup> *Ibidem*.

<sup>2577</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 64.

<sup>2578</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 10.

<sup>2579</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80.

<sup>2580</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 152.

<sup>2581</sup> *Ibidem*, p. 156-157.

de la liberté dans le fonctionnement de la nature humaine<sup>2582</sup>. Elle a également pour mérite d'extérioriser l'attitude positiviste et analytique de Chŏng Yagyong. Ce dernier, en plus d'avoir été un grand philosophe, a en effet été un scientifique de premier plan, dans des domaines variés – aussi bien dans la science optique<sup>2583</sup>, que dans la médecine<sup>2584</sup>, l'ingénierie, l'architecture<sup>2585</sup> et la physique<sup>2586</sup>.

Cependant, selon la logique réclamée par le double langage, cette vertu pleine de singularité demeure à nos yeux très secrète et souterraine : elle ne s'exprime dans le *Mongmin simsŏ* que par à-coups, au travers de concepts bien précis, à l'image du Ciel/Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») ou de morceaux particuliers témoignant d'un grand pragmatisme.

### 3. Similitudes avec le mouvement Silhak coréen et les idées de son temps

Si la vertu promue par Chŏng Yagyong dévoile sa singularité à plus d'un titre, elle se montre également en adéquation totale avec les idées de son temps et l'orthodoxie néo-confucianiste. Conformément à la stratégie du double langage, elle tend dans son apparence à se fondre dans l'idéologie dominante et à masquer son originalité même. Il est possible d'affirmer qu'en de nombreux champs, cette vertu manifeste une nature conservatrice qui, non seulement, prolonge la tradition néo-confucianiste Chosŏn mais sert avec efficience le pouvoir en place et la société de son temps. Ce sont ses multiples similitudes avec le mouvement Silhak coréen et les idées de son temps qui vont maintenant être abordées.

Au regard de la tradition néo-confucianiste coréenne, la vertu mise en avant par Chŏng Yagyong laisse découvrir de nombreux points communs : si le savoir antique (« susahak ») peut être considéré comme une méthodologie à la fois empirique et innovante qui indiquent des influences étrangères (principalement chinoises et japonaises), il peut tout pareillement s'interpréter comme une approche créative qui entend réaffirmer l'orthodoxie confucianiste et servir une idéologie réactionnaire. De fait, les principaux thèmes qui organisent la description du fonctionnaire vertueux dans le *Mongmin simsŏ* et qui

---

<sup>2582</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2583</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 14.

<sup>2584</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>2585</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 201.

<sup>2586</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 161.

conditionnent la vertu antiquisante promue par Chŏng Yagyong – citons entre autres la figure de l’homme de bien (« junzi » / « kuncha »), la culture de soi, l’importance du « ren », le concept de bienveillance, d’« amour du peuple », l’appel à maîtriser les émotions et la vertu de bienséance – renvoient à l’image d’une vertu parfaitement fidèle à ce que prescrit la tradition néo-confucianiste.

La vertu de bienveillance, qui compose une vertu essentielle pour le fonctionnaire idéal du *Mongmin simsŏ*, et dont l’extension se matérialise dans le concept d’amour du peuple, n’est, par ailleurs, en rien originale : elle constitue en effet une vertu déjà exaltée par le philosophe Zhu Xi<sup>2587</sup>. La vertu primordiale du « ren », synonyme d’humanité mais qui marque une suprématie par rapport aux autres vertus, est aussi mise en valeur dans *Les Entretiens* de Confucius<sup>2588</sup> et, au niveau anthropologique, se révèle être un concept important pour comprendre la culture coréenne dans son ensemble<sup>2589</sup>. La vertu de bienséance (« li » / « ye »), de respect des conventions et des rites, se révèle également être une vertu des plus traditionnelles, volontairement promue par le pouvoir Chosŏn afin de renforcer son emprise sur les différentes couches sociales<sup>2590</sup>. La culture de soi, auquel recourt fréquemment le fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsŏ*, est une constante mise en valeur par la tradition confucianiste – tant dans la pensée de Confucius que dans celle de Zhu Xi<sup>2591</sup>.

Dans le même ordre d’idées, la figure de l’homme de bien (« junzi » / « kuncha »), qui sert de modèle au fonctionnaire vertueux du *Mongmin simsŏ*, se révèle des plus rigoristes à l’aune de la tradition : non seulement, il occupe une place centrale dans *Les Entretiens*

---

<sup>2587</sup> Si dans ses modalités de fonctionnement, à savoir l’importance accordée à l’action, Chŏng Yagyong se distingue de Zhu Xi, dans l’importance qu’il accorde à la vertu de bienveillance, il le rejoint (Shin Jeongeun, *op. cit.*, p. 92-93.).

<sup>2588</sup> Cyrille J.-D. Javary, *op. cit.*, p. 164.

<sup>2589</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>2590</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch’oe, *op. cit.*, p. 84.

<sup>2591</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 377.

de Confucius<sup>2592</sup> mais aussi dans la pensée de Zhu Xi et du courant Silhak coréen dans son ensemble<sup>2593</sup>.

Dans le détail, afin de mieux établir le portrait de son fonctionnaire vertueux, Chŏng Yagyong reprend des catégories de vertus mises en valeur par la tradition néo-confucianiste : ainsi met-il en avant les « hautes vertus » (myŏngtŏk) (piété filiale, respect fraternel, compassion) conformément à la tradition néo-confucianiste<sup>2594</sup> mais aussi les Quatre vertus originelles (humanité, justice, droiture et sagesse)<sup>2595</sup>, qui s'inspirent en droite ligne du philosophe Mencius<sup>2596</sup>. Certes, si le philosophe Chosŏn fait montre d'originalité dans son appel à interpréter ces différentes catégories de vertus sous forme de *praxis* et non comme des réalités innées, la sélection et le contenu même de ces vertus restent ancrées en profondeur dans l'orthodoxie néo-confucianiste valorisée par Zhu Xi<sup>2597</sup>. Aussi, au regard de ces divers éléments, la façon qu'a Chŏng Yagyong d'aborder la vertu se révèle conservatrice et traditionnaliste, d'autant plus qu'il la pense systématiquement au travers de la relation codifiée prescrite par les Cinq Relations (ou Cinq Constantes) imposées par le confucianisme<sup>2598</sup>.

Au-delà du contenu et des formes de la vertu, il est possible en dernier lieu de constater que la représentation de la bonté naturelle de l'homme – que Chŏng Yagyong reconnaît toutefois avec une certaine nuance puisqu'il en rejette l'idéalisme – représente un legs important de la philosophie de Mencius<sup>2599</sup>. La vertu et le fonctionnaire idéal mis en avant dans le *Mongmin simsŏ* par Chŏng Yagyong peuvent donc être analysés comme une synthèse rigoureuse et érudite que n'aurait pas désapprouvée la tradition néo-confucianiste.

Cependant, cette approche en partie traditionnaliste et conservatrice de la morale et de l'éthique se décèle également dans le *Mongmin simsŏ* au travers d'autres médiations que le seul concept de vertu. Le portrait élogieux que Chŏng Yagyong dresse dans son ouvrage

---

<sup>2592</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 67, 79.

<sup>2593</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 386.

<sup>2594</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 112-113.

<sup>2595</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 229-232.

<sup>2596</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2597</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 224-225.

<sup>2598</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>2599</sup> So-Yi Chung, *op. cit.*, p. 114-115.

du philosophe Zhu Xi, dont la pensée sert l'idéologie royale des Yi, l'atteste. A de nombreuses reprises dans le *Mongmin simsŏ*, en effet, le grand philosophe médiéval est estimé comme un « homme supérieur », un modèle de moralité à même d'incarner dans la réalité historique l'homme de bien et ses innombrables vertus<sup>2600</sup>. Non sans subtilité, Chŏng Yagyong suggère au lecteur de s'en inspirer.

S'il prend – à l'instar d'autres intellectuels Silhak coréen – ses distances avec cette figure omniprésente et fondamentale pour le néo-confucianisme, force est de reconnaître que sur de nombreux points, il reprend son héritage et puise ouvertement dans sa pensée<sup>2601</sup>. Aussi, plutôt que de commettre l'erreur de voir l'œuvre de Chŏng Yagyong et sa conception de la morale en opposition avec la philosophie de Zhu Xi<sup>2602</sup>, il convient, selon nous, de considérer cette dernière comme une tentative d'enrichissement et de dépassement de cette dernière en l'enrichissant d'une méditation philosophique à la fois novatrice et empirique de la morale et de la vertu. Il est notoire, par ailleurs, que Chŏng Yagyong accorde à Zhu Xi une place majeure dans son panthéon intellectuel et s'appuie sur sa pensée pour forger des concepts essentiels de sa philosophie<sup>2603</sup>. Cette valorisation constante de Zhu Xi marque une autre similitude de Chŏng Yagyong avec ses confrères du mouvement silhak coréen puisque cette dernière s'exprime aussi dans leurs œuvres<sup>2604</sup>. Surtout, elle se montre conforme aux attentes de la monarchie des Yi et – un peu paradoxalement – à celles de la faction adverse des Noron<sup>2605</sup>. Par bien des aspects, la vertu et la morale conçues par Chŏng Yagyong dévoilent par conséquent une identité conservatrice.

Par cet attachement à la tradition néo-confucianiste coréen et le respect de ses codes, par ses louanges répétées envers Zhu Xi, par cet ensemble de caractéristiques philosophiques qu'exprime le prisme de la vertu et qui manifestent de multiples similitudes avec les auteurs de son temps et l'orthodoxie néo-confucianiste, il nous paraît logique de nous questionner sur le caractère « radical » de sa pensée. Si, comme l'ont

---

<sup>2600</sup> Parmi les passages les plus exemplaires, citons le Livre I (p.18), le Livre V (p.215), le Livre VI (p.411°), le Livre VII (p.497 et p.510), le Livre XI (p.939) (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*).

<sup>2601</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 67.

<sup>2602</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>2603</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 630.

<sup>2604</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 16.

<sup>2605</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 380.



souligné plusieurs ouvrages, sa conception de la vertu marque une modernité par son approche empirique<sup>2606</sup>, certaines de ses thématiques mais aussi les sources auxquelles elle puise se révèlent entièrement formalistes et en adéquation avec les penseurs Silhak coréens et le pouvoir Chosŏn. La vertu de Chŏng Yagyong est donc adepte du double langage.

Dans une perspective philosophique et religieuse, cette nature double s'affirme : au travers de ses thématiques et de plusieurs caractéristiques – comme la conception syncrétique du Ciel/ Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») –, cette conceptualisation particulière de la vertu trahit la volonté de s'éloigner du discours métaphysique traditionnel voulu par le néo-confucianisme et par Zhu Xi. Néanmoins, il nous paraît indéniable que pour constituer un système métaphysique original, le penseur coréen se soit inspiré en profondeur du système métaphysique néo-confucianiste orthodoxe. A nos yeux, sa lecture de la philosophie et de la morale ne se situent pas dans l'opposition à ce système métaphysique mais plutôt dans son enrichissement et son dépassement, ce qui marque ses nombreuses similitudes avec les idées de son temps et de la tradition néo-confucianiste.

Chŏng Yagyong a fait siennes pendant longtemps les théories du philosophe Yi I (Yulgok) qui considéraient le souffle vital (« Qi / Ki ») comme supérieur au Principe (« Li »)<sup>2607</sup> et en le percevant comme le concept ontologique le plus à même d'appréhender la morale<sup>2608</sup>. La relation qu'il a entretenue avec la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle, et qui s'exprime dans le *Mongmin simsŏ* au travers de la vertu et du fonctionnaire vertueux, atteste d'une prise de distance progressive à l'égard de cet héritage ; après l'avoir acceptée et s'en être fait le partisan, il s'en est néanmoins éloigné vers ses quarante ans pour créer un système de sa propre facture<sup>2609</sup>. Aussi, son nouveau système philosophique, dont est issu son concept de vertu, rappelle en filigrane celui orthodoxe qui

---

<sup>2606</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 363.

<sup>2607</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 94.

<sup>2608</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 17.

<sup>2609</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 633.

continue d'avoir cours dans les débats philosophiques Chosŏn et qui s'est structuré autour des concepts de Yi I (Yulgok) et Yi Hwang (Toegye)<sup>2610</sup>.

Suivant la même perspective, la figure originale du Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), censée garantir la vertu, pour créative et personnalisée qu'elle fût, s'inspire ouvertement de celle conçue par l'intellectuel silhak Yi Ik (Sŏngho)<sup>2611</sup>. Si, dans le détail, elle trahit des spécificités par rapport à son prédécesseur<sup>2612</sup>, dans sa généralité, elle laisse deviner une vertu similaire à celle élaborée par l'un des plus grands doctrinaires du courant Silhak<sup>2613</sup>, ce qui, par conséquent, marque son affiliation aux idées du temps.

Dans le champ sociologique, la vertu conceptualisée par Chŏng Yagyong nous paraît également afficher une grande conformité à l'orthodoxie néo-confucianiste et aux idées de son époque. Son attachement permanent aux codes sociaux du confucianisme, aux rites, son éloge constant de la famille, présentée comme une structure à même de structurer la société et l'État la font s'orienter vers un éloge vibrant d'une communauté traditionaliste. Au travers d'une lecture analytique de facture wéberienne, elle se placerait, par ses caractéristiques, dans le modèle traditionnel de la domination<sup>2614</sup>, démentant ainsi le caractère authentiquement « démocratique » qu'on a pu lui prêter<sup>2615</sup>, et la rendant, sur le plan social, extrêmement conservatrice.

Par ailleurs, la réflexion sur la capacité de la communauté à fortifier la vertu des membres du corps social au travers du renforcement de la cohésion sociale n'est en rien originale puisqu'elle constitue une approche caractéristique des intellectuels coréens du XVIe au XVIIIe siècle<sup>2616</sup> et a déjà été préconisée par Zhu Xi, au cours de l'époque

---

<sup>2610</sup> *Ibidem*.

<sup>2611</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1.

<sup>2612</sup> Le caractère anthropomorphique du Souverain d'En Haut élaboré par Chŏng Yagyong est une différence importante (Baker, Don, *op. cit.*, p. 55.).

<sup>2613</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 2-3.

<sup>2614</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2615</sup> De nombreux ouvrages mettent en valeur le caractère démocratique de la pensée de Chŏng Yagyong : citons notamment : *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 364, 366. ; Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 56-57. Et K. H. Lee, *op. cit.*, p. 130-134.

<sup>2616</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 163-169.

médiévale<sup>2617</sup>. Quant à l'idée d'un individu incapable d'exister dans son isolement, qui ne saurait se constituer moralement que par son interdépendance avec son environnement extérieur – schéma que nous retrouvons dans l'idée d'une vertu trans-individuelle qui insiste sur la notion de réciprocité –, elle renvoie à une représentation asiatique et bouddhiste de l'univers<sup>2618</sup>, elle aussi fille de son temps.

Surtout, la vertu et le fonctionnaire vertueux élaborés dans le *Mongmin simsŏ* montrent des entités extrêmement scrupuleuses des rites et des lois, des normes en général. Jamais la vertu et le fonctionnaire idéal du *Mongmin simsŏ* ne s'efforcent de remettre en question ces normes tacites et patentes, aussi injustes soient-elles – citons le cas éclairant de l'esclavage. Au contraire, tous deux promeuvent un respect absolu de la hiérarchie<sup>2619</sup> et esquissent dès lors un autre visage de Chŏng Yagyong, un érudit membre de l'élite, qui a pu se prononcer en faveur de l'inégalité sociale et de l'esclavage<sup>2620</sup>, qui partageait ouvertement les idées de son temps, en dépit du caractère injuste que l'on puisse leur donner rétrospectivement.

Cependant, c'est surtout dans le champ politique que la vertu élaborée par Chŏng Yagyong manifeste ses nombreuses similitudes avec les idées de son temps. Sa conceptualisation vise en priorité à servir, de manière efficace, le pouvoir en place et son moralisme politisé. Comme ses contemporains, penseurs silhak ou non, elle aspire à renforcer l'absolutisme royal en recourant à la théorie d'État Wangjŏng. A cet égard, Chŏng Yagyong est loin d'être le premier penser à être animé par un tel projet.

Celui-ci, qui vise à valoriser le modèle dynastique et antique des Zhou pour raffermir le pouvoir royal au travers d'une véritable politique néo-confucianiste orthodoxe<sup>2621</sup>, avait en effet déjà été valorisé au XVIIe siècle par le penseur de la Renaissance Yi I (Yulgok)<sup>2622</sup> et, surtout, l'intellectuel conservateur et sino-centrique Song Siyŏl. Nombre de penseurs du XVIIe (citons parmi eux Yu Hyŏng-wŏn<sup>2623</sup>) puis du XVIIIe siècle – dont

---

<sup>2617</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 52.

<sup>2618</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 155.

<sup>2619</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 530.

<sup>2620</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 133.

<sup>2621</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>2622</sup> *Ibidem*.

<sup>2623</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 59.

Chǒng Yagyong - ont par la suite repris cette idéologie dans l'objectif de régénérer le pouvoir royal<sup>2624</sup>.

Le roi Chǒngjo a également mis à l'honneur cette conceptualisation spécifique du pouvoir monarchique, qui accorde à la vertu un rôle central, afin de renforcer idéologiquement sa légitimité<sup>2625</sup>. Aussi, le savoir antique (« susahak ») de Chǒng Yagyong, qui ambitionne de rénover la problématique de la morale et de la vertu, pour créatif qu'il soit, ne marque, en ce domaine précis, guère de singularité vis-à-vis de ses contemporains et s'inscrit au contraire dans un mouvement idéologique large, partagé par l'élite.

En réalité, de nombreuses thématiques qui se rattachent à la conception de la vertu établie dans le *Mongmin simsǒ*, qui aspirent à cette réforme monarchique via l'État Wangjǒng, constituent des thèmes constants et caractéristiques de la tradition néo-confucianiste coréenne : que ce soit le Mandat du Ciel, sorte de « contrat » confucianiste (valorisé par Yi I (Yulgok<sup>2626</sup>)), le gouvernement par le « règne de la vertu » et la bienveillance<sup>2627</sup>, la sincérité (souligné par Yi I (Yulgok)) comme instrument gouvernemental<sup>2628</sup>, la notion d'amour du peuple, l'idée de royaume moral au centre duquel la vertu affirme sa centralité<sup>2629</sup>, l'homme de bien (« junzi » / « kuncha »), l'importance essentielle des rites et de leur pouvoir régulateur<sup>2630</sup> ou encore la vision de la vertu comme instrument capable de régénérer l'administration (thèse valorisée par Yu Hyǒng-wǒn (Pan'gye)<sup>2631</sup>), chacune de ces thématiques relèvent de l'idéologie Chosǒn et ne doivent être perçues que comme réactualisées de manière érudite, mais très créative, par Chǒng Yagyong.

Même dans le détail, la réflexion sur les rites (« ye ») qui structure la vertu et le portrait du fonctionnaire idéal du *Mongmin simsǒ*, avait déjà été entreprise par Zhu Xi et s'était

---

<sup>2624</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 113.

<sup>2625</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>2626</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2627</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>2628</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 103.

<sup>2629</sup> Shin Jeonggeun, *op. cit.*, p. 82.

<sup>2630</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 78-79, 82-85.

<sup>2631</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 134.

vue mise en valeur par les lettrés du début de la dynastie Yi<sup>2632</sup>. Elle a toujours constitué un thème cher aux nobles des Chosŏn, les Yangban, soucieux de leurs prérogatives<sup>2633</sup>. Chŏng Yagyong ne fait donc que remettre ce thème au goût du jour pour mieux asseoir l'hégémonie idéologique de la monarchie Chosŏn<sup>2634</sup> et, de fait, exprime par sa pensée les aspirations de l'élite au pouvoir.

Par conséquent, de par ses caractéristiques et les thématiques qu'elle décrit, la conception de la vertu de Chŏng Yagyong marque de nombreuses similitudes avec les penseurs de son époque, notamment Silhak, et se révèle, par bien des égards, conservatrice et en adéquation avec l'orthodoxie néo-confucianiste et du pouvoir Chosŏn. Il a néanmoins été observé que cette apparence voulue et cette conformité intentionnelle contribuaient à une stratégie de double-langage voulue par Chŏng Yagyong : notre thèse est que derrière cette surface conformiste se masquent des éléments qui, dans le détail, se révèlent singuliers, créatifs, novateurs et même – dans une certaine mesure – radicaux. Cette contradiction entre conformité / singularité montre, selon notre point de vue, l'ampleur de l'équivocité de la pensée de Chŏng Yagyong concernant la morale.

### **3. Conclusion : deux conceptions de la vertu mais faisant partie intégrante de leur mouvement de renouveau culturel respectif**

Les conceptions de la vertu de Rousseau et de Chŏng Yagyong affirment indéniablement leur force par leur caractère synthétique : d'une part, elles soulignent des singularités qui empruntent à diverses influences, tant personnelles qu'extérieures aux auteurs, d'autre part, elles marquent des similitudes fondamentales avec les mouvements de renouveau culturel dont elles émanent – Lumières françaises pour Rousseau et Silhak coréen pour Chŏng Yagyong.

Cependant, les contextes politiques et historiques n'étant pas les mêmes pour nos deux auteurs, les vertus qu'ils méditent ne peuvent reposer sur les mêmes schémas : si la vertu élaborée par Rousseau se risque à revendiquer ouvertement son républicanisme, suggérant par-là une certaine tolérance du pouvoir à l'endroit de ses idées, chez Chŏng Yagyong, la situation se révèle toute autre : après avoir subi la persécution anticatholique de 1801 et

---

<sup>2632</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 52-53.

<sup>2633</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 259.

<sup>2634</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 126.

vécu dix-sept années d'exil, sa conception de la vertu n'a d'autre choix, pour nous, que de recourir à la stratégie du double-langage, qui dévoile une volonté de camoufler des représentations personnelles, innovatrices et originales de la vertu<sup>2635</sup> sous une façade conformiste et orthodoxe, en accord parfait avec ce que peuvent attendre l'élite et le pouvoir Chosŏn et la tradition intellectuelle néo-confucianiste.

Au-delà des similitudes de ces vertus qui nous permettent de les identifier et de les rattacher à leurs mouvements de renouveau culturel respectifs, il nous apparaît possible d'observer des processus qui, par-delà leurs différences culturelles, leur sont communs : ainsi leurs relations avec l'idée de nation vont-elles maintenant être comparées.

## **2. La vertu comme indicateur de la conscience nationale**

Au-delà des multiples similitudes qui font s'agréger Rousseau et Chŏng Yagyong au mouvement de renouveau culturel de leur temps, la vertu qu'ils méditent a pour intérêt de faire réfléchir aux évolutions de la conscience nationale et du patriotisme dans les mouvements des Lumières français et Silhak coréen. La comparaison de leur représentation de la vertu fait émerger deux modèles théoriques : une vertu rousseauiste qui souligne le poids du patriotisme et montre l'importance que les Lumières françaises accordent à ce concept et une vertu conceptualisée par Chŏng Yagyong qui insiste sur l'idée de conscience nationale, idée dont se fait écho le mouvement Silhak dans son ensemble.

### **1. La vertu selon Rousseau : un patriotisme spécifique mais représentatif des Lumières françaises**

Il a déjà été étudié dans une partie précédente<sup>2636</sup> combien la vertu rousseauiste recourait au patriotisme pour mieux s'enrichir conceptuellement<sup>2637</sup>. Il a également été observé qu'à l'inverse de Chŏng Yagyong, le patriotisme rousseauiste se conformait d'abord à un

---

<sup>2635</sup> Nous pensons ici à l'influence de la pensée catholique sur la conception de la vertu via la logique de *Poyuron*.

<sup>2636</sup> Ce point a été abordé dans une sous-partie précédente, intitulée « La problématique du patriotisme et de la conscience nationale » (II/, Chap 2/, 5/).

<sup>2637</sup> Il convient de signaler que par patriotisme, nous entendons « l'amour de la terre natale », un sentiment qui récuse toute volonté de conquête (Raymond Trousson, « Patrie », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 703.).

territoire national, même si, dans sa visée antiquisante, il aspirait au modèle réduit de la cité.

1. Une vertu qui renvoie à un patriotisme particulier, de nature républicaine

Le patriotisme rousseauiste affirme toute la force de son identité par son appartenance aux Lumières françaises. En prenant soin de caractériser le patriotisme comme une vertu, Rousseau peut, à juste titre, être considéré comme l'un des penseurs les plus avancés de son temps sur cette question<sup>2638</sup>. Toutefois, il n'est pas le seul penseur à mettre en exergue dans ses ouvrages une telle vertu. Nombre de ses contemporains aiment effectivement mettre en relief le lien inhérent entre vertu et celui-ci.

Parmi ces derniers se trouvent Diderot, le chevalier de Seguiran et Romilly fils qui, dans l'article « Vertu » de l'*Encyclopédie*, font particulièrement l'éloge du patriotisme gréco-romain<sup>2639</sup>. Dans l'article « Despotisme » du même ouvrage, le chevalier de Jaucourt prend soin d'identifier la vertu à « l'amour de la patrie »<sup>2640</sup>. *L'Encyclopédie d'Yverdon*<sup>2641</sup>, quant à elle, paraît reprendre cette vision car elle exalte également le patriotisme antique<sup>2642</sup> et assimile l'antipatriotisme au despotisme<sup>2643</sup>.

Cependant, la vertu rousseauiste se distingue de celle de ses pairs des Lumières par sa nature républicaine et étatiste, et le poids qu'elle accorde au sentiment patriotique en tant que tel<sup>2644</sup>. En premier lieu, son républicanisme la pousse à se mettre en opposition avec une conception libérale du patriotisme. Héritier de Montesquieu, s'enracinant dans l'amour de la république et de l'égalité, et s'appuyant sur le concept de « vertu » antique<sup>2645</sup>, le patriotisme rousseauiste précise sa singularité au travers l'importance qu'il attribue à la

---

<sup>2638</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 121.

<sup>2639</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

<sup>2640</sup> « (...) mais mourir pour le prince ou la patrie, c'est une vertu inconnue dans ce pays-là [despotique] » (Chevalier Louis de Jaucourt, « Despotisme », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 886.).

<sup>2641</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des connaissances humaines*.

<sup>2642</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>2643</sup> *Ibidem*.

<sup>2644</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 130.

<sup>2645</sup> Stéphane Caporal, *op. cit.*, p. 158.

morale dans le fonctionnement-même de la politique – c’est en effet à partir de lui que, suivant l’héritage des humanistes civiques, Machiavel, de Montesquieu, se construit le civisme indispensable au bon fonctionnement de l’État<sup>2646</sup>. De la sorte, il aime faire valoir, aux dépens de l’individu, la prédominance de la communauté politique républicaine et du sentiment d’appartenance au corps collectif.

Cette conception des choses s’oppose frontalement aux Lumières libérales françaises. Ces dernières, à l’instar de Voltaire - mais dont on retrouve également quelques échos chez Montesquieu - tendent à moins souligner la pertinence du patriotisme dans la politique et son implication dans le fonctionnement étatique, qu’à valoriser le cosmopolitisme<sup>2647</sup> et la dimension économique de l’individu. A un homme enserré dans le collectif et impliqué dans le jeu politique, ils préfèrent un être acteur du système économique mobilisé par son intérêt<sup>2648</sup>, dont l’attachement au sol national se traduit par un « patriotisme de propriétaires »<sup>2649</sup>, compatible avec le commerce international, et qui a pour corollaire l’effacement de l’idée de territoire national<sup>2650</sup>. Aussi, la vertu rousseauiste précise-t-elle, par l’attachement qu’elle donne au patriotisme, une nette différence face à la pensée de ses confrères libéraux.

Une autre divergence notable qui s’exprime entre le patriotisme rousseauiste et celui des penseurs des Lumières françaises réside dans son antimonarchisme. Le projet rousseauiste recherche en effet à remplacer l’attachement au roi et à l’Eglise par un patriotisme artificiel mis en œuvre par la religion civile et la volonté générale. Il prétend s’opposer à la lecture monarchique du patriotisme oubliée, selon ses vues, de l’intérêt général pour lui préférer une structure républicaine du pouvoir<sup>2651</sup>, conception démocratique qui se retrouve dans des pensées exaltant la souveraineté populaire, à l’instar de celles de Mably ou de l’encyclopediste Panckoucke<sup>2652</sup>. Or, certaines Lumières, tel le chevalier de Jaucourt, rédacteur de l’*Encyclopédie*, estiment possible, pour leur part, l’adéquation du patriotisme avec un régime politique monarchique – en prenant bien soin,

---

<sup>2646</sup> Thierry Ménissier, *op. cit.*, p. 90.

<sup>2647</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>2648</sup> Thierry Ménissier, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2649</sup> Gonthier Louis Fink, « Patriotisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 953.

<sup>2650</sup> Thierry Ménissier, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2651</sup> Gonthier Louis Fink, *op. cit.*, p. 953.

<sup>2652</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 130-131.



toutefois, dans l'esprit novateur qui est le leur, de dénoncer l'absolutisme bourbonien et d'insister sur le respect des lois incombant au souverain<sup>2653</sup>.

Les facteurs de fonctionnement propre au républicanisme rousseauiste colorent à leur manière le patriotisme rousseauiste. Parmi ceux-ci, l'égalitarisme républicain qui aime rappeler sa présence et qui se voit appliqué via le mécanisme de la volonté générale, rejetant dès lors dans sa dynamique-même une vision hiérarchique de la société<sup>2654</sup> pour mettre en avant la souveraineté du peuple. Intervient également la rationalité, au sens wébérien du terme, impliquée par la volonté générale, qui prend sens au travers de la toute-puissance de la loi et qui, par l'entremise logique et symétrique du contractualisme, récuse une conception traditionaliste, patriarcale du pouvoir, attributs caractéristiques du modèle de domination traditionnelle<sup>2655</sup>.

## 2. Un patriotisme qui reflète le patriotisme des Lumières françaises

Si nous prenons la peine de dépasser ces antagonismes, le patriotisme rousseauiste nous paraît symboliser à une échelle plus vaste un processus historique, philosophique et politique profond et caractéristique aux Lumières françaises qui est l'affirmation du patriotisme au XVIIIe siècle, notamment après la guerre de Sept ans<sup>2656</sup>. S'il démontre son caractère à la fois classique et pré-nationaliste par son essence anti-impérialiste<sup>2657</sup>, il a également le mérite de révéler en pleine lumière plusieurs tendances essentielles, tel que l'effondrement du concept de patriotisme monarchique, qui aboutira à sa « mort » conceptuelle sous Louis XVI<sup>2658</sup>.

Le patriotisme rousseauiste a également pour intérêt de trahir l'avènement historique d'une conscience nationale égalitaire et désacralisée, qui s'appuie sur un remplacement fondamental de nature tectonique dans le champ historico-philosophique : la substitution de la figure de sujet royal par celle de citoyen<sup>2659</sup> et l'effritement de la figure du roi, qui justifie à lui seul une société d'ordres, au profit de l'idée de nation attribuant toute sa place

---

<sup>2653</sup> Gonthier Louis Fink, *op. cit.*, p. 954.

<sup>2654</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 72.

<sup>2655</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 292-294.

<sup>2656</sup> Gonthier Louis Fink, *op. cit.*, p. 952-955.

<sup>2657</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 703-704.

<sup>2658</sup> Gonthier Louis Fink, *op. cit.*, p. 954-955.

<sup>2659</sup> André Zysberg, *Nouvelle histoire de la France moderne. 1715-1786*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 489.

à la population<sup>2660</sup> et bannissant toute hétérogénéité sociale pour lui préférer une homogénéisation structurée autour de la figure du citoyen<sup>2661</sup>.

### 3. Un phénomène culturel qui saisit l'ensemble de la société

Non content de s'étendre dans le champ politique, ce processus d'affirmation du patriotisme affecte en réalité l'ensemble de la société : l'anticomanie, si présente dans les œuvres d'art du XVIIIe siècle (David, Hubert Robert), et que laisse deviner en miroir la pensée de Rousseau dans son exaltation du modèle gréco-romain, met en valeur les antiquités nationales et participe de fait à la montée du patriotisme comme esprit du temps<sup>2662</sup>. En louant les grandes figures historiques nationales, la sculpture et la peinture de l'âge des Lumières françaises – citons les peintres Pajou, Houdon, Ménégeot – participent au même mouvement historique<sup>2663</sup>. L'émergence du style Troubadour, qui chante des personnages médiévaux ou de la Renaissance, et qui s'exprime dans le domaine architectural (Soufflot), traduit également dans son rythme propre le même phénomène<sup>2664</sup>.

La vertu conceptualisée par Rousseau, à l'image d'un prisme, met en lumière cette tendance fondamentale : elle le fait de manière philosophique, théorique et politique, en rappelant par le concept de volonté générale la toute-puissance du peuple et en expliquant l'importance du sentiment patriotisme dans le fonctionnement du corps politique ; elle trahit à son échelle ce processus historique, philosophique et politique majeur. Cependant, par son aspect lyrique et romantique, par son exaltation fiévreuse et la place qu'elle accorde à l'émotion, que trahissent volontiers certains passages<sup>2665</sup>, elle recourt également à une médiation artistique. C'est avec panache qu'elle fait émerger la mutation

---

<sup>2660</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 132.

<sup>2661</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 130-132.

<sup>2662</sup> Philippe Junod, « Ruines », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 1098-1101.

<sup>2663</sup> Monique Cottret, *op. cit.*, p. 160.

<sup>2664</sup> *Histoire de l'art: du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 414.

<sup>2665</sup> Citons cet extrait dans lequel Rousseau se met en scène en tant que patriote ému et solitaire, dans un style préromantique, qui donne une large place aux sentiments et aux émotions : « Il abandonne en soupirant sa chère solitudo. Il n'a qu'un seul bien, mais précieux, des amis, il les fuit. Dans sa faiblesse il supporte un long voyage ; il arrive et croit respirer dans une terre de liberté ; il s'approche de sa Patrie, de cette Patrie dont il s'est tant vanté, qu'il a chérie et honorée ; l'espoir d'y être accueilli le console de ses disgrâces... Que vais-je dire ? mon cœur se serre, ma main tremble, la plume en tombe (...) » (Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 930.).

philosophico-politique essentielle que portent les Lumières françaises : la montée de l'idée nationale.

## 2. La vertu selon Chŏng Yagyong : la valorisation de la conscience nationale par le mouvement Silhak coréen

### 1. Une vertu qui renvoie à la « conscience nationale »

Alors que le patriotisme rousseauiste se réfère à la nation, l'idée de « conscience nationale<sup>2666</sup> » exprimée par Chŏng Yagyong en général et abordée partiellement dans le *Mongmin simsŏ*, laisse davantage de place à la complexité et l'équivocité. Dans une partie antérieure, il a en effet été constaté qu'elle possédait un fonctionnement hybride : sa réalité se rapportait aussi bien à une entité nationale – le royaume Chosŏn – que sino-centrique – sa soumission et sa fidélité à la civilisation chinoise –, soit, sous certaines formes, une contradiction.

Le *Mongmin simsŏ*, par divers indices, se fait l'écho de ce rapport double sinon paradoxal au territoire : s'il concerne d'abord dans son ambition et ses visées l'échelle nationale du royaume Chosŏn, et qu'il se destine aux apprentis-fonctionnaires et fonctionnaires en poste dans diverses régions du territoire, le modèle politique et les références culturelles, historiques, philosophiques, juridiques proposées, ainsi que la langue de rédaction elle-même – qui est le chinois littéraire<sup>2667</sup> – revendiquent en revanche ouvertement un sino-centrisme culturel. Aussi est-il possible d'affirmer qu'en raison de cette influence, ce qui fonde le sentiment patriotique se voit en partie invalidé et questionne son essence même.

Bien entendu, la conceptualisation de la vertu établie par le *Mongmin simsŏ* reflète à sa manière le caractère contradictoire de la problématique de la « conscience nationale » abordée par Chŏng Yagyong. Effectivement, il a été constaté que pas une seule fois dans l'ouvrage, le philosophe Chosŏn n'associait explicitement le concept de vertu à celui de patriotisme – à l'inverse d'un Rousseau qui ne craignait guère à fusionner les deux.

Dans la même optique, il est possible de constater que le patriotisme décrit dans le *Mongmin simsŏ* ne se définit pas comme un attribut direct de la vertu. Cela ne signifie pas

---

<sup>2666</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 189.

<sup>2667</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 147.

pour autant que la vertu mise en valeur par Chǒng Yagyong refuserait la moindre idée de patriotisme ; en réalité, plutôt que d'exposer de manière ouverte et franche une telle pensée, elle nous paraît préférer la formuler d'une voie détournée. Comme cela a été observé<sup>2668</sup>, la description du fonctionnaire vertueux laisse percer, par son portrait moral, de ce patriotisme masqué et souterrain : il met en exergue la loyauté au pays et au roi, un courage guerrier et un esprit combattant, et se plaît, par des anecdotes historico-morales, à faire ressortir l'esprit de sacrifice<sup>2669</sup> - autant de valeurs morales qui relèvent du champ du patriotisme. En d'autres termes, la relation entre la vertu et l'idée de patriotisme existe mais sous une lumière indirecte et, pour ainsi dire, équivoque.

Cette vertu complexe et modérée sur la question du patriotisme reflète en réalité la posture ambiguë de son auteur. Alors que Rousseau contribue clairement et franchement dans sa geste intellectuelle à l'expansion du patriotisme véhiculé par les Lumières françaises, Chǒng Yagyong se montre plus timoré, et conservateur, à cet endroit dans l'ensemble de sa philosophie : si par l'influence qu'il a reçue de Yi Ik, il promeut assurément une certaine conscience nationale<sup>2670</sup>, sa valorisation permanente de l'Antiquité chinoise, du modèle des Zhou, d'un confucianisme purifié et authentique par le biais du savoir antique (« susahak ») ainsi que son usage du chinois littéraire pour penser la philosophie, se posent néanmoins en obstacles face à l'expression de cette conscience nationale.

Cette contradiction se voit complexifiée par le fait que ce sino-centrisme conservateur, qui se voit revendiqué idéologiquement dans le *Mongmin simsǒ* par le concept d'État Wangjǒng, est à son tour affaibli par l'esprit Silhak qui anime Chǒng Yagyong : son ouverture sur le « savoir occidental » - qui se matérialise par le concept spécifique de Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») – questionne à son tour cette représentation conservatrice et sino-centrique de la philosophie ainsi qu'une vision géographique qui perçoit la Chine exclusivement comme le centre de l'Univers<sup>2671</sup>. Parce

---

<sup>2668</sup> Voir dans la deuxième grande partie la sous-partie qui aborde les différences conceptuelles entre le patriotisme de Rousseau et de Chǒng Yagyong (sous-partie intitulée « La problématique du patriotisme et de la conscience nationale », II/, Chap 2/, 5/, 2/).

<sup>2669</sup> C'est surtout le Livre VIII, qui concerne les affaires militaires, qui montre ce patriotisme indirect, principalement les p.630 à 654 (Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *op. cit.*).

<sup>2670</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 137-138.

<sup>2671</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 137-138.

que ce changement de représentation philosophique et géographique sous-entend un refus de soumission culturelle totale à la Chine<sup>2672</sup>, il sert dans sa logique-même le territoire national coréen, soit, indirectement, l'essor du patriotisme.

Aussi, si le terme de « coréanité » paraît approprié pour cette réalité intellectuelle, les termes « patriotisme » et « nationalisme » d'identité moderne s'avèrent prématurés pour décrire la pensée de Chŏng Yagyong, étant donné les multiples limites de sa pensée pré-patriotique<sup>2673</sup>. Néanmoins, si l'on ne peut aller jusqu'à l'horizon du « patriotisme » et d'une forme de « nationalisme », il demeure certain que la pensée de Chŏng Yagyong valorise une « conscience nationale », processus qui, du reste, reflète les idées dominantes du mouvement Silhak coréen<sup>2674</sup>. Ce phénomène d'importance considérable n'aspire pas à l'indépendance totale mais traduit la capacité des Chosŏn à s'autonomiser par rapport à la culture chinoise et à revendiquer l'unicité de leur identité, de leurs traditions et de leur propre culture<sup>2675</sup>.

## 2. La conscience nationale comme reflet de la lutte entre sino-centrisme et élan moderniste

### 1. *Les dynamiques du sino-centrisme*

A l'image de la vertu élaborée par Chŏng Yagyong, cette mutation fondamentale que constitue l'essor de la conscience nationale s'opère dans le cadre affaibli du sino-centrisme.

Nombre de facteurs expliquent la force et la résistance de ce sino-centrisme. Il y a d'abord ceux politiques : à l'instar de l'idéologie politique conservatrice animant le *Mongmin simsŏ*, le pouvoir en place des Chosŏn ne craint pas, en vue de renforcer sa légitimité, d'employer une représentation sino-centrique de la politique<sup>2676</sup>, de la société et de l'univers<sup>2677</sup>. Dans l'imaginaire politique conservateur qui anime le projet d'État Wangjŏng et qu'expriment en filigrane la vertu et la pensée de Chŏng Yagyong, le

---

<sup>2672</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 361.

<sup>2673</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 51-52.

<sup>2674</sup> Ok-kyŏng Paek et Ihwa Yŏja Taehakkyo, *op. cit.*, p. 143.

<sup>2675</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 189.

<sup>2676</sup> Notamment l'exaltation du modèle paternaliste de la famille, comme cela a été vu.

<sup>2677</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 258.

royaume Chosŏn se définit comme une « petite Chine » idéalisée, s'estimant comme le seul territoire capable de réaliser un état authentiquement confucianiste et sinisé<sup>2678</sup>.

Chŏng Yagyong n'est pas le seul à émettre une telle pensée car ce projet idéologique conservateur est partagé par de nombreux membres de l'élite intellectuelle, sociale et politique de l'époque<sup>2679</sup>. De fait, ainsi que le fait indirectement Chŏng Yagyong, nombre d'intellectuels conservateurs continuent de se réclamer ouvertement du sino-centrisme – même si, paradoxalement, ils peuvent montrer dans d'autres matières un esprit de modernité : tel est le cas de l'historien An Chŏng-bok (1712-1791), contemporain de Chŏng Yagyong, qui fut aussi disciple du philosophe Silhak Yi Ik, mais qui montra une opposition farouche au savoir occidental et au catholicisme<sup>2680</sup>.

En dernier lieu, il convient de noter que la réalité des rapports géopolitiques renforcent ce sino-centrisme : au XVIIIe siècle, sur le plan international, le royaume Chosŏn poursuit sa tradition de soumission vassale à l'empire chinois, auquel il continue de verser un tribut annuel<sup>2681</sup>. A l'instar d'« un père », la Chine demeure une référence sur de nombreux plans, tant politiques qu'artistiques que philosophiques pour le royaume Chosŏn<sup>2682</sup>.

## 2. *Les dynamiques de la conscience nationale*

Des facteurs exogènes poussent toutefois à l'affirmation de la conscience nationale et la pensée de Chŏng Yagyong comme celle des intellectuels Silhak s'en font l'écho. Parmi les plus importants, se trouvent le savoir occidental et le catholicisme. Le premier conduit les intellectuels coréens à se soustraire du cadre et de l'imaginaire culturels sino-centriques et à rejeter l'idée d'une Chine comme élément moteur de l'univers<sup>2683</sup> ; en échange, ils repensent le monde dans sa vastitude et, dans ce processus de reconfiguration, réattribuent au royaume Chosŏn une place plus réaliste – de la sorte, certaines théories occidentales, comme la rotondité de la Terre, qui sont accueillies favorablement par les penseurs Chosŏn

---

<sup>2678</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 112.

<sup>2679</sup> *Ibidem*, p. 111-116.

<sup>2680</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 141-142.

<sup>2681</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 191-192.

<sup>2682</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>2683</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 78-80.

<sup>2684</sup>, contribuent à saboter la représentation géographique traditionnelle sino-centrique et à minimiser la place de la Chine<sup>2685</sup>.

Le deuxième facteur, le catholicisme – qu’illustrent la vertu et la philosophie de Chǒng Yagyong mais aussi l’école Sinsǒ, perméable aux idées catholiques – a pour corollaire, par le caractère novateur de sa pensée, de mettre à mal l’ancienne pensée métaphysique de l’univers sur lequel se fondait l’esprit sino-centrique<sup>2686</sup> et de renforcer, en détruisant cet arrière-plan métaphysique et néo-confucianiste, une pensée plus pragmatique, à même d’affirmer une « conscience nationale ». Ce n’est sans doute pas un hasard si l’un des penseurs, qui a le plus poussé à forger intellectuellement une pensée de la conscience nationale<sup>2687</sup>, se trouve être l’un des maîtres-à-penser de Chǒng Yagyong, le grand philosophe Silhak Yi Ik (Sǒngho) : effectivement, son ouverture à l’Occident et à des auteurs jésuites hétérodoxes<sup>2688</sup> et son acceptation des sciences occidentales se sont effectuées en parallèle à une ouverture à la fois critique et mesurée au catholicisme<sup>2689</sup> et ont introduit une posture intellectuelle faite d’innovation et de méfiance envers le sino-centrisme traditionnel.

De la sorte, le mouvement Silhak coréen, qui synthétise culturellement ces différents processus, concourt efficacement à l’affirmation de la conscience nationale<sup>2690</sup>. Ce changement de représentation scientifique et philosophique, moderne, que revendique à visage découvert ce mouvement, instaure en effet une nouvelle vision politique, qui insiste davantage sur la souveraineté nationale<sup>2691</sup> et qui tend à prendre ses distances avec la vision traditionnelle, dans laquelle la Corée se définit exclusivement par sa vassalisation à l’égard de la Chine. Il est notoire de constater que nombre de scientifiques coréens sont aussi des penseurs de la conscience nationale : c’est le cas de Yi Ik (Sǒngho) mais aussi

---

<sup>2684</sup> Parmi les plus illustres, citons Hong Tae-yong (1731-1783) (Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 12.).

<sup>2685</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>2686</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 91.

<sup>2687</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch’oe, *op. cit.*, p. 332.

<sup>2688</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 211.

<sup>2689</sup> Yoon Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 608-610.

<sup>2690</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 174-176.

<sup>2691</sup> *Ibidem*, p. 175-176.

du penseur Hong Tae-yong<sup>2692</sup>. Chŏng Yagyong, qui est également considéré comme un grand scientifique, nous paraît participer au même phénomène.

### 3. Un phénomène culturel qui saisit l'ensemble de la société

Cette émergence de la conscience nationale, qu'expriment le mouvement Silhak coréen et l'érosion du sino-centrisme, ne se limite pas cependant aux voies strictement scientifiques : elle se trouve également être à l'oeuvre dans les champs intellectuels historiques, littéraires et géographiques<sup>2693</sup>.

Dans le domaine de l'historiographie, les intellectuels Silhak trahissent ce phénomène par leur intérêt concernant l'histoire coréenne<sup>2694</sup> et des recherches approfondies sur la culture coréenne traditionnelle<sup>2695</sup> : ils se plaisent ainsi à questionner intellectuellement l'origine du royaume Chosŏn – le mythe du royaume Kija<sup>2696</sup>, la période allant Tan'gun à la fin de la dynastie Koryo (An Chŏng-bok<sup>2697</sup>) – ou à méditer à des thématiques spécifiques comme celle des frontières naturelles, questionnements auxquels Chŏng Yagyong contribue également<sup>2698</sup>. Le savoir géographique se fait l'écho d'une tendance similaire : le penseur Yi Chunghwan développe une géographie culturelle de la Corée<sup>2699</sup> et Sin Kyŏng-jun établit une cartographie qui met en valeur le royaume Chosŏn (axes de communication et reliefs)<sup>2700</sup>.

La littérature traduit un esprit similaire : le *Mongmin simsŏ*, qui est rédigé en chinois littéraire, peut paraître conservateur aux côtés de certains ouvrages, qui mobilisent de plus en plus la langue coréenne, le hangeul, et ce même dans l'élite<sup>2701</sup> : outre le développement de la littérature populaire qui y recourt<sup>2702</sup>, des formes littéraires spécifiques, tel que le *Sijo*,

---

<sup>2692</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 140.

<sup>2693</sup> Ok-kyŏng Paek et Ihwa Yŏja Taehakkyo, *op. cit.*, p. 143.

<sup>2694</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 226.

<sup>2695</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>2696</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 210.

<sup>2697</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 264-265.

<sup>2698</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 233-235.

<sup>2699</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 265-266.

<sup>2700</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>2701</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>2702</sup> *Ibidem*, p. 222.



se structurent par rapport aux sonorités spécifiques de la langue coréenne<sup>2703</sup>. Le hangeul, langue vernaculaire coréenne, devient parallèlement un objet de recherches historiques approfondies<sup>2704</sup> et de plus en plus d'auteurs, comme Pak Chiwŏn, se plaisent à insister sur la singularité de l'identité coréenne et ses différences avec la Chine<sup>2705</sup>.

Enfin, le domaine artistique traduit également à sa manière cette mutation essentielle. La peinture coréenne affirme sur ce point de la représentativité. A l'image des écrivains, les peintres récusent picturalement le sino-centrisme et prennent soin de questionner l'identité coréenne : si la tradition sino-centrique se poursuit, notamment par le style et les matériaux utilisés<sup>2706</sup>, de plus en plus les artistes – comme Chŏng Sŏn – optent pour l'abandon de paysages chinois et imaginaires pour leur substituer des paysages issus du royaume Chosŏn<sup>2707</sup>. Dans la même logique, les scènes ordinaires émaillant le royaume, réalistes à l'extrême, se voient mises en valeur, véhiculant de fait une « coréanité » du quotidien : telles sont les œuvres de Sin Yunbok et, surtout, Kim Hongdo<sup>2708</sup>. Dans le même mouvement, la peinture populaire tend à exalter les croyances et les coutumes traditionnelles Chosŏn<sup>2709</sup>.

Ainsi, parce que de nombreux domaines sont touchés et reflètent dans leur spécificité ce vaste processus, il nous paraît possible d'affirmer que l'essor de la conscience nationale constitue un phénomène majeur, qui affecte la société Chosŏn dans son ensemble. La vertu et le portrait de l'homme vertueux ébauchés par Chŏng Yagyong dans le *Mongmin simsŏ* se font naturellement à leur échelle les réceptacles de cette mutation essentielle, promise à un grand avenir.

### **3. Patriotisme des Lumières françaises et émergence de la conscience nationale du mouvement Silhak coréen**

Alors que la vertu de Rousseau illustre la montée d'un patriotisme républicain, qui met au centre le peuple et efface l'idée de la figure royale, valorise ce patriotisme en le

---

<sup>2703</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>2704</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 264-266.

<sup>2705</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 624-625.

<sup>2706</sup> Ok-kyŏng Paek et Ihwa Yŏja Taehakkyo, *op. cit.*, p. 144.

<sup>2707</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 221.

<sup>2708</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>2709</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 207.

définissant dans certains passages comme « vertu » et en n'hésitant pas à lui attribuer des caractères de cette dernière, la vertu conceptualisée par Chŏng Yagyong, de son côté, reflète l'émergence d'un mouvement moins intense et plus timide, un processus de « conscience nationale » de contenu et d'envergure davantage limités. Si elle demeure conservatrice par son sino-centrisme, sa valorisation de l'Antiquité et d'une certaine idée monarchique (État Wangjŏng), elle revendique néanmoins une idée de conscience nationale en suggérant de manière détournée un patriotisme chez le fonctionnaire vertueux ; elle fait montre d'aspects novateurs par son ouverture au catholicisme et par sa posture moderne, qui sous-tendent un changement de paradigme.

Du reste, les vertus de Rousseau et de Chŏng Yagyong ne font que mettre à jour, à une échelle plus vaste, les processus ayant cours dans leur mouvement de renouveau culturel respectif. Assurément, l'essor du phénomène culturel du patriotisme et de la conscience nationale nous apparaît comme critère important pour saisir avec clarté la dynamique du mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen. Cependant, le rapport qu'entretiennent ces deux mouvements de renouveau culturel à l'égard de ce processus ne s'avère pas être de contenu semblable. En effet, alors que les Lumières françaises valorisent explicitement le patriotisme, le mouvement Silhak paraît manifester davantage de réserves à cet endroit. Comme cela a été étudié, en raison de son sino-centrisme culturel, il accepte ce phénomène mais dans une intensité moindre, ce qui pousse la communauté scientifique à nommer ce phénomène « conscience nationale »<sup>2710</sup>.

La réalité des relations internationales expliquent en partie cette disparité car si la France constitue une puissance souveraine, disposant d'un important empire, elle possède l'atout de ne pas souffrir des mêmes conditions que le royaume Chosŏn, qui se définit alors comme territoire vassalisé. Cependant, on ne saurait réduire à ce seul facteur cette différence de situations historico-politiques. L'Histoire nous apparaît également responsable de cet état de fait : le sino-centrisme coréen est le fruit de traditions et de tendances lourdes sur le plan historique<sup>2711</sup> ; culturel, volontaire, voire même subconscient, comme le montrent les réflexes et les références intellectuelles de certains penseurs tels

---

<sup>2710</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2711</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 30-32.

que de Chŏng Yagyong, il apparaît comme un système de représentations duquel il est difficile de s'extraire.

Cependant, en tant que tel, le mouvement Silhak coréen contribue activement, et avec dynamisme, à sa déconstruction<sup>2712</sup>. Ce n'est guère un hasard si le mouvement moderniste des Lumières coréennes (*Kaehwa, Korean Enlightenment*), héritier spirituel du mouvement Silhak, se construira, au XIXe siècle, en clamant toute son hostilité à cette tradition culturelle sino-centrique, tout la en revendiquant une ouverture sur le monde<sup>2713</sup>.

### **3. La vertu comme affirmation de la centralité du peuple**

En plus des processus de patriotisme et de conscience nationale, les vertus élaborées par Rousseau et Chŏng Yagyong ont le mérite de mettre en lumière un questionnement philosophique concernant la représentation du peuple au XVIIIe siècle. Derrière cette thématique se cache la problématique cruciale de la conception du pouvoir et de la souveraineté en tant que telle : dans quelle mesure le peuple doit-il être acteur du pouvoir et de l'autorité ? Cette problématisation traverse les deux mouvements de renouveau culturel que sont les Lumières et Silhak et nous semble démontrer que, saisis dans une

---

<sup>2712</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>2713</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 675-677.

perspective large, les deux mouvements entendent accorder au peuple une prise en considération et une centralité beaucoup plus importantes qu'auparavant.

Si la méthodologie comparatiste nous permet de remarquer de notables analogies, il existe néanmoins des divergences saillantes – en particulier dans la manière d'entrevoir ce peuple et le pouvoir qui doit lui être accordé.

## **1. La vertu selon Rousseau et l'affirmation de la centralité du peuple dans la pensée des Lumières françaises**

Au cours des parties précédentes, il a été observé combien la vertu rousseauiste reflétait son républicanisme. Afin de mieux mettre en perspective la spécificité de cette pensée au sein des Lumières, divers aspects vont être rappelés dans la présente partie.

### *1. La vertu selon Rousseau ou l'affirmation de la centralité du peuple*

La vertu rousseauiste démontre sa volonté de revaloriser le peuple comme entité autonome et souveraine de diverses manières.

Le premier trait important qui fonde le républicanisme de Rousseau est le dualisme sujet/citoyen<sup>2714</sup> et qui se retrouve dans la représentation de la vertu : l'homme vertueux a à cœur de se soumettre aux lois prescrites (sujet) et de participer activement au corps politique (citoyen). Le concept de volonté générale – dont les dispositions vertueuses de chaque citoyen en conditionnent le fonctionnement – illustre également l'importance de la souveraineté populaire dans la pensée rousseauiste. Le patriotisme du citoyen, qui permet également à la souveraineté populaire de se concrétiser, et qui participe à la durabilité du corps politique, repose également sur les vertus, tout comme d'autres dispositions politico-morales telles que l'amour de l'égalité, l'amour des lois ou la liberté. En dernier lieu, saisie dans une optique sociologique, la communauté républicaine, qui contribue tant à la cohésion sociale qu'au fonctionnement dialectique du contrat social, ne saurait se réaliser concrètement sans le sentiment d'appartenance opéré par la vertu.

Aussi, entrevue dans sa globalité, la citoyenneté telle que se la représente Rousseau, et sur laquelle se construit la vertu, a pour caractéristique de s'opposer frontalement à celle de sujet monarchique. De fait, la citoyenneté rousseauiste réfute toute représentation du

---

<sup>2714</sup> A. Prontera, « Citoyen », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 140-141.

pouvoir et un imaginaire tendant à inférioriser et infantiliser le peuple<sup>2715</sup>. En métamorphosant l'homme du peuple en « citoyen » et en accordant à chacun des membres du corps politiques les mêmes droits, elle récuse ouvertement l'inégalitarisme induite par la société d'ordres d'Ancien Régime et son corollaire psychologique qui se traduit par une attitude obéissante et soumise face au pouvoir monarchique<sup>2716</sup>.

De fait, par cette notion de citoyenneté qu'il médite et illustre de différentes manières (citons les concepts de cité, de volonté générale ou de religion civile), par l'importance qu'il accorde à la vertu dans l'ensemble de sa pensée<sup>2717</sup>, Rousseau apparaît comme le penseur des Lumières à repenser et valoriser de manière radicale l'image du peuple<sup>2718</sup>. Dans le cadre de sa pensée, le peuple se transforme en acteur principal et incontournable du jeu politique.

## 2. L'affirmation de la centralité du peuple dans le domaine éthique et politique dans la pensée des Lumières françaises

### *1. Le recentrement du peuple dans le domaine éthique et moral*

A une échelle plus vaste, qui est celle du mouvement de renouveau culturel des Lumières françaises, la pensée rousseauiste s'inscrit dans le débat, de nature dualiste, qui hante la représentation du peuple au XVIIIe siècle<sup>2719</sup>. D'après les chercheurs, les Lumières françaises, effectivement, perçoivent le peuple de deux manières : l'une négative et l'autre positive<sup>2720</sup>. La première, qui se veut l'héritière du siècle précédent et en poursuit la tradition intellectuelle, tend à exposer une image dégradante et méprisante du peuple. C'est la vision du peuple « populace », une foule bestiale, pleine de laideur et de saleté<sup>2721</sup>,

---

<sup>2715</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 132.

<sup>2716</sup> *Ibidem.*

<sup>2717</sup> La vertu est en effet une disposition que tout un chacun peut obtenir avec effort.

<sup>2718</sup> Jochen Schlobach, « Peuple », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 976-977.

<sup>2719</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 91.

<sup>2720</sup> *Ibidem.*

<sup>2721</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 293.

un ensemble diffus en proie aux émotions, qui se doit d'être contrôlé, inférieur et exclu en termes de pouvoir<sup>2722</sup>.

D'illustres penseurs des Lumières françaises, tels Marmontel ou d'Alembert poursuivent cette conception acerbe du peuple<sup>2723</sup>. Leur représentation se conforme à la structure politique de leur époque, celle du pouvoir monarchique qui promeut un paternalisme ayant pour corollaire l'encadrement du peuple tant par l'éducation<sup>2724</sup> que par un contrôle empruntant diverses formes – aussi bien policier<sup>2725</sup> que social et culturel<sup>2726</sup>.

Si cette image péjorative du peuple continue incontestablement de hanter la société des Lumières françaises et les penseurs qui en sont les acteurs, son consensus intellectuel commence néanmoins à s'ébrécher<sup>2727</sup> et voit progressivement se substituer l'émergence d'un phénomène de revalorisation intellectuel du peuple<sup>2728</sup>. En effet, de la représentation de « populace » s'autonomise peu à peu l'image d'un peuple honnête et travailleur, sain moralement, une image qui, dans ses modalités mêmes, a pour effet de questionner l'exclusion du pouvoir dont le peuple pourrait être victime<sup>2729</sup>. La vertu de Rousseau, qui exalte le laboureur, et l'enfant Émile – qui fait fi des ordres sociaux de l'Ancien Régime par sa virtualité, qui pourrait s'incarner dans tout un chacun et qui a pour horizon l'abstraction de la citoyenneté vertueuse –, cette vertu qui revisite l'image du « bon sauvage », relève de cette mise en valeur philosophico-politique du peuple.

Du reste, Rousseau n'est pas le seul à participer à ce phénomène politico-philosophique et culturel : les encyclopédistes y contribuent volontiers puisque l'article « vertu » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Romilly fils, Diderot et le chevalier de Seguiran, se plaît à constater que « les plus solides vertus » « brillent » chez les plus humbles, « sous le chaume »<sup>2730</sup>. L'*Encyclopédie d'Yverdon*, qui reprend un certain nombre d'idées de

---

<sup>2722</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>2723</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 91.

<sup>2724</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 293-294.

<sup>2725</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 96.

<sup>2726</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>2727</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 294.

<sup>2728</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>2729</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 93.

<sup>2730</sup> Romilly fils, Diderot et Seguiran, *op. cit.*

*l'Encyclopédie*, émet le constat similaire d'une présence solide et incontestable de la vertu dans le peuple : critiquant une vertu victime « de la forme de leurs gouvernements », elle établit le fait que cette dernière se doit d'être développée par un « législateur »<sup>2731</sup>.

Les Lumières françaises peuvent également se montrer littéraires dans leur volonté de recentrer et revaloriser le peuple dans le domaine de la morale. Un écrivain comme Rétif de La Bretonne aime ainsi chanter la simplicité vertueuse des laboureurs<sup>2732</sup> tandis que, dans une logique de miroir, le sulfureux marquis de Sade, dans son ouvrage pionnier et pornographique *La Philosophie dans le boudoir*, se complaît à insister sur la bonne santé et la vigueur physique des paysans<sup>2733</sup>, sous-entendant une morale saine. La pensée de la morale établie par les Lumières françaises en tant que telle pourrait donc traduire un recentrement, sinon une revalorisation, du peuple comme entité, une revalorisation qui culminera avec la représentation particulière qu'aura Robespierre de la vertu durant la Révolution française<sup>2734</sup> et qui explique en partie, au travers de sa logique préparatoire culturelle, la réaffirmation à la fois puissante et violente du peuple comme entité à la Révolution française.

## 2. *Le recentrement du peuple dans le domaine philosophique et politique*

Le domaine moral et éthique n'est pas le seul à témoigner de ce recentrement du peuple dans la pensée des Lumières. La pensée philosophique et politique dans sa généralité laisse apparaître la même tendance chez les Lumières et ce, sur quatre plans, qui vont être ici sommairement résumés : le contractualisme, la pensée des droits politiques, une réflexion judiciaire promouvant le refus de l'arbitraire et le nationalisme.

Le contractualisme, auquel Rousseau appartient, est promu par des penseurs comme Locke, qui reconnaît dans le peuple la source du pouvoir<sup>2735</sup>. Diderot, lui-même enfant du peuple, et ayant connu, comme Rousseau, une forme de précarité, se plaît à rappeler que le souverain n'existe qu'au travers du contrat qu'il a passé avec le peuple<sup>2736</sup>. Cette

---

<sup>2731</sup> « Vertu », *op. cit.*

<sup>2732</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 71.

<sup>2733</sup> *Ibidem.*

<sup>2734</sup> Jean Tulard, *La vertu selon Robespierre*, PUF, 2016, p. 85.

<sup>2735</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 136.

<sup>2736</sup> Raymond Trousson, *Diderot*, Paris, Gallimard, 2007, p. 276.

insistance contractualiste se retrouve également chez d'Holbach, pour qui le contrat passé entre la société et le gouvernement ont pour but de fixer le bien commun<sup>2737</sup>.

La pensée des droits politiques et des droits de l'homme – qui puise dans une longue tradition européenne mais dont la pensée Rousseau constitue un amplificateur important<sup>2738</sup> –, qui verra son amplification pendant la Révolution française de 1789, compose une autre manière de recentrer et valoriser philosophiquement et politiquement le peuple. S'appuyant sur l'humanisme des Lumières<sup>2739</sup>, elle stipule une égalité juridique partagée par tous et valorise le concept de citoyen en opposition totale avec la notion de sujet royal. Sa conceptualisation implique le projet d'une adéquation constructive de l'État avec la société civile moderne<sup>2740</sup>, adéquation qui, dans sa réalité, reconnaît *de facto* l'importance du peuple. Dans la même cohérence, elle marque le passage d'une société du « devoir », dans lequel l'individu s'identifie d'abord au travers d'une logique de soumission, à celle de « droit »<sup>2741</sup>, au sein de laquelle l'individu s'émancipe, s'autonomise de toute tutelle et participe concrètement au pouvoir politique. La vertu de Rousseau synthétise à elle seule cette inflexion fondamentale : si elle implique des devoirs, son essence et son fonctionnement relèvent d'abord des droits qui revalorisent tout un chacun, quel que soit son statut social.

La pensée des droits politiques et des droits de l'homme est d'autant plus révolutionnaire qu'elle produit un nouveau langage qui revisite les rapports politiques : le « droit naturel », qui plonge dans l'abstraction philosophique, se mute en « droit politique »<sup>2742</sup>, qui s'affirme, par opposition au précédent, dans sa concrétude. Par extension, elle s'oppose à des pratiques inégalitaires dans leur essence, inégalitaires parce qu'oubliées du peuple et poussant à la dégradation, à l'aliénation et à la réification de l'être humain, pratiques telles que l'esclavage, que dénoncent les penseurs des Lumières

---

<sup>2737</sup> Michael LeBuffe, « Paul-Henri Thiry (Baron) d'Holbach », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Summer 2015, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015.

<sup>2738</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 160.

<sup>2739</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. XIII.

<sup>2740</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>2741</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>2742</sup> *Ibidem*, p. 151.



comme Rousseau<sup>2743</sup>, l'*Encyclopédie* sous la plume du chevalier de Jaucourt<sup>2744</sup>, Montesquieu<sup>2745</sup> ou encore Condorcet<sup>2746</sup>.

La réflexion judiciaire et la lutte contre l'arbitraire constitue un autre instrument conceptuel de recentrement et de revalorisation du peuple. Symbolisée par Voltaire dans l'affaire Calas, elle trouve une expression théorique dans la pensée de Beccaria qui s'oppose à la peine de mort<sup>2747</sup> et à la dégradation de tout être moral et ce, quel que soit son statut social – ainsi, la condamnation de la torture<sup>2748</sup>. La pensée de Beccaria insiste par ailleurs sur l'égalité de tous devant la loi et tend à abolir l'importance des statuts sociaux<sup>2749</sup>. Elle fait écho à la pensée, issue des Lumières françaises, de Montesquieu, qui préconise une justice lente capable de garantir la liberté et se montrant respectueuse de l'individu<sup>2750</sup>, une pensée que sauront renouveler les physiocrates<sup>2751</sup>.

Par son fonctionnement même, la pensée du patriotisme implique également un véritable recentrement et une revalorisation du peuple. Tout en réaffirmant la notion de citoyen, elle appelle à repenser la notion de souveraineté au travers d'un cadre constitutionnel, dont la nation constitue l'axiome fondamental<sup>2752</sup>. Si ce discours n'est pas majoritaire, il possède néanmoins des représentants, que les historiens ont qualifiés de «

---

<sup>2743</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1019.

<sup>2744</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 437.

<sup>2745</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 159.

<sup>2746</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 439.

<sup>2747</sup> Alain Renaut, Pierre-Henri Tavoillot et Patrick Savidan, *Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 90.

<sup>2748</sup> Paul Hazard, *op. cit.*, p. 161.

<sup>2749</sup> Joël Cornette, *Histoire de la France. Absolutisme et Lumières: 1652-1783*, Paris, Hachette supérieur, 2008, 335 p., p. 262.

<sup>2750</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 128.

<sup>2751</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 89.

<sup>2752</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 130.

nationaux-républicains » : outre Rousseau, s'exprime le philosophe, historien et écrivain Mably<sup>2753</sup> et Panckoucke, célèbre pour son *Encyclopédie méthodique*<sup>2754</sup>.

A plus d'un titre donc, les Lumières participent à la volonté de recentrer la politique sur le peuple et à sa valorisation directe dans le jeu politique.

### 3. L'esprit de réforme : une caractéristique centrale des Lumières françaises

Au-delà de ces différents aspects, la pensée des Lumières pourrait être synthétisée comme la volonté de réformer le système politique et social à l'aune de la raison<sup>2755</sup>. Leur projet vise à bâtir une société plus équitable et mieux adaptée à l'homme, tout en reconnaissant les droits humains<sup>2756</sup>. Ce réformisme intellectuel n'est pas leur seul apanage mais constitue l'esprit général qui baigne le XVIIIe siècle : effectivement, le penseur Krzysztof Pomian considère ce réformisme comme l'un des traits généraux des Lumières<sup>2757</sup>. Non content d'être de nature étatique, affectant de multiples domaines (éducatifs, militaires, judiciaires, etc.)<sup>2758</sup>, cette attitude se manifeste aussi dans la sphère culturelle, touchant aussi des ouvrages aussi bien artistiques, que scientifiques ou littéraires<sup>2759</sup>.

S'il n'en est pas le bénéficiaire direct – encore que certaines Lumières, comme Rousseau, le valorisent largement –, par les idées, les concepts, la culture diffuse que les Lumières véhiculent, le peuple constitue néanmoins l'un des principaux récepteurs de ce mouvement général qui lui permet d'acquérir une centralité dans nombre de domaines qui lui étaient refusés précédemment. De fait, il est incontestable que les Lumières ont permis l'essor

---

<sup>2753</sup> *Ibidem*.

<sup>2754</sup> *Ibidem*.

<sup>2755</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2756</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. XI.

<sup>2757</sup> Krzysztof Pomian, « Le temps et l'espace des Lumières », *Le Débat*, vol. 150 / 3, 2008, p. 135, p. 140.

<sup>2758</sup> *Ibidem*.

<sup>2759</sup> *Ibidem*, p. 142.

d'une culture égalitaire<sup>2760</sup> et, à l'image synthétique qu'illustre la vertu de Rousseau, ont contribué à le réhabiliter en tant qu'entité positive, disposant d'un pouvoir souverain.

## 2. La vertu selon Chǒng Yagyong et le recentrement du peuple dans la pensée du mouvement Silhak coréen

### 1. La vertu selon Chǒng Yagyong ou l'affirmation de la centralité au peuple

Si la conception de la vertu de Rousseau aime mettre en évidence la centralité du peuple, il nous paraît aller de même – mais dans des modalités d'expression différentes – pour celle élaborée par Chǒng Yagyong. Effectivement, comme cela a été déjà étudié, le philosophe Chosŏn ne cesse, dans le *Mongmin simsŏ* et dans le portrait qu'il donne du fonctionnaire vertueux, de souligner l'importance fondamentale du peuple.

Cependant, comme cela a été observé précédemment, le regard politique que Chǒng Yagyong jette sur le peuple ne possède pas la même nature que celui de Rousseau : alors que le philosophe franco-genevois s'appuie sur une conception contractualiste et républicaine qui encense un peuple acteur de son pouvoir, un être qui prend sens par sa citoyenneté et sa liberté, celle du philosophe Chosŏn met en exergue un peuple sujet, soumis et obéissant, qui accepte docilement le système et ses inégalités – et même celles, inhumaines, de l'esclavage –, et qui tire sa définition au travers d'une vertu pro-monarchique. Aussi, si le peuple conçu par Chǒng Yagyong exprime de la centralité, il n'en demeure pas moins que cette conception, par ses logiques-mêmes, aspire à l'infériorisation celui-ci, d'autant plus qu'elle promeut une lecture hétérogène de la société et accepte tacitement ses inégalités les plus viscérales, à l'instar de l'esclavage.

Si cette mise en infériorité du peuple existe, elle n'induit pas pour autant une conception analysant ce dernier comme entité oubliée ou « périphérique ». Comme toujours dans le *Mongmin simsŏ*, la position de Chǒng Yagyong s'exprime au travers du voile de l'ambiguïté : l'ensemble de sa pensée politique et de son projet d'État Wangjŏng minorent dans leur système même le peuple mais prétendent, paradoxalement, lui accorder une centralité et une importance cruciales d'un point de vue symbolique. Ainsi, si le peuple se voit dépossédé du pouvoir dans sa concrétude et n'a guère d'autorité dans le jeu politique

---

<sup>2760</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 489.

réel, le fonctionnaire idéal ne peut acquérir sa vertu et prouver la qualité de son attitude éthique qu'en reconnaissant sa présence symbolique, en le respectant et en l'aidant.

Par ailleurs, dans le *Mongmin simsŏ*, sont dénoncées nombre de pratiques qui nuisent au peuple : ainsi en est-il de la corruption, du favoritisme, de l'exploitation. Tout pareillement, sont condamnés les vices qui tendent à l'ignorer ou à le mépriser – citons parmi ceux-ci l'égoïsme, le népotisme, l'oisiveté, le clientélisme et l'extravagance. Les tyrannies des clans sont fustigées<sup>2761</sup> tout comme les pratiques judiciaires pouvant dégrader le simple sujet royal, telle la torture<sup>2762</sup>. Au-delà d'un appel éthique à respecter le peuple, se dessine au travers de cette dénonciation une critique générale de la noblesse et de l'aristocratie, qui fait écho aux idées générales du mouvement Silhak<sup>2763</sup>, mais qui peut aussi s'interpréter comme une critique, moderniste, des effets nocifs du féodalisme<sup>2764</sup>.

Simultanément, en recourant au savoir antique (« susahak ») qui ambitionne un retour à l'Antiquité<sup>2765</sup> et l'exaltation de racines chinoises à travers l'apologie du modèle de la dynastie Zhou ou des rois-sages, il convient de noter que le concept d'« amour du peuple » fait l'objet d'un livre entier du *Mongmin simsŏ*<sup>2766</sup>. Également valorisé dans les autres chapitres, il s'inscrit dans la tradition confucianiste du « Minpon », que Chŏng Yagyong, en héritier fidèle de Mencius, mais aussi en penseur fidèle du mouvement Silhak, se plaît à réactualiser<sup>2767</sup> - il marque ni plus ni moins l'ambition de forger une politique spécifique pour le peuple<sup>2768</sup>, en lui attribuant de fait une place symbolique au centre du jeu politique.

Dans sa lutte contre l'arbitraire et dans sa pensée qui recourt à l'altérité des droits<sup>2769</sup>, la réflexion judiciaire de Chŏng Yagyong dans le livre IX consacré à l'administration de

---

<sup>2761</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 883.

<sup>2762</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 757.

<sup>2763</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 102.

<sup>2764</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 360.

<sup>2765</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>2766</sup> Il s'agit du livre IV, qui concerne 120 pages, soit 12% de la totalité de l'ouvrage (Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 189-212.)

<sup>2767</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 264-266.

<sup>2768</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>2769</sup> Point qui a été étudié au cours d'une partie précédente : en extrême-orient, du fait de l'intersubjectivité du sujet, la notion de droits à l'occidentale est entrevue d'une manière autre et ne peut donc s'exprimer par les mêmes logiques.

la justice, s'inscrit également, à nos yeux, dans la reconnaissance de l'importance symbolique – et, ici, concrète – du peuple. Par son élévation contre la torture, son appel à une justice lente et à un respect scrupuleux de la loi, elle n'est pas sans évoquer les pensées fondatrices et modernes d'un Montesquieu et d'un Cesare Beccaria.

La volonté de recentrer le peuple s'exprime également chez Chŏng Yagyong par sa dimension semi-contractualiste au travers du concept confucianiste du « Mandat du Ciel » : dans cette réflexion, le peuple est en effet entrevu comme le dépositaire de l'autorité politique<sup>2770</sup> et il se voit accordé le « droit de renversement<sup>2771</sup> » - certains diront de « révolution ». Cette analyse particulière des rapports politiques a pu être considérée comme une forme de « contrat social »<sup>2772</sup> - cependant, au regard de ses importantes limites, cette appellation pose question<sup>2773</sup>. Malgré tout, force est de constater que si ce contractualisme manifeste certaines carences, on ne peut lui dénier sa capacité à poser le peuple comme pièce maîtresse symbolique du jeu politique et ce, d'un point de vue philosophico-politique.

En dernier lieu, le regard que porte Chŏng Yagyong sur la société, l'économie, et que véhicule volontiers le *Mongmin simsŏ*, nous paraît également avoir pour conséquence de recentrer le peuple. Les multiples réformes auxquelles le penseur Chosŏn réfléchit semblent en effet aller dans ce sens, tant pour la réforme des concours<sup>2774</sup>, qui aspire à une plus grande impartialité, qui désire un égalitarisme et une meilleure ascension sociale, que sa réflexion sur la redistribution des terres (évoqué dans le Livre VI)<sup>2775</sup> – éléments qui ont déjà été analysés.

Pour conclure, il nous paraît possible d'affirmer que si la pensée de Chŏng Yagyong se montre équivoque, ambiguë et conservatrice concernant la valorisation et la centralité du peuple en tant que tel, elle tend néanmoins à réaliser son recentrement symbolique dans la

---

<sup>2770</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 47.

<sup>2771</sup> *Ibidem*, p. 47-48.

<sup>2772</sup> Citons les travaux suivants : K. H. Lee, *op. cit.*, p. 131. et Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 274.

<sup>2773</sup> Point qui a été abordé dans une partie précédente, intitulée « Republicanisme contre monarchisme » (II, Chap 2/, 6/, 1/).

<sup>2774</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 243-244.

<sup>2775</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 416-417.

problématique de la politique. Certes, elle continue de l'inférioriser par ses idées mais, de manière contradictoire, elle prend soin de rehausser son importance symbolique ; si cet appel ne se traduit pas en termes concrets et réels comme le contrat social rousseauiste, il s'effectue, en revanche, de manière allégorique et, pour ainsi dire, virtuelle. Cette posture nous paraît refléter avec assez de pertinence l'esprit du mouvement culturel Silhak.

## 2. L'affirmation de la centralité du peuple dans le domaine éthique et politique du peuple par le mouvement Silhak, un recentrement symbolique et limité

Alors que les Lumières françaises déploient une image duale du peuple – la « populace » bestiale coexistant avec un « peuple » sain<sup>2776</sup> –, le mouvement silhak, dont Chŏng Yagyong constitue l'un des plus illustres représentants, se plaît à dénoncer les excès moraux et les vices de l'aristocratie<sup>2777</sup>. Que ce soit le grand penseur Silhak du XVIIe siècle, Yu Hyŏng-wŏn (Pan'gye) (1622-1673), qui développe une vision sociale « libérale » mettant en avant le mérite<sup>2778</sup>, l'écrivain Pak Chiwŏn, qui dénonce leur corruption et leurs incompétences<sup>2779</sup>, Pak Chega qui déplore leur manque d'ouverture et leur « sens de supériorité »<sup>2780</sup>, les penseurs silhak se plaisent à fustiger les travers moraux des nobles coréens, les Yangban.

Inversement, par effet de contraste, certains d'entre eux, comme Pak Chiwŏn, n'hésitent pas à montrer le peuple sous un angle travailleur et producteur<sup>2781</sup>. Le penseur Silhak Yi Ik, qui a tant influencé Chŏng Yagyong, exprime une pensée qui appelle à se préoccuper davantage du bien-être du peuple, de son quotidien et critique le factionnalisme stérile qui gangrène, selon lui, les élites<sup>2782</sup>.

Dans le champ politique, le mouvement silhak nous paraît insister sur la centralité du peuple. Son mouvement de renouveau culturel s'appuie en effet sur l'affirmation de l'idéologie « Minpon » et de l'humanisme confucianiste, qui aspirent au bien-être de la

---

<sup>2776</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 91.

<sup>2777</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 2.

<sup>2778</sup> Sa-sun Yun et Yu-t'aek Son, *Korean philosophy: sources and interpretations*, 2015, p. 584.

<sup>2779</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2780</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 95.

<sup>2781</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 102.

<sup>2782</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 261.

population et qui, parallèlement, mettent en valeur l'idée d'une conscience nationale<sup>2783</sup> - limitée cependant pour cette dernière<sup>2784</sup>. L'idéologie « Minpon » puise dans l'héritage du confucianisme antique et les classiques du confucianisme, avec le concept chinois « Minben », qui place le peuple au centre et qui a été développé par le sage Confucius puis par Mencius<sup>2785</sup>. Elle puise également dans l'héritage de certains grands penseurs confucianistes coréens : Yi I (Yulgok), l'un des maîtres à penser de Chŏng Yagyong, insistait déjà au XVIe siècle sur la centralité du peuple dans la légitimité du gouvernement<sup>2786</sup> et sur le « Mandat du Ciel », sorte de « contrat » unissant le peuple et le souverain (Mandat du Ciel)<sup>2787</sup>.

Si la réflexion politique du mouvement silhak peut montrer certaines limites causées par son identité confucianiste<sup>2788</sup>, l'ensemble de sa pensée s'est vue néanmoins qualifiée par certains de « démocratique »<sup>2789</sup>, et s'est vue assimilée à une forme de « modernité » politique dont le contenu, cependant, prête sérieusement à débat<sup>2790</sup>. Ont été mis en exergue ses multiples correspondances politiques et sa proximité intellectuelle avec le mouvement chinois *shixue* dans sa volonté de réformer la monarchie, d'enrayer son absolutisme politique et l'ambition de développer la prospérité du peuple<sup>2791</sup>. Une partie de l'historiographie traditionnelle coréenne tend à l'assimiler à un élan moderniste orienté vers la démocratie<sup>2792</sup> et, à ce titre, Chŏng Yagyong, sans doute le plus célèbre porte-parole du mouvement de renouveau culturel, se voit assez souvent assimilé à un théoricien de « la

---

<sup>2783</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>2784</sup> Point abordé lors d'une partie précédente, nommée « La vertu de Chŏng Yagyong ou la valorisation de la conscience nationale » par le mouvement Silhak (III/, Chap 1/, 2/, 2/).

<sup>2785</sup> Soon-yang KIM, *op. cit.*, p. 36.

<sup>2786</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2787</sup> *Ibidem*.

<sup>2788</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 52.

<sup>2789</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2790</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2791</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 69.

<sup>2792</sup> Zo Ki-zun, « Silhak Thought in the late yi Dynasty and its Socio-Economic Background », *The Journal of Asiatic Studies*, 1968, p. 95-113, p. 3-4.

souveraineté populaire<sup>2793</sup> » - représentation dont les nombreuses limites ont cependant été évoquées<sup>2794</sup> et continueront de l'être<sup>2795</sup>.

A cette orientation démocratique qui mettrait en avant le peuple mais qui continue de faire débat, la pensée Silhak se double de la valorisation d'un égalitarisme social. Ce dernier est certes limité dans la pensée de Chōng Yagyong<sup>2796</sup> mais il se voit néanmoins valorisé par d'autres penseurs du mouvement : le philosophe silhak Choe Han-gi appelle dans son plan de réformes à développer une société égalitaire et dénonce les discriminations<sup>2797</sup> et le grand penseur Yi Ik (Sōngho) qui, comme Chōng Yagyong, rejette la corruption, a également à cœur ce problème<sup>2798</sup>. Les chercheurs ont souvent démontré que les « Lumières coréennes » (*kaehwa, Korean enlightenment*) de la fin du XIXe siècle se montreront les héritières directes du mouvement silhak sur ces problématiques<sup>2799</sup>. Enfin, cet égalitarisme a souvent été considéré par une partie de l'historiographie coréenne comme caractéristique du mouvement Silhak<sup>2800</sup>.

Alors que le recentrement du peuple s'exprime philosophiquement et politiquement chez les Lumières françaises par le biais du langage des droits de l'homme, dans le mouvement Silhak, il nous paraît revêtir d'autres formes d'expression ; il préfère opter pour une méditation sur l'art de la gouvernance d'un point de vue pratique, concret et réaliste, une démarche qui se confond avec celle empirique, qui a pour corollaire le rejet de l'abstraction métaphysique<sup>2801</sup> et le rejet de traditions. Plutôt que de s'opposer au néoconfucianisme et à son héritage – dont il peine d'ailleurs à en sortir<sup>2802</sup> –, le mouvement

---

<sup>2793</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 367.

<sup>2794</sup> Outre l'ambiguïté de sa pensée, son acceptation tacite de l'esclavage rend contradictoire l'idée même d'un Chōng Yagyong « démocrate ».

<sup>2795</sup> Voir la partie ultérieure où est analysée l'identité fragile du concept « Silhak » et son rapport ambigu avec l'historiographie nationaliste coréenne (III/, Chap 3/, 2/, 2/, 3/, 2/).

<sup>2796</sup> Point abordé dans une partie précédente (voir « La conception de l'égalité selon Chōng Yagyong », II/, Chap 2/, 3/, 2/).

<sup>2797</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 664-665.

<sup>2798</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>2799</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668-671.

<sup>2800</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 310.

<sup>2801</sup> Frank Noh Daehwan, « The Eclectic Development of Neo-Confucianism and Statecraft from the 18th to the 19th Century », *Korea Journal*, vol. 43 / 4, Winter 2003, p. 87-112, p. 93-94.

<sup>2802</sup> Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 193.



silhak aspire à l'enrichir, le réformer et le moderniser en mettant en œuvre une réflexion étatiste<sup>2803</sup>.

De la sorte, il nous paraît possible de voir la réhabilitation intellectuelle – mais limitée – du peuple par le mouvement silhak comme internement liée à sa définition épistémologique : outre la « recherche de la vérité à travers les faits » (école *Silsakusi*) qui prône une méthodologie scientifique, le mouvement Silhak s'appuie également sur un esprit prônant l'amélioration de la vie via une approche pratique (mouvement *Iyonghusaeng*, nommée aussi « école nordiste » (« Pukhak »)<sup>2804</sup>) et, surtout, une approche pratique sur l'art de gouverner (école *Kyöngsech'iyong*)<sup>2805</sup>. Dans cette réflexion, au langage occidental théorique des droits de l'homme correspondrait, dans notre hypothèse, une lecture pragmatiste, empirique et ultra-réaliste du mouvement Silhak, une représentation du monde réformatrice, pragmatique mais limitée que Chōng Yagyong synthétiserait à sa manière<sup>2806</sup> et qui aurait pour corollaire de recentrer allégoriquement et symboliquement le peuple dans la réflexion générale du politique.

De la sorte, si le langage des droits de l'homme n'est pas employé explicitement car il se développe dans une représentation culturelle occidentale que n'a pas le confucianisme<sup>2807</sup>, se voient malgré tout exprimées par le mouvement silhak des idées qui renvoient à une réalité identique et servant dans leur cohérence même le recentrement du peuple : citons parmi celles-ci la volonté – cependant timorée – de réformer l'esclavage. Entre le XVIIe et la fin du XVIIIe siècle, la part des esclaves dans la société Chosŏn concernait environ 30% de la population<sup>2808</sup> mais elle ne cessa de diminuer pour atteindre

---

<sup>2803</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 89-90.

<sup>2804</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 69.

<sup>2805</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 33.

<sup>2806</sup> Si la pensée politique et sociale de Chōng Yagyong montre d'importantes limites (acceptation de l'esclavage, utopisme d'une vertu toute-puissante), sa pensée judiciaire, son opposition à l'arbitraire et à la torture, qui s'inscrivent dans le réel et font fi de la tradition, nous paraissent néanmoins posséder des aspects démocratiques qui peuvent se retrouver dans les pensées de Montesquieu et de Beccaria.

<sup>2807</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community, op. cit.*, p. 22-23.

<sup>2808</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 178.

moins de 10% à la fin du XVIIIe siècle<sup>2809</sup> et se révéler insignifiante au début du XIXe siècle<sup>2810</sup>.

Bien que Chŏng Yagyong affirme son grand conservatisme sur cette question<sup>2811</sup>, d'éminents penseurs Silhak ont condamné l'esclavage et cherché à réformer cette pratique : l'un des maîtres à penser de Chŏng Yagyong, Yi Ik (1681-1763), ainsi que Yu Suwŏn (1694-1775) en ont dénoncé l'immoralité, questionné l'efficacité économique et insisté sur la dignité humaine<sup>2812</sup>. Surtout, le penseur silhak du XVIIe siècle, Yu Hyŏng-wŏn (1622-1673) a dénoncé dans son ouvrage *Pangye surok* la cruauté et l'immoralité de cette pratique et a réclamé une réforme progressive<sup>2813</sup> - une conception avancée sur son temps puisqu'elle se voit émise au XVIIe siècle. De notre propre point de vue, l'esclavage n'est pas une question marginale concernant la problématique du peuple : elle est une réalité ancrée dans celui-ci et la volonté du mouvement Silhak de le diminuer progressivement nous semble relever d'une forme du recentrement du peuple.

Pour conclure, il nous paraît possible d'affirmer que le mouvement Silhak a cherché à recentrer le peuple au niveau politique mais que, plutôt que d'être « démocratique » ou « moderne », ce recentrement possède de multiples limites, dont certaines sont dues à la tradition confucianiste et néo-confucianiste<sup>2814</sup>. La pensée de Chŏng Yagyong, qui se voit souvent présentée comme « démocratique », synthétise à elle seule ce recentrement effectif mais avant tout symbolique et limité.

### 3. L'esprit de réforme : une caractéristique centrale du mouvement Silhak coréen

A l'image des Lumières françaises, le réformisme constitue l'un des aspects le plus souvent retenu pour décrire le mouvement Silhak coréen. Ce dernier a souvent en effet été identifié comme un « confucianisme réformateur »<sup>2815</sup> et a souvent été considéré ayant

---

<sup>2809</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>2810</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>2811</sup> Point étudié dans une sous-partie précédente, sous-partie nommée « La conception de l'égalité selon Chŏng Yagyong » (II/, Chap 2/, 3/, 2/).

<sup>2812</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 178-189.

<sup>2813</sup> *Ibidem*, p. 180-185.

<sup>2814</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 212.

<sup>2815</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 130.

pour ambition de pallier aux problèmes et aux insuffisances du néoconfucianisme tout en enrichissant ce dernier<sup>2816</sup>. Enfin, ce réformisme a souvent été retenu comme critère pour décrire l'identité-même du mouvement Silhak<sup>2817</sup>.

Nombre de penseurs silhak inscrivent effectivement leur pensée dans une volonté de réforme. En dépit de leurs limites, le *Mongmin simsŏ* et le *Kyŏngseyup'yo* de Chŏng Yagyong s'expriment dans une telle optique réformatrice, certes de nature conservatrice et monarchiste, mais présente<sup>2818</sup>. Au XVIIe siècle, le philosophe Yu Hyŏng-wŏn a conçu également de multiples projets de réformes, aussi bien dans le domaine politique, militaire, éducatif, agricole – en particulier dans le domaine de la redistribution des terres<sup>2819</sup>. Le penseur Yi Ik a critiqué le factionnalisme des puissants et a médité la problématique de la réforme des concours<sup>2820</sup> – thème que saura reprendre, en son temps, Chŏng Yagyong. Son école de pensée, dont Chŏng Yagyong est l'un des héritiers, aspirait à une profonde réforme institutionnelle<sup>2821</sup>. L'école *Iyonghusaeng*, dénommée « école nordiste » (Pukhak), qui a composé un mouvement interne important du mouvement Silhak, dévoilait la même ambition mais dans une optique différente, en s'intéressant à des domaines plus novateurs, tels que la technologie, le commerce ou l'économie<sup>2822</sup>. Dans une perspective large, par exemple lorsqu'il se voit comparé avec le mouvement *Shixue* chinois, le mouvement Silhak est analysé comme un mouvement réformateur et ce, dans divers domaines<sup>2823</sup>, notamment dans l'intérêt qu'il prend à méditer au bien-être du peuple<sup>2824</sup>.

Cet esprit de réformes alimente à sa manière la réflexion générale qui participe au recentrement du peuple : ce dernier se voit valorisé et intégré dans un ensemble de réflexions qui attestent du dynamisme du mouvement Silhak coréen. Si le mouvement possède de nombreuses limites – dont témoigne la conception de vertu de Chŏng Yagyong

---

<sup>2816</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 89-90.

<sup>2817</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 301.

<sup>2818</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2819</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 581-582.

<sup>2820</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 20.

<sup>2821</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 613.

<sup>2822</sup> *Ibidem*.

<sup>2823</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 64-78.

<sup>2824</sup> *Ibidem*, p. 74-75.

par son caractère sélectif –, ce réformisme essaie malgré tout de saisir de mieux tenir compte de la réalité tout en ayant à cœur ses préoccupations.

### **3. L'affirmation de la centralité du peuple par le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak**

Analysés conjointement, le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak nous apparaissent comme un effort d'affirmation de la centralité du peuple dans l'ensemble de la pensée. Ils opèrent ce recentrement au travers de différents domaines : dans les champs éthiques, philosophiques et politiques. Si chacun de ces domaines possède des modes d'expression, des outils et des canaux propres, le vaste processus qu'ils mettent en exergue peut s'interpréter comme la volonté de prendre davantage en considération le peuple, d'intégrer cette entité dans une réflexion plus large et d'affirmer sa centralité. Au sein de cette mutation, certains penseurs se montreront plus radicaux – cas de Rousseau pour les Lumières françaises – que d'autres – cas de Chŏng Yagyong pour le mouvement Silhak coréen.

Il nous paraît possible de discerner des thématiques et des modes expressions analogiques aux deux mouvements dans l'affirmation de cette centralité : citons entre autres le thème de la perfection morale représentée par la thématique de la vertu, qui interroge les logiques politico-sociales et ses modes de domination ; la réflexion sur les droits, l'esclavage et le contrat entre souverain et peuple ; l'affirmation d'un patriotisme en France et d'une conscience nationale dans le royaume Chosŏn.

Si, dans une analyse hypothétique, nous essayons de comparer ce processus d'affirmation de la centralité du peuple au sein des deux mouvements, une différence d'intensité nous semble s'exprimer : le mouvement des Lumières françaises nous paraît plus valoriser ce recentrement que le mouvement coréen Silhak ; de même, son langage apparaît plus radical et moins attaché à la tradition que le courant Silhak.

Les événements historiques donnent l'impression de confirmer cette interprétation hypothétique en termes d'intensité : à la Révolution française qui marque l'affirmation du peuple sur le devant de la scène historique s'oppose le début du XIXe siècle coréen, souvent perçu négativement par l'historiographie coréenne traditionnelle<sup>2825</sup>, qui présente

---

<sup>2825</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 119-120.

une société enfermée dans sa rigidité historique, avec un peuple qui continue d'être soumis et non souverain : citons entre autres un pouvoir monarchique enfermé dans ses intrigues, dans ses logiques claniques et qui lui attache peu d'importance, une corruption, une exploitation et une pauvreté généralisées<sup>2826</sup>, ensemble de facteurs qui expliquent des révoltes populaires violentes, à l'image de celle de Hong Kyōngnae en 1811-1812<sup>2827</sup>.

Le paradigme Lumières/Révolution, qui a souvent été interrogé par l'historiographie des Lumières<sup>2828</sup>, et l'avortement du mouvement silhak, le fait qu'il n'ait pas réussi à rendre davantage effectif ses idées et ses réformes au niveau politico-social<sup>2829</sup>, nous paraissent confirmer cette vision des choses. Toutefois, le mouvement silhak n'a pas totalement ignoré le peuple et l'affirmation de sa centralité : il est en effet perçu par une partie de l'historiographie coréenne comme l'inspirateur principal du mouvement des Lumières coréennes (*kaehwa – Korean Enlightenment*)<sup>2830</sup> : si, par rapport à ces dernières, il est certain qu'il « évalue » différemment le peuple et son importance, il est néanmoins avéré que son égalitarisme et son humanisme ont servi sa dynamique<sup>2831</sup> et qu'il a, par conséquent, œuvré intellectuellement au recentrement du peuple.

#### **4. Eloignement volontaire de la métaphysique traditionnelle ou une nouvelle appréhension du réel**

L'étude comparative des conceptions de la vertu selon Rousseau et selon Chōng Yagyong, et l'importance de ce concept dans leur système de pensée, permet également d'analyser le rapport de ces deux philosophes avec le réel et la manière qu'ils ont de l'appréhender. Notre problématique est la suivante : quel regard jettent-ils sur la métaphysique, sur un mode d'explication spéculatif de l'univers ?

Lorsque nous utilisons le terme « métaphysique », dans le cas de Rousseau, nous nous en référons à la tradition métaphysique classique et à la théologie, qui placent Dieu au centre de leur attention, tandis que pour Chōng Yagyong, il s'agit des principaux éléments

---

<sup>2826</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 270-274.

<sup>2827</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>2828</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 79-86.

<sup>2829</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 104.

<sup>2830</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>2831</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668-669.

traditionnels structurant le débat des penseurs Chosŏn, à savoir le Principe (« Li » / « I »), l'énergie (le « Qi » / « Ki »), le Faîte suprême (« Taiji » / « T'aeguk »), le Ciel, le Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi »), la « Voie » (« Tao » / « Dao ») et le « Yin » et le « Yang » (« um-yang »). Il est à noter que chacune des traditions tire sa force et son aura de l'ère médiévale – chrétienne dans le cas de Rousseau, néo-confucianiste, avec la figure de Zhu Xi, dans celui de Chŏng Yagyong.

Nos recherches nous ont poussés à avancer une hypothèse : les deux penseurs entretiendraient un nouveau rapport avec la tradition métaphysique et cela trahirait un nouvel état d'esprit, qui se retrouverait aussi bien dans le mouvement des Lumières que dans celui Silhak. Suivant notre réflexion, cet état d'esprit tendrait dans son essence à minorer les explications spéculatives, héritées de l'ère médiévale, pour lui préférer un regard survalorisant davantage le réel ; dès lors, une approche philosophique plus pratique, empirique et concrète se verrait mobilisée.

## **1. Les vertus selon Rousseau et Chŏng Yagyong exprimeraient une nouvelle conception du réel**

### *1. La vertu selon Rousseau : une distanciation volontaire à l'égard de la métaphysique et l'affirmation d'un empirisme*

Au cours d'une partie précédente<sup>2832</sup>, il a été analysé que Rousseau avait pris ses distances avec la métaphysique traditionnelle judéo-chrétienne et que l'une des manifestations de cette posture intellectuelle se traduisait par une conception ambiguë et spécifique de l'univers – un « dualisme métaphysique<sup>2833</sup> » qui combine Dieu et la matière<sup>2834</sup>, selon Roger Masters – ainsi qu'une religion particulière, qui amalgame à la

---

<sup>2832</sup> Voir la sous-partie intitulée « Rousseau et sa religion personnelle et naturelle aux accents matérialistes » (II/, Chapitre 1/, 2/, 2/, 1/).

<sup>2833</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-100.

<sup>2834</sup> *Ibidem*, p. 100.

fois religion personnelle, religion naturelle et théisme. Il a été aussi observé combien la vertu de Rousseau reflétait dans son originalité cette conception complexe du réel.

Dans une autre partie<sup>2835</sup>, il a été constaté que la vertu de Rousseau revisitait le réel via une démarche novatrice et empirique, dont les aspects principaux pourraient être résumés comme suit : un langage scientifique aux accents modernes, le goût du concret, la reconnaissance de la part du sensible dans l'être humain, une place importante accordée à l'expérience dans la conception de la vertu. Effectivement, dans la pensée de Rousseau, la vertu se définit au travers d'une interaction étroite avec le réel, recourant de fait à une certaine *praxis* et une proactivité dynamique ; parce qu'elle est en construction permanente, la vertu implique chez le sujet une pratique spécifique, qui tient compte des résistances du réel.

Cet éloignement volontaire de la métaphysique et cette nouvelle lecture de la réalité promue par Rousseau, et qui recourt dans son extension à l'empirisme philosophique, témoigneraient à nos yeux d'une nouvelle manière d'appréhender le réel. Si le monde suprasensible continue de bel et bien d'exister pour le penseur, il affirme toutefois son particularisme dans son éloignement des dogmes de la tradition et par la force de son degré de personnalisation. Pour ce qui est du monde métaphysique traditionnel, structuré par la théologie chrétienne, et celle instituée, la pensée du philosophe porte en elle-même une critique intense de son identité et de son mode de fonctionnement. Cette critique s'opère surtout dans son ouvrage *Émile ou de l'éducation* dans lequel Rousseau ne cesse d'opposer les atouts positifs de l'empirisme et de l'expérience<sup>2836</sup> face à la stérilité du spéculatif<sup>2837</sup> et de la métaphysique<sup>2838</sup>.

Raymond Trousson a souligné le fait que Rousseau reprenait la démarche sensualiste de Condillac en l'appliquant à l'éducation et à la psychologie<sup>2839</sup>. Dans la même optique, le philosophe allemand Ernst Cassirer a rappelé la part de l'expérience dans la pédagogie

---

<sup>2835</sup> Voir le chapitre 2 de la première grande partie, qui développe la question d'une vertu pro-active (I/, Chap 2/, 2/, 1/).

<sup>2836</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 550.

<sup>2837</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>2838</sup> « Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes ; jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité et il a rempli la philosophie d'absurdités dont on a honte sitôt qu'on les dépouille de leurs grands mots » (*Ibidem*, p. 577.).

<sup>2839</sup> P. Robinson, *op. cit.*, p. 852.

rousseauiste de l'*Émile*<sup>2840</sup>. L'importance accordée aux expériences sensorielles et de diverses sortes affirment puissamment ce sensualisme<sup>2841</sup>. Pour André Charrak, en dépit de sa « mise en cause cartésienne » au travers de la « profession de foi du Vicaire savoyard », l'*Émile* constituerait chez Rousseau, comme cela a été souligné, l'ouvrage de nature le plus empiriste<sup>2842</sup>. Rousseau aurait appliqué l'analyse sensualiste de Condillac à divers domaines – le langage, la psychologie de développement, l'histoire des institutions – avant d'abandonner cette démarche spécifique dans son ouvrage *Les rêveries du promeneur solitaire*<sup>2843</sup>.

Néanmoins, d'autres chercheurs et universitaires ont relevé que ce regard réaliste aux accents empiristes, qui fait intervenir l'expérience, ne se cantonne pas au seul *Émile*. Selon Roger Masters, la réflexion « expérimentale » de Rousseau sur la part biologique de l'être humain surgit également dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*<sup>2844</sup>. Par ailleurs, il est avéré que l'influence des lectures de John Locke a été cruciale pour la pensée de Rousseau et la rencontre avec Condillac, plus encore<sup>2845</sup> : le sensualisme domine ses premières œuvres, notamment son *Discours sur les sciences et les arts*, tout en reprenant une opposition lockéenne à la métaphysique<sup>2846</sup>, une influence qui s'est fait sentir toute sa vie.

Au regard de ces différents constats, il apparaît donc que l'empirisme philosophique et son expression via le sensualisme constituent une part importante de la philosophie de Rousseau. Selon notre proposition hypothétique, son influence s'étendrait au-delà du strict champ scientifique ou philosophique ; il dévoilerait un rapport particulier au réel, une lecture analytique qui tend à écarter les explications spéculatives du monde métaphysique au profit d'une approche plus pragmatique de la réalité à travers l'expérience en tant que telle. Cette nouvelle approche de la réalité aurait, suivant notre hypothèse, pour conséquence d'accorder plus d'importance au sensible (via la reconnaissance humienne

---

<sup>2840</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 111-112.

<sup>2841</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 62.

<sup>2842</sup> David Simonetta, *op. cit.*, p. 208-209.

<sup>2843</sup> *Ibidem*, p. 211-213.

<sup>2844</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 153.

<sup>2845</sup> J. Sgard, « Sensualisme », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 853.

<sup>2846</sup> *Ibidem*.



de l'importance du sens moral, de la morale de sentiment<sup>2847</sup>, une reconnaissance qui joue un rôle central dans la philosophie de Rousseau<sup>2848</sup>) mais aussi d'établir un regard scientifique, davantage objectif et anti-spéculatif et ce, dans tous les domaines : historique, éthique, politique, philosophique. Ainsi son regard « expérimental » sur le bonheur<sup>2849</sup>, ses attaques virulentes contre la religion catholique dans *Du Contrat social*<sup>2850</sup> ou sa promotion de la philosophie des droits de l'homme, dont il est l'héritier et également issue de l'empiriste John Locke, pourraient-ils constituer autant d'éléments probants démontrant cette nouvelle lecture du réel, méfiante de la spéculation et de la métaphysique.

## 2. La vertu selon Chŏng Yagyong : un éloignement volontaire de la métaphysique et l'affirmation d'une conception pratique

Si Rousseau nous paraît dévoiler une nouvelle attitude intellectuelle face au réel et manifeste une prise de distance avec la métaphysique traditionnelle, il nous semble que Chŏng Yagyong adopte une logique du même ordre – mais dans des modalités d'expression différentes. Il a été analysé que sa vertu, à l'image de celle de Rousseau, reposait sur une démarche qui récusait l'innéisme<sup>2851</sup>, qui s'opérait au travers d'une *praxis*, qui revalorisait la concrétude de la pratique<sup>2852</sup>, et qui faisait intervenir une logique de preuve<sup>2853</sup>, démarche à proprement parler plus « réaliste » et pratique, comme l'ont souligné des chercheurs, tendant vers plus d'objectivité, et qui marque d'ailleurs son appartenance au mouvement Silhak<sup>2854</sup>.

De même, il a été observé qu'à la vertu conceptualisée par Rousseau, celle de Chŏng Yagyong minore le spéculatif dans son orientation même : à l'instar de nombre de penseurs silhak, le penseur Chosŏn prend effectivement de grandes libertés avec le récit métaphysique traditionnel hérité de Zhu Xi, notamment les axes cardinaux qui fondent sa doctrine, tels le Principe (« Li » / « I ») et l'énergie (le « Qi » / « Ki »). De fait, il a été

---

<sup>2847</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 845.

<sup>2848</sup> Nous pensons ici à son préromantisme.

<sup>2849</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 51-52.

<sup>2850</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 466-467.

<sup>2851</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 83.

<sup>2852</sup> Min-jeong Baek, *op. cit.*, p. 38.

<sup>2853</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 28.

<sup>2854</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 60.

constaté que le *Mongmin simsŏ* ne mettait quasiment jamais en valeur ces derniers pour réfléchir sur la vertu et la morale.

Bien qu'il soit conservateur, rigoriste et traditionnaliste dans sa démarche néo-confucianiste et sa pensée sociopolitique, Chŏng Yagyong nous paraît toutefois affirmer un esprit scientifique modernisateur et une dimension antimétaphysique importantes, caractéristiques de l'esprit silhak coréen. Même si certains textes du philosophe, tel le *Maessi Seopyeong*, ont pu trahir sa volonté de défendre l'esprit orthodoxe du néo-confucianisme<sup>2855</sup>, de nombreuses études ont montré que le philosophe préférait écarter les débats spéculatifs traditionnels et abstraits, basés sur le Principe (« Li » / « I ») et l'énergie (le « Qi » / « Ki »), qu'il jugeait stériles<sup>2856</sup>, pour lui préférer le réel et la pratique<sup>2857</sup>.

Son attitude critique envers la métaphysique traditionnelle, qui dominait alors le royaume Chosŏn<sup>2858</sup>, s'illustre également dans ses attaques contre l'un de ses grands maîtres à penser, le philosophe Zhu Xi. Sensible à l'esprit du savoir antique (« susahak »), de retour à l'antiquité, Chŏng Yagyong n'a pas hésité à s'en prendre aux fondements mêmes de la métaphysique, en déplorant par exemple que le Principe (« Li » / « I ») se révélait aussi abstrait et critiquant dans ce concept des origines bouddhistes<sup>2859</sup>. Tout pareillement, en dépit de son respect et de son admiration pour le grand philosophe néo-confucianiste médiéval, il ne craint pas de remettre en cause son concept de « Faîte Suprême »<sup>2860</sup>. Dans le même cheminement, il minimise volontairement l'importance du Yin et du Yang (*um-yang*)<sup>2861</sup>, élément pourtant essentiel dans la métaphysique néo-confucianiste et traditionnelle. En outre, il montre les limites de la théorie des Cinq

---

<sup>2855</sup> Myŏngkwan Kang, « Dasaneul TongHae Dasi Silhakeul Sengkakhanta », *Minjok munhaksa hyŏnkuso*, 2012, p. 108-127, p. 108.

<sup>2856</sup> *Ibidem*, p. 21-23.

<sup>2857</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 27.

<sup>2858</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>2859</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2860</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2861</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 181.

éléments (*Ohaeng*) et, de manière audacieuse, ose la convertir en une théorie des « Quatre éléments », marquée par l'influence catholique du jésuite Matteo Ricci<sup>2862</sup>.

C'est également à l'aune de ce nouvel état d'esprit qu'il convient de comprendre sa volonté de revisiter une divinité antique : celle du Ciel/ Souverain d'En haut (« Sangje » / « Shangdi »), auquel – comme cela a été observé – il accorde une place centrale pour penser la morale<sup>2863</sup>. Au regard de ces différents constats, il nous paraît donc possible de penser que Chŏng Yagyong marque non seulement de l'hostilité à l'égard de la métaphysique traditionnelle héritée de Zhu Xi mais qu'en outre, il cherche à la dépasser en la déconstruisant pièce par pièce, en la réinterprétant personnellement et en lui substituant une vision davantage empirique, neutre et objective, une vision qui revalorise à sa manière le réel.

Cette révision de la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle, qui emprunte à diverses influences – catholiques, chinoises (*Shixue*) et japonaises (*Kogaku*)<sup>2864</sup> –, et qui repose sur un esprit scientifique fondé sur la démarche de preuves caractéristique de la pensée silhak<sup>2865</sup>, nous semble développer d'importantes analogies avec la pensée de Rousseau dans ses modalités de fonctionnement et sa lecture empirique du réel. Ecartant délibérément le récit spéculatif traditionnel hérité du philosophe néo-confucianiste Zhu Xi, et s'axant sur un esprit de vérification<sup>2866</sup>, elle nous paraît revisiter le réel en donnant plus

---

<sup>2862</sup> *Ibidem*, p. 184-186.

<sup>2863</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 59, 60.

<sup>2864</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49-50.

<sup>2865</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175-176.

<sup>2866</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 33.

de poids au concret et à la pratique ; par cette dynamique-même, elle engendre un esprit réformateur.

## **2. Le mouvement des Lumières et le mouvement silhak coréen : l'hypothèse d'un éloignement volontaire de la métaphysique et d'une nouvelle appréhension du réel**

### *1. L'esprit des Lumières : nouveau rapport au réel, marginalisation volontaire de la métaphysique*

Sur le plan théorique, divers éléments caractérisent le mouvement des Lumières en général et celui des Lumières françaises en particulier. Ils aident à qualifier leur nouvelle appréhension du réel et son projet d'éloignement du récit spéculatif du monde hérité de l'ère médiévale.

Pour mieux décrire l'esprit des Lumières, et cette nouvelle conception de la réalité, nombre de chercheurs ont coutume de se réérer à la célèbre définition kantienne, à son fameux « *sapere aude!* » formulé en 1784 dans son texte « *Qu'est-ce que les Lumières ?* »<sup>2867</sup>. Cette dernière s'interprète en effet comme la décision prise par l'acteur de savoir penser par lui-même ; elle souligne la responsabilité entière de l'acte de penser et affirme avec conviction l'émancipation à l'égard de toute tutelle, que ce soit celle de la religion ou de la tradition<sup>2868</sup>.

Une telle posture philosophique a pour conséquence la mise en doute, l'éloignement et la mise en cause de toute explication spéculative de l'univers héritée du christianisme, de la tradition théologique, qui a, au cours des siècles passés, imposé conceptuellement un monde métaphysique régenté par Dieu. Elle revendique sa force par la philosophie de Kant, qui a pu recevoir le qualificatif de « *post-métaphysique*<sup>2869</sup> » : cette dernière, en effet, peut se concevoir comme une « *déconstruction* » d'une vision spéculative des choses<sup>2870</sup> ainsi que comme une critique efficace de la métaphysique, non seulement en tant que raisonnement mais aussi dans son cœur-même, par son ambition de ramener à l'état de

---

<sup>2867</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>2868</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 8-11.

<sup>2869</sup> *Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 426-427.

<sup>2870</sup> *Ibidem*, p. 426.

postulats des concepts cruciaux de nature métaphysique comme Dieu et l'immortalité de l'âme<sup>2871</sup>.

En outre, la philosophie des Lumières attaque fondamentalement toute autorité et toute croyance en recourant au scepticisme<sup>2872</sup>. Un scepticisme qui se retrouve aussi bien dans la démarche encyclopédique de Bayle et de Diderot que dans l'esprit de catégorisation servant à relire le monde et dans les pensées de Hume<sup>2873</sup>. Elle y diffuse aussi l'esprit critique : désormais, le philosophe s'identifie comme le porte-parole de cette nouvelle attitude intellectuelle pétrie de lucidité<sup>2874</sup>, qui a à cœur d'investir des champs jadis intouchables, telles que la figure du roi ou les vérités de l'Eglise<sup>2875</sup> – posture qui prend tout son relief dans la démarche scientifique des Encyclopédistes, qualifiée d'« antimétaphysique » par le philosophe Vieillard-Baron<sup>2876</sup>.

Outre ces divers critères qui servent habituellement à identifier les Lumières, Kant<sup>2877</sup> mais aussi Hegel<sup>2878</sup>, Theodor Adorno et Max Horkheimer<sup>2879</sup> font valoir celui de la raison. En tant qu'élément consubstantiel aux Lumières<sup>2880</sup>, celle-ci s'oppose dans son identité-même au mythe, à la croyance et, par extension, via son fonctionnement critique, à la métaphysique<sup>2881</sup>. Au même titre que l'empirisme, elle rend possible une réinterprétation efficiente du réel : celui-ci ne se voit plus amarré à un monde métaphysique de nature spéculative mais est désormais apprécié pour sa nature même, son insondabilité. Dans cette

---

<sup>2871</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>2872</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2873</sup> *Ibidem*.

<sup>2874</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 22.

<sup>2875</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>2876</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 106-107, 114-116.

<sup>2877</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 9-10.

<sup>2878</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>2879</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>2880</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2881</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 129.

nouvelle attitude, l'importance de la métaphysique se voit considérablement affaiblie tout comme sa capacité et sa légitimité à pouvoir énoncer et expliquer la vérité<sup>2882</sup>.

Cependant, non content de s'opposer à la métaphysique, la raison des Lumières proclame pareillement sa puissance en recourant à l'expérience<sup>2883</sup>. L'empirisme, qui se décèle, comme cela a été vu, dans la conception de la vertu de Rousseau, constitue effectivement une caractéristique centrale des Lumières<sup>2884</sup>. Là encore, son essence même se structure dans son opposition au « système » métaphysique<sup>2885</sup> ; cette opposition peut être revendiquée ouvertement ou se révéler implicite, comme chez Locke<sup>2886</sup>. A nos yeux, l'empirisme participe à une relecture totale de la réalité : partant des faits, de l'observation « empirique » et expérimentale du réel, revalorisant les données sensibles, il détruit tout simplement toute explication imposée par la spéculation et la tradition. La réalité n'est dès lors plus abstraite et éloignée, ne se voit plus issue d'un arrière-monde modelé par le religieux et imposé par la religion mais reprend ses droits et redevient immédiate.

De la sorte, au-delà de se définir comme doctrine, méthode ou courant philosophique, l'empirisme nous paraît constituer avant tout une attitude, une manière d'entrevoir, de lire le monde, doublé d'un état d'esprit spécifique : il ne saurait se limiter à la sphère intellectuelle mais s'affirmerait également en tant que posture générale dans la manière de considérer l'homme<sup>2887</sup>, d'entrevoir la nature<sup>2888</sup>, l'astronomie et l'espace<sup>2889</sup>, d'appréhender le bonheur (une vision expérimentale de cette façon d'être<sup>2890</sup>) ou de

---

<sup>2882</sup> Encyclopædia Universalis, « LUMIÈRES », [En ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/lumieres/>]. Consulté le 5 juillet 2017.

<sup>2883</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 129.

<sup>2884</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2885</sup> Sylvain Auroux, « Empirisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 448.

<sup>2886</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2887</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 105.

<sup>2888</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>2889</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2890</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 51.

revisiter les arts comme, par exemple, la littérature – Martin Rueff souligne ainsi son usage dans le théâtre, les romans et la fiction<sup>2891</sup>.

Selon notre hypothèse, ce courant philosophique jouerait un rôle central dans l’affirmation d’un retour en force de la réalité, de l’espace et d’une conception nouvelle du temps : de fait, les Lumières sont adeptes du « concret », de la technique et du quotidien<sup>2892</sup>. Tout pareillement, c’est à la lumière de cette influence précise qu’il faut interpréter leur nouveau rapport au temps<sup>2893</sup>, une conception inédite qui, en valorisant l’avenir proche et l’immédiateté<sup>2894</sup>, traduirait l’effondrement d’un temps ancien et providentiel, jusque-là dominé par la métaphysique et à la tradition.

## 2. L’esprit du mouvement silhak dans le domaine théorique : un nouveau rapport au réel

Cet état d’esprit novateur, qui associe mise à l’écart du monde métaphysique et réévaluation de la réalité, paraît se discerner dans le mouvement silhak coréen et a même servi de critère de référence pour définir l’identité du mouvement<sup>2895</sup>. Il a été vu que la vertu et la pensée de Chŏng Yagyong reposaient sur un affaiblissement considérable de la métaphysique traditionnelle et sur sa réinterprétation, une réinterprétation libre, qui mettait volontairement de côté les grands axes dogmatiques la structurant<sup>2896</sup>. Cette posture aboutit, selon notre hypothèse, à un nouveau rapport au réel que véhiculerait le mouvement silhak.

Dans la définition-même du mouvement silhak, cette prise de distance volontaire avec la métaphysique se manifeste au niveau doctrinal. Le mouvement silhak n’aspire pas en tant que tel à un rejet total de la métaphysique mais entrevoit plutôt son dépassement voire, pour certains auteurs comme Hong Tae-yong (1731-1783), sa marginalisation extrême<sup>2897</sup>.

---

<sup>2891</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 853-856.

<sup>2892</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 132.

<sup>2893</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>2894</sup> *Ibidem*.

<sup>2895</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 301.

<sup>2896</sup> Éléments qui sont : le Principe (« Li » / « I »), l’énergie (le « Qi » / « Ki »), le Ciel, le Faîte suprême (« Taiji » / « T’aeguk »), le Souverain d’En Haut (« Sangje »), la « Voie » (« Tao ») et le « Yin » et le « Yang » (« um-yang »).

<sup>2897</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 318-319.

Il ne s'agit pas tant de rejeter les fondements du néo-confucianisme de Zhu Xi que de les adapter aux réalités du temps<sup>2898</sup>, de remédier à leurs limites<sup>2899</sup> et de développer une nouvelle attitude philosophique davantage compatible à l'analyse de l'univers et des phénomènes.

De fait, réduire l'esprit du mouvement Silhak au rejet total de la philosophie de Zhu Xi reviendrait à commettre une erreur : comme l'ont remarqué des chercheurs, celui-ci aspire avant tout à son enrichissement tout en critiquant certains aspects dogmatiques ou dépassés de la pensée de Zhu Xi, notamment pour ses codes rigides et traditionnels<sup>2900</sup>. Cet état d'esprit se retrouve à l'échelle de Chǒng Yagyong : s'il ne cesse de référer au modèle moral de Zhu Xi dans le *Mongmin simsǒ*, de faire l'éloge du philosophe et de le considérer comme une personnalité philosophique incontournable, sa conception de la vertu, qui institue un nouveau rapport au réel et engendre une analyse volontairement empirique et pragmatique de la morale, détruit dans son fonctionnement même la vertu dogmatique, innéiste et idéaliste établie par Zhu Xi.

Comme pour les Lumières françaises vis-à-vis de la tradition métaphysique occidentale, le statut de la métaphysique néo-confucianiste structurée par à Zhu Xi se voit contesté par les intellectuels silhak : outre Chǒng Yagyong, d'éminents penseurs comme Yu Hyǒng-wǒn et Yi Ik déplorent la stérilité des débats issus de concepts fondamentaux de la métaphysique comme le Principe (« Li » / « I ») et l'énergie (le « Qi » / « Ki »)<sup>2901</sup>, alors que d'autres, comme Kim Yuk, Hong Tae-yong et de Pak Chega, estiment la métaphysique peu pertinente ou cherchent à la modifier librement<sup>2902</sup>. Certains chercheurs ont même mis en exergue l'attitude radicale d'Hong Tae-yong (1731-1783) qui « ignore » tout simplement la métaphysique pour ne se cantonner qu'à une réflexion philosophique valorisant la réalité empirique<sup>2903</sup>. Enfin, contribuent à la même dynamique les progrès méthodologiques d'alors en termes de recherche, progrès qui aspirent à davantage

---

<sup>2898</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 108.

<sup>2899</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>2900</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 16-17.

<sup>2901</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 377.

<sup>2902</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>2903</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 318-319.



d'objectivité, de faits purs, progrès promus par le courant *Silsakusi* interne au mouvement Silhak et représenté par le penseur Kim Chŏng-Hui (1786-1856)<sup>2904</sup>.

C'est surtout le côté abstrait et spéculatif de la philosophie de Zhu Xi qui se voit questionné. Cette posture traverse l'ensemble du courant silhak coréen car cette remise en cause se distingue aussi bien dans la pensée de Yu Hyŏng-wŏn<sup>2905</sup>, qui a vécu au XVIIIe siècle, que chez Chŏng Yagyong, qui a vécu au XVIIIe siècle et au XIXe siècle, que chez Choe Han-gi, au XIXe siècle<sup>2906</sup>. Cette distance intentionnelle avec la métaphysique, cette volonté de délaissier les théories doctrinales et dogmatiques issues de la tradition, à l'image du Principe (« Li » / « I ») et de l'énergie (le « Qi » / « Ki »)<sup>2907</sup>, d'en dénoncer leur idéalisme foncier et leur identité spéculative<sup>2908</sup>, ont été interprétés comme une lecture possible, mais toujours soumise à débat, de l'état d'esprit silhak coréen<sup>2909</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'on ne saurait dénier à ce mouvement la volonté de conjuguer à cet éloignement intellectuel une posture novatrice : une relecture davantage pragmatique et scientifique, plus pratique et objective du réel – caractéristique retenue par les chercheurs coréens<sup>2910</sup>, et qui frappe lorsque nous osons le rapprochement avec les Lumières françaises.

D'un point de vue doctrinal, l'attachement à la réalité empirique constitue en effet l'un des traits habituellement choisis pour définir le mouvement silhak<sup>2911</sup> : dans son esprit-même, ce dernier recherche la vérité à partir de preuves<sup>2912</sup>, déploie une logique de vérification<sup>2913</sup> et revendique clairement cette orientation dans certains de ses courants internes, comme le *Silsakusi* animé par Kim Chŏng-Hui, qui concerne les études bibliographiques<sup>2914</sup>. Saisi dans sa perspective et son fonctionnement, cet esprit réaliste et

---

<sup>2904</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>2905</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 586.

<sup>2906</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 338.

<sup>2907</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 616.

<sup>2908</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>2909</sup> *Ibidem*, p. 314-316.

<sup>2910</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>2911</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>2912</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>2913</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 33.

<sup>2914</sup> *Ibidem*, p. 315.

davantage objectif s'en prend à une vision spéculative du monde et, en conséquence, se coupe de la manière traditionnelle, de nature idéaliste, contemplative et abstraite, de penser le monde. Comme pour les Lumières, cet esprit déborde le strict champ philosophique pour investir le domaine des sciences, qui deviennent alors plus expérimentales<sup>2915</sup>, mais aussi les champs de la politique<sup>2916</sup> et de l'éthique – la conception de la vertu de Chŏng Yagyong, fondée sur une interdépendance étroite avec le réel, nous paraît l'illustrer d'une façon intéressante.

Aussi, selon notre thèse, le mouvement Silhak perçoit le réel sous un regard novateur : en échange d'une lecture spéculative et idéaliste du monde, il lui préfère une approche pratique et réaliste<sup>2917</sup>. Il valorise l'immédiat, le réel et le concret<sup>2918</sup>. Pour une part, son regard sur le monde se dissocie de celui issu de la tradition, de ce regard qui valorisait la métaphysique, et lui préfère l'expérience – autant de traits qui nous paraissent présenter une analogie importante avec les Lumières françaises.

Dès lors, si nous admettons l'hypothèse d'une nouvelle manière d'appréhender et de concevoir le réel, un nouvel esprit qui serait partagé aussi bien par les Lumières françaises que par le mouvement Silhak coréen, il nous semble également pertinent de méditer aux conséquences profondes que cette attitude commune aurait pu avoir dans la manière de penser la religion et l'éthique.

### **3. Les conséquences de l'éloignement de la métaphysique et de la nouvelle appréhension du réel**

Dans une analyse comparative privilégiant l'analogie, il nous paraît possible de formuler l'hypothèse que l'éloignement des théories métaphysiques, de l'orthodoxie religieuse et d'une pensée dogmatique de l'univers suprasensible imposée par la tradition entraînent de multiples conséquences intellectuelles et philosophiques que répercutent, suivant leurs logiques de fonctionnement, les pensées des Lumières françaises et du

---

<sup>2915</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 94.

<sup>2916</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

<sup>2917</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 616.

<sup>2918</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 331.

mouvement Silhak coréen. Tout pareillement, les conceptions de la vertu selon Rousseau et selon Chŏng Yagyong témoignent de ce phénomène à leur échelle propre.

La première de ces conséquences, que nous envisageons sous un angle hypothétique, voit se former un nouveau rapport à la religion : face au recul de la métaphysique et à la suite de la prise de distance à l'égard de la religion traditionnelle, les Lumières françaises et le mouvement silhak coréen sont amenées à élaborer une pensée originale et hybride de la religion, une conception qui mêle simultanément sciences, éléments personnels et influences étrangères (ces dernières pouvant être parfois d'origine extrêmement lointaine<sup>2919</sup>). Surtout, ce qui semble se distinguer est la revendication d'un éloignement avec la métaphysique, avec l'impératif religieux, avec les dogmes et les doctrines. Dans le même processus, les philosophes des mouvements de renouveau culturel du XVIIIe siècle ne craignent pas de réinterpréter en totale liberté les axes, les structures et les contenus des religions. Ces réinterprétations volontaires et originales du dogme ou de la doctrine religieuse, que l'on retrouve aussi bien dans la pensée de Rousseau que dans celle de Chŏng Yagyong, et que nous paraît refléter leur conception de la vertu, engendrent des religions déistes et théistes, fécondes dans leur créativité intellectuelle et empruntant à une grande variété de sources.

Ces formes religieuses hybrides ont, à nos yeux, pour caractéristique d'instituer une nouvelle relation avec la morale. Alors que dans les siècles précédents, la métaphysique encadrait cette dernière et lui imposait ses propres règles par le respect strict de l'autorité du dogme ou de la doctrine religieuse, il est possible d'avancer l'hypothèse que sous l'emprise du nouvel esprit, pénétré de davantage de réalisme et de pragmatisme, se forge un nouveau mode de pensée valorisant la mise à l'écart volontaire de la métaphysique traditionnelle : cette dernière se doit désormais d'être dépassée, sinon réadaptée face aux défis du temps et à l'exigence de ses nouvelles logiques. Ce constat, aussi bien établi par les Lumières françaises que par le mouvement Silhak coréen, pousse ces derniers à jeter un regard novateur sur la morale et à l'ancrer davantage dans le réel.

La deuxième conséquence, tout aussi hypothétique, affecterait l'essor des sciences en général : au-delà d'une nouvelle manière de penser l'éthique, l'affranchissement des normes et du cadre métaphysiques conduisent Rousseau et Chŏng Yagyong à analyser et à méditer la morale à l'aune d'une démarche davantage expérimentale et scientifique. Au

---

<sup>2919</sup> Cas du mouvement silhak coréen qui reprend des éléments de la pensée catholique occidentale.

sein de ce nouveau regard analytique, qui ne cherche pas à abstraire le réel mais plutôt à se conformer davantage à ses logiques, la valorisation de la réalité empirique joue un rôle important. Cette posture nous semble s'exprimer chez Chŏng Yagyong au travers de sa conception de vertu proactive, de son rejet de l'innéisme, d'une conception d'un être ouvert aux désirs et non purement moral. Quant à Rousseau, de par son « empirisme éducateur » et de sa méditation de l'homme sensible, il innove dans le domaine de l'anthropologie, « science de l'homme », qui prend celui-ci comme objet.

A l'échelle des mouvements des Lumières françaises et Silhak coréen, cet éloignement avec la métaphysique aboutirait selon nous à former un nouvel état d'esprit : il générerait une philosophie plus soucieuse du réel qui moderniserait les réflexions sur la psychologie (l'associationnisme et le sensualisme des Lumières) et qui conduirait à remettre en cause une conception ancienne de l'univers jadis sino-centrique (cas du penseur silhak du XIXe siècle, Choe Han-gi, qui fait siennes les théories de Kepler).

Ces différentes conséquences, qui ne demeurent à nos yeux que des hypothèses de travail, peuvent cependant être interprétées comme des tendances matérialisant et métaphorisant avec acuité l'effondrement et la perte de légitimité du système métaphysique fondé sur la tradition et l'autorité.

### 1. La forme du déisme / théisme ou l'hypothèse d'une nouvelle manière de penser la religion

1. *L'esprit des Lumières françaises : une libre réinterprétation de la religion et la récusation des dogmes*

1. Rousseau : une religion personnalisée, difficile à catégoriser

La religion particulière de Rousseau, dont le rapport particulier à la vertu a été analysé<sup>2920</sup>, va être brièvement récapitulée au travers de l'énumération de ses principaux aspects. A plus d'un titre, la religion de Rousseau déroute tant par sa singularité que par ses contradictions. Son statut de religion déiste<sup>2921</sup> ou théiste<sup>2922</sup> continue de faire débat et certains spécialistes de sa pensée, comme Raymond Trousson, sous-entendent qu'elle

---

<sup>2920</sup> Voir la sous-partie intitulée « Rousseau et sa religion personnelle et naturelle aux accents matérialistes » (II/, Chap 1/, 2/, 2/, 1/).

<sup>2921</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1248.

<sup>2922</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 256.

combinerait les deux aspects mais que son originalité intrinsèque ne saurait se réduire à l'un de ces termes<sup>2923</sup>. Malgré tout, si nous faisons nôtre le point de vue de Raymond Trousson, il nous paraît indéniable qu'elle combine des éléments déistes.

Elle peut également être décrite comme la synthèse hétéroclite mais cohérente d'un ensemble de traits qui doivent à présent être énoncés :

- Elle possède une dimension naturelle : si, dans ses caractères généraux (exception faite de la mystérieuse « profession de foi du Vicaire Savoyard »), elle ne peut être qualifiée de « théologie naturelle »<sup>2924</sup>, elle accorde néanmoins à la nature une place importante dans le fait qu'elle permet au sujet d'atteindre et de « pressentir » Dieu<sup>2925</sup>. La nature fait prendre conscience au sujet son inscription dans un ordre fondamental<sup>2926</sup>.
- Elle repose sur une métaphysique dualiste : selon Roger Masters, cette métaphysique se structure autour de Dieu et de la matière, et de leur interdépendance<sup>2927</sup>, comme nous l'avons déjà énoncé. Elle prend soin par conséquent de remodeler à sa manière la métaphysique.
- Elle comprend une importante dimension scientifique : la représentation de l'univers qu'elle promeut est mécaniste<sup>2928</sup>, mettant ainsi en lumière l'influence

---

<sup>2923</sup> A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 195.

<sup>2924</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 256.

<sup>2925</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>2926</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>2927</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-103.

<sup>2928</sup> A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 195.

de Newton sur Rousseau<sup>2929</sup>. « L'Être suprême » qui en constitue l'épicentre légitime la notion de « loi » scientifique<sup>2930</sup>.

- Elle possède une influence étrangère : la représentation de l'univers de Newton en atteste<sup>2931</sup>.
- Elle est personnelle : comme Shaftesbury, elle repose sur le « cœur »<sup>2932</sup> et dépend de la libre « personnalité » de l'individu<sup>2933</sup>. Dans son contact intime et personnel avec Dieu (ou l'Être suprême), le sujet prend conscience de l'extériorisation de son « moi » profond<sup>2934</sup>.
- Elle véhicule une dimension sécularisante : comme Montesquieu, elle contribue à séculariser les valeurs morales<sup>2935</sup>. Par ailleurs, la considération rousseauiste du christianisme comme étant nocif dans son rapport à l'État<sup>2936</sup> et sa proposition d'établir une religion civile, qui a des racines dans la religion naturelle<sup>2937</sup>, peuvent tous deux être analysés comme une posture sécularisante. Enfin, le déisme, qui compose l'un des traits importants de la religion rousseauiste, sinon sa nature principale, est souvent analysé *a posteriori* comme une posture religieuse et philosophique tendant vers l'athéisme<sup>2938</sup>.

Dans son caractère général, il appert donc que la religion rousseauiste repose sur une combinaison de divers éléments, qui marquent tous une distance importante avec les dogmes religieux traditionnels et avec la métaphysique. Selon nous, ce fonctionnement

---

<sup>2929</sup> J. Sgard, *op. cit.*, p. 853.

<sup>2930</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 260.

<sup>2931</sup> J. Sgard, *op. cit.*, p. 853.

<sup>2932</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2933</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 107.

<sup>2934</sup> Jean-Luc Guichet, *op. cit.*, p. 256.

<sup>2935</sup> *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, *op. cit.*, p. 437.

<sup>2936</sup> Ghislain Waterlot, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>2937</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 121.

<sup>2938</sup> Henry Duméry, *op. cit.*

« combinatoire » qui constitue son cœur de fonctionnement a contribué à la définir comme une religion « déiste »<sup>2939</sup> / « théiste », sinon hybride.

## 2. Les Lumières françaises : le succès du déisme, religions hybride

Dans le contexte des Lumières en général et celles françaises en particulier, la religion que revendique Rousseau n'est pas le seul déisme, ni la forme religieuse exclusive s'appuyant sur une synthèse originale. La religion de Voltaire s'exprime tout pareillement comme déisme<sup>2940</sup> : reconnaissant comme Rousseau l'existence d'un « Être suprême », qui lui permet en même temps de garantir la moralité et, par conséquent, la vertu<sup>2941</sup>, sa vision du monde laisse également transparaître l'influence de Newton, de par son Dieu « horloger »<sup>2942</sup>.

Si des différences avec Rousseau existent, le fait que la religion de Voltaire se distingue comme un déisme affirme son côté caractéristique des Lumières françaises. Par ailleurs, le déisme voltairien partage nombre de traits communs avec la religion de Rousseau : que ce soit la fonction de « garant » de la morale et de la vertu accordée à l'Être suprême, son esprit scientifique avec la vision newtonienne qui la sous-tend, sa logique de personnalisation qui se traduit par l'affirmation de l'originalité conceptuelle ou encore sa tolérance du séculier, qui se retrouve dans le portrait, laissé à la postérité, d'un Voltaire anti-religieux.

Du reste, Voltaire et Rousseau ne sont pas les seuls déistes : des penseurs des Lumières européennes, que ce soit Newton, Pope ou Samuel Clarke, assument aussi cette conception<sup>2943</sup>. Cependant, s'il est populaire parmi certains penseurs des Lumières, le déisme n'est pas l'unique posture philosophico-religieuse de ce mouvement : la religion naturelle, la religion personnelle et sensible, le fidéisme et enfin l'athéisme constituent d'autres formes élaborées, et concurrentes<sup>2944</sup>.

Néanmoins, il est possible de voir le déisme comme une conception religieuse étant à même de synthétiser l'esprit des Lumières en général et françaises en particulier : elle re-

---

<sup>2939</sup> Jacques Domenech, *op. cit.*, p. 1248.

<sup>2940</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 148.

<sup>2941</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 622.

<sup>2942</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2943</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2944</sup> *Ibidem.*

caractérise avec une totale liberté les plus grands axes structurants de la théologie chrétienne, elle critique la foi, accorde un poids important à la nature et à la raison, et marque en dernier lieu une nouvelle manière d’entrevoir la religion<sup>2945</sup>. Elle s’incarne dans un choix individuel<sup>2946</sup> et revendique au sein même de son identité une réinterprétation libre, personnelle et originale de l’univers. Dans sa nature même, elle promeut un refus volontaire du dogme, des rites de la religion révélée et prend ses distances avec la théologie chrétienne traditionnelle et la métaphysique tout en empruntant ouvertement à des éléments extérieurs – Newton pour ses influences scientifiques, la personnalité et la psychologie même de l’individu qui l’intériorise (cas de Rousseau) et des concepts issus de pays étrangers – citons l’influence de l’Angleterre en France.

Dans sa généralité, le déïsme nous paraît symboliser un processus inhérent à la pensée structurelle des Lumières : abattant la théologie traditionnelle, il entraîne une « mort » symbolique de Dieu en changeant volontairement sa nature et en redéfinissant la religion qui le véhicule<sup>2947</sup>. Cette reconfiguration volontaire démontre que l’éloignement avec la théologie et la tradition métaphysique est de plus en plus consommé et a pour conséquence concomitante l’émergence d’un nouvel état d’esprit, qui trahit une nouvelle approche du réel.

## 2. *L’esprit du mouvement Silhak coréen : une prise de distance importante avec la doctrine confucianiste et sa libre interprétation*

### 1. *Chŏng Yagyong : une religion personnalisée, qualifiée de déïsme/théïsme*

Si la conception de la religion de Rousseau entraîne de multiples débats concernant sa nature – songeons à la question portant sur la nature de sa religion, un déïsme ou un théïsme, ou une forme synthétisant les deux –, il nous paraît en aller de même pour la religion de Chŏng Yagyong, qualifiée aussi bien de « déïsme confucéen<sup>2948</sup> » que de « théïsme confucianiste »<sup>2949</sup>. Bien que le statut du confucianisme comme religion soit discuté<sup>2950</sup>, ou qu’il puisse être perçu comme une religion possédant une nature

---

<sup>2945</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 149.

<sup>2946</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 533.

<sup>2947</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 102-103.

<sup>2948</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 2.

<sup>2949</sup> Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 217.

<sup>2950</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 40-41.



spécifique<sup>2951</sup>, il nous paraît néanmoins possible, grâce à la méthode comparative, de percevoir d'importantes analogies avec la conception religieuse originale de Rousseau. Certains de ses aspects les plus importants vont être ici énumérés :

- L'importance du Ciel / Souverain d'En haut (le « Sangje »/ « Shangdi ») : s'il diverge sur certains points avec « l'Être suprême » de Rousseau, il possède néanmoins des similitudes frappantes : cette entité originale peut être conçue comme un « Être suprême », elle garantit la morale et la vertu<sup>2952</sup> ; parce qu'elle est la source de tout esprit (« yeongmyeong »)<sup>2953</sup>, qu'elle gouverne et « administre » toute chose (nature, êtres humains et esprits)<sup>2954</sup>, elle peut être perçue comme l'être régissant un « ordre » universel.
- Une réinterprétation totalement libre de la métaphysique néo-confucianiste fonctionnant en arrière-plan et de ses axes la structurant : sous diverses influences, notamment catholique, cette logique réinterprétative remodèle à sa guise les concepts structurants du Principe (« Li » / « I ») et de l'énergie (le « Qi » / « Ki ») sans tenir compte des règles et des codifications orthodoxes imposées par la doctrine traditionnelle<sup>2955</sup>.
- Elle possède une dimension scientifique : sa démarche empirique avec la « praxis » de la vertu<sup>2956</sup> et sa vision empirique de la nature humaine<sup>2957</sup>.
- Des influences étrangères : les conceptions aristotéliennes<sup>2958</sup> et thomistes de l'homme<sup>2959</sup>, l'influence de Matteo Ricci<sup>2960</sup> mais aussi les influences chinoises

---

<sup>2951</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>2952</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 60.

<sup>2953</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 630.

<sup>2954</sup> Yoo Tae Gun, *op. cit.*, p. 15.

<sup>2955</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>2956</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 58.

<sup>2957</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 362.

<sup>2958</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.

<sup>2959</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 68.

<sup>2960</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80.

et japonaises<sup>2961</sup>, toutes fondamentales pour comprendre l'originalité et la richesse de cette conception.

- Elle est personnelle : par sa trajectoire unique de vie – le fait que Chŏng Yagyong ait été exilé –, par sa combinaison originale des principaux éléments de la doctrine néo-confucianiste et confucianiste, par son retour à un confucianisme antique, par sa démarche silhak, enfin par le refus de Chŏng Yagyong de s'impliquer dans les principaux débats spéculatifs de son temps<sup>2962</sup>.
- Elle arbore une dimension « anti-orthodoxe », qui passerait pour pré-séculière dans la conception religieuse occidentale, dans la mesure où elle prend ouvertement ses distances avec la doctrine officielle néo-confucianiste : elle en remodèle les principaux éléments et s'attaque ouvertement – tout en marquant par ailleurs son respect à d'autres endroits – à l'influence de Zhu Xi<sup>2963</sup>. En outre, Chŏng Yagyong a été persécuté pour son adhésion – point par ailleurs souvent discuté par les chercheurs – à la religion catholique<sup>2964</sup>.

Si des différences notables existent entre les conceptions religieuses de Rousseau et de Chŏng Yagyong (notamment sur la manière de penser la religion, la philosophie ou sur l'intervention de la nature, comme cela a été vu), des analogies fondamentales semblent également apparaître dans leur pensée : parmi ces dernières, citons l'idée d'un « Être suprême » garant de la morale et de la vertu et administrant l'univers, la prise de distance volontaire avec la doctrine officielle du néo-confucianisme, la libre réinterprétation des éléments structurant la métaphysique traditionnelle, la structuration de ces vues religieuses

---

<sup>2961</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49.

<sup>2962</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 26-29.

<sup>2963</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 48-49.

<sup>2964</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 360-361.

autour de concepts et de démarches scientifiques et, en dernier lieu, l'importance conséquente des influences étrangères.

Au regard de ces analogies, il nous paraît possible d'affirmer que la conception de la religion de Chōng Yagyong rappelle avec force des logiques de fonctionnement essentielles de la religion déiste des Lumières en général.

## 2. Le mouvement silhak coréen : l'affirmation d'une religion hybride qui évoque le déisme

Ramenée à l'échelle du mouvement Silhak, il est possible de constater que la religion de Chōng Yagyong, qui accorde une large place au « Ciel » / « Souverain d'En Haut » (« Sangje » / « Shangdi »), emporte également l'adhésion d'un autre penseur silhak très important, Yi Ik (Sōngho), prédécesseur qui l'a considérablement influencé<sup>2965</sup>.

Puisant directement à la religion catholique mais relevant également à nos yeux une caractéristique de l'esprit silhak par son ouverture syncrétique (logique de « poyuron ») et sa volonté d'enrichir le néo-confucianisme, sa particularité la plus notoire – à savoir la thèse d'une entité transcendante régissant l'Univers, actant de fait la volonté intellectuelle de s'éloigner de la doctrine officielle néo-confucianiste – avait déjà été entrevue et débattue par les penseurs Chosŏn silhak : dès le début du XVIIe siècle, Yi Su-kwang<sup>2966</sup> avait pris connaissance avec cette conception religieuse d'une entité transcendante par le biais d'ouvrages du jésuite Matteo Ricci<sup>2967</sup>. Des penseurs du royaume Chosŏn avaient poursuivi ce travail de réflexion sur cette problématique : si Yu Mong-in avait considéré positivement cette idée de « Souverain d'En Haut », Sin Hu-Tam, en revanche, l'avait condamnée<sup>2968</sup>.

Mais elle a surtout inspiré le philosophe Yi Ik. En suscitant l'intérêt d'une telle personnalité<sup>2969</sup>, elle démontre l'importance de son impact dans l'ensemble de la pensée

---

<sup>2965</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 126.

<sup>2966</sup> Il est l'un des premiers Coréens à être en contact avec le monde occidental – il a été l'un des premiers Coréens à observer une carte de l'Europe (Andrew C. Nahm, *Introduction to Korean history and culture : sin Han'guksa immun*, Elizabeth, N.J, Hollym, 1993, 391 p., p. 142-143.).

<sup>2967</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 125-126.

<sup>2968</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>2969</sup> Rappelons que ce dernier est connu pour être le fondateur de l'école *Kyōngsech'iyong*, qu'il passe pour avoir introduit sur la scène intellectuelle Chosŏn la culture occidentale et le catholicisme via son école

Silhak coréenne. L'influence de Yi Ik se lit par ailleurs en filigrane dans la conception de la religion de Chŏng Yagyong et tous deux, fidèles à l'esprit silhak, nous paraissent démontrer un déisme partagé. Il nous paraît possible, d'un point de vue hypothétique, de lister les traits communs importants de ce déisme partagé les rassemblant :

- Le syncrétisme catholicisme / néo-confucianisme<sup>2970</sup> (cet emprunt à la religion catholique ne signifie pas pleine adhésion à la religion catholique<sup>2971</sup>) leur ont permis de construire cette figure spirituelle d'entité transcendante, tout en étant marqués par les écrits du jésuite Matteo Ricci<sup>29722973</sup>.
- Leur conception se nourrit d'influences étrangères, notamment scientifiques par la démarche empirique chinoise (*kaozeng*)<sup>2974</sup>.
- Leur pensée fait fusionner pensée antique, pensée religieuse néo-confucianiste et pensée catholique<sup>2975</sup> avec un esprit silhak.
- L'éthique qu'ils formulent tous deux, et qui se voit agencée autour de cette figure particulière de « Souverain d'En Haut », révèle un contenu éthique extrêmement pragmatique<sup>2976</sup>.

Si des différences existent entre Chŏng Yagyong et Yi Ik<sup>2977</sup> -, ces traits communs nous paraissent néanmoins démontrer qu'une religion spécifique de type déiste/théiste a pu exister dans le mouvement Silhak et qu'elle possède des traits communs, mais subliminaux, avec les formes religieuses analogues des Lumières.

Au-delà de ces aspects théoriques et descriptifs, cette forme religieuse suscite différentes remarques. Elle trahit d'une part une volonté originale, celle de renouveler et

---

de pensée « Sŏngho ». En outre, la portée de son influence peut être appréciée à l'envergure de ses disciples : outre Chŏng Yagyong, elle a marqué Sin Hu-Tam (1702-1761) et An Chŏng-bok (1712-1791) (Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 187.).

<sup>2970</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1-2.

<sup>2971</sup> Yi Ik étant connu pour ses critiques à l'égard de cette dernière (Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 87.) ; quant à Chŏng Yagyong, cette adhésion reste très débattue.

<sup>2972</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 8.

<sup>2973</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 98.

<sup>2974</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 2.

<sup>2975</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1-4.

<sup>2976</sup> Concernant Yi Ik, voir Martina Deuchler et JaHyun Kim Haboush, *op. cit.*, p. 211. Concernant Chŏng Yagyong, regarder Baker, Don, *op. cit.*, p. 54.

<sup>2977</sup> En particulier, leur adhésion au catholicisme.

d'enrichir spirituellement le néo-confucianisme avec des influences étrangères religieuses, philosophiques et scientifiques<sup>2978</sup> tout en gardant des thématiques traditionnelles d'un point de vue néo-confucianiste. D'autre part, d'un point de vue métaphysique, elle nous semble acter une « déconstruction » de la doctrine officielle néo-confucianiste et du récit métaphysique traditionnel, structuré autour de l'héritage Zhu Xi sans pour autant s'en échapper totalement.

Enfin, ce « déisme » / « théisme » silhak possède aussi une grande portée historique : il inaugure une attitude qui aura une grande conséquence pour les siècles suivants, à savoir la tradition d'ouverture à l'occident, via le « savoir occidental » (« seohak »), attitude qui a rendu possible l'acceptation des sciences et qui servira de fondement intellectuel aux Lumières coréennes du XIXe siècle (« Kaewha » - *Korean Enlightenment*)<sup>2979</sup>. De la sorte, il démontre le rattachement culturel entre le mouvement Silhak et son successeur du XIXe siècle.

3. *Une forme religieuse internationale qui démontrerait une déconstruction de la métaphysique traditionnelle et qui marquerait une manière novatrice d'entrevoir la morale ?*

Il nous paraît possible, grâce à la démarche comparatiste, de repérer de multiples analogies de nature hypothétique entre les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong et

---

<sup>2978</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 108.

<sup>2979</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 285.

entre celles du mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen, : parmi les plus importantes, citons :

- La conceptualisation d'un Être suprême (« Être suprême » du côté français, « Ciel/Souverain d'En Haut » du côté coréen) ;
- L'ascendance déterminante de la pensée étrangère dans la structuration de cette forme religieuse (anglaise pour le cas français, japonais, chinois et catholique pour le côté coréen) ;
- L'influence décisive de la science, une influence qui s'exprime sous différentes formes (vision newtonienne pour le cas français, démarche empirique pour le cas coréen) ;
- Une logique de « personnalisation » de la religion (la religion se voit modelée selon l'existence et la psychologie même de l'individu).

Ces différentes analogies pourraient constituer autant de critères hypothétiques à même de qualifier les caractéristiques de cette forme religieuse internationale.

1. *Le déisme/théisme comme processus de déconstruction de la métaphysique traditionnelle et comme signe d'émergence d'un nouvel esprit*

Rassemblées, ces similitudes nous paraissent tous illustrer un processus fondamental en cours, un processus que trahissent aussi bien les Lumières françaises que le mouvement silhak coréen : la mise à l'écart, sinon la « déconstruction » et la marginalisation de la métaphysique traditionnelle. Structurée autour de la théologie et de Dieu en France, autour de la doctrine néo-confucianiste de Zhu Xi en Corée, cette métaphysique traditionnelle perd en prestige, en pertinence et en légitimité dans les deux pays et l'une des résultantes fondamentales de ce processus ne serait autre que l'émergence de cette forme religieuse à la fois transitoire, hybride et diversifiée du « déisme » / « théisme » dont Rousseau et Chŏng Yagyong, mais aussi bien d'autres penseurs, se font les promoteurs intellectuels.

Quoique le néo-confucianisme et la religion chrétienne ne partagent pas la même nature, ce processus, par les logiques analogiques frappantes qu'il rassemble, nous paraît avoir cours dans les deux cas. Les vertus de Rousseau et Chŏng Yagyong ne feraient rien d'autre que de traduire à leur échelle ce processus philosophique de grande ampleur. Ajoutons qu'au sein de ce mouvement de pensée général, une pensée plus « réaliste », qui se retrouve aussi bien chez les Lumières que dans le mouvement Silhak, et qui incarne à nos

yeux un « nouvel esprit » et un nouveau rapport au réel, nous semble y détenir un rôle fondamental.

## 2. Le déisme/théisme comme une nouvelle manière de repenser la morale et l'éthique

L'autre point qui nous paraît important de souligner dans cette problématique est que cette forme religieuse originale, qui trahit l'émancipation de la métaphysique traditionnelle, et qu'incarnent le déisme ou le théisme, conduit à repenser de manière novatrice la morale et l'éthique. Effectivement, nous avons analysé combien chez Rousseau et chez Chŏng Yagyong, « l'Être suprême » possédait une fonction centrale dans la création et la structuration de la morale et de la vertu.

Considéré sous un autre angle, parce qu'il a su s'affranchir des impératifs de la métaphysique traditionnelle, l'esprit du déisme / théisme ne se limitent pas à la sphère religieuse mais, de par son ouverture scientifique, possède la capacité de revisiter intellectuellement la morale et l'éthique et de les méditer de manière différente : aussi bien dans le cas de Rousseau<sup>2980</sup> que Chŏng Yagyong<sup>2981</sup>, la vertu se révèle plus empirique, se fonde sur une pratique, une « *praxis* » en rapport étroit avec le réel.

Par son rejet du dogme catholique dans le cas français et sa libération des codes de la doctrine néo-confucianiste dans le cas coréen, par son émancipation vis-à-vis du récit métaphysique traditionnel et de la rigidité de l'autorité religieuse, par ses aspects séculiers et anti-traditionnels, cette forme religieuse permet donc de repenser la morale et l'éthique en adoptant une perspective davantage scientifique et moderne. Saisi à une plus vaste échelle, il témoigne de la séparation entre la théologie et la morale dans le cas des Lumières françaises et du désir d'établir d'une nouvelle relation entre doctrine néo-confucianiste et morale pour le mouvement Silhak coréen : alors que les Lumières françaises questionnent la soumission de la morale à la théologie<sup>2982</sup>, le mouvement Silhak, lui, initie son renouvellement en recourant à un néo-confucianisme enrichi et pragmatique<sup>2983</sup>.

En termes d'intensité, ce processus de distanciation de la morale et de la religion nous paraît affirmer plus de force dans le cas des Lumières françaises, qui tolèrent une pensée

---

<sup>2980</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 853-854.

<sup>2981</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 56.

<sup>2982</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 560.

<sup>2983</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 176.

athée et matérialiste – avec une morale qui se veut, par exemple chez le baron d’Holbach et son « éthique naturaliste », totalement débarrassée d’influence religieuse<sup>2984</sup> –, que dans le cas du mouvement Silhak coréen. Mais ce diagnostic d’intensité doit être relativisé par la nature même des religions, la culture d’ensemble et la manière de penser la philosophie, l’univers et la morale en général.

## 2. Les effets intellectuels sur les sciences

### 1. *L’esprit des Lumières françaises : la création de la « science de l’homme »*

#### 1. Rousseau : une vision novatrice de la psychologie humaine

La nature dynamique de la vertu de Rousseau a été analysée au cours des parties précédentes, tout comme l’influence importante de l’empirisme philosophique sur sa pensée<sup>2985</sup>. Au-delà de ces aspects, il nous paraît possible de formuler la thèse qu’il incarnerait le nouvel état d’esprit que l’on retrouve aussi bien dans le mouvement des Lumières françaises que celui Silhak coréen, qui vise à une émancipation générale de la métaphysique et à relire le réel au travers ce nouvel esprit. Il nous paraît dès lors possible d’illustrer cette thèse en analysant l’apport aux sciences humaines de la pensée rousseauiste concernant la vertu et la morale.

A plus d’un titre, Rousseau passe en effet pour un précurseur essentiel dans les sciences humaines. D’une part, parce que ses réflexions sur la compassion et sur l’instinct de conservation le placent comme un précurseur de l’anthropologie scientifique<sup>2986</sup>. D’autre part, parce que les plus grands noms de l’anthropologie ont salué sa démarche, ainsi Claude Lévi-Strauss, comme cela a été observé, qui le considérait comme un « fondateur » de l’anthropologie<sup>2987</sup>, notamment pour son *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* et sa « méthode analytique »<sup>2988</sup>. Enfin, parce qu’avec sa

---

<sup>2984</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>2985</sup> Point abordé dans la sous-partie intitulée « Une vertu centrale et pro-actie dans la pensée de Rousseau et de Chōng Yagyong » (I/, Chap 2/, 2/, 1/).

<sup>2986</sup> Roger D Masters, *The political philosophy of Rousseau.*, Princeton, NJ, Univ. Press, 1976, 464 p., p. 181.

<sup>2987</sup> Luc Vincenti, *op. cit.*, p. 22-23.

<sup>2988</sup> *Ibidem.*



démarche scientifique séculière – soit antimétaphysique –, il passe avec Montesquieu pour être l'un des pères de la sociologie moderne<sup>2989</sup>.

Dans le domaine de la psychologie, la réflexion de Rousseau peut être, à plus d'un titre, analysée comme novatrice et moderne : outre le fait qu'elle ne s'inscrit plus dans une vision transcendante du corps, la vertu n'est plus seulement conçue comme un élément engendrant des « devoirs » à suivre ou un ensemble de prescriptions et de commandements relevant d'impératifs théologiques, mais s'ancre désormais dans les passions et le sentiment et met ainsi en lumière la part de naturalité de l'être humain. L'autre aspect pionnier de la pensée de Rousseau réside dans le fait que pour son époque, il s'intéresse de manière extrêmement novatrice à la psychologie enfantine<sup>2990</sup>. En dernier lieu, sa pensée démontre son caractère pionnier dans le fait qu'annonçant, d'un point de vue à la fois artistique et philosophique, le romantisme, il ne cesse de démontrer l'importance du sentiment sur la volonté<sup>2991</sup>. A nos yeux, la pensée empiriste, qui s'oppose frontalement au récit métaphysique traditionnel et à la théologie, et qui revêt chez Rousseau des accents sensualistes, se retrouve dans ces divers aspects.

## 2. Les Lumières françaises : l'empirisme au service de la modernisation de la psychologie

En effet, Rousseau s'inscrit dans le courant plus vaste des Lumières françaises, dont l'un des traits généraux tend à questionner le statut de la métaphysique sinon de la marginaliser en légitimité et en importance<sup>2992</sup>. Il a été analysé que l'une des attitudes les plus saillantes de cette posture visant à s'éloigner de la métaphysique se manifestait dans l'empirisme qui entendait revisiter le réel par le biais de l'expérience, sans récuser pour autant les données sensibles<sup>2993</sup>.

Au regard des sciences humaines, et particulièrement dans la formation de la psychologie en tant que telle, il est avéré que l'empirisme marque un tournant majeur, que

---

<sup>2989</sup> Johan Heilbron, « Comment penser la genèse des sciences sociales ? », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 15 / 2, 2006, p. 103, p. 107-108.

<sup>2990</sup> Richard T. G Walsh, Thomas Teo et Angelina Baydala, *A critical history and philosophy of psychology: diversity of context, thought, and practice*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014, p. 144-145.

<sup>2991</sup> *Ibidem*.

<sup>2992</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>2993</sup> Louis-Marie Morfaux et Jean Lefranc, *op. cit.*, p. 161.

Rousseau nous paraît démontrer à son échelle : c'est en effet par cette philosophie, qui s'oppose à la métaphysique, que la psychologie, jadis philosophique, perd de son dogmatisme pour se convertir en « science empirique »<sup>2994</sup>. La psychologie associationniste illustre cette mutation de conception voulue par les Lumières : elle passe d'une théorie se raccrochant à une « transcendance », c'est-à-dire spéculative et amarrée à un univers métaphysique inspiré du religieux<sup>2995</sup>, à une lecture objective, analogue à une représentation newtonienne des choses et se rapprochant du scientifique<sup>2996</sup>. Au sein de ce processus, l'éloignement de la métaphysique a joué un rôle crucial tandis qu'inversement, le réel s'est vu réaffirmer sa présence par l'entremise d'un empirisme méthodologique.

Ainsi, nombre de philosophes empiristes participent à la construction de cette scientificité de la psychologie en la détachant parallèlement du monde métaphysique. Hume n'est pas seulement l'un des principaux philosophes empiristes, il peut également être entrevu comme l'un des promoteurs de la psychologie associationniste par sa méthodologie empiriste<sup>2997</sup> et passe, grâce à sa méthode expérimentale, comme l'un des principaux artisans de l'émergence des « sciences de l'homme »<sup>2998</sup>. Hartley (1705-1757) réfléchit sur la psychophysiologie tout en usant de la mécanique newtonienne<sup>2999</sup>. Condillac, qui influença Rousseau par son sensualisme, participe également à l'essor de la psychologie par sa réflexion sur les sensations<sup>3000</sup>. Locke, enfin, possède également une grande portée : que ce soit ses apports pour la psychologie associationniste, sa réflexion

---

<sup>2994</sup> Stéphane Madelrieux, « Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste », *Astérion*, 2013.

<sup>2995</sup> Selon Stéphane Madelrieux, elle pensait précédemment en termes « de principes métaphysiques comme le « Moi », « l'âme » » (*Ibidem.*).

<sup>2996</sup> *Ibidem.*

<sup>2997</sup> Serge Nicolas, « Psychologie - Histoire de la », *Encyclopædia Universalis*, .

<sup>2998</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>2999</sup> Richard T. G Walsh, Thomas Teo et Angelina Baydala, *op. cit.*, p. 119.

<sup>3000</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 154-155.

concernant l'innéisme ou son concept de *tabula rasa*<sup>3001</sup> accueillant des impressions sensorielles<sup>3002</sup>.

Si cette « science de l'homme » n'est pas entièrement positiviste dans sa méthodologie et contient encore bien des imperfections<sup>3003</sup>, elle reflète néanmoins la professionnalisation plus vaste qui touche la science chez les penseurs des Lumières<sup>3004</sup>. En recourant au scepticisme qu'a formalisé l'empirisme, elle affirme l'émancipation des sciences en général du dogme, des visions théologiques et de l'ancienne métaphysique<sup>3005</sup>. Ce détachement de la théologie et de la métaphysique par le biais de l'empirisme la fait acquérir davantage d'objectivité, de scientificité et de neutralité et permet ainsi la formation des « sciences humaines », telle que la psychologie, sans que ces dernières ne soient, cependant, encore totalement autonomisées les unes des autres<sup>3006</sup>.

## 2. *L'esprit Silhak coréen : le renforcement de la scientificité*

### 1. *Chŏng Yagyong : une vision novatrice de la psychologie humaine*

Le caractère réaliste et pratique de la vertu de Chŏng Yagyong, ainsi que le pragmatisme de sa morale et de son éthique et son appartenance au courant silhak, ont précédemment été observés. En mettant de côté sa réflexion politique de nature conservatrice, Chŏng Yagyong possède également la réputation d'être un grand philosophe doublé d'un grand scientifique. Il nous paraît certain que sa carrière de scientifique et ses innovations techniques ont renforcé son réalisme scientifique et son objectivité tout en lui permettant d'adopter des vues novatrices dans de multiples domaines.

A nos yeux, le champ de la psychologie, sur lequel Chŏng Yagyong médite à travers l'éthique et la morale, nous paraît démontrer le caractère avancé et novateur de sa démarche. Aussi singulier que cela puisse paraître, il nous paraît possible de considérer Chŏng Yagyong comme un précurseur en matière de psychologie : d'abord parce que sa morale et son éthique heurtent frontalement le récit métaphysique néo-confucianiste issu

---

<sup>3001</sup> Qui se retrouve aussi dans le personnage vacant et virtuel d'Émile de Rousseau.

<sup>3002</sup> Richard T. G Walsh, Thomas Teo et Angelina Baydala, *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>3003</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 334.

<sup>3004</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 76.

<sup>3005</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3006</sup> *Ibidem*.

de Zhu Xi et marquent avec lui un divorce conséquent mais aussi parce qu'elles présentent toutes deux plusieurs aspects concrets et modernes, qui s'inspirent d'influences étrangères.

Comme pour Rousseau ou les penseurs des Lumières françaises, le même processus d'objectivité et de spécialisation scientifique nous paraît se réaliser chez Chǒng Yagyong: tandis que l'influence d'une représentation métaphysique liée à la tradition néo-confucianiste et à l'héritage de Zhu Xi s'affaiblit et perd en légitimité, sa pensée acquiert de la scientificité au travers d'une conception philosophique plus orientée vers le réel et le concret.

A l'image de la vertu de Rousseau, sa conception de la vertu fait montre de traits empiriques et d'une revalorisation du réel en tant que tel : chez Chǒng Yagyong, la vertu ne peut que s'acquérir qu'au travers d'actes, d'une « praxis »<sup>3007</sup> - pour se voir réalisée, elle se doit d'être confrontée et prouvée en permanence par le réel. Mais surtout cette démarche philosophique se dévoile dans sa remise en cause révolutionnaire de l'innéisme moral imposé par la tradition philosophique néo-confucianiste. Comme le grand philosophe empiriste John Locke qui réfute l'innéisme cartésien, Chǒng Yagyong récuse en effet la théorie néo-confucianiste idéaliste d'une vertu innée à l'homme<sup>3008</sup> et fait ainsi se détacher la pensée morale et éthique de la vertu d'une pensée métaphysique néo-confucianiste de l'univers.

Ce refus de l'innéisme – cet éloignement volontaire avec le grand récit métaphysique imposé par la tradition – a pour conséquence de reconfigurer scientifiquement et objectivement la morale de l'homme : la nature humaine ne possède plus la bonté naturelle innée comme le prescrivait la tradition néo-confucianiste suivant l'héritage de Zhu Xi mais se définit désormais comme un ensemble de données matérielles et immatérielles<sup>3009</sup>. Dans la même optique, cette nouvelle morale entrevue par Chǒng Yagyong ne se raccorde plus à la transcendance métaphysique issue de la tradition néo-confucianiste<sup>3010</sup> et n'est plus déterministe (au niveau de la bonté naturelle) ainsi que le réclamait la tradition néoconfucianiste<sup>3011</sup>. Désormais, dans sa conception, la nature humaine se voit séparée du

---

<sup>3007</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*, p. 28.

<sup>3008</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>3009</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 154.

<sup>3010</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 85.

<sup>3011</sup> *Ibidem*, p. 83.

Principe (« Li » / « I »), axe structurant de la métaphysique néo-confucianiste, pour se rattacher à cette forme religieuse hybride, perméable aux sciences et novatrice qu'incarnent le déisme et le théisme de Chǒng Yagyong<sup>3012</sup>.

En prenant acte de l'éloignement du récit métaphysique néo-confucianiste issu de Zhu Xi, la conception de la vertu et de la morale de Chǒng Yagyong revêtent un nouveau visage, beaucoup plus scientifique et attentif au réel, de contenu psychologique : non seulement, via cet esprit pratique et concret diffusé par l'esprit silhak et dû à l'influence d'auteurs étrangers, notamment occidentaux comme Matteo Ricci, elle est en mesure de s'ouvrir à des concepts novateurs comme le libre-arbitre<sup>3013</sup> (distinguant Chǒng Yagyong des autres penseurs de son temps<sup>3014</sup>) et la raison<sup>3015</sup>. Elle se montre également capable de reconnaître le poids important des désirs dans la nature humaine<sup>3016</sup>, ainsi que les émotions, les sentiments et les capacités affectives – éléments qu'avaient tendance à nier jusqu'à présent l'orthodoxie néo-confucianiste, et particulièrement la pensée de Zhu Xi<sup>3017</sup>.

Dès lors, avec Chǒng Yagyong, la nature humaine n'est plus structurée par les impératifs de la tradition métaphysique néo-confucianiste mais se voit modernisée et placée sous le sceau de l'improbabilité (exemple de la reconnaissance du libre-arbitre). En réfutant les éléments transcendants issus de la tradition, elle tend à accorder davantage de place à la psychologie scientifique en tant que telle – réflexion sur les désirs, notamment physiques<sup>3018</sup>, et les émotions<sup>3019</sup>.

Il convient de noter que cet esprit pratique de Chǒng Yagyong revendique également sa volonté de déconstruire la métaphysique néo-confucianiste issue de Zhu Xi en empruntant nombre de concepts aux philosophes occidentaux : la conception d'une vertu prouvée par les actes<sup>3020</sup> tout comme le choix de lire l'être humain dans son individualité propre plutôt

---

<sup>3012</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 206.

<sup>3013</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 52.

<sup>3014</sup> *Ibidem*.

<sup>3015</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80.

<sup>3016</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 152.

<sup>3017</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 382.

<sup>3018</sup> Donald L. Baker, *op. cit.*, p. 152.

<sup>3019</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 382.

<sup>3020</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 45, 63.

que dans son rapport à un univers abstrait<sup>3021</sup> se révèlent issues du philosophe Thomas d'Aquin ; l'idée d'entrevoir la nature humaine comme une donnée réelle<sup>3022</sup> et de séparer l'âme immatérielle du corps physique<sup>3023</sup> tirent leur origine de la philosophie d'Aristote ; enfin, les concepts de libre-arbitre, de « potentiel moral »<sup>3024</sup> et la conception dualiste d'une nature humaine partagée entre sphère spirituelle (désirs moraux) et sphère physique (désirs spécifiquement physiques) ont pour source Matteo Ricci<sup>3025</sup>.

A nos yeux, la pensée, la pratique de la science et les innovations technologiques qu'a effectuées Chǒng Yagyong n'ont pu que renforcer et consolider cette démarche philosophique plus soucieuse du réel : l'expérimentation scientifique qu'il a pratiquée<sup>3026</sup> et l'esprit d'ouverture au monde occidental que les circonstances lui imposaient<sup>3027</sup> y ont joué une fonction capitale. Par leur rejet de certaines de thématiques métaphysiques néo-confucianistes fondamentales, telles que l'innéisme ou la bonté naturelle, elles soulignent l'éloignement et la déconstruction intellectuels de la doctrine néo-confucianiste et de la métaphysique structurée autour de Zhu Xi. Le corollaire de ce processus de déconstruction de la métaphysique n'est autre que le renforcement du pragmatisme, de la scientificité et

---

<sup>3021</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>3022</sup> *Ibidem*, p. 39-40.

<sup>3023</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.

<sup>3024</sup> *Ibidem*, p. 83-84.

<sup>3025</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>3026</sup> Chǒng Yagyong est reconnu pour avoir introduit la vaccination de Jenner et pour l'avoir pratiquée (Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 15.). Une telle démarche ne pouvait que réclamer une expérimentation scientifique qu'il a pu ensuite mettre à profit dans sa réflexion philosophique.

<sup>3027</sup> Pour bâtir la ville nouvelle de Suwŏn, Chǒng Yagyong a lu des ouvrages d'ingénierie chinois qui s'inspiraient du missionnaire jésuite Johann Terrentius (1567-1630) (Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 104.).

de l'objectivité au sein des conceptions de la morale et de l'éthique formulées par Chŏng Yagyong.

## 2. Le mouvement silhak ou un esprit au service d'une modernisation des sciences

Comme Rousseau pour les Lumières françaises, Chŏng Yagyong incarne l'esprit silhak coréen dans ses aspects novateurs et sa prise de distance volontaire avec la métaphysique.

En s'éloignant volontairement d'une représentation métaphysique de l'univers structurée autour de l'héritage de Zhu Xi et en recourant à la philosophie empirique qui les caractérise<sup>3028</sup>, les penseurs silhak coréens innove dans nombre de domaines, au premier rang desquels les sciences. Nombre d'entre eux émettent en effet des idées et des théories qui remettent en cause une conception métaphysique sino-centrique de l'univers, structuré autour de Zhu Xi.

La mise à l'écart du récit métaphysique issu de Zhu Xi a pour conséquence des découvertes scientifiques sans précédent pour les philosophes Chosŏn : le penseur Hong Tae-yong (1731-1783), illustre représentant de l'école « nordiste » (*Iyonghusaeng* nommée « Pukhak »), est ainsi le premier penseur asiatique à élaborer une théorie de la rotation de la Terre et à reconnaître l'infini de l'Univers<sup>3029</sup>. Yi Ik, qui a beaucoup influencé Chŏng Yagyong, met à mal la conception temporelle néo-confucianiste et le sino-centrisme culturel en reconnaissant les qualités du calendrier occidental<sup>3030</sup>. Il s'éloigne également de la tradition sino-centrique en acceptant la théorie de la Terre ronde : ce qui revient, en termes culturels, à reconnaître que désormais, la Chine n'est plus le centre de la Terre mais n'en constitue qu'une simple partie<sup>3031</sup>. Par ailleurs, des chercheurs suspectent le fait que certains de ses concepts scientifiques aient pu recevoir l'influence de la théorie de la gravitation de Newton<sup>3032</sup>.

Les exemples de ces penseurs silhak effectuant de grandes découvertes scientifiques mettant à mal une représentation métaphysique traditionnelle pourraient se multiplier. L'un des éléments importants est que ces découvertes sont inséparables de l'esprit silhak,

---

<sup>3028</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 179-180.

<sup>3029</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 147.

<sup>3030</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>3031</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 9.

<sup>3032</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 146.

qui pousse à une nouvelle appréhension du réel et qui promeut l'esprit pratique ainsi qu'une grande curiosité intellectuelle envers l'étranger. C'est en s'ouvrant à des pensées occidentales que Chŏng Yagyong et ses pairs peuvent tisser et structurer leurs pensées<sup>3033</sup> pour mieux ensuite enrichir leur conception néo-confucianiste. Dans les évolutions d'un tel processus, le jésuite Matteo Ricci a joué un rôle de transmetteur fondamental<sup>3034</sup>. Il a permis à des penseurs coréens majeurs, comme Chŏng Yagyong ou Hong Tae-yong d'entrer en contact avec des pensées occidentales, riches en perspectives, comme celle d'Aristote<sup>3035</sup>.

Certains parmi ces penseurs suscitent davantage une démarche scientifique que d'autres penseurs : tel est le cas du penseur silhak tardif Choe Han-gi (1803-1877) : non content de remettre en cause la métaphysique de Zhu Xi<sup>3036</sup>, comme Chŏng Yagyong, celui-ci remodèle en pleine liberté les axes structurels de la métaphysique néo-confucianiste : ainsi minore-t-il le rôle du Principe (« Li » / « I ») et du Faîte Suprême (« Taeguk »)<sup>3037</sup> pour mieux faire fusionner le concept de l'énergie / souffle vital (le « Qi » / « Ki ») en un savoir synthétique qu'il baptise « science de l'énergie » (« ki-hak »)<sup>3038</sup>. Ce savoir original marque la prédominance d'une vision matérialiste et marque l'assimilation synthétique d'éléments confucianistes, chrétiens, bouddhistes et occidentaux<sup>3039</sup>.

Comme nombre de penseurs silhak, ce savoir particulier se constitue autour d'apports occidentaux<sup>3040</sup> et Choe Han-gi renouvelle à sa manière la science astronomique en se faisant l'agent efficace de cette culture occidentale (« seohak ») : il est ainsi l'un des introducteurs des théories de Kepler et de Copernic en Corée dans les années 1830<sup>3041</sup>. Si sa « science de l'énergie » (« ki-hak ») s'est déployée dans les sciences dures, elle est également mise en œuvre dans les sciences humaines comme la psychologie et la

---

<sup>3033</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*

<sup>3034</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 170-171.

<sup>3035</sup> Hong Tae-yong utilise ainsi la théorie aristotélicienne des trois âmes pour décrire la nature (Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 150.).

<sup>3036</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 648.

<sup>3037</sup> *Ibidem*, p. 661.

<sup>3038</sup> *Ibidem*, p. 649-650.

<sup>3039</sup> *Ibidem*, p. 649, 659.

<sup>3040</sup> *Ibidem*, p. 647.

<sup>3041</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 18-19.



sociologie : tout en valorisant l'ancien concept d'énergie issu de la métaphysique néo-confucianiste, le penseur décrit en effet les facteurs pouvant conditionner la nature humaine<sup>3042</sup>.

Si les sciences entrevues par Silhak peuvent posséder des imperfections et ne sont pas catégoriquement positivistes – du reste, comme celles des Lumières, qui souffrent également de multiples limites –, elles construisent néanmoins un nouvel état d'esprit, qui tend à accorder plus de crédit à l'expérience et au réel et à s'éloigner de la représentation traditionnelle et multiséculaire de l'univers qui se fondait sur un sino-centrisme culturel et se structurait autour de la métaphysique néo-confucianiste de Zhu Xi.

### 3. *L'hypothèse d'un esprit davantage scientifique de nature internationale*

Au vu de ces réflexions, il nous paraît sensé de se demander si un esprit davantage scientifique a pu exister sous l'influence des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen. Au regard de nos recherches, un élément du moins nous semble assuré : la valorisation de la réalité empirique se retrouve aussi bien dans le mouvement des Lumières que dans celui Silhak<sup>3043</sup>. Elle contribue à l'essor d'un nouvel esprit qui redonne beaucoup plus de poids au réel et adopte une posture pragmatique et plus expérimentale. Cette nouvelle lecture du réel, qui marque une prise de distance, sinon un éloignement considérable, avec un système métaphysique séculaire – dogme chrétien d'un côté, doctrine néo-confucianiste et sino-centrisme de l'autre –, conduit à des découvertes et à des théories innovantes majeures qui bousculent la tradition et contribuent à davantage structurer et spécialiser les savoirs. Si ces savoirs engendrés par ce nouvel état d'esprit demeurent encore limités, imparfaits et, par certains égards, attachés à la tradition et à des habitudes représentatives multiséculaires, certaines frontières, jadis indépassables, se voient néanmoins franchies.

Il n'en demeure pas moins que ce constat suscite des problématiques qu'il conviendrait d'approfondir : quelles particularités ce nouvel esprit scientifique affirme-t-il dans chaque mouvement ? Est-il possible d'affirmer qu'il possède une nature intégralement

---

<sup>3042</sup> Il en liste quatre : 1/ le facteur environnemental ; 2/ le facteur héréditaire ; 3/ le facteur du souffle vital ; 4/ le facteur de l'habitude (Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 652-653.).

<sup>3043</sup> Le terme en tant que tel a été retrouvé à maintes reprises dans notre documentation scientifique (ouvrages universitaires et articles scientifiques) tant pour le mouvement des Lumières que celui Silhak.

équivalente tant pour le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ? Son intensité, enfin, est-elle la même ? Dans tous les cas, ce que nous remarquons est qu'une perte de légitimité de la métaphysique, du grand récit traditionnel qu'elle ordonnait autour du dogme catholique et de la doctrine néo-confucianiste, a lieu avec les mouvements de renouveau culturel que sont le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen et que ce nouvel état d'esprit, qui détient une place centrale dans ces deux mouvements, possède une responsabilité essentielle dans ce changement fondamental.

## **5. La problématique de l'encyclopédisme**

### **1. L'encyclopédisme dans le mouvement silhak et sa comparaison avec le mouvement des Lumières françaises**

En plus de s'éloigner des systèmes métaphysiques et de prendre ses distances avec une pensée s'appuyant sur la tradition religieuse, une autre problématique importante qui apparaît lorsque que nous comparons les pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong et, à une plus grande échelle, l'esprit des Lumières et celui du mouvement Silhak, est celle de l'encyclopédisme.

A plus d'un titre, l'encyclopédisme apparaît comme un élément fondamental pour caractériser la pensée des Lumières comme le montrent les sources documentaires françaises<sup>3044</sup> ou étrangères<sup>3045</sup>. Le terme « encyclopédique » se voit également utilisé pour décrire le mouvement Silhak mais, au regard de notre documentation scientifique, l'impression générale qui domine est que son emploi est moins systématique que pour les Lumières. Une autre différence notable est à souligner : dans le cas du mouvement Silhak, son usage se réfère surtout à des penseurs saisis individuellement<sup>3046</sup> ; à l'inverse des Lumières, il se voit peu souvent invoqué par l'ensemble du mouvement.

Il n'en reste pas moins que, pris dans un sens large, l'encyclopédisme nous paraît constituer un aspect potentiellement pertinent pour analyser le mouvement silhak et son

---

<sup>3044</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 184-185.

<sup>3045</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3046</sup> Exemple concernant le penseur Yi Ik que l'on peut trouver dans l'ouvrage de Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 593.

identité. Sur un plan hypothétique, il se révèle intéressant de comparer ses caractéristiques avec celui des Lumières françaises.

## 2. Une définition de l'encyclopédisme au sens large

Pour des raisons qui tiennent à la fois à l'identité du mouvement silhak et à diverses limites<sup>3047</sup>, l'encyclopédisme se voit ici défini dans son sens large, comme « état d'esprit » orienté selon certains éléments<sup>3048</sup>. Bien que s'appuyant sur des sources documentaires, la définition suggérée ici ne saurait avoir de valeur qu'hypothétique car elle se fonde sur la comparaison particulière des mouvements des Lumières françaises et Silhak coréen. Par conséquent, l'encyclopédisme ne se verra pas abordé d'un point de vue matériel (production éditoriale en termes de quantité). La perspective intellectuelle, qui le considère comme un « nouveau regard » porté sur le monde et reflétant une « situation épistémologique <sup>3049</sup> » d'ensemble sera, de fait, privilégiée. Divers ouvrages documentaires, relevant à la fois de l'historiographie française, anglo-saxonne et coréenne, nous ont aidé à établir cette définition hypothétique. Si l'histoire et la nature même du mouvement silhak coréen peuvent contraindre à restreindre certains champs de réflexion sur cette problématique, elles peuvent également avoir le mérite de la préciser.

A nos yeux, les traits théoriques et hypothétiques résumant un encyclopédisme partagé par les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen pourraient être énumérés comme suit :

- ① Un esprit démontrant l'apparition d'un nouveau style de pensée, qui parvient à s'affranchir des dogmes, de la théologie, de la doctrine religieuse (cas du néo-confucianisme) et qui possède certains aspects modernes<sup>3050</sup>. L'un de ses traits principaux est « l'esprit critique »<sup>3051</sup>. Ce style de pensée reflète un esprit sécularisant, qui ne craint pas de s'élever contre la tradition et affirme un certain

---

<sup>3047</sup> Parmi celles-ci, citons celles de nature documentaire mais aussi de cohérence générale et de proportions relevant de notre travail.

<sup>3048</sup> En raison de l'histoire et de la nature-même du mouvement Silhak, l'influence de l'étranger constitue ainsi à nos yeux un critère crucial dans la définition de l'encyclopédisme que nous proposons.

<sup>3049</sup> Pascal Duris, « Classification », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 387.

<sup>3050</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 109.

<sup>3051</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 16-17.

anti-autoritarisme<sup>3052</sup>. S'affirme corrélativement à son expression, une pensée de type classificatrice, catégorisante, de classement<sup>3053</sup>.

- ② Un esprit souhaitant investir le monde dans sa globalité pour mieux le découvrir et l'appréhender<sup>3054</sup> : ouvert sur des cultures différentes et des civilisations lointaines, il n'hésite pas à montrer, sinon à dénoncer, les limites et les dérives de sa propre culture et, avec un soupçon de scepticisme, à pratiquer le relativisme culturel. Critique dans son fonctionnement, il se montre adepte du comparatisme intellectuel : comparer son pays et ses mœurs, son économie, sa manière de penser, sa politique, etc. Ce comparatisme entraîne une richesse intellectuelle hors-norme, qui peut produire des pensées extrêmement novatrices sinon révolutionnaires – ainsi en est-il du déisme/théisme<sup>3055</sup>. Cette ouverture sur le monde ne se circonscrit pas à la sphère intellectuelle ou mentale, elle se concrétise aussi dans le réel : les penseurs des Lumières françaises comme du mouvement Silhak coréen sont d'importants voyageurs, possédés par la curiosité.
- ③ Un esprit désirant appréhender la réalité dans sa totalité<sup>3056</sup>. De la religion, aux origines des sciences humaines ou des sciences dures jusqu'à l'art, cette dernière se mue en un objet intégral et produit une réflexion aspirant à une « extension infinie des savoirs »<sup>3057</sup>. Cet esprit affirme également son caractère empirique, concret et pratique par une réflexion sur la technique<sup>3058</sup>.
- ④ Un esprit transdisciplinaire dans ses modalités : il fait croiser et s'embrasser des concepts de disciplines différentes, pratique le détournement des conventions et affirme par l'hybridité et la logique de sa pensée une grande liberté et créativité. Le XVIIIe siècle ignore en effet les frontières entre champs disciplinaires<sup>3059</sup>.

---

<sup>3052</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3053</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 184-185.

<sup>3054</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3055</sup> Nous pensons ici aux apports de la religion catholique pour les pensées des philosophes silhak mais aussi à l'influence considérable du newtonisme dans les religions particulières des intellectuels français. Voltaire, promoteur important du newtonisme, peut ainsi être perçu comme un grand philosophe comparatiste.

<sup>3056</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3057</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3058</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 520-521.

<sup>3059</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 20.

Sous le regard des Lumières comme du mouvement Silhak, le sens d'un concept apparaît comme inépuisable : interchangeable et transversal, il se voit réemployé dans divers champs de pensée.

Ces différents critères théoriques vont maintenant être mis en application pour méditer plusieurs aspects des pensées de Rousseau, Chŏng Yagyong, et à une échelle plus large, ceux des Lumières et du mouvement silhak. Ces analyses aboutiront à une réflexion générale sur l'hypothèse d'un encyclopédisme intellectuel analogique aux Lumières françaises et au mouvement Sihak coréen.

### **3. Des aspects démontrant l'encyclopédisme de Rousseau et de Chŏng Yagyong**

#### *1. L'encyclopédisme de Rousseau*

##### *1. Présentation générale de l'encyclopédisme de Rousseau*

Dans un sens restreint, Rousseau peut être considéré comme un encyclopédiste dans la mesure où il a contribué personnellement à l'*Encyclopédie* (environ 160 collaborateurs, 72000 entrées, 2500 planches<sup>3060</sup>). Il participa aux débuts de l'entreprise éditoriale et contribua à la rédaction de près de 400 entrées, principalement pour la musique<sup>3061</sup>. Son autre contribution fondamentale à l'*Encyclopédie* est son article « Economie politique », publié en novembre 1755 dans le tome V de l'*Encyclopédie*<sup>3062</sup>.

L'encyclopédisme de Rousseau ne saurait cependant se restreindre à ces publications précises. Il doit aussi se mesurer à sa collaboration intellectuelle, active, avec le milieu des encyclopédistes, l'éditeur, des rédacteurs et, en dépit de leurs mésententes suivantes, avec l'architecte de cette gigantesque entreprise éditoriale, Diderot<sup>3063</sup>. Enfin, il s'exprime également par les dictionnaires que le penseur produisit, dictionnaires qui relèvent d'un

---

<sup>3060</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 179.

<sup>3061</sup> A. Cernuschi, « Encyclopédie », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 294.

<sup>3062</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. LXXII.

<sup>3063</sup> A. Cernuschi, *op. cit.*, p. 295-296.

nouveau type de pensée, classificatrice, organisatrice : songeons au *Dictionnaire de musique*<sup>3064</sup> et à son *Dictionnaire de botanique*<sup>3065</sup>.

## 2. *Un esprit critique opposé à la tradition et une vue métaphysique traditionnelle*

L'esprit critique de Rousseau et son opposition à la théologie, au dogme et à la tradition métaphysique ont été analysés précédemment – que ce soit pour sa religion hybride, sa pensée républicaine ou encore son « dualisme métaphysique<sup>3066</sup> ». Un aspect d'opposition à la tradition et relevant de l'encyclopédisme « pur » chez Rousseau se manifeste dans sa participation à l'*Encyclopédie*, ce projet éditorial ayant à de multiples reprises subi les mesures de la censure, une condamnation papale, des attaques de l'Eglise et du pouvoir politique<sup>3067</sup>, et qui est considéré comme antimétaphysique dans son esprit<sup>3068</sup>.

## 3. *Un esprit ouvert sur l'étranger*

### 1. *L'influence d'auteurs étrangers sur la pensée rousseauiste*

L'encyclopédisme de Rousseau nous paraît revendiquer son identité au travers de son ouverture à l'étranger. En effet, sa pensée s'est structurée autour d'apports étrangers en de multiples manières. Sa vision de la vertu et de la morale se raccroche au courant du « sens moral » (*Moral sense*) de l'*Enlightenment* anglais qui, sans minimiser le pouvoir de la raison, rehausse l'importance du sentiment dans la morale<sup>3069</sup>. L'importance de la sensibilité dans la pensée rousseauiste, que l'on retrouve aussi bien dans ses théories politiques que dans sa conception de la pédagogie, dans son style littéraire que certains ont pu qualifier de « préromantique », ou sa représentation du monde, marque également

---

<sup>3064</sup> F. Eigeldinger, *op. cit.*, p. 213-216.

<sup>3065</sup> H. Cheyron, « Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 351.

<sup>3066</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-103.

<sup>3067</sup> Xavier Darcos, *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>3068</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 106-108, 114-116.

<sup>3069</sup> J. Domenech, *op. cit.*, p. 619-620.

l'influence de l'*Enlightenment* anglais qui, sans être totale et absolue, est néanmoins présente<sup>3070</sup>.

Même si des divergences existent, Locke a influencé Rousseau en de nombreux points : tant pour son sensualisme qui dérive de l'empirisme que pour une partie des idées libérales, pour la pédagogie ou, même, dans l'attitude à l'égard de la métaphysique<sup>3071</sup>. L'empirisme et le sensualisme issu de Condillac, comme cela a été observé, participent pareillement à la structuration de la pensée de Rousseau et à la conception qu'il se fait de la vertu. Ils démontrent l'ascendance intellectuelle des idées venues de l'Angleterre, en particulier l'approche lockéenne de l'homme « vide » qui se définit au fil des âges de la vie<sup>3072</sup>, et qui transparait chez Émile.

Malgré leur mésentente, Rousseau partage de nombreux points communs avec le penseur anglais Hume : comme lui, sa pensée tend vers une « science de l'homme » en intégrant une approche expérimentale et ambitionne d'étudier l'homme sous un regard scientifique<sup>3073</sup>. Enfin, en tant qu'homme des Lumières, la vision de l'univers de Rousseau laisse apparaître une influence de la physique newtonienne<sup>3074</sup> tout comme l'idée qu'il se fait de la religion. L'ascendance intellectuelle des penseurs étrangers s'avère donc cruciale chez Rousseau.

## 2. *La dynamique du voyage chez Rousseau et son impact sur son encyclopédisme*

L'ouverture sur le monde s'appréhende également par l'idée de voyage, importante dans l'univers de Rousseau. Comme nombre de philosophes des Lumières, ce penseur s'affirme comme un voyageur ou, pourrait-on dire, comme un « voyageur forcé », un « errant » qui a arpenté nombre de lieux, allant de la Suisse, en Italie et en Angleterre<sup>3075</sup>. L'autodidactisme peut être envisagé comme un voyage intellectuel. Le vagabondage, que l'on peut considérer comme l'interface physique d'une pensée dénuée de contraintes, a eu

---

<sup>3070</sup> Gehrard Sauder, « Sensibilité », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 1131-1133.

<sup>3071</sup> N. Rousseau, « Locke, John », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 559-560.

<sup>3072</sup> J. Sgard, *op. cit.*, p. 852-853.

<sup>3073</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>3074</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 258.

<sup>3075</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 779.

un impact profond sur une partie de sa jeunesse mais aussi son républicanisme, tout comme sa souffrance durant l'exil.

Le voyage en lui-même institue une démarche intellectuelle, voire philosophique chez Rousseau : par le biais du cheminement, il constitue une sorte de libération propice à la réflexion et possède une dimension éducative incontestable, par le spectacle des « mœurs pures », telles celles des espaces ruraux reculés, qu'il affectionne de mettre en scène<sup>3076</sup>. Dans l'*Émile ou de l'éducation*, un passage très intéressant insiste sur l'aspect à la fois formateur, expérimental et empirique du déplacement géographique<sup>3077</sup>. Par ailleurs, dans le livre V, Rousseau insiste sur le cosmopolitisme d'Émile<sup>3078</sup>.

La réflexion sur l'étranger le pousse également à adopter un état d'esprit relativiste : outre l'influence de la théorie des climats de Montesquieu qui se retrouve dans le Livre I de l'*Émile ou de l'éducation*<sup>3079</sup>, Rousseau questionne la culture occidentale et renouvelle la pensée philosophique, tant politique que morale, en remettant au goût du jour le mythe du « bon sauvage »<sup>3080</sup>. De la bonté naturelle à l'homme à l'état de nature<sup>3081</sup>, les problématiques inhérentes à la civilisation en général, mais aussi celle française en particulier, se voient ainsi scrutées. Les découvertes géographiques lointaines et exotiques, qui se traduisent par des récits de voyage mettant à l'honneur les Hottentots ou les Caraïbes, lui permettent tout pareillement d'approfondir la réflexion sur l'homme à l'état de nature<sup>3082</sup>.

### 3. Le comparatisme intellectuel de Rousseau

Comme les philosophes des Lumières, Rousseau se montre également intéressé par le comparatisme culturel et politique : à plus d'un titre, sa pensée tire sa richesse d'une comparaison aiguisée entre la France et Genève et, pour des questions détaillées, comme la comparaison des sociétés et des mœurs, Rousseau a déjà pratiqué le comparatisme entre

---

<sup>3076</sup> S. Moussa, « Voyage », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 934-935.

<sup>3077</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 432-434.

<sup>3078</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 855.

<sup>3079</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 266.

<sup>3080</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>3081</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>3082</sup> Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 341.



Paris et des cantons suisses<sup>3083</sup>. Un des aspects de l'encyclopédisme de Rousseau nous paraît donc être son importante ouverture sur l'étranger et sur le monde.

#### 4. *Un esprit souhaitant appréhender la réalité de manière totale*

##### 1. *La volonté de couvrir la totalité du réel*

L'encyclopédisme de Rousseau s'illustre également dans son ambition d'embrasser la réalité de manière totale. La réflexion de Rousseau s'incise ainsi aussi bien dans la genèse des sciences humaines – il convient de rappeler que, selon Lévi-Strauss, son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est fondateur de l'anthropologie<sup>3084</sup> - que d'une approche s'approchant des « sciences dures » : son *Discours* fait montre d'une analyse scientifique<sup>3085</sup> dans laquelle l'espèce humaine est d'abord pensée comme animale, dans une dimension biologique<sup>3086</sup>. La psychologie enfantine est évoquée dans *l'Émile ou de l'éducation* et l'intérêt de Rousseau pour la botanique, ou « phytologie », n'est pas contesté<sup>3087</sup>. Un de ses premiers écrits a, en outre, concerné la physique<sup>3088</sup>.

Au-delà de la pluridisciplinarité, la transdisciplinarité, qui est caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3089</sup>, nous paraît également démontrer un encyclopédisme intellectuel dynamique. De la sorte, nombre de concepts utilisés en temps normal dans une discipline se voit réinstrumentalisée dans le cadre d'une autre discipline. Par exemple, Rousseau s'inspire de logiques physiennes et chimiques pour mieux théoriser et rendre crédible la thèse philosophique du contrat social<sup>3090</sup>. Dans la même optique, la vertu se construit comme un concept reposant sur une fusion de la politique et de la morale mais qui peut tour à tour se déployer analytiquement dans le champ historique (réflexions sur Sparte, Rome, le christianisme), économique (le pouvoir de l'argent), sociologique (réflexions sur le lien social), psychologique (l'amour de soi / l'amour propre) et enfin religieux (son rapport avec

---

<sup>3083</sup> *Ibidem*, p. 409-410.

<sup>3084</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 237.

<sup>3085</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 155.

<sup>3086</sup> *Ibidem*, p. 155-156.

<sup>3087</sup> H. Cheyron, *op. cit.*, p. 351.

<sup>3088</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 106.

<sup>3089</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 20.

<sup>3090</sup> Céline Spector, *op. cit.*, p. 67.

Dieu). Les mathématiques constituent des outils mobilisés temporairement au service des théories politiques<sup>3091</sup> ; leur usage aide à mieux scientifiser des principes juridiques<sup>3092</sup>. La théorie des climats, à la fois sociologique, anthropologique, géographique, possède chez Rousseau une portée politique puissante<sup>3093</sup>. La transdisciplinarité nous paraît favoriser cet encyclopédisme intellectuel.

## 2. Le recours à l'art

Explorer et embrasser la totalité du réel ne revient pas seulement à déployer un cheminement analytique structuré par la raison, il peut également recourir à la force du sentiment et de l'irrationalité. L'art peut alors se définir comme une médiation efficace pour mieux discerner et décrire la malléabilité du réel : la musique entre dans cette catégorie. Rousseau a entretenu une relation amoureuse avec la musique : elle l'a formé<sup>3094</sup>, son esthétique a renforcé son rapport avec le langage et le style<sup>3095</sup>, et il a publié un *Dictionnaire de musique*, ouvrage de longue haleine<sup>3096</sup>. Outre la musique, la dimension artistique de Rousseau s'exprime aussi dans son style, son art de l'autobiographie, qui fait ressortir les profondeurs de la psychologie humaine, l'intériorité avec son « moi », une découverte qui fondera toute une tradition littéraire et qui aura d'illustres représentants tels Chateaubriand ou Proust<sup>3097</sup>. Pionnier du mouvement romantique<sup>3098</sup>, Rousseau configure

---

<sup>3091</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 391.

<sup>3092</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>3093</sup> *Ibidem*, p. 427-428.

<sup>3094</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 101.

<sup>3095</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>3096</sup> F. Eigeldinger, *op. cit.*, p. 213.

<sup>3097</sup> Monique Cottret et Bernard Cottret, *op. cit.*, p. 684.

<sup>3098</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 72-73.

avec talent une nouvelle sensibilité et ce, au travers d'un style spécifique<sup>3099</sup>. Sa réflexion de la morale aborde également le théâtre, qu'il juge cependant nocif pour la vertu<sup>3100</sup>.

## 2. L'encyclopédisme de Chǒng Yagyong

### 1. *Présentation générale de l'encyclopédisme de Chǒng Yagyong*

Lorsqu'ils abordent la pensée de Chǒng Yagyong, nombre d'historiens et de philosophes aiment mettre en exergue l'aspect encyclopédique de son travail<sup>3101</sup>. La quantité impressionnante de ses ouvrages se voit souvent mise en valeur – on parle de plus de « 500 volumes<sup>3102</sup> » – ainsi que la multiplicité des sujets qu'ils embrassent : d'après le chercheur G. Henderson, le philosophe aurait rédigé 230 fascicules (kwǒn) sur le confucianisme, 78 sur la politique, plus de 50 sur la phonétique, 42 sur la géographie, 18 sur la poésie et plus de 20 sur différents sujets<sup>3103</sup>. M. Setton ajoute qu'il a également écrit sur l'éducation, la défense nationale et l'économie<sup>3104</sup>. Les sciences, l'architecture et l'ingénierie sont également évoqués dans les domaines traités par Chǒng Yagyong<sup>3105</sup>.

Son encyclopédisme intellectuel s'illustre également dans le fait qu'il passe volontiers pour le « compilateur » attiré du mouvement silhak : en y ajoutant ses idées personnelles comme des concepts catholiques ou ceux issus du savoir *susahak*, il a su synthétiser en une vaste œuvre les différents courants philosophiques du mouvement silhak<sup>3106</sup>, que ce soit l'école *Iyonghusaeng*, celle *Kyǒngsech'iyong* et *Silsakusi*<sup>3107</sup>. Cette identité de compilateur – il s'est vu qualifié par des spécialistes de « Zhu Xi » ou de « Kant »

---

<sup>3099</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>3100</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 118.

<sup>3101</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 64.

<sup>3102</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 69.

<sup>3103</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 383.

<sup>3104</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 64.

<sup>3105</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 106.

<sup>3106</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>3107</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 71-73.

chosŏn<sup>3108</sup> – se retrouve dans le *Mongmin simsŏ*, qui fait s’entrecroiser avec talent les différents courants de pensée.

Par ailleurs, le *Mongmin simsŏ* nous paraît posséder une dimension encyclopédique importante. Outre sa vocation de manuel d’instruction, de « guide » destiné aux apprentis-fonctionnaires ou aux fonctionnaires en poste, et de traité de pensée juridico-politique, il peut en effet être caractérisé comme une vaste encyclopédie se rapportant au monde du service public, mais aussi de la morale, de la politique, de la philosophie, de l’économie, de l’histoire et, par extension, bien d’autres sujets encore.

Son organisation en « livres » détaillant des domaines précis<sup>3109</sup>, découpés eux-mêmes en chapitres s’attachant à des problématiques particulières, qui se découpent à leur tour en sous-chapitres<sup>3110</sup> concis et organisés, offre une vision rationnelle, classifiée, catégorisée, efficace et érudite du monde du service public coréen. Si cette représentation du monde peut exprimer une altérité d’un point de vue culturel, elle n’enlève en rien des éléments communs qu’elle puisse partager avec l’encyclopédisme intellectuel français : dans son organisation, il fait montre d’un certain esprit classificateur ; dans son ambition, il entend traiter un domaine de connaissance avec rigueur, érudition et un style scientifique et personnalisé.

## 2. *Un esprit critique opposé à la tradition et une vue métaphysique traditionnelle*

L’encyclopédisme de Chŏng Yagyong s’exprime également dans sa dimension critique et distanciée à l’égard de la tradition et de la métaphysique néo-confucianiste. Si, par endroits, il se montre extrêmement traditionaliste et rigoriste – notamment dans la promotion de son savoir antique (*susahak*), qui souhaite retrouver un confucianisme authentique<sup>3111</sup>, son immense respect et admiration à l’égard de Zhu Xi ou encore sa pensée politique –, il a également été analysé dans sa conception de la vertu et dans une

---

<sup>3108</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 4.

<sup>3109</sup> Citons quelques-uns : « Discipline de soi », « Imposition », « Amour du peuple », « Rites et cérémonies », « Administration des affaires militaires », « Administration des affaires judiciaires », « administration publique », etc.

<sup>3110</sup> Exemple pour le livre consacré à l’imposition : « Chapitre I : administration du pays », « Chapitre 2 : Les lois de l’imposition I », « Chapitre 3 : Les Lois de l’imposition II », « Chapitre 4 : L’administration des grains I », « Chapitre 5 : L’administration des grains II ». Les exemples pourraient être multipliés.

<sup>3111</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 114-115.

précédente partie, qu'il prenait ses distances avec la tradition et la métaphysique néo-confucianiste traditionnelle. Chŏng Yagyong minimise et réinterprète en effet librement les principaux éléments de la métaphysique néo-confucianiste<sup>3112</sup>, esquisse une forme religieuse personnelle – le Ciel / Souverain d'En Haut (« Sangje » / « Shangdi ») inspiré des catholiques et, en particulier du jésuite Matteo Ricci<sup>3113</sup> –, y intègre des concepts occidentaux qu'il fusionne avec des concepts confucianistes, emploie enfin une approche silhak qui, si elle vise à renouveler la pensée néo-confucianiste, prouve une démarche soucieuse de scientificité<sup>3114</sup>.

### 3. *Un esprit ouvert sur l'étranger*

#### 1. *L'influence d'auteurs étrangers sur la pensée de Chŏng Yagyong*

Comme beaucoup de penseurs du mouvement silhak, mais aussi comme Rousseau et les Lumières françaises, la pensée de Chŏng Yagyong se nourrit et s'enrichit volontiers d'influences étrangères. Nombre de ses concepts ne sauraient se comprendre sans ces dernières.

En premier lieu, la méthodologie empirique silhak à laquelle recourt Chŏng Yagyong emprunte à l'étranger dans plusieurs domaines. Dans l'étude des classiques du confucianisme fondateur du savoir *susahak*, elle prend racine dans le savoir des Han (*hunkohak*) et celle, bibliographique, des intellectuels Qing (*kochunghak*) tout en la réemployant à sa manière, avec une véritable rigueur dans l'interprétation des sources<sup>3115</sup>. Parce que le mouvement silhak coréen s'est beaucoup inspiré de celui chinois (*Shixue*)<sup>3116</sup>, l'appartenance de Chŏng Yagyong au mouvement silhak fait qu'il a reçu des influences chinoises. Par ailleurs, son désir d'embrasser nombre de sujets, cette curiosité insatiable, ce savoir touche-à-tout mais aussi cet écart volontaire à l'égard du dogme et de la norme

---

<sup>3112</sup> Le Principe (« Li » / « I ») se voit minimisé et ne participe plus à l'idée de moralité (Song Young-bae, *op. cit.*, p. 92.).

<sup>3113</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>3114</sup> Voir partie précédente.

<sup>3115</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 116-118.

<sup>3116</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 68.

intellectuelle, ne sont pas sans rappeler d'illustres représentants du silhak chinois (*Shixue*) comme Huang Zongxi, Gu Yanwu ou Wang Fuzhi.

L'ouverture de Chŏng Yagyong sur l'étranger se mesure également dans sa parfaite connaissance du japonais, de son intérêt pour le pays – il a écrit *Essai sur le Japon (Ilbonnon)*<sup>3118</sup> –, de son admiration pour certains penseurs des Tokugawa comme Itō Jinsai (1627-1705) ou de l'influence qu'il a reçue du mouvement du « savoir ancien » *Kogaku*<sup>3119</sup>. Selon certains penseurs japonais, cette influence l'aurait permis de mieux approfondir son savoir antique (*susahak*) et de renforcer son esprit scientifique<sup>3120</sup>.

Outre ces influences voisines, la pensée de Chŏng Yagyong se tisse sur des apports de pays extra-orientaux et lointains, par l'entremise du catholicisme. Le caractère synthétique de sa pensée, qui fait écho à son encyclopédisme mais aussi à sa religion personnelle créative, s'affirme ici avec force : comme cela a été observé, ses conceptions de la morale mais aussi sa réinterprétation de la métaphysique néo-confucianiste doivent beaucoup à la pensée de Matteo Ricci<sup>3121</sup>. Dans le détail, elle puise également des éléments au philosophe grec Aristote - citons les idées d'« humeur » en médecine<sup>3122</sup> ou la distinction esprit non corporel / corps physique<sup>3123</sup> - ainsi qu'au penseur médiéval Thomas d'Aquin (la conception concrète de la nature humaine aux dépens de celle abstraite)<sup>3124</sup>. Son concept de Ciel / Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi ») peut également être analysé comme une constitution synthétique et syncrétique *Poyuron* néo-confucianisme / catholicisme<sup>3125</sup>.

Outre le catholicisme, l'Occident a également renforcé l'encyclopédisme de Chŏng Yagyong dans le domaine des sciences et de la technique : il convient de rappeler que le philosophe coréen avait connaissance de la vaccination de Jenner et qu'outre un ouvrage écrit sur cette matière, il aurait lui-même entrepris des expérimentations<sup>3126</sup>. En matière

---

<sup>3117</sup> *Ibidem*, p. 66-71.

<sup>3118</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 128.

<sup>3119</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>3120</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>3121</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 80-89.

<sup>3122</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 15.

<sup>3123</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 75.

<sup>3124</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 68.

<sup>3125</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 90, 133.

<sup>3126</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 15.

d'ingénierie, l'apport de l'Occident s'est avéré déterminant pour lui : la construction du pont de la rivière Han, de la ville nouvelle de Suwŏn ou de grues se sont appuyées sur de nombreux ouvrages, dont un, traduit en chinois, basé sur l'écrit du missionnaire Jean Terrenz (1576-1630)<sup>3127</sup>. D'autres de ses travaux manifestent également une influence occidentale : que ce soit les phénomènes atmosphériques ou la science optique<sup>3128</sup>. S'il trahit un certain conservatisme au niveau de la pensée politique, Chŏng Yagyong a, en revanche, toujours appelé à s'ouvrir à l'Occident et à la Chine des Qing en matière d'innovations technologiques<sup>3129</sup>.

## 2. La dynamique du voyage chez Chŏng Yagyong et son impact sur son encyclopédisme

L'importance de l'étranger dans la formation de la pensée et l'encyclopédisme de Chŏng Yagyong fait aussi intervenir la curiosité à l'égard du monde, un esprit voyageur et un désir de connaître l'étranger et ce, même dans un contexte limité ou difficile. Si à l'inverse d'autres penseurs silhak, Chŏng Yagyong ne s'est pas physiquement rendu dans des pays étrangers, il a néanmoins été en contact avec de nombreux ouvrages de culture étrangère : sa fréquentation de la bibliothèque royale, et de celle, personnelle du roi, lui a offert l'accès à des livres de ce type, écrits en langue chinoise, interdits ou inaccessibles à une majorité de personnes, des ouvrages traduits dont les originaux étaient issus de penseurs occidentaux<sup>3130</sup>.

Chŏng Yagyong avait également l'opportunité d'être en contact avec des membres d'ambassade, tel Yi Sung-hun qui, au cours de leur voyage en Chine, avaient été l'une des rares personnes à rapporter des ouvrages occidentaux catholiques (comme une Bible traduite en chinois) et à avoir visité des églises catholiques<sup>3131</sup>. Outre l'ascendance de Yi Ik, nombre de catholiques coréens ont fréquenté Chŏng Yagyong et l'ont amené à avoir une pensée influencée par l'étranger, qui n'a pu que consolider son encyclopédisme :

---

<sup>3127</sup> *Ibidem*.

<sup>3128</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>3129</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 100.

<sup>3130</sup> Henderson, Gregory, *op. cit.*, p. 379-380.

<sup>3131</sup> *Ibidem*, p. 380.

citons Yi Pyök (1754-1786), qui a joué un grand rôle dans l'acceptation du catholicisme dans le mouvement Sŏngho<sup>3132</sup>.

### 3. Le comparatisme intellectuel de Chŏng Yagyong

La pensée de Chŏng Yagyong doit également se comprendre à l'aune du comparatisme intellectuel. Concernant le Japon, au-delà des réflexions philosophiques et celles ayant trait au savoir ancien, le philosophe a réfléchi au militarisme japonais<sup>3133</sup>. A l'instar de nombreux penseurs de l'école « nordiste » (Pukhak), il s'est également livré à un exercice de comparaison du royaume Chosŏn avec la Chine des Qing, qu'il jugeait largement plus avancée d'un point de vue économique et technologique<sup>3134</sup>, et dont il n'hésitait pas à vanter la productivité et la technologie<sup>3135</sup>. Aussi, a-t-il proposé, pour remédier au retard coréen, l'établissement de missions diplomatiques formées de scientifiques et de techniciens Chosŏn qui aurait eu pour objectif d'accroître les transferts technologiques entre les deux pays<sup>3136</sup>. En dernier lieu, il a appelé à davantage d'ouverture et de tolérance intellectuelles envers les Qing<sup>3137</sup>.

A l'instar de nombreux penseurs silhak, la pensée de Chŏng Yagyong est redevable à l'étranger en de multiples domaines. Au regard de l'encyclopédisme, ce rapport a joué en deux matières : non seulement, il l'a poussé à s'ouvrir au syncrétisme *Poyuron*, à réviser son sino-centrisme culturel<sup>3138</sup> et à s'écarter de la tradition par une prise de conscience et une acceptation de la vastitude du monde mais, en outre, il l'a amené à renforcer davantage sa philosophie empirique et son approche pragmatique du réel (intégration des sciences occidentales dans la pensée, ouverture sur la technologie) tout en lui permettant d'enrichir

---

<sup>3132</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 187-191.

<sup>3133</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>3134</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 322.

<sup>3135</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>3136</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 323-324.

<sup>3137</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 104-103.

<sup>3138</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 146.



sa réflexion néo-confucianiste par le biais de concepts originaux (exemple de la religion personnalisée avec le Ciel/Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi »)).

#### 4. *Un esprit souhaitant appréhender la réalité de manière totale*

##### 1. *La volonté de couvrir la totalité du réel*

L'encyclopédisme de Chŏng Yagyong s'appréhende également dans sa volonté d'embrasser l'ensemble du réel. Il a été observé que ses ouvrages traitaient d'un grand nombre de domaines différents<sup>3139</sup> : la pensée confucianiste, la philosophie, le savoir ancien, la technologie, la science (médecine, science optique, l'ingénierie), l'architecture, la politique, l'économie, la philologie, les questions militaires, le droit<sup>3140</sup>, l'histoire et la géographie<sup>3141</sup>. Le *Mongmin simsŏ*, par sa richesse, et le nombre de domaines de connaissance qu'il aborde, reflète en lui-même cette aspiration à saisir l'extrême diversité du réel.

L'encyclopédisme de Chŏng Yagyong transparaît également au travers de sa transdisciplinarité, de l'hybridité de ses pensées. Ainsi, le concept de Ciel/Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi »), qui constitue est une pièce maîtresse de son système, et qui marque, dans le détail, une différence avec les autres penseurs silhak, nous semble le démontrer. Il synthétise différentes disciplines et concepts : dans sa volonté de réinstaurer une divinité de la Chine ancienne et de revenir à un confucianisme authentique et épuré, ce concept renvoie aussi bien au savoir antique (susahak)<sup>3142</sup>, à l'Histoire, qu'à un questionnement philosophique sur la morale et la métaphysique. Il affirme par ailleurs une vision « pragmatique<sup>3143</sup> » et empirique du monde puisqu'il repose sur une conception proactive et concrète de la morale au travers de laquelle le sujet doit affirmer sa morale par des actes concrets<sup>3144</sup>. Il possède enfin des apports catholiques car il se construit sur l'héritage de la pensée de Matteo Ricci<sup>3145</sup>. Le concept de Ciel / Souverain Bien

---

<sup>3139</sup> Voir sous-partie précédente intitulée « Présentation générale de l'encyclopédisme de Chŏng Yagyong ».

<sup>3140</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>3141</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 233-234.

<sup>3142</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 89.

<sup>3143</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 60.

<sup>3144</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 56.

<sup>3145</sup> Song Young-bae, *op. cit.*, p. 92.

(« Sangje » / « Shangdi ») ne doit donc son existence qu'au travers d'une synthèse de différents éléments et d'un syncrétisme néo-confucianiste / catholique qui démontre une pensée transdisciplinaire.

L'autre exemple à avancer concerne l'esprit même du *Mongmin simsŏ* : s'il porte sur le monde de la fonction publique coréenne, il affirme une transdisciplinarité dans son fonctionnement. Au-delà de la multiplicité des champs de connaissance qu'il explore (savoir ancien, histoire, géographie, droit, politique, philosophie, religion, métaphysique, science des rites, morale, problématiques de défense nationale, sociologie, questions économiques), il recourt, en dépit de son esprit classificateur, à une grande diversité de formes : les citations de penseurs illustres et de grandes personnalités historiques côtoient des extraits de codes juridiques, des poésies chinoises et coréennes, des chansons traditionnelles, des extraits des classiques du confucianisme, des recommandations personnelles, des analyses économiques (sur le grain, les impôts), des réflexions sur les rites, les protocoles et les cérémonies ou des anecdotes historiques.

Cette profusion de formes, aussi bien rigoureuses et objectives que subjectives, nous paraît révéler un encyclopédisme intellectuel. Celui-ci ne vise pas seulement à couvrir la totalité du réel, il entend également le réinterpréter au travers d'une multitude de formats et ce, tout en s'inscrivant dans un ouvrage ordonné en livres, structurés en chapitres et sous-chapitres, classifié et catégorisé.

## 2. Le recours à l'art

L'encyclopédisme de Chŏng Yagyong possède également des analogies avec celui de Rousseau dans le fait qu'il n'hésite pas non plus à emprunter la voie de l'Art pour exprimer ses idées. En effet, Chŏng Yagyong s'identifie également, aux côtés de Pak Chiwŏn, Pak Chega et d'autres auteurs, comme un grand artiste, reconnu pour ses poésies<sup>3146</sup>, en particulier pour celles chinoises<sup>3147</sup>. Ecrites durant son exil, ses textes littéraires font écho à des questions abordées dans le *Mongmin simsŏ* puisqu'elles abordent la problématique

---

<sup>3146</sup> Peter H Lee, *A history of Korean literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 255-257.

<sup>3147</sup> *Ibidem*, p. 255.

de la pauvreté et de la détresse des petites gens face aux abus et à l'exploitation des fonctionnaires et des puissants<sup>3148</sup>.

Il est certain que la pluridisciplinarité constitue un aspect fondamental de la pensée de Chŏng Yagyong. En plus d'affirmer son identité de « compilateur » silhak<sup>3149</sup>, elle témoigne de sa volonté d'embrasser la totalité du réel par la logique intellectuelle de l'encyclopédisme. Si celui-ci peut sonder les logiques et les contenus suprasensibles de la réalité, aussi bien par la philosophie que par la religion ou l'art, il promeut également une conception réaliste, scientifique et technique de la réalité.

#### **4. Des aspects démontrant l'encyclopédisme dans le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak**

##### *1. L'encyclopédisme dans le mouvement des Lumières françaises*

###### *1. Un esprit critique opposé à la tradition et à la métaphysique traditionnelle*

###### *1. Les Encyclopédistes : dans l'Encyclopédie et hors de l'Encyclopédie*

Immense réussite au regard de ses chiffres<sup>3150</sup>, de la diffusion européenne de son modèle<sup>3151</sup> et de sa diffusion mondiale (des volumes ont atteint les colonies américaines et africaines<sup>3152</sup>), l'*Encyclopédie* en elle-même symbolise l'opposition à la tradition et se classe dans les courants antimétaphysiques<sup>3153</sup>.

Elle doit en premier lieu être analysée à l'aune de ses auteurs qui s'identifient par leur pensée et leur production : outre Diderot, d'Alembert et le chevalier de Jaucourt, de nombreuses figures et spécialistes ont collaboré à ce monument intellectuel<sup>3154</sup>. Cette seule entreprise éditoriale ne résume pas son encyclopédisme : de prestigieux contributeurs ont publié de leur côté des ouvrages de nature encyclopédique ou des dictionnaires : cela a été analysé avec Rousseau et ses dictionnaires, mais c'est également, par exemple, le cas pour

---

<sup>3148</sup> *Ibidem*, p. 255-256.

<sup>3149</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 107.

<sup>3150</sup> 160 collaborateurs, 72 000 entrées, 2500 planches (*Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 179-180.).

<sup>3151</sup> Dans les différents pays européens (Allemagne, Italie du XVIIIe siècle et autres pays), des encyclopédies et des dictionnaires s'inspirèrent de son modèle *Ibidem*, p. 180-185..

<sup>3152</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 323.

<sup>3153</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 114-115.

<sup>3154</sup> Citons Turgot, d'Holbach ou Forbonnais (Franck Salaün, *op. cit.*, p. 56.).

Voltaire avec son *Dictionnaire philosophique*, qui se distingue par sa concision, sa liberté de formes, son didactisme et affirme son originalité par son côté « portatif »<sup>3155</sup> ou les héritiers de l'*Encyclopédie*, à l'image de Panckoucke et ses multiples innovations, tel l'index<sup>3156</sup>.

A cela s'ajoute que l'encyclopédisme comme état d'esprit ne saurait se limiter à des œuvres contenant explicitement le terme « encyclopédie » ou « dictionnaire » mais qu'il concerne d'autres auteurs, qui n'ont pas contribué directement à de tels projets mais qui peuvent faire montre d'un esprit encyclopédiste par leur démarche : c'est le cas du comte de Buffon qui, avec sa monumentale *Histoire naturelle*, répartie en 36 volumes peut être considérée comme une encyclopédie de la science naturelle et du vivant avec des descriptions et des réflexions sur la géologie mais aussi la reproduction des animaux, leur environnement ou leur comportement<sup>3157</sup>. Cependant, parce qu'elle est l'œuvre représentative des Lumières par son esprit, l'*Encyclopédie* se verra privilégiée.

## 2. L'opposition à la métaphysique et à la tradition dans le projet de l'Encyclopédie

Représentative de l'esprit des Lumières françaises, l'*Encyclopédie* expose parmi ses multiples entrées des idées antiautoritaires et séculières<sup>3158</sup> qui aspirent dans leur contenu même à un éloignement de la tradition et de la théologie. Le fait que cet ouvrage ait été à maintes reprises attaqué par le pouvoir et l'Eglise, que son histoire éditoriale soit inséparable de celle de la censure, qu'elle ait été condamnée par le pape, le parlement de Paris, le Conseil du roi<sup>3159</sup>, se fait l'écho de cette volonté de rupture, tout comme ses attaques détournées contre l'Eglise<sup>3160</sup>.

La démarche prônée par l'*Encyclopédie* peut être en elle-même considérée comme antimétaphysique et antithéologique dans le sens où elle s'inspire d'une conception baconienne des sciences<sup>3161</sup> et que sa manière de voir les choses est empiriste<sup>3162</sup>. L'esprit

---

<sup>3155</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 134.

<sup>3156</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 184-186.

<sup>3157</sup> Yves Laissus, *Buffon: la nature en majesté*, Paris, Gallimard, 2007, p. 84-85.

<sup>3158</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3159</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 40.

<sup>3160</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 437.

<sup>3161</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3162</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 520.

qui anime cet immense ouvrage illustre celui des Lumières françaises : s'attachant à l'étude de l'homme aux dépens de celle de Dieu et démontrant que le savoir n'entretient que peu de rapport avec la révélation<sup>3163</sup>, il souligne la primauté de la raison sur la foi et tend à interpréter les ouvrages religieux au travers d'une analyse critique<sup>3164</sup>. Il revendique également sa facture antimétaphysique et son désir de se rapprocher au plus près du réel par ses multiples entrées mettant en valeur la technique, notamment au travers des « arts mécaniques », ce qui le fait en partie distinguer des ouvrages antérieurs<sup>3165</sup>. En dernier lieu, l'une de ses inspirations essentielles, le *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, est demeurée comme importante dans la tradition d'une démarche critique envers la théologie, la révélation, l'appel à la tolérance<sup>3166</sup>.

Si elle peut être considérée comme l'œuvre la plus symbolique des Lumières, l'encyclopédisme des Lumières ne peut se synthétiser à cette seule entreprise éditoriale. De nombreux pays recoururent à l'encyclopédie comme instrument de production des savoirs : que ce soit l'Italie (l'*Encyclopédie* de Livourne), l'Angleterre (*Encyclopedia Britannica*), l'Allemagne (*Deutsche Encyclopädie*), la Suisse (le *Dictionnaire raisonné des connaissances humaines*) ou la gigantesque *Encyclopédie méthodique* de Panckoucke<sup>3167</sup>. Par son effort de systématisation et de classification des connaissances, cet outil fut porteur d'une nouvelle manière d'analyser le monde, une manière, qui, ainsi que l'établit l'esprit des Lumières<sup>3168</sup>, aspire dans son essence-même à relativiser l'importance de la théologie et de la métaphysique.

## 2. *Un esprit ouvert sur l'étranger*

### 1. *L'influence d'auteurs étrangers sur la pensée des Lumières*

Sur de nombreux points, l'encyclopédisme et la pensée des Lumières purent alimenter leur pensée grâce à des sources étrangères. D'Alembert, l'un des principaux animateurs de l'*Encyclopédie*, était aussi un disciple de Newton et l'*Encyclopédie*, elle-même, tire beaucoup de son esprit d'observation et d'expérimentation de penseurs anglais : que ce

---

<sup>3163</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 109.

<sup>3164</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 146-147.

<sup>3165</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 436-437.

<sup>3166</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>3167</sup> *Ibidem*, p. 179-186.

<sup>3168</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

soit Locke, Newton<sup>3169</sup>, sans compter, comme cela a déjà été avancé, de l'esprit baconien présidant à cette entreprise<sup>3170</sup>.

Nombre des penseurs des Lumières françaises, comme Voltaire, avec son déisme newtonien, Condillac avec l'empirisme anglais ou Buffon et sa vision newtonienne du monde<sup>3171</sup>, puisent clairement dans des pensées étrangères pour enrichir leur philosophie. La pensée de Newton eut une influence majeure sur les Lumières en général et celles françaises, tant pour son rapport à la religion qui engendra la forme religieuse du déisme<sup>3172</sup>, que pour son esprit scientifique<sup>3173</sup> avec l'importance accordée à « la mesure » expérimentale<sup>3174</sup>. Pour Robert Darnton, le paradigme de la physique newtonienne constitue d'ailleurs l'une des causes fondamentales de l'esprit des Lumières en tant que tel<sup>3175</sup>. L'entreprise humienne d'une « science de l'homme » eut également des répercussions intellectuelles considérables en France, particulièrement sur les pensées de Rousseau et de Montesquieu<sup>3176</sup>.

## 2. La dynamique du voyage chez les Lumières françaises et son impact sur l'encyclopédisme

Outre ces apports étrangers directs, la confrontation avec l'étranger, via la volonté d'embrasser l'espace dans sa totalité et la démarche du voyage, constitue une dynamique essentielle pour appréhender l'encyclopédisme et la pensée des Lumières françaises. Comme Rousseau, les Lumières françaises sont voyageuses et intègrent volontiers le cosmopolitisme dans leur pensée<sup>3177</sup>. Que ce soit Voltaire<sup>3178</sup> et Montesquieu<sup>3179</sup> en Angleterre, Maupertuis en Laponie ou La Condamine au Pérou, le voyage définit une expérience fondamentale engendrant des échanges intellectuels novateurs

---

<sup>3169</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 520-521.

<sup>3170</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3171</sup> Catherine Larrère, « Nature », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 883.

<sup>3172</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3173</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 17.

<sup>3174</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3175</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 136.

<sup>3176</sup> *Ibidem*, p. 110-111.

<sup>3177</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3178</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>3179</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 122.

(correspondances, traductions, polyglottisme), constitue une expérience pédagogique ainsi qu'un enrichissement intellectuel certains<sup>3180</sup> ; dans le même temps, il permet d'augmenter la tolérance du sujet pensant et l'esprit critique qui l'anime<sup>3181</sup>.

En plus de sa capacité à fournir des outils ethnographiques propices à une argumentation savante<sup>3182</sup>, il favorise une ouverture sur le monde par l'entremise d'une opposition à l'eurocentrisme, à l'ethnocentrisme et par un processus de relativisme culturel<sup>3183</sup>. De fait, la littérature des Lumières abonde en figures exotiques, en descriptions de contrées lointaines, de récits de voyages<sup>3184</sup>, du bon sauvage et d'homme issu d'une utopie<sup>3185</sup>, et ce, dans de nombreux formats, tant dans des contes pour enfants<sup>3186</sup>, que pour des romans<sup>3187</sup> ou encore des pièces de théâtre<sup>3188</sup>. Cette ouverture volontaire rend possible – notamment avec le modèle chinois – des critiques virulentes concernant les limites de la culture européenne ou française et de ses traditions<sup>3189</sup> mais aussi de s'emparer d'une parole émancipée<sup>3190</sup>. Enfin, elle participe à l'esprit classificateur propre aux Lumières françaises et à la spécialisation des branches des savoirs et à l'essor et à la construction de nouvelles disciplines, telle l'anthropologie<sup>3191</sup>. De fait, en tant que tel, le voyage peut être

---

<sup>3180</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 557.

<sup>3181</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 17.

<sup>3182</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 65.

<sup>3183</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>3184</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 11.

<sup>3185</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 68-72.

<sup>3186</sup> Anne-Marie Mercier, « Dreaming of China in Eighteenth-Century France », *Sogang Journal of philosophy*, 2009, p. 123-146, p. 127-130.

<sup>3187</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>3188</sup> *Ibidem*, p. 139-140.

<sup>3189</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>3190</sup> Cas de l'auteur Crébillon emprisonné pour des motifs politiques à la suite de l'écriture d'un conte se déroulant en Extrême-Orient (*Ibidem*, p. 133-134.).

<sup>3191</sup> Madeleine Pinault Sorensen, « Barbare, sauvage (Représentations du) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 165.

entrevu comme une démarche encyclopédique dans la mesure où il entend se confronter au réel de manière empirique et il conçoit le projet de couvrir l'espace de manière illimitée.

### 3. Relativisme et comparatisme intellectuel chez les Lumières françaises

L'expérience du voyage et de la confrontation avec l'étranger poussent dès lors les Lumières à adopter une « relativisation » culturelle<sup>3192</sup>, trait qui se retrouve dans l'*Encyclopédie*. Le relativisme peut constituer un aspect central de la pensée de certains penseurs des Lumières, tel Montesquieu<sup>3193</sup>, avec sa théorie des climats, ses concepts politiques, comme celui du despotisme oriental, ou ses réflexions aiguisées dans ses *Lettres persanes*, mais aussi Voltaire, avec son *Dictionnaire philosophique*<sup>3194</sup>.

Le relativisme des Lumières françaises se diffuse également par le biais du comparatisme intellectuel que ces dernières apprécient : le XVIIIe siècle marque en effet le développement des analyses comparatives<sup>3195</sup> et les Lumières françaises se plaisent à approfondir leur méditation sur leur propre pays en le confrontant avec un autre<sup>3196</sup> - parmi les cas les plus célèbres, Voltaire avec les Anglais<sup>3197</sup>, le Chinois<sup>3198</sup> ou Montesquieu avec les Persans<sup>3199</sup>.

Le comparatisme en tant que méthodologie spécifique permet de développer de nouveaux concepts – ainsi, celui de « despotisme oriental » chez Montesquieu –, d'approfondir ceux déjà existant – Rousseau et le modèle politique de la cité, qui combine legs antique et identité genevoise –, de concevoir une parole et une pensée plus libres tout en faisant intervenir des espaces lointain (pays d'Extrême-Orient)<sup>3200</sup>, de remettre en cause les vérités établies et les préjugés et d'adopter de nouveaux chemins de pensée, qui

---

<sup>3192</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 17.

<sup>3193</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 123.

<sup>3194</sup> Anne-Marie Mercier, *op. cit.*, p. 124.

<sup>3195</sup> Whatmore, Richard, « Enlightenment Political Philosophy », in *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 296-318, p. 302.

<sup>3196</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3197</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 67-68.

<sup>3198</sup> *Ibidem*, p. 68-69.

<sup>3199</sup> Alain Caillé[et al.], *op. cit.*, p. 434.

<sup>3200</sup> *Ibidem*, p. 131.



tiennent compte d'un élargissement géographique du monde. Cette démarche symbolise et consolide l'encyclopédisme des Lumières françaises.

3. *Un esprit souhaitant appréhender la réalité de manière totale*

1. *La volonté d'embrasser intellectuellement la totalité du réel*

Derrière les Lumières françaises et des entreprises éditoriales telles que l'*Encyclopédie* tansparaît le projet d'embrasser le réel dans sa totalité. L'esprit des Lumières va de pair avec l'élargissement vertigineux et géographique du monde au XVIIIe siècle, affecte tout domaine, quel qu'il soit, aussi bien que scientifique, humain ou artistique<sup>3201</sup>, un domaine pouvant jadis être méprisé (notamment dans la technique ou l'artisanat)<sup>3202</sup>, et se couple d'une démarche observatrice, classificatrice, catégorisante, et de compréhension<sup>3203</sup> (matérialisée par l'utilisation de l'ordre alphabétique, de la liste de définitions, par la volonté des inventaires) qu'illustrent le fonctionnement du dictionnaire et l'*Encyclopédie*, avec ses dizaines de milliers d'entrées et ses multiples collaborateurs<sup>3204</sup>, affectés à un domaine de spécialisation. Le projet qui sous-tend l'*Encyclopédie* ambitionne d'embrasser tout le savoir possible, en y incluant aussi bien celui abstrait que pratique<sup>3205</sup>. Son ambition d'arpenter la totalité du réel s'exprime également par son système de renvois<sup>3206</sup>, qui promeut la production d'un savoir réticulaire et, par conséquent, infini dans sa logique même.

La transdisciplinarité joue également, à nos yeux, un rôle important dans le fonctionnement de cet encyclopédisme. Comme cela a été souligné, elle est en effet caractéristique de l'époque et peut se voir incarnée par la figure du philosophe, personnalité perméable à tout type de savoirs, de démarches et de méthodologies, et qui ne recule devant aucun préjugé. De fait, les encyclopédistes font beaucoup intervenir une pensée transdisciplinaire : Diderot, par sa pensée, questionne tous les domaines aussi bien

---

<sup>3201</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3202</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 55.

<sup>3203</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3204</sup> Près d'une centaine pour l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke (Antoine de Baecque, François Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 22.).

<sup>3205</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3206</sup> Pascal Duris, *op. cit.*, p. 387.

l'art en général que l'histoire, la théologie, la philosophie<sup>3207</sup> que les sciences en général<sup>3208</sup>. D'Alembert démontre également la transdisciplinarité, tant pour ses travaux scientifiques que littéraires<sup>3209</sup>, autant que Montesquieu, Voltaire ou Rousseau.

Les entrées et le système des renvois des dictionnaires, qui permet de passer d'un champ de connaissance à un autre au travers d'une pensée fluide et en construction perpétuelle entretient cette transdisciplinarité. Mais elle se discerne aussi dans les concepts eux-mêmes, qui nous paraissent démontrer la faculté d'une grande adaptabilité intellectuelle, véhiculent en leur sein une puissante hybridité et interchangeabilité : le concept de « mœurs » - qui combine éthique, politique, sociologie, psychologie, religion – possède dans ses gènes même une analyse transdisciplinaire<sup>3210</sup>, tout comme celui de « loi » ou de la « théorie des climats » de Montesquieu, qui fait s'embrasser géographie, politique, sociologie, histoire, environnement. Les démarches et les méthodologies elles-mêmes font preuve de transdisciplinarité : l'un des grands débats des Lumières est de savoir si la méthodologie des sciences dures est en mesure de s'appliquer à l'humain en général<sup>3211</sup>.

## 2. Le recours à l'art

L'encyclopédisme touche également le champ artistique : les Lumières françaises contribuent dans leur mouvement général à l'émergence de la critique d'art<sup>3212</sup>. Voltaire, Diderot<sup>3213</sup> réfléchissent à la science du beau, à l'esthétique en général. Mais dans ce domaine, les Lumières françaises ne couvrent pas seulement le réel au travers de la philosophie ; à l'instar de Rousseau, Voltaire, Diderot, ils n'hésitent pas à recourir à l'art et à fusionner les deux matières tandis que les artistes eux-mêmes, à l'instar de David avec une toile comme *Le Serment des Horaces* (1784-1785) fait avancer la réflexion philosophique en exaltant picturalement les vertus civiques – l'esprit des Lumières se retrouve aussi chez les plus grands artistes de ce temps<sup>3214</sup>. L'interférence, voire l'interdépendance, entre l'art et la réflexion se distingue aussi bien chez des philosophes

---

<sup>3207</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 320.

<sup>3208</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 336.

<sup>3209</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 80-81.

<sup>3210</sup> Martin Rueff, *op. cit.*, p. 841.

<sup>3211</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 67.

<sup>3212</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 86.

<sup>3213</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>3214</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. X.

comme Rousseau et chez les encyclopédistes que pour des scientifiques comme Buffon, également reconnu pour son style – loué par Rousseau<sup>3215</sup>. Aussi, la volonté d’embrasser la totalité du réel ne saurait se comprendre sans le recours de l’art et marque pour nous un des aspects important de l’état d’esprit encyclopédiste français, de portée analogique.

## 2. L’encyclopédisme dans le mouvement Silhak coréen

### 1. *Un esprit critique contre la tradition et la métaphysique traditionnelle*

#### 1. Les penseurs Silhak : portraits de quelques encyclopédistes représentatifs

Yi Su-kwang (1563-1628/9), souvent présenté comme l’un des premiers penseurs de l’esprit Silhak, est considéré comme l’un des encyclopédistes coréens les plus importants. Après son ambassade en Chine, il nous a laissé des impressions écrites après avoir vu une carte occidentale représentant l’Europe et du monde, produite par Matteo Ricci<sup>3216</sup> et a rapporté dans le royaume Chosŏn, par l’entremise de sa mission d’ambassade, un atlas du monde<sup>3217</sup>. Sa confrontation avec la culture occidentale – les sciences mais aussi le catholicisme – contribua grandement à son ouvrage *Jibong Yusŏl*, une encyclopédie impressionnante par ses chiffres<sup>3218</sup>, couvrant de nombreux domaines de connaissance<sup>3219</sup>, allant de l’astronomie, à la géographie, à l’histoire, à la politique et à l’éthique, la botanique, la biologie<sup>3220</sup>, qui intégrait un atlas du monde produit par Matteo Ricci<sup>3221</sup>.

D’autres intellectuels Silhak s’illustrent par leurs œuvres encyclopédiques. L’un des plus célèbres, et qui a beaucoup influencé Chŏng Yagyong, n’est autre Yi Ik (Sŏngho), l’un de ses maîtres à penser. Comme son prédécesseur Yi Su-kwang, il a laissé à la postérité *Sŏngho Sasŏl*, une œuvre de nature encyclopédique<sup>3222</sup>. Yi Ik est souvent présenté

---

<sup>3215</sup> Yves Laissus, *op. cit.*, p. 100-101.

<sup>3216</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>3217</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 5.

<sup>3218</sup> 3345 articles répartis en 184 sections et 25 chapitres, avec des commentaires portant sur plus de 2200 personnalités et 348 ouvrages (Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 132-133.).

<sup>3219</sup> James H Grayson, *Early Buddhism and Christianity in Korea: a study in the emplantation of religion*, Leiden, Brill, 1985, p. 65.

<sup>3220</sup> Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>3221</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 77.

<sup>3222</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 593.

comme un penseur « encyclopédiste<sup>3223</sup> » dans la mesure où sa réflexion embrasse des domaines plus variés les uns que les autres : citons, entre autres, les rites, la technologie, les sciences, la politique, l'économie, la philosophie, la métaphysique néo-confucianiste et la littérature<sup>3224</sup>. *Sōngho Sasōl* aborde de multiples domaines au travers de plusieurs sections : 223 articles pour le catholicisme et le cosmos (géographie, astronomie, etc.) ; 368 articles pour l'ensemble du vivant et la vie quotidienne (agriculture, art de l'élevage, etc.) ; 990 articles pour le monde du service public (politique, économie, réforme des concours, réflexion sur les statuts sociaux, etc.) ; 1048 articles pour une section sur les classiques du confucianisme (ouvrages fondamentaux, histoire) et, en dernier lieu, 378 articles pour la littérature (littérature classique chinoise et coréenne)<sup>3225</sup>.

S'il n'a pas produit d'ouvrage véritablement encyclopédique, le philosophe Hong Taeyong (1731-1783) nous paraît néanmoins être un penseur encyclopédique dans la mesure où ses études ont abordé de nombreux domaines de connaissance – que ce soit la musicologie, l'éthique, la littérature, l'économie (notamment la distribution des richesses), la politique<sup>3226</sup>. L'un de ses plus célèbres ouvrages, *Uisan mundap (Dialogue sur le mont Ui)*, long de 12 000 mots<sup>3227</sup>, émet l'hypothèse d'une Terre ronde, tournant sur elle-même et mêle réflexions astronomiques, néo-confucianistes et philosophiques<sup>3228</sup> et sociales (méditation sur le système des statuts de la société Chosŏn)<sup>3229</sup>.

## 2. L'opposition à la métaphysique et à la tradition chez les encyclopédistes Silhak

Même si le mouvement Silhak n'a pas produit une œuvre symbolique à même de synthétiser l'esprit des Lumières françaises à l'image de l'*Encyclopédie*, il nous paraît procéder à un processus similaire d'émancipation intellectuelle vis-à-vis de l'orthodoxie néo-confucianiste que les Lumières françaises le font à l'égard de la théologie et le dogme chrétiens. Et comme les Lumières françaises, l'encyclopédisme, que nous considérons comme un esprit et une manière de penser le monde, nous paraît amplifier et intensifier

---

<sup>3223</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 132.

<sup>3224</sup> *Ibidem*.

<sup>3225</sup> « Sōngho Sasōl », *Encyclopedia of Korean Culture*.

<sup>3226</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 139.

<sup>3227</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 11.

<sup>3228</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 125-126.

<sup>3229</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 204.

cette prise de distance avec la doctrine néo-confucianiste traditionnelle et l'orthodoxie issue de l'école de Zhu Xi.

Les intellectuels encyclopédistes présentés précédemment ont largement œuvré à cet éloignement avec l'orthodoxie néo-confucianiste. Yi Su-kwang (1563-1628/9) a contribué à briser le sino-centrisme culturel et la vision métaphysique spéculative et traditionnelle issue de Zhu Xi de plusieurs manières : il a d'abord rapporté en Corée un commentaire de l'œuvre *Ch'ŏnchuisrui* de Matteo Ricci, importante pour l'émergence du courant syncrétique du néo-confucianisme / catholicisme (*Poyuron*)<sup>3230</sup>. Il a aussi laissé par écrit ses impressions après avoir vu une carte occidentale représentant l'Europe et du monde, produite par Matteo Ricci<sup>3231</sup> et introduit dans le royaume Chosŏn, par l'entremise de sa mission d'ambassade, un atlas du monde<sup>3232</sup>, démontrant ainsi concrètement que la Chine n'était pas le centre du monde mais juste une partie. Il a été vu que son encyclopédie *Jibong Yusŏl* intégrait un atlas du monde produit par Matteo Ricci<sup>3233</sup>. En dernier lieu, il est souvent considéré comme un « doctrinaire » du mouvement Silhak, notamment pour son appel à une démarche « pratique »<sup>3234</sup> et son rejet d'une approche théorique si cette dernière ne possédait pas une utilité pratique<sup>3235</sup>. A plus d'un titre, Yi Su-kwang nous paraît être une figure pertinente pour notre problématique : étant l'une des figures de la première phase du mouvement Silhak<sup>3236</sup>, il semble démontrer que, dès ses débuts, dès la fin du XVIe siècle, l'esprit silhak a affirmé son opposition au sino-centrisme culturel et à la métaphysique traditionnelle au travers de son encyclopédisme.

Comme Yi Su-kwang, l'intérêt de Yi Ik pour l'Occident, la science, l'astronomie et le catholicisme ont poussé celui-ci à remettre en cause la vision traditionnelle du monde qui imposait la Chine comme centre du monde<sup>3237</sup>. S'il ne remet pas totalement en cause la philosophie de Zhu Xi et manifeste un certain conservatisme, Yi Ik se montre néanmoins critique à l'endroit de l'esprit spéculatif néo-confucianiste et lui préfère un esprit

---

<sup>3230</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 125.

<sup>3231</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 142-143.

<sup>3232</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 5.

<sup>3233</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 77.

<sup>3234</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>3235</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 132.

<sup>3236</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 11.

<sup>3237</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 146.

pratique<sup>3238</sup>. Il fut un promoteur important du « savoir occidental » dans la pensée silhak<sup>3239</sup>.

Hong Tae-yong (1731-1783) a également contribué à l'éloignement du sino-centrisme et de la métaphysique traditionnelle (notamment les théories du Yin-yang et des cinq éléments) par ses thèses dans lesquelles se dessine une large influence des idées occidentales<sup>3240</sup>. Son acceptation de la rotation de la Terre le pousse à entrevoir une nouvelle vision du monde qui, tout en déployant une vue moniste dans laquelle prédomine l'énergie vitale (le « Qi » / « Ki »), affaiblit considérablement l'ancien sino-centrisme culturel<sup>3241</sup>. Sa pensée syncrétique, qui mêle taoïsme, néo-confucianisme et apports occidentaux<sup>3242</sup>, a participé avec originalité à cet éloignement.

Comme cela a été vu, de nombreux autres intellectuels silhak ont contribué, via un savoir davantage scientifique, à un éloignement de la métaphysique traditionnelle issue de Zhu Xi. Cependant, Yi Su-kwang, Yi Ik et Hong Tae-yong ont été privilégiés car ils nous paraissent être les plus représentatifs concernant l'encyclopédisme et l'éloignement envers la tradition.

## 2. *Un esprit ouvert sur l'étranger*

### 1. *L'influence d'auteurs étrangers sur la pensée du mouvement Silhak*

Comme les Lumières françaises avec l'empirisme anglais et le paradigme newtonien<sup>3243</sup>, le mouvement Silhak coréen s'enrichit d'influences étrangères, influences qui étoffèrent puissamment son encyclopédisme et contribuèrent à déconstruire et modifier une certaine vision du monde. De fait, deux pôles d'influence extérieure nous paraissent se dégager.

Le premier est le pôle chinois, avec le « savoir des Han<sup>3244</sup> » et le mouvement *Shixue*, qui promurent une démarche empirique dont la démarche silhak sut tirer parti. L'intellectuel coréen Yi Su (1569-1645) fut un des premiers penseurs silhak à promouvoir

---

<sup>3238</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 591-592.

<sup>3239</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 136.

<sup>3240</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>3241</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 620-621.

<sup>3242</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 204.

<sup>3243</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 136.

<sup>3244</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 302.

une méthodologie empirique, en particulier dans l'étude des classiques<sup>3245</sup>. S'axant sur une posture pratique et pragmatique, il rejette la spéculation et appelle à ne pas négliger les autres champs de connaissance, comme la géographie, la politique ou l'histoire<sup>3246</sup>, s'engageant de fait dans une démarche encyclopédique. L'influence de penseurs chinois – par ailleurs fréquemment présentés comme encyclopédistes –, tels Huang Zongxi (1610-1695) et Gu Yanwu (1613-1682), et leur invitation à employer vis-à-vis des classiques du confucianisme et des sources anciennes une démarche davantage scientifique, rigoureuse et critique, qui se base les faits et les preuves, a également beaucoup influencé les intellectuels Silhak<sup>3247</sup>. Le savoir ancien de Chǒng Yagyong (susahak) reprend ainsi la démarche bibliographique rigoureuse issue des Qing chinois, en mettant l'accent sur les sources et la clarification des termes<sup>3248</sup>. La Chine eut également une influence dans l'esprit critique caractéristique du mouvement silhak dans le fait qu'elle ouvrit le royaume Chosŏn à la philosophie de Wang Yang-ming, philosophie qui augmenta l'effort de distanciation à l'égard de l'orthodoxie néo-confucianiste<sup>3249</sup>.

La Chine eut également un rôle fondamental par sa fonction d'intermédiaire entre l'Occident et le royaume Chosŏn : les écrits occidentaux devinrent accessibles aux intellectuels Chosŏn grâce à des traductions chinoises, à des missions d'ambassade à Beijing qui leur permirent de découvrir des objets occidentaux (livres, cartes, etc.)<sup>3250</sup> mais aussi de rencontrer physiquement des Occidentaux – ainsi les célèbres entrevues d'Hong Tae-yong avec des missionnaires<sup>3251</sup>.

En dernier lieu, l'influence de la Chine fut capitale dans la mesure où elle offrit un modèle civilisationnel, économique et technologique qui eut une influence déterminante dans l'orientation d'un courant interne à Silhak, le courant « nordiste » (*Iyonghusaeng / Pukhak*)<sup>3252</sup>. Paradoxalement, en accueillant des Européens et en démontrant que le monde

---

<sup>3245</sup> Li Yingshun, *op. cit.*, p. 68.

<sup>3246</sup> *Ibidem*.

<sup>3247</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 303-304.

<sup>3248</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 49.

<sup>3249</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3250</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 4-5.

<sup>3251</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 152.

<sup>3252</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 612-613.



ne pouvait se réduire à elle seule, la Chine contribua et amplifia la déconstruction du sino-centrisme culturel et traditionaliste<sup>3253</sup>.

Au regard de tous ces aspects, l'ascendance de la Chine s'avéra par conséquent déterminante pour la constitution et le développement du mouvement silhak coréen.

Le deuxième pôle d'influence qui fut primordial pour l'esprit silhak et son encyclopédisme se constitua dans le « savoir occidental » (*Western Learning*), c'est-à-dire les sciences occidentales et le catholicisme, savoir qui se révéla capital pour délégitimer la métaphysique néo-confucianiste et le sino-centrisme culturel et revisiter les représentations du monde en de multiples domaines (géographie, cosmos, métaphysique, etc.)<sup>3254</sup>. Les pensées de nombreux intellectuels Silhak se révèlent effectivement inséparables des apports occidentaux, comme cela a été vu pour Yi Su-kwang, Yi Ik, Hong Tae-yong, Choe Han-gi<sup>3255</sup> et, bien entendu, Chŏng Yagyong. La diffusion de la religion occidentale, mais aussi de la science, par le jésuite Matteo Ricci et, par des intermédiaires chinois à l'instar de Xu Gongqi, fut cruciale pour le développement du mouvement silhak coréen<sup>3256</sup>.

Les écrits occidentaux s'avèrent en effet être des agents efficaces de nouvelles représentations du monde et de nouveaux concepts. De brefs exemples peuvent être donnés : la découverte de la rotondité de la Terre au travers d'écrits occidentaux, put non seulement façonner l'encyclopédisme de Yi Ik en le forçant à s'intéresser à l'astronomie et à la géographie mais l'amena également à considérer le sino-centrisme comme une vision traditionnelle et limitée<sup>3257</sup>. Chŏng Yagyong fut en mesure de repenser la nature humaine, la morale et la vertu à partir des écrits de Matteo Ricci<sup>3258</sup>. La théorie aristotélicienne des trois âmes fut reprise par Hong Tae-yong pour décrire le vivant dans son ouvrage *Uisan mundap (Dialogue sur le mont Ui)*<sup>3259</sup> et l'influence occidentale qu'il reçut le conduisit à considérer l'univers comme infini, à nier la centralité de la Terre et, en

---

<sup>3253</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 307-308.

<sup>3254</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 52.

<sup>3255</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 647.

<sup>3256</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 305-308.

<sup>3257</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>3258</sup> Song Young-bae, *op. cit.*

<sup>3259</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 150.



conséquence, à remettre en cause les représentations du sino-centrisme traditionnel<sup>3260</sup>. Dans un processus similaire, la religion catholique permit d'enrichir de manière décisive la pensée de divers intellectuels Silhak, que ce soit Yi Su-kwang, Yi Ik ou, bien entendu, Chŏng Yagyong<sup>3261</sup>.

A nos yeux, les influences étrangères, qu'elles fussent chinoises ou occidentales, et leur réception par les intellectuels silhak, aidèrent à alimenter un encyclopédisme intellectuel inhérent au mouvement silhak : d'une part parce qu'elles leur offrirent de nouvelles méthodologies (philosophie empirique, esprit pratique, etc.) qui insistèrent davantage sur le réel et ses multiples expressions (appel à s'ouvrir et à s'intéresser à de nombreux domaines de connaissance) ; d'autre part, parce qu'elles délégitimèrent la conception traditionnelle sino-centrique tout en renouvelant leur représentation du monde ; enfin, parce qu'elles amplifièrent la conscience de la vastitude et de la complexité du monde. L'encyclopédisme du mouvement Silhak peut s'entrevoir comme une forme résultant de ces différents processus.

## 2. La dynamique du voyage pour le mouvement Silhak et son impact sur l'encyclopédisme

Selon notre hypothèse, le voyage en tant que tel contribua à développer et à façonner l'encyclopédisme intellectuel du mouvement silhak. De fait, comme les Lumières françaises – que ce soit Voltaire avec le modèle anglais et Newton ou Montesquieu et son tour d'Europe –, nombre d'intellectuels silhak furent en mesure de façonner et d'enrichir leur pensée grâce cette dynamique particulière et ce, tout au long du mouvement silhak coréen.

Ainsi, le voyage à Beijing de l'un des premiers penseurs silhak, Yi Su-kwang (1563-1628/9), se révéla décisif pour son état d'esprit encyclopédiste en cela qu'il le poussa à une confrontation réelle avec la pensée occidentale et, en particulier, avec celle de Matteo Ricci. La dynamique du voyage permet même de définir un courant interne au mouvement silhak plus tardif, du XVIIIe siècle, qui est « l'école nordiste » (« Iyonghusaeng » / « Pukhak »). Ce dernier est connu pour s'être fait l'avocat du « modèle » civilisationnel et technologique des Qing. Grâce à des séjours répétés à Beijing, les membres de cette école de pensée furent en mesure d'entrer en contact avec des Occidentaux et de prendre

---

<sup>3260</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 12.

<sup>3261</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 306-307.

conscience des limites de leur vision traditionnelle : Pak Chiwŏn, Pak Chega, Kim Chŏng-Hui, Hong Tae-yong, d'éminents esprits, se rendirent à Beijing<sup>3262</sup>.

Ces voyages offrirent l'opportunité à certains d'entre eux d'admirer des objets scientifiques occidentaux : au cours de son séjour de six mois de 1765-1766, Hong Tae-yong vit ainsi un orgue, une horloge et un télescope – objet dont Yi Ik lui avait déjà fait l'éloge, et qui l'impressionna fortement<sup>3263</sup>, d'autant plus qu'il avait construit plusieurs outils astronomiques<sup>3264</sup>. Il y rencontra plusieurs fois deux missionnaires occidentaux, Hallerstein et Gogeisl, qui travaillaient à l'Institut d'astronomie, et avec qui il engagea de nombreuses discussions<sup>3265</sup>. En dernier lieu, l'effervescence quotidienne, économique et technologique de la capitale chinoise l'impressionna<sup>3266</sup>, et son ouvrage novateur *Uisan mundap* (*Dialogue sur le mont Ui*) peut être analysé comme la résultante directe de cette expérience<sup>3267</sup>.

### 3. Relativisme et comparatisme intellectuel dans la pensée du mouvement Silhak

Comme les Lumières, la réflexion sur l'étranger et la prise en compte de la vastitude du monde alimentèrent au sein du courant Silhak un relativisme culturel<sup>3268</sup> doublé d'un comparatisme intellectuel. Par les problématiques qu'il adressait et son ouverture au savoir occidental, le mouvement silhak opérait la déconstruction du sino-centrisme culturel en produisant de manière corrélative un relativisme intellectuel : la découverte d'une carte du monde européenne démontrant l'existence de l'Europe par Yi Su-kwang, la compréhension de la rotondité de la Terre et la découverte du calendrier occidental par Yi Ik, la conscience de l'infinitude du cosmos par Hong Tae-yong, l'attrait scientifique et technique que représentaient les objets occidentaux, furent autant de facteurs qui ébréchèrent le consensus du sino-centrisme, qui poussèrent à questionner les caractères absolus et indépassables de la métaphysique de Zhu Xi et de l'orthodoxie néo-confucianistes. Comme pour les Lumières françaises, ces séries de découvertes

---

<sup>3262</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 100.

<sup>3263</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3264</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 204.

<sup>3265</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 147.

<sup>3266</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 101.

<sup>3267</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 101.

<sup>3268</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 307.

conduisirent progressivement ces intellectuels à remettre en cause les idées reçues, les préjugés, à percevoir le réel hors des schémas traditionnels et à le relire au travers d'un encyclopédisme, dont la démarche s'orientait déjà structurellement vers le relativisme.

A nos yeux, ce relativisme intellectuel se démontre également dans l'exercice du comparatisme intellectuel, qui peut également être interprété comme un trait de l'esprit Silhak : comme les Lumières françaises, beaucoup de penseurs de ce mouvement se plurent à évaluer et à saisir les problématiques de leur royaume à la lumière des pays voisins. Il a été vu que Chŏng Yagyong s'était déjà adonné à cet exercice avec le Japon<sup>3269</sup>. Avant lui et après lui, d'autres intellectuels coréens firent cette réflexion avec le royaume Tokugawa, en vantant sa prospérité<sup>3270</sup>. Mais, surtout, cette pratique du comparatisme s'inscrivit au cœur-même de la réflexion des représentants de « l'école nordiste » (« Iyonghusaeng » / « Pukhak »), l'un des courants les plus importants du mouvement silhak, courant qui se plut à comparer l'Empire des Qing avec le royaume Chosŏn<sup>3271</sup>.

Très souvent, ces exercices comparatistes furent l'occasion de se montrer extrêmement critiques à l'égard de son propre pays, de souligner son retard technique, économique et technologique, son caractère arriéré, et poussèrent à relativiser la conception traditionnelle d'une Corée « civilisée » et mythique, héritière de la Chine véritable, qui aurait contrasté, selon les vues de l'élite dirigeante, avec des « Qing » barbares (car d'origine Mandchous)<sup>3272</sup>. Comme Montesquieu avec ses lucides et mordantes *Lettres persanes* qui s'autorisa à dénoncer les travers du royaume de France et son « gallo-centrisme » spirituel, et qui se distingua par le caractère tranchant de son esprit relativiste, les journaux et les carnets de voyage des intellectuels de l'école nordiste Chosŏn se plurent à mettre en pleine lumière les limites du royaume, de l'élite et du peuple Chosŏn, tout en alimentant des réflexions à la fois pragmatiques et réformistes dans le domaine de l'économie, de la politique, de la société<sup>3273</sup>. De telles réflexions s'illustrèrent aussi bien dans le « Journal

---

<sup>3269</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>3270</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 196.

<sup>3271</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 613-614.

<sup>3272</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 192-195.

<sup>3273</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 101-103.

du Jehol » (*Yŏrha ilgi*) de Pak Chiwŏn que dans le manifeste « Discours sur le savoir nordiste » (*Pukhakhui*) de Pak Chega<sup>3274</sup>, qui vantaient une vision « pratique » de la réalité.

### 3. *Un esprit souhaitant appréhender la réalité de manière totale*

#### 1. *La volonté d’embrasser intellectuellement la totalité du réel*

Le mouvement silhak nous paraît également manifester son encyclopédisme par son désir d’embrasser la réalité dans l’ensemble de sa totalité. Dès ses débuts, avec Yi Su-kwang (1563-1628/9), cette dimension s’affirme, tant elle s’efforce d’appréhender l’ensemble du réel : son encyclopédie *Jibong Yusŏl* aborde aussi bien la religion, l’éthique, l’histoire, la politique que l’astronomie, la biologie, la botanique et la géographie<sup>3275</sup>. Il en va de même avec ses successeurs, Yi Ik en particulier et son ouvrage *Sŏngho Sasŏl* qui, avec ses milliers d’articles, embrasse une diversité de champs<sup>3276</sup>. S’il n’est pas à proprement parler de nature encyclopédique, l’ouvrage *Uisan mundap (Dialogue sur le mont Ui)* d’Hong Tae-yong (1731-1783) nous paraît néanmoins poser des problématiques de nature encyclopédique car il questionne une variété de domaines, à la fois la religion, la métaphysique, la société ou les sciences<sup>3277</sup>.

La volonté de couvrir intellectuellement l’ensemble du réel, et qui s’exprime dans l’encyclopédisme de l’esprit silhak coréen, nous paraît également se déployer dans l’attitude des penseurs silhak eux-mêmes : à l’antithèse d’érudits enfermés dans leur cabinet ou dans leur bibliothèque, certains n’hésitent pas à pratiquer quotidiennement la science ou la technique : cela a été vu avec Chŏng Yagyong qui, en dépit de son image d’exilé et de « sage » retiré dans sa montagne, aurait pratiqué des expérimentations du vaccin de Jenner<sup>3278</sup>, mais aussi d’Hong Tae-yong qui montait lui-même des instruments astronomiques<sup>3279</sup>. Le voyage représente également à sa manière une forme d’ouverture à la vastitude du réel et un refus des préjugés.

Certains promeuvent également cet encyclopédisme via la transdisciplinarité. Deux exemples peuvent être donnés : comme cela a déjà été étudié, le « Souverain d’En Haut »

---

<sup>3274</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 263-264.

<sup>3275</sup> Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>3276</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 132.

<sup>3277</sup> Chang-t’ae Kŭm, *op. cit.*, p. 139.

<sup>3278</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 15.

<sup>3279</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 204.

(« Sangje » / « Shangdi ») de Yi Ik repose ainsi sur une synthèse syncrétique néo-confucianisme, confucianisme ancien et catholicisme, et réfléchit à la fois à la religion, à la morale, et au savoir ancien<sup>3280</sup>. L'autre exemple à même de démontrer cette transdisciplinarité nous paraît résider dans le « Qihak » (qui pourrait se traduire comme « savoir/science de l'énergie, souffle vital (« Qi » / « Ki ») ») de l'intellectuel coréen Choe Han-gi (1803-1877)<sup>3281</sup>.

Ce savoir spécifique fait effectivement fusionner différents domaines de connaissance : il s'inscrit aussi bien dans la métaphysique confucianiste traditionnelle (le « Qi » / « Ki » peut ainsi être un esprit, il est lié au Yin et au Yang) que dans les sciences naturelles et physiques, de nature moderniste, inspirées par les apports occidentaux (réflexions dans le champ de l'astronomie sur la capacité du « Qi » / « Ki » à effectuer une rotation en phase avec la planète Terre)<sup>3282</sup>. Sa nature foncièrement originale se déploie au travers de l'hybridité de ses concepts. Le fonctionnement syncrétique de ce savoir, qui combine catholicisme, bouddhisme, confucianisme, néo-confucianisme traditionnels, savoir ancien revisité, acceptation des sciences occidentales et la technologie occidentale<sup>3283</sup>, et leur réinterprétation par le biais d'un concept éminemment confucianiste (l'énergie vitale le (« Qi » / « Ki »))<sup>3284</sup>, nous paraît démontrer une expression intéressante de l'encyclopédisme de l'intellectuel silhak Choe Han-gi.

## 2. Le recours à l'art

De même que les Lumières françaises, nombre des penseurs Silhak se révèlent être de grands artistes. Cela a déjà été étudié pour Chŏng Yagyong mais d'autres penseurs ne sont pas en reste : Kim Chŏng-Hui (1786-1856), l'un des pères de l'école scientifique, « positiviste », coréenne Silsa-kusi, dont la pensée possède une dimension encyclopédique tant elle questionne de multiples domaines (littérature, philologie, histoire, astronomie,

---

<sup>3280</sup> Daeyeol Kim, *op. cit.*, p. 1-4.

<sup>3281</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 649.

<sup>3282</sup> Pak Song-Nae, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>3283</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 649.

<sup>3284</sup> *Ibidem.*

géographie, bouddhisme...<sup>3285</sup>) était également un très grand poète, calligraphe, graveur de sceaux et peintre<sup>3286</sup>.

Par ailleurs, « l'école nordiste » (« Iyonghusaeng » / « Pukhak ») se définit souvent dans le rapport étroit qu'elle entretient avec l'Art, tant pour la réflexion que pour la production d'œuvres en tant que telles<sup>3287</sup>. Ainsi, en plus d'être un grand philosophe, grand scientifique doublé d'économiste, Hong Tae-yong est également connu pour avoir édité une anthologie de poèmes<sup>3288</sup>. Pak Chiwŏn est reconnu comme grand écrivain, notamment par ses satires visant explicitement l'aristocratie Yangban<sup>3289</sup> et Pak Chega, célèbre pour ses théories philosophiques et socioéconomiques, comme peintre, poète et calligraphe<sup>3290</sup>. Yi Ik est également considéré comme un écrivain de premier plan des Chosŏn tardifs, avec Chŏng Yagyong<sup>3291</sup>. Aussi, comme les Lumières françaises, les penseurs du mouvement Silhak coréen recoururent volontiers à la médiation de l'art. Pour nous, cette démarche laisse transparaître un encyclopédisme qui vise à analyser la totalité et les moindres recoins du réel.

## **5. Réflexion générale sur l'encyclopédisme et les limites du mouvement Silhak**

L'encyclopédisme du mouvement Silhak pourrait-il être qualifié de phénomène équivalent à celui des Lumières françaises ? S'il peut paraître possible d'avancer l'hypothèse de l'existence d'un « encyclopédisme » de nature internationale au XVIIIe siècle, il convient néanmoins de méditer cette problématique à l'aune de remarques préalables.

### *1. Les limites de l'encyclopédisme du mouvement Silhak coréen*

Le premier point qui nous semble important, et qui a été soulevé par des spécialistes de la question, concerne les limites de l'encyclopédisme du mouvement silhak. S'il met en

---

<sup>3285</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 209.

<sup>3286</sup> *Ibidem*.

<sup>3287</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 623.

<sup>3288</sup> *Ibidem*.

<sup>3289</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 268.

<sup>3290</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 86.

<sup>3291</sup> Peter H Lee, *op. cit.*, p. 325.

avant de nombreuses analogies avec celui des Lumières – notamment sa volonté d’embrasser la totalité du réel, de recourir à la transdisciplinarité, à l’art, d’être ouvert aux idées de l’étranger et d’être critique envers l’orthodoxie religieuse et une vision traditionnelle de la métaphysique –, il convient de mettre en exergue les limites importantes qui sont les siennes. Ces limites aident à mieux l’identifier et particulariser mais contraignent également à élargir la définition de l’encyclopédisme, quitte à lui faire perdre en précision et en substance conceptuelle.

### 1. *La dépendance à l’égard de l’étranger dans l’élaboration de l’encyclopédisme*

La première limite qu’il paraît possible de relever concernant l’encyclopédisme du mouvement Silhak est le fait qu’il nous semble davantage dépendre de l’étranger que celui des Lumières françaises. Une problématique uchronique pourrait ici être envisagée : sans les apports chinois et occidentaux (sciences et religion occidentales), le mouvement silhak coréen aurait-il été en mesure de développer un encyclopédisme aussi riche ?

Sous un certain angle, les éléments structurant de l’encyclopédisme du mouvement Silhak peuvent être considérées comme la résultante d’un intense transfert culturel Occident / royaume Chosŏn et Chine / royaume Chosŏn. Certes, ce transfert culturel a également existé pour la France du XVIIIe siècle vis-à-vis de l’Angleterre et d’autres pays mais son essence et son mode de fonctionnement nous paraissent toutefois exposer plus d’éléments endogènes, spontanés et naturels que le mouvement silhak ; l’encyclopédisme des Lumières françaises apparaît bien plus autonome vis-à-vis de l’extérieur que celui du mouvement Silhak coréen. Cependant, cette problématique doit être creusée et ces conclusions ne sont que des hypothèses provisoires.

### 2. *L’ascendance du modèle encyclopédique*

Si le mouvement Silhak a su produire des œuvres impressionnantes, telles le *Mongmin simsŏ* ou le *Jibong Yusŏl*, aucune d’entre elles ne nous paraît cependant avoir eu l’impact, de portée internationale, de l’*Encyclopédie* de Diderot et d’Alembert, qui a connu un énorme retentissement en son temps et qui a affecté culturellement l’ensemble du monde occidental<sup>3292</sup>. L’ascendance intellectuelle de l’*Encyclopédie* peut se démontrer par le fait que dans son sillage, nombre d’ouvrages de cette nature s’en sont inspirés et ce, dans

---

<sup>3292</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 322-323.

plusieurs pays européens : citons ainsi le cas de l'Espagne, de l'Italie, de l'Allemagne, de la Suisse, de l'Angleterre du XVIIIe siècle<sup>3293</sup>. Cette ascendance montre par ailleurs l'un des traits fondamentaux des Lumières françaises qui est leur puissance, leur maturité et la force de leur identité au regard d'autres pays<sup>3294</sup>.

### 3. *Des limites à l'esprit de classification et d'objectivation scientifiques*

Les limites à l'esprit de catégorisation, de classification, d'objectivation scientifique peuvent également être remarquées dans l'encyclopédisme du mouvement Silhak. L'un des aspects de l'*Encyclopédie* le plus souvent retenu est son esprit classificateur et systématique qui, au travers de l'ordre alphabétique et le célèbre système des « renvois »<sup>3295</sup>, ambitionne de catégoriser l'ensemble du réel : le réel se voit alors découpé, mesuré, objectivé, voire réifié dans un esprit rationnel. Cet état d'esprit peut également se retrouver dans les travaux scientifiques du XVIIIe siècle les plus pointus comme l'entreprise taxinomique du naturaliste Linné, dont l'approche classificatrice extrême suscita une des plus importantes polémiques des Lumières<sup>3296</sup>.

Suivant l'analyse du coréaniste Donald L. Baker<sup>3297</sup>, mais aussi ce qui a été observé, cet esprit classificateur, en quête d'objectivation scientifique, pourrait être jugé comme moins développé et visible dans l'encyclopédisme du mouvement Silhak coréen. L'une des causes possibles de cette divergence avec les Lumières françaises pourrait tenir à la culture coréenne traditionnelle et extrême-orientale, qui ne conçoit pas la science de la même manière qu'en Occident. En effet, la séparation entre théorie / pratique et science/morale n'est pas aussi extrême et achevée<sup>3298</sup> et, de même, le rapport à la logique n'est pas aussi intense<sup>3299</sup>. Cependant, ces explications culturelles ne sauraient prétendre à l'exhaustivité.

Par ailleurs, on ne saurait nier l'effort d'émancipation des représentations strictement orthodoxes du néo-confucianisme et des visions métaphysiques traditionnelles, ni contester l'existence d'analogies avec les Lumières françaises. Il convient également

---

<sup>3293</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 182-186.

<sup>3294</sup> *Ibidem*, p. 568.

<sup>3295</sup> Pascal Duris, *op. cit.*, p. 387.

<sup>3296</sup> *Ibidem*, p. 262-265.

<sup>3297</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 51.

<sup>3298</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 34.

<sup>3299</sup> *Ibidem*, p. 36.



d'ajouter que certains ouvrages coréens paraissent démontrer à leur manière un esprit encyclopédique : c'est le cas, à nos yeux, du *Mongmin simsŏ*, une somme impressionnante et rigoureusement ordonnée du monde public coréen et dont la richesse intellectuelle, le style, l'abondance de références et de réflexions et la qualité littéraire ne peuvent qu'argumenter en faveur de cette thèse.

En réalité, il serait plutôt logique de lire cette problématique sous un ordre culturel : l'idée de vouloir ériger un modèle universaliste d'encyclopédisme et d'apposer à tout prix une conception occidentale de la science à un ouvrage qui a une conception de la science, de la philosophie et du monde différentes montre d'évidentes limites. Ainsi, si cet ouvrage ne recourt pas à l'ordre alphabétique, c'est d'abord parce que la langue qui y est employée est du chinois traditionnel et que l'organisation alphabétique doit être pensée en termes d'équivalence adaptée.

#### 4. *La liberté de tons et la radicalité*

La liberté de ton et de pensées, la radicalité, qui peuvent être entrevus comme l'un des modes d'expression de l'encyclopédisme, nous paraît constituer une autre différence majeure entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen. L'*Encyclopédie* doit effectivement une partie de sa renommée à ses luttes répétées contre les autorités de l'époque, notamment la censure, et à sa liberté de ton, sa radicalité<sup>3300</sup>, à un esprit transgressif, voire subversif.

A contrario, au regard de ce qui a été observé notamment avec le *Mongmin simsŏ*, l'encyclopédisme tel qu'il a pu se développer dans le mouvement Silhak semble bien moins radical et beaucoup plus réservé, prudent, conservateur sinon déférent envers l'autorité en place. Les penseurs silhak donnent l'impression de transmettre leurs réflexions novatrices, qui empruntent souvent à l'étranger, sous le vernis d'une pensée traditionnelle, d'allure respectable et conventionnelle : tel est le cas du grand savant Hong Tae-yong (1731-1783) et de son célèbre ouvrage *Uisan mundap (Dialogue sur le mont Ui)* qui n'hésite pas à faire référence au duc de Zhou pour argumenter<sup>3301</sup> ou de Choe Han-gi

---

<sup>3300</sup> Pierre Rétat, « Dictionnaire », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 387-388.

<sup>3301</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 126.

(1803-1877), qui reprend malgré tout le concept traditionnel de l'énergie vitale (« Qi » / « Ki »).

Le *Mongmin simsŏ* nous paraît représentatif de cet état d'esprit : en ses profondeurs, il a été constaté qu'il marquait une césure importante avec la métaphysique traditionnelle et qu'il entendait réformer le néo-confucianisme de son temps via une approche et une pensée originales et novatrices. Toutefois, en surface, il excelle dans son conservatisme, son traditionnalisme et son classicisme. Dès lors, il nous semble pratiquer l'art du double-langage – ce qui se comprend au regard de l'existence de Chŏng Yagyong, penseur menacé et exilé.

Dans le même ordre d'esprit, il nous paraît possible de constater que cette émancipation vis-à-vis de la tradition et de son dogmatisme et de son orthodoxie s'est réalisée très progressivement et moins brutalement dans le mouvement silhak que ne l'a fait l'encyclopédisme français, qui possède certains aspects révolutionnaires. Il faut également souligner l'impact limité des idées scientifiques au sein de cet encyclopédisme Silhak : si des découvertes scientifiques occidentales contribuant à l'encyclopédisme des Chosŏn, comme la découverte de la rotation de la Terre, peuvent paraître révolutionnaires aux yeux d'un Occidental, elles ne le sont pas tant que cela pour un Coréen, qui n'a pas les mêmes traditions culturelles et scientifiques<sup>3302</sup>.

Aussi, au regard de ces éléments, est-il possible d'affirmer que l'encyclopédisme Chosŏn semble bien plus modéré que celui français.

## 2. Autres problématiques

Deux autres problématiques pourraient être avancées afin de mieux enrichir le débat.

### 1. *Un encyclopédisme extrême-oriental ?*

Le premier élément qu'il conviendrait d'apporter à cette problématique est la thèse d'un encyclopédisme extrême-oriental. Au cours de nos recherches, il a en effet été constaté que la Corée des Chosŏn n'était pas le seul pays à avoir des penseurs encyclopédistes mais qu'il existait également son puissant voisin, la Chine avec l'Empire des Ming puis des Qing<sup>3303</sup>. Il est ainsi avéré que tout au long de la période moderne (du XVIe au XVIIIe

---

<sup>3302</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>3303</sup> Li Yingshun, *op. cit.*

siècle), le mouvement *Shixue*, équivalent du mouvement Silhak coréen, avait eu de grands encyclopédistes, à l'instar de Gu Yanwu (1613-1682), Huang Zongxi (1610-1695) ou Wang Fuzhi (1619-1692).

Dans l'idée d'un encyclopédisme international porté par le temps long, leur présence soulève plusieurs problématiques : a/ elle démontre d'abord que le royaume Chosŏn n'est pas isolé dans ce phénomène et que, par conséquent, ce dernier, au regard de la géographie, possède une échelle conséquente ; b/ étant donnée la culture sino-centrique du royaume Chosŏn, leur présence soulève également le problème de la diffusion de ce modèle culturel – s'il est possible de le considérer comme tel – sur les penseurs du mouvement Silhak ; c/ enfin, il a été observé que l'encyclopédisme silhak coréen était davantage ouvert au monde occidental que celui chinois<sup>3304</sup>.

La présence de cet « encyclopédisme chinois » - s'il est possible de le définir comme tel – a néanmoins le mérite d'appeler à une définition stricte de l'encyclopédisme : est-il possible de le réduire à un modèle occidental-centré dont l'*Encyclopédie* composerait la quintessence ? Ou convient-il de le concevoir comme international, donc relatif dans son essence-même ?

## 2. *Le rapport entre l'État et l'encyclopédisme*

L'autre point qui mériterait d'être approfondi et qui n'a pas pu l'être ici est le rapport entre autorité étatique et encyclopédisme. Si l'*Encyclopédie* des Lumières s'est souvent définie dans son opposition à l'autorité politique et religieuse, il semble en aller autrement pour la Corée du XVIIIe siècle.

En effet, il a d'abord été analysé que le *Mongmin simsŏ*, au travers de son double-langage, présentait un projet conservateur de réforme monarchique, qui vise à prolonger le pouvoir existant tout renforçant certains de ses aspects absolutistes, notamment en termes de stratification sociale<sup>3305</sup>. Dès lors, il apparaît tout à fait envisageable de considérer cet ouvrage – en dépit de certaines de ses conceptions avancées et syncrétiques

---

<sup>3304</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>3305</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 133-135.

– comme une vaste encyclopédie destinée à asseoir philosophiquement et politiquement l'autorité royale.

L'autre cas, sur lequel il convient d'insister, est que les rois Yǒngjo et Chǒngjo, souvent considérés comme des monarques éclairés, ont promu des ouvrages de nature encyclopédique. Ainsi en est-il d'un ouvrage d'études coréennes valorisé en 1770 par le roi Yǒngjo et souvent qualifiée d'« encyclopédie »<sup>3306</sup>. L'entreprise n'est pas sans rappeler la gigantesque encyclopédie patronnée par l'empereur chinois Kangxi, le *Gujin tushu jicheng*<sup>3307</sup>, qui rassemble plus de 10 000 chapitres organisée sur six chapitres, qui vont de l'histoire, en passant par la philosophie et la littérature, jusqu'aux sciences du vivant et aux mathématiques<sup>3308</sup>. Ce rapport de l'encyclopédisme avec l'État questionne donc la nature de l'encyclopédisme Chosŏn qui, peut-être en raison de ses traditions historiques et culturelles qui le portent, possède un esprit certes contestataire vis-à-vis de l'autorité mais moindre dans sa volonté de provoquer des ruptures que celui véhiculé par les Lumières françaises.

Quoiqu'il en soit, ces diverses problématiques démontrent que le comparatisme entre l'encyclopédisme des Lumières et celui du mouvement Silhak et, de manière plus large, entre encyclopédisme occidental et oriental au XVIIIe siècle, mériterait d'être problématisé et questionné davantage par des études scientifiques.

---

<sup>3306</sup> Carter J. Eckert et Ki-baek Yi, *op. cit.*, p. 169.

<sup>3307</sup> Anne Cheng, *op. cit.*, p. 588.

<sup>3308</sup> Jacques Gernet, *Le monde chinois. [Xe siècle-XIXe siècle]* 2, 2, Paris, Armand Colin, 2005, 379 p., p. 270.

## Chapitre 2 – Questionnements épistémologiques sur les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen

Après avoir analysé, par le biais de la méthode comparative, plusieurs thématiques hypothétiquement analogiques pouvant réunir les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen – à savoir la conscience nationale, la place qu'ils accordent au peuple, leur rapport à une valorisation empirique de la réalité, l'éloignement volontaire de la métaphysique et l'encyclopédisme –, il convient à présent de s'interroger sur les analogies et différences structurelles et hypothétiques pouvant exister entre les deux mouvements.

### **1. Le concept de « Lumières »**

Avant d'aborder la problématique des analogies et différences structurelles et hypothétiques entre le mouvement des Lumières et Silhak, il apparaît nécessaire de définir d'un point de vue épistémologique le concept des « Lumières ». Effectivement, l'adoption de la démarche comparative entre le mouvement des Lumières et celui Silhak nous amène à estimer comme importantes plusieurs sous-problématiques :

1/ La problématique des critères en mesure de définir les Lumières en général ;

2/ L'opposition entre un concept promouvant l'idée de Lumières euro-centrées / occidentalo-centrées et celui acceptant la possibilité de Lumières non euro-centrées / non occidentalo-centrées capable de questionner l'échelle mondiale ;

3/ En dernier lieu, le constat du caractère relatif et évolutif du concept de Lumières en général.

### **1. Critères permettant de définir les Lumières**

Afin de pouvoir analyser scientifiquement le concept de « Lumières », il convient de s'arrêter à la définition classique et d'observer les critères habituels qui lui sont associés.

#### *1. La définition « classique » des Lumières : la définition kantienne*

La définition « classique » que la plupart des chercheurs et spécialistes emploient généralement pour définir les Lumières est celle proposée par Kant dans son article « Was ist Aufklärung ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? ») daté de 1784 et destinée au journal

*Berlinische Monatsschrift*<sup>3309</sup>. En tenant compte de l'importance du contexte dans lequel il formule cette définition<sup>3310</sup>, il apparaît que les Lumières s'identifient d'abord au travers de leur esprit émancipateur, de leur capacité à sortir l'homme « hors de l'état de tutelle dont il lui-même responsable »<sup>3311</sup>, à savoir assumer, avec tout ce que cela implique, sa propre responsabilité intellectuelle<sup>3312</sup>, en d'autres termes une « majorité<sup>3313</sup> » revendiquée.

Franck Salaün enrichit cette définition avec celle d'« éclectique » proposée par Diderot qui met en avant la capacité d'un individu à « n'admettre rien que sur le témoignage de son expérience et de sa raison<sup>3314</sup> » et qui s'oppose à toutes conditions ou obstacles pouvant empêcher cette disposition de savoir penser par soi-même, à savoir, « le préjugé, la tradition [...] l'autorité<sup>3315</sup> ».

Dans son second article « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? » (« Une réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? »), Kant reprecise la définition et attribue aux Lumières un esprit aspirant à la liberté et recourant à l'exercice de la raison, appelant de fait à lutter contre la tradition et ses divers modes d'expression, parmi lesquelles son hégémonie morale<sup>3316</sup>. Au regard de ces différents énoncés, la définition des Lumières pourrait donc équivaloir à l'affirmation d'une autonomie, sinon d'une liberté

---

<sup>3309</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 7.

<sup>3310</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>3311</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>3312</sup> Voici la définition de Kant telle quelle, extraite de l'ouvrage *Les Lumières une introduction* : « Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité à se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement Voilà la devise des Lumières » (trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, GF, 1991), définition extraite de l'ouvrage *Les Lumières une introduction*, p.19-20.

<sup>3313</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3314</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 20.

<sup>3315</sup> *Ibidem*.

<sup>3316</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 8-9.

intellectuelles assumées et revendiquées<sup>3317</sup>, un processus s'accompagnant d'une nécessaire dimension critique<sup>3318</sup>.

## 2. La métaphore de la « lumière » et des « Lumières »

A cette définition académique et retenue par la recherche traditionnelle s'ajoute la métaphore de la lumière, qui porte en elle une longue histoire. Faisant dans un premier temps référence au divin et au monde surnaturel avant le XVIII<sup>e</sup> siècle, elle s'en remet peu à peu à la lumière de la « raison humaine » et rend possible le savoir face aux « ténèbres de l'ignorance »<sup>3319</sup>. Elle tire sa force en véhiculant dans un langage pictural la revendication de l'autonomie intellectuelle du « Sapere aude ». Il a été relevé que cette métaphore assumait une certaine relativité dans la mesure où elle décrit des réalités et un rapport au religieux qui variaient selon les pays européens<sup>3320</sup> : ainsi, si en France, cette lumière instaure des distances vis-à-vis de la religion, dans les pays protestants, la logique s'avère être toute autre<sup>3321</sup>.

## 3. Les caractéristiques qui définissent habituellement le concept de Lumières

Outre la définition et la métaphore décrites dans les parties précédentes, le concept des « Lumières » se voit ordinairement associé à une série de caractéristiques précises. Sans prétendre à s'imposer comme des critères absolus et définitifs<sup>3322</sup> mais devant plutôt être

---

<sup>3317</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3318</sup> Pierre-Yves Beaurepaire, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>3319</sup> Michel Delon, « Lumières (Représentation des) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 758.

<sup>3320</sup> *Ibidem*, p. 758-759.

<sup>3321</sup> *Ibidem*.

<sup>3322</sup> Étant donné la masse imposante de ressources bibliographiques sur les Lumières qui ne peuvent être exploitées dans leur totalité, nous avons conscience des limites et du caractère non-exhaustif de ces caractéristiques présentées ; nous les choisissons par conséquent en fonction de l'idée essentielle et synthétique que chacune d'entre elles nous paraît posséder.

entrevues dans une perspective hypothétique, plusieurs d'entre elles vont maintenant être énumérées.

Tirées de la définition « Lumières (philosophie des) » issue de l'Encyclopédie *Universalis*<sup>3323</sup>, elles nous paraissent générales dans la mesure où elles sont issues d'une encyclopédie grand public et pertinentes dans la mesure où elles forment avec précision des aspects essentiels aux Lumières :

- Une marginalisation volontaire de la métaphysique : les Lumières se caractérisent par un esprit tendant à éloigner sinon à marginaliser, voire à rejeter, le primat de la métaphysique dans l'explication des vérités, dans l'accès et à la formation de la connaissance<sup>3324</sup>.
- Une curiosité inlassable, visant à appréhender la totalité du réel, tout en cherchant à le classer : déjà entrevu précédemment, cette attitude, qui peut se retrouver dans le processus intellectuel de l'encyclopédisme, se voit représentée par l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Cependant, elle peut aussi se décliner dans la volonté d'une observation totale et intégrale du réel<sup>3325</sup>. Elle se couple d'un esprit organisateur, catégorisant, classificateur et d'une ambition d'exploration<sup>3326</sup>.
- La mesure et l'expérimentation : dans l'ensemble des domaines de connaissance, scientifiques ou non, s'exprime la volonté de mesurer et d'expérimenter. L'idéal de mesure se double d'un esprit en recherche permanente d'objectivité et de précision. Mesurer signifie aussi délimiter et s'ancrer dans le réel, en opposition à l'abstraction ou aux formes d'irrationalité (superstitions, etc.)<sup>3327</sup> qui, elles, entendent s'affranchir des limites imposées par la réalité. L'expérimentation se révèle fondamentale et entame un processus de relecture du réel à sa manière.
- Le primat de la raison et de l'idée d'ordre : l'utilisation de la raison engendre une attitude critique, lucide et observatrice des Lumières ; cette dernière cherche à s'opposer aux explications d'ordre mythique. Conçue comme un instrument producteur de sens, elle permet d'expliquer un univers ordonné, régenté par des

---

<sup>3323</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3324</sup> *Ibidem.*

<sup>3325</sup> *Ibidem.*

<sup>3326</sup> *Ibidem.*

<sup>3327</sup> *Ibidem.*



lois, des dynamiques descriptibles et obéissant à « une nécessité »<sup>3328</sup>. La mesure et l'expérimentation peuvent être l'une de ses manifestations.

A ces quatre caractéristiques, la définition « Lumières (philosophie des) » tirée de l'Encyclopédie *Universalis* en ajoute trois autres, intitulées « Position, valeurs et mots d'ordre » :

- L'importance du modèle newtonien dans la pensée des Lumières<sup>3329</sup>.
- La place centrale de l'homme dans la pensée des Lumières<sup>3330</sup>.
- La volonté pédagogique des Lumières, qui s'illustre par sa pluralité de formes littéraires<sup>3331</sup>.

En dépit de leur caractère non-absolu et de leurs limites, ces différentes caractéristiques, qui sont surtout philosophiques, culturelles et épistémologiques, nous paraissent suffisamment pertinentes et légitimes pour être réutilisées comme « critères » nous permettant de réfléchir à l'identité et à la nature du mouvement Silhak.

#### 4. Autres caractéristiques permettant de définir les Lumières

A ces caractéristiques s'en ajoutent d'autres, qui peuvent nous aider à analyser avec plus de profondeur la définition de Lumières<sup>3332</sup>.

##### *1. Les caractéristiques des Lumières selon Krzysztof Pomian*

Dans un article intitulé *Le temps et l'espace des Lumières*<sup>3333</sup>, le philosophe et historien Krzysztof Pomian avance d'autres caractéristiques (qu'il intitule « manifestations de

---

<sup>3328</sup> *Ibidem.*

<sup>3329</sup> *Ibidem.*

<sup>3330</sup> *Ibidem.*

<sup>3331</sup> *Ibidem.*

<sup>3332</sup> A nouveau, parce que nous avons conscience de nos limites, ces dernières ne doivent en aucun cas être considérées sous un angle absolu, qui feraient autorité.

<sup>3333</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*

l'unité des Lumières »), qui présentent l'atout de s'ancrer davantage dans l'histoire et de se déployer à une échelle européenne :

- Une même langue parlée – le français – et des mêmes pratiques culturelles par les élites<sup>3334</sup>.
- La diffusion de formes de sociabilité spécifiques (académies, sociétés savantes, salons, etc.)<sup>3335</sup>.
- Les multiples entreprises réformistes des États et ce, dans différents domaines (éducation, armée, économie, etc.)<sup>3336</sup>.
- Des réformes étatiques affectant l'ensemble des institutions de l'Eglise (exemple : interdiction des Jésuites)<sup>3337</sup>.
- Le progrès de la sécularisation, l'affaiblissement du pouvoir et de l'hégémonie culturelle de l'Eglise sur l'ensemble de la société<sup>3338</sup>. La religion voit en effet sa place concurrencée et discutée par d'autres savoirs, qui tendent à fragiliser son ascendance culturelle et politique.
- Une fin commune qui, après 1815, se manifesterait par un « refus de la raison », une remontée du sensible, l'affirmation de la croyance, de la culture nationale et de la culture populaire<sup>3339</sup> – en somme, l'arrivée de la culture romantique.

Krzysztof Pomian conclue son analyse en avançant la thèse que les Lumières se distingueraient d'abord par une modernisation structurelle, processus qui fait montre d'une pluralité d'expressions : aussi bien dans le domaine culturel (savoirs scientifiques, littéraires, artistiques) que dans celui étatique (réformes administratives, juridiques, militaires, etc.) ou encore celui technique<sup>3340</sup>. La dynamique sécularisatrice constituerait selon ses vues une forme culturelle de modernisation<sup>3341</sup>.

La définition de Krzysztof Pomian a ici volontairement été privilégiée car elle a le mérite de concerner l'ensemble de l'Europe – et non uniquement la France –, de respecter une

---

<sup>3334</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>3335</sup> *Ibidem*.

<sup>3336</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>3337</sup> *Ibidem*.

<sup>3338</sup> *Ibidem*.

<sup>3339</sup> *Ibidem*, p. 140-141.

<sup>3340</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>3341</sup> *Ibidem*, p. 142.

temporalité plus grande (début du XVIIIe siècle jusqu'à 1815, chute de l'Empire napoléonien), de mettre davantage en valeur les conditions historiques (notamment le rapport entre État et Lumières) et, enfin, de sortir de la définition philosophique kantienne.

## 2. *D'autres caractéristiques des Lumières d'après le chercheur Vincenzo Ferrone*

D'autres caractéristiques peuvent être listées, sans pour autant être exhaustives. Elles sont tirées de l'ouvrage de Vincenzo Ferrone, *The Enlightenment – History of an Idea*. Outre le fait que l'auteur récapitule la conception des Lumières des différents philosophes, il énumère également les débats historiographiques et épistémologiques ayant enrichi le concept de Lumières lui-même. Ces débats, internes, peuvent également prétendre à l'état de « caractéristiques » propres et saillantes aux Lumières.

- La dimension humaniste des Lumières : selon Vincenzo Ferrone, il s'agit d'une des caractéristiques fondamentales des Lumières, qui possède une multitude d'expressions: retour aux Anciens<sup>3342</sup>, esprit critique à l'égard de la religion et volonté de changer les rapports avec la religion<sup>3343</sup>, émergence des sciences de l'homme, des droits de l'homme<sup>3344</sup>...
- Le paradigme de la Révolution française<sup>3345</sup> ou la question complexe des rapports entre les Lumières et la Révolution française : existe-t-il des liens de cause à effet ? Ou convient-il de séparer les deux, pour éviter les schématismes téléologiques ?
- Les mutations sociopolitiques : le passage d'une société d'Ancien Régime à une société plus moderne et individualiste<sup>3346</sup>, la formation de l'opinion publique<sup>3347</sup>, la critique de la féodalité et de la société d'Ancien Régime<sup>3348</sup>, l'émergence d'une

---

<sup>3342</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 99.

<sup>3343</sup> *Ibidem*, p. 100-102.

<sup>3344</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>3345</sup> *Ibidem*, p. 79-86.

<sup>3346</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>3347</sup> *Ibidem*, p. 125-126.

<sup>3348</sup> *Ibidem*, p. 147.

nouvelle société civile et le projet d'adapter la politique au fonctionnement de cette dernière<sup>3349</sup>, l'affirmation du patriotisme<sup>3350</sup> et des droits de l'homme<sup>3351</sup>.

- La relation étroite entre Lumières et modernité. Déjà soulevé par Krzysztof Pomian, Vincenzo Ferrone fait également état à plusieurs reprises d'un tel rapport, en rapportant les progrès des Lumières dans différents domaines : dans le domaine scientifique<sup>3352</sup>, vis-à-vis du paradigme de la Révolution française<sup>3353</sup> ou en général<sup>3354</sup>.
- Un élément important que relève également Vincenzo Ferrone, et qui nous intéresse spécialement, est la définition historiographique de Lumières comme « Révolution culturelle » qui serait à la base de la modernité<sup>3355</sup>.

Ces différents aspects étoffent davantage le concept de Lumières et permettent, selon nous, d'en saisir les axes et éléments essentiels. En raison de leur pertinence pour notre approche comparative, certaines d'entre elles se verront réutilisées pour mieux saisir les analogies et les différences hypothétiques pouvant exister entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen.

## **2. Autres problématiques et débats sur les caractéristiques possibles des Lumières poussant à relativiser le concept même de « Lumières »**

Au vu de ce qui vient d'être énuméré, les caractéristiques synthétiques pouvant définir les Lumières en général apparaissent en conséquence comme nombreuses et extrêmement diverses. Etant donné le caractère non-exhaustif de celles déjà formulées, il appert que de nombreuses autres pourraient se voir énoncées et que le caractère incomplet de la définition déjà avancée doit être constaté. Dès lors, il ressort que le concept de « Lumières » se distingue par sa variété, sa richesse, le foisonnement de réalités qu'il comprend et la masse bibliographique considérable qui l'accompagne. Toutefois, comme le remarque le chercheur allemand Sebastian Conrad, ce constat présente également le

---

<sup>3349</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>3350</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>3351</sup> *Ibidem*, p. 151-152.

<sup>3352</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>3353</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>3354</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>3355</sup> *Ibidem*, p. 159.

défaut d'exprimer un caractère vague, évasif, fuyant et peu délimité du concept de « Lumières »<sup>3356</sup>, un constat partagé par la recherche française<sup>3357</sup>.

Dès lors, le questionnement du caractère absolu de ces caractéristiques doit être formulé. Ou, du moins, il convient de réfléchir aux problématiques et débats qui contraindraient le concept des « Lumières » à devenir relatif et fluctuant dans son essence. Effectivement, nous avons pu remarquer au cours de nos recherches diverses problématiques et débats internes qui contribuaient à la relativisation du concept des Lumières. Ces problématiques importantes doivent être énoncées<sup>3358</sup> :

- La problématique de l'unité des Lumières : les Lumières sont-elles l'expression d'une unité comme le pense Krzysztof Pomian<sup>3359</sup> ? Ou sont-elles plurielles (*Aufklärung, Enlightenment, Illuminismo...*), tout en s'accordant chacune à une réalité nationale ? Ou sont-elles les deux à la fois ?
- Le rapport des idéologies avec les Lumières : les Lumières entrevues par les républicains se révèlent très différentes de celles entrevues par les marxistes, les libéraux<sup>3360</sup>, ou même celles des conservateurs, des catholiques, qui pendant longtemps – au moins, jusqu'au concile de Vatican II – ont formulé une attitude hostile à l'égard des Lumières<sup>3361</sup>.
- Les partisans et les opposants aux Lumières : dès la fin du XVIIIe siècle, des traditions philosophiques se sont déclarées favorables ou hostiles à l'encontre des Lumières : il y a ceux qui entendent poursuivre le projet rationaliste des Lumières (Rawls, Habermas pour citer les plus célèbres) et ceux qui prononcent la mort des Lumières, s'inscrivant dans le post-modernisme (par exemple, Foucault<sup>3362</sup>). De même, il faut compter avec une longue tradition philosophique qui a entendu

---

<sup>3356</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1001.

<sup>3357</sup> Franck Salaün et Jean-Pierre Schandeler, « L'objet « Lumières » : problèmes et perspectives », in *Enquête sur la construction des Lumières*, Ferney-Voltaire : Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2018, p. 9-10.

<sup>3358</sup> Note : cette liste n'a pas prétention à être exhaustive.

<sup>3359</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 139.

<sup>3360</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3361</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 47-49.

<sup>3362</sup> *Ibidem*, p. 34-36.

s'opposer aux Lumières<sup>3363</sup>. Hegel, en les rattachant à la Terreur de la Révolution françaises, fournit des arguments puissants aux anti-Lumières ; Nietzsche a également mis en valeur les aspects sombres des Lumières<sup>3364</sup> ; Heidegger a souligné l'impact des Lumières dans l'augmentation du nihilisme et la critique de la métaphysique<sup>3365</sup> ; Adorno et Horkheimer décrivent les conséquences sinistres d'une raison inhumaine liée aux Lumières<sup>3366</sup>. A l'inverse, le philosophe Ernst Cassirer ou l'historien Peter Gay se sont montrés favorables aux Lumières<sup>3367</sup>. Ces différentes écoles de pensée aident à préciser le concept de Lumières mais, au sein de notre questionnement, ont le défaut de multiplier les interprétations, donc les variables.

- Des domaines de connaissance récusent dans leur fonctionnement-même le concept de Lumières : c'est le cas de la psychanalyse freudienne qui, en insistant sur la part d'obscur terrée en l'être humain, démontre que la rationalité inhérente aux Lumières, leur optimisme, ne peut être problématisée<sup>3368</sup>.
- L'historicité des Lumières : un autre problème réside dans le fait que la lecture des Lumières et, donc, celle de ses caractéristiques potentielles, est nécessairement limitée car elle dépend étroitement du contexte historique qui la formule<sup>3369</sup> : pour le dire autrement, les Lumières ne sont pas analysées de la même manière au XIXe siècle qu'au XXIe siècle. Le philosophe Michel Foucault avait remarqué cette relativisation historique consubstantielle aux Lumières<sup>3370</sup>. Cette problématique épistémologique d'adéquation au contexte historique se voit aggravée par le fait que l'époque actuelle, dans laquelle se situe ce travail doctoral, paraît marquée par des bouleversements géopolitiques d'ordre mondial de première importance (la crise économique de 2008, l'affirmation à la fois politique et économique de la Chine, devenue deuxième puissance économique

---

<sup>3363</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>3364</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>3365</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>3366</sup> *Ibidem*, p. 30-33.

<sup>3367</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>3368</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3369</sup> *Ibidem*.

<sup>3370</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 761-762.

mondiale d'après la Banque mondiale<sup>3371</sup>), qui ne peuvent qu'avoir un impact important sur la subjectivité de notre travail.

A ces problématiques s'ajoutent d'autres sous-problématiques, relevées par l'universitaire Sebastian Conrad. Elles rendent plus complexes encore la conceptualisation théorique des Lumières et poussent à relativiser davantage, sinon dissoudre, le concept qu'elles entendent appréhender :

- L'extrême fragmentation des Lumières, tant pour le rang social que pour les genres<sup>3372</sup>.
- La remise en question de la séparation entre Lumières et anti-Lumières<sup>3373</sup>.
- La problématique de la sécularisation des Lumières : il est courant d'opposer des Lumières séculières à des Lumières religieuses mais cet antagonisme laisse apparaître de profondes limites, qui oublient l'ambivalence des Lumières<sup>3374</sup>. Dans le même ordre d'idées, on ne peut négliger non plus le concept de « Lumières chrétiennes »<sup>3375</sup>.
- La problématique de la rationalité inhérente aux Lumières : il est fréquent d'opposer la rationalité des Lumières à l'irrationalité de leurs adversaires. Or, cette vue fait l'impasse sur des réalités importantes comme l'idée d'une culture pouvant entremêler empirisme et occultisme<sup>3376</sup>.

L'ensemble de ces problématiques, qui apparaissent comme autant de variables dans notre questionnement, ne peut nous pousser qu'à analyser le concept de « Lumières » comme d'essence relative car renvoyant à des réalités extrêmement diverses, tellement diverses, qu'il tend à se démultiplier en significations contradictoires et qu'il subit une perte de sens et de repères. Conjuguées, ces variables problématiques démontrent également que la lecture que l'on fait des Lumières, aussi originale et pertinente soit-elle, dépendra toujours d'une analyse extérieure, affirmera toujours des valeurs sous-jacentes et pourra ainsi être

---

<sup>3371</sup> « Overview », [En ligne : <http://www.worldbank.org/en/country/china/overview>]. Consulté le 6 novembre 2018.

<sup>3372</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1003.

<sup>3373</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*

<sup>3374</sup> *Ibidem*, p. 1004.

<sup>3375</sup> Olivier Chaline, *op. cit.*, p. 109-110.

<sup>3376</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1004.

suspectée de manquer d'objectivité scientifique, ou, dans un langage wébérien, de neutralité axiologique.

Elles ont également le mérite de démontrer qu'aborder les Lumières sous un angle relatif se révèle adéquat dans un questionnement épistémologique et que questionner les Lumières à l'échelle mondiale – donc les relativiser en les recontextualisant hypothétiquement à l'échelle du monde – peut constituer une attitude logique, rigoureuse et porteuse de scientificité.

### **3. Des Lumières occidentalo-centrées ou mondiales ? La problématique de la définition épistémologique des Lumières**

La problématique d'une définition des Lumières doit également tenir compte de la réalité du monde et éviter l'écueil de l'eurocentrisme / occidentalo-centrisme. Le problème est que la prise en compte de l'échelle mondiale pousse de nouveau à faire perdre en substance le concept traditionnel de « Lumières » du XVIIIe siècle et à accentuer son caractère relatif en y ajoutant des variables. Néanmoins, à l'aune de notre démarche comparatiste, qui entend traiter les problématiques sous un angle large, qui inclue aussi bien la réalité française que celle coréenne, cette démarche s'avère nécessaire.

#### *1. Les limites et les problématiques induites par une conception euro-centrées/occidentalo-centrée des Lumières*

Jusqu'à présent, les principales caractéristiques utilisées pour définir les Lumières, qu'elles soient issues de la définition « Lumières (philosophie des) » tirée de l'Encyclopédie *Universalis*, de l'article *Le temps et l'espace des Lumières* de Krzysztof Pomian ou du livre *The enlightenment: history of an idea* de Vincenzo Ferrone, ont pour point commun de se rapporter au monde occidental et européen. Pourtant, au regard de la problématique de notre recherche, qui entend comparer le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen, il apparaît scientifiquement rigoureux de réfléchir aux problématiques, sinon aux limites, induites par cette conception.

Ce devoir de réflexion s'avère d'autant plus incontournable qu'il est impossible de nier que le terme « Lumières », au sens large, possède une dimension extra-européenne. Il recouvre en effet des réalités diverses, qui peuvent aussi bien se déployer dans un cadre



colonial (les treize colonies américaines par exemple<sup>3377</sup>, les Lumières des colonies espagnoles, portugaises, françaises...) que dans un territoire éloigné géographiquement et particulier (la Russie<sup>3378</sup>) ou mondial, intégrant différents pays, tels l’Egypte, la Chine, le Japon (le mouvement « kaika »<sup>3379</sup>) et, naturellement, la Corée – la Corée qui a connu cette phase culturelle à la fin du XIXe siècle<sup>3380</sup> et l’a également intitulée « Lumières » (« kaehwa », korean enlightenment<sup>3381</sup>).

Aussi, ramené à une échelle mondiale, le concept traditionnel de « Lumières » tend à révéler diverses limites :

- La limite du diffusionnisme français : si le récit d’un diffusionnisme des Lumières françaises à l’échelle européenne possède un certain degré de pertinence – quoiqu’il puisse être soumis à question<sup>3382</sup> –, au niveau mondial, comme le note l’universitaire allemand Sebastian Conrad, il perd en crédibilité<sup>3383</sup>.
- La limite d’un « grand récit » euro-centré/occidentalo-centré : accepter le concept traditionnel des Lumières, notamment celui d’un mouvement culturel qui promouvrait la sécularisation et la raison, peut pousser à accepter le récit historique qui considère l’Europe comme « centre » et le reste du monde (dont le royaume Chosŏn) comme une « périphérie » recevant cette influence<sup>3384</sup>. Comme le souligne le chercheur Sebastian Conrad, cette vue possède une faille importante car elle insinue l’incapacité de pays extra-européens à s’émanciper eux-mêmes de la religion<sup>3385</sup> et conduit à définir ces derniers au travers d’une dépendance vitale à l’égard de l’Occident/Europe. A cela s’ajoute une autre limite, que nous relevons : le concept de « centre » donne l’impression d’exprimer en termes

---

<sup>3377</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 485-494.

<sup>3378</sup> *Ibidem*, p. 403-410.

<sup>3379</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1001.

<sup>3380</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 677.

<sup>3381</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 285.

<sup>3382</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 568-569.

<sup>3383</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1001.

<sup>3384</sup> *Ibidem*, p. 1005.

<sup>3385</sup> *Ibidem*.

géographiques et mathématiques, une thèse qui suppose une idée de « supériorité<sup>3386</sup> ».

Ces différents arguments démontrent les faiblesses d'une conception euro-centrée et occidentalocentrée des Lumières, conception, du reste, de plus en plus contestée dans le monde de la recherche, en particulier dans le domaine de l'histoire globale<sup>3387</sup> et ce, d'autant plus dans l'histoire mouvante qui s'exprime actuellement. Dans la même optique, par les variables qu'ils rajoutent, ces arguments nous poussent à reconnaître la relativité du concept traditionnel de « Lumières » eurocentrées / occidentalocentrées et à questionner encore plus sa pertinence et sa légitimité.

## 2. Les Lumières : un phénomène mondial se manifestant par une dynamique coloniale ?

Une autre lecture possible des Lumières est de les considérer dans une perspective coloniale et, de la sorte – puisque les colonies européennes étaient implantées aux quatre coins du globe – d'arrimer l'échelle globale au concept des Lumières. Si cette lecture se révèle nouvelle et pertinente, notamment par le fait qu'elle puisse mettre en valeur des phénomènes spécifiques de métissage culturel, qu'elle puisse aussi insister sur l'importante question de l'altérité, mettre en valeur des espaces maritimes (Atlantique, Pacifique, Indien), et problématiser les liens possibles entre Lumières et économie globale<sup>3388</sup>, elle a néanmoins le défaut de se raccorder implicitement au fil directeur du grand récit diffusionniste de « Lumières » eurocentrées/occidentalocentrées. Même si les colonies ont pu s'émanciper par la suite de leur métropole, il apparaît difficile de ne pas les analyser, une nouvelle fois, comme se définissant au travers de leur lien de dépendance passée vis-à-vis du « centre », en l'occurrence l'Occident / l'Europe.

Un autre défaut de cette lecture est qu'elle risque d'entraîner une certaine idéologisation du débat : la critique post-colonialiste a en effet cru démasquer une « mission paternaliste et civilisatrice » d'envergure mondiale chez les Lumières<sup>3389</sup>. Si la perspicacité et la

---

<sup>3386</sup> Dans une analyse spatiale, géographique, mathématique ou géométrique, la problématisation du centre inclue souvent un raisonnement insistant *de facto* sur sa supériorité par rapport à la périphérie.

<sup>3387</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 999.

<sup>3388</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 123.

<sup>3389</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1006.

lucidité scientifique de cette critique ne peuvent être remises en cause<sup>3390</sup>, cet argument possède néanmoins l'inconvénient d'assimiler les Lumières à un mouvement « impérialiste », ce qu'en aucun cas elles ne sauraient être<sup>3391</sup>, d'autant que certaines de ces critiques post-coloniales s'appuient volontiers sur des penseurs peu accommodants à l'égard de l'humanisme, tel Heidegger<sup>3392</sup>, et qu'elles ne sont pas infaillibles<sup>3393</sup>. Aussi, par les multiples perspectives qu'elle recèle – notamment l'intégration de l'échelle globale –, la thèse des « Lumières coloniales » peut être intellectuellement enrichissante mais présente le défaut d'être vulnérable vis-à-vis de l'idéologisation de la réflexion, ce qui a pour effet de nuire à l'objectivité scientifique et peut pousser à une « simplification » involontaire du débat<sup>3394</sup>.

Cette approche met néanmoins en lumière un aspect intéressant : elle démontre à sa manière la richesse et la diversité que recoupe le concept de « Lumières » et, par conséquent, sa grande soumission aux variables, soit sa relativité.

### 3. Les Lumières : un phénomène relatif à chaque pays ?

#### 1. La « nationalisation » des Lumières

Le caractère relatif des Lumières transparaît encore plus lorsque nous considérons ce concept d'un point de vue mondial, à l'aune de pays occidentaux/européens mais aussi de ceux non-occidentaux/non-européens. Une brève analyse historiographique fait en effet ressortir la relativité intrinsèque au concept de « Lumières » : lorsque nous adoptons l'échelle mondiale, il devient parfaitement logique de ne considérer les Lumières que

---

<sup>3390</sup> Par exemple avec l'expédition napoléonienne en Egypte, qui est considérée par certains historiens comme une forme d'affirmation des Lumières (*Ibidem*, p. 1012-1013.).

<sup>3391</sup> *Ibidem*, p. 1006.

<sup>3392</sup> Franck Salaün et Jean-Pierre Schandeler, *op. cit.*, p. 22.

<sup>3393</sup> Dans l'ouvrage « *Enquête sur la construction des Lumières* », le chercheur Franck Salaün repère ainsi plusieurs travers propres à cette approche : le « réductionnisme », une opposition à l'universalité des valeurs, une hostilité envers l'Occident, le fait de raccorder aux Lumières des phénomènes antérieurs qui n'ont pas forcément de rapport (cas de l'esclavage), ou encore la volonté de rattacher un courant philosophique et culturel au pouvoir politique (*Ibidem*, p. 23-24.).

<sup>3394</sup> *Ibidem*, p. 22.

comme un objet relatif à un territoire national, qui n'évoluerait que selon la nationalité et la culture du pays qui le conçoit.

Cette « nationalisation » des Lumières a toutefois deux implications : au niveau spatial, elle restreint les Lumières et ses expressions à un territoire strictement délimité par des frontières ; au niveau temporel, elle exprime une dépendance exclusive à l'égard des séquences historiques de la nation à laquelle elle se réfère. A cela s'ajoute qu'elle n'est pas sans limites : effectivement, elle peut contraindre à sous-estimer des dynamiques de faible étendue géographique et de portée internationale ou, inversement, circonscrites à l'intérieur d'un pays, des dynamiques qui possèdent leur propre identité et une grande vitalité – nous pensons ici aux « Lumières régionales », qui se sont exprimées tant en Ecosse que dans les territoires helléniques<sup>3395</sup>. La « nationalisation des Lumières » peut également pousser à minimiser d'autres définitions, comme celles, par exemple, d'identité religieuse, avec les « Lumières catholiques » ou les « Lumières protestantes »<sup>3396</sup>, des lectures tout aussi légitimes, novatrices et pertinentes.

Néanmoins, cette « nationalisation » des Lumières apparaît comme l'attitude intellectuelle naturellement adoptée par la plupart des penseurs et elle peut se voir davantage objectivée, par une conscience de l'héritage historiographique, par ces derniers. Krzysztof Pomian constate ainsi que chaque pays possède ses propres « Lumières »<sup>3397</sup> et que certaines caractéristiques, comme la sécularisation, répercutent dans leurs manifestations culturelles ou politiques cette logique<sup>3398</sup>. Dans *Le monde des Lumières*, l'universitaire Vincenzo Ferrone recourt à cette lecture analytique en consacrant une partie intitulée « Espaces » qui dépeint en détail, territoire par territoire, (« France », « Monde allemand », « Péninsule ibérique »...) le rapport nation/Lumières<sup>3399</sup>. Enfin, l'universitaire

---

<sup>3395</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>3396</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>3397</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 138.

<sup>3398</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>3399</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 367-495.

Michel Delon remarque combien la métaphore de la lumière revêt des tonalités différentes selon les pays, qu'ils soient catholiques ou protestants<sup>3400</sup>.

Cette approche a également été privilégiée dans notre travail pour définir le concept des Lumières. La conception qui a été favorisée n'est autre que celle française (ou « gallo-centrée » dans un autre langage) et, *de facto*, occidental-centrée avec, cependant, les multiples limites qu'elle peut comporter.

## 2. *Des exemples d'une approche nationalisée des Lumières : en Europe/Occident*

Il est intéressant d'observer cette « nationalisation » des Lumières au travers de quelques exemples, européens mais aussi mondiaux. Plusieurs d'entre eux, sans pour autant posséder un caractère exhaustif, peuvent être ici listés :

- La lecture britannique et américaine des *Enlightenment* : proche de la conception française (notamment par son empirisme, l'importance de Newton ou ses liens avec la France), elle s'en distingue largement par sa temporalité puisqu'elle privilégie un temps largement plus long – de la moitié du XVIIe siècle au début du XIXe siècle. De même, ses éléments structurants diffèrent : la révolution scientifique du XVIIe siècle, le cartésianisme et ou encore l'intégration du paradigme de la Révolution française sont ainsi traités<sup>3401</sup> - des éléments qui peuvent être en général rejetés dans la conception traditionnelle française.
- La Russie : selon les spécialistes, il y existerait deux mouvements de Lumières : des « proto-Lumières », appelées aussi « Lumières pratiques » impulsées par le tsar Pierre Ier<sup>3402</sup>, qui se seraient déroulées au début du XVIIIe siècle, et des « Lumières russes », beaucoup plus étoffées, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en particulier sous le règne de la tsarine Catherine II<sup>3403</sup>. Si ce mouvement a possédé des personnalités culturelles importantes (comme le penseur Raditchev<sup>3404</sup>), il est considéré dans son ensemble moins fécond que les mouvements français, allemands ou anglais<sup>3405</sup>. Une autre de ses caractéristiques

---

<sup>3400</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 758-759.

<sup>3401</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3402</sup> *Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 403.

<sup>3403</sup> *Ibidem*, p. 404-405.

<sup>3404</sup> *Ibidem*, p. 408-409.

<sup>3405</sup> *Ibidem*, p. 410.

fondamentales est sa temporalité étendue, qui absorbe le XIX<sup>e</sup> siècle, en raison du rapport particulier que l'État entretient avec la tradition<sup>3406</sup>.

Réunis avec la conception française, ces deux exemples démontrent combien le concept de « Lumières » demeure malléable et dépend du point de vue – ou plutôt du pays – duquel l'on se place. Ils renforcent l'idée que les Lumières se définissent en priorité par rapport à l'historiographie nationale d'un pays et mettent à l'épreuve la thèse d'un modèle absolu et mondial, de contenu occidental-centré/euro-centré de « Lumières ».

3. *Le concept de « Premières modernités » (early modernities<sup>3407</sup>) : une équivalence des Lumières hors Europe/Occident ?*

Le caractère relatif des Lumières peut se voir davantage renforcé lorsque des territoires non-européens sont analysés comme porteurs d'une équivalence des Lumières. Sans doute parce que la terminologie « Lumières » possède un contenu trop eurocentrique / occidental-centré, ils sont dénommés « premières modernités<sup>3408</sup> ». Le chercheur Sebastian Conrad liste plusieurs territoires de ce type, dont deux qui retiennent notre attention :

- L'Égypte : bien avant la campagne égyptienne de Napoléon, il aurait existé un mouvement de modernisation, d'essence islamique et appelé « renouveau culturel », qui aurait un lien important avec l'essor du capitalisme égyptien<sup>3409</sup>.
- Le Japon : si « Meiji » signifie « gouvernement éclairé » en japonais<sup>3410</sup>, Robert Bellah, l'un des plus grands sociologues américains, a mis en valeur dans son

---

<sup>3406</sup> *Ibidem*.

<sup>3407</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1007.

<sup>3408</sup> *Ibidem*.

<sup>3409</sup> *Ibidem*.

<sup>3410</sup> Paul Akamatsu, « Meiji », *Encyclopædia Universalis*, .

ouvrage *La religion des Tokugawa* (1957) l'existence d'un mouvement culturel confucianiste tendant à la modernité durant l'ère des Tokugawa<sup>3411</sup>.

S'ils ne sont pas dénommés « Lumières » au sens strict, ces mouvements possèdent néanmoins une essence analogue, ce qui a pour conséquence de renforcer la relativité-même du concept de « Lumières » et sa fragilité.

#### 4. *Un cas spécifique et intéressant : la Chine, ou des lectures autres du concept des « Lumières »*

Cependant, la relativité du concept traditionnel de Lumières s'exprime encore plus lorsqu'on aborde le cas chinois. Immense civilisation, et symbolisant à merveille l'altérité, le concept de Lumières montre dans ce cas précis l'étendue de sa malléabilité et de sa vulnérabilité. Car, non seulement, les « Lumières chinoises » s'affirment dans un cadre dé-occidentalisé et non-eurocentré mais, en plus, en raison de la vastitude et de l'envergure du pays, elles démontrent des divergences internes concernant leur temporalité. Elles nous intéressent d'autant plus dans la mesure où la Chine est un pays géographiquement voisin de la Corée et où, comme cela a été observé, les rapports entre les deux sont extrêmement profonds.

Au cours de nos recherches, plusieurs lectures des « Lumières chinoises » ont été recensées<sup>3412</sup> :

- La thèse de Hou Wailu, dans son ouvrage *Histoire des pensées chinoises modernes* (1945) : il établit la théorie de « Lumières chinoises » durant les dynasties Ming et Qing, en insistant sur la modernisation de la société chinoise notamment par une forme de capitalisme et la modernité de la pensée de certains penseurs de l'époque, tels Gu Yanwu ou Huang Zongxi<sup>3413</sup>. L'approche marxiste

---

<sup>3411</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1007.

<sup>3412</sup> Etant donné nos limites en terme de documentation, ces dernières ne sauraient toutefois être exhaustives et exclusives.

<sup>3413</sup> Genyou Wu, « Application et développement du concept des « Lumières » occidentales dans l'histoire de la philosophie chinoise moderne à partir des études de Hou Wailu et Xiao Shafu sur la philosophie des dynasties Ming et Qing », *Rue Descartes*, p. 20-35, p. 21-22.

de cet ouvrage a eu pour conséquence de renouveler en profondeur l'historiographie traditionnelle chinoise<sup>3414</sup>.

- La thèse de Xiao Shafu, qui a approfondi la pensée de Hou Wailu mais en la modifiant légèrement. Pour lui, les Lumières chinoises ont également existé durant les dynasties des Ming et des Qing mais il fait équivaloir au terme « Lumières » celui de « Renaissance » européenne large du XVIe siècle, et leur humanisme doublé d'antithéologie<sup>3415</sup>. Comparant la Chine à l'Europe, il décrit les spécificités chinoises et leurs grandes différences avec les penseurs européens, en les expliquant notamment par leurs bases sociales tout en notant des avancées empiriques et matérialistes, préludes à la pensée moderniste de la fin du XIXe siècle<sup>3416</sup>.
- La thèse de la sinologue Anne Cheng : elle marque une grande originalité dans la mesure où elle n'hésite pas à déplacer la temporalité des Lumières hors du cadre habituel. D'après cette universitaire et membre du Collège de France, les Lumières chinoises se seraient accomplies durant l'époque des Song (960-1279), au Moyen-Âge central<sup>3417</sup>. Elle y voit un « équivalent, en quelque sorte, de la Renaissance ou des Lumières en Europe<sup>3418</sup> » car porteuses de modernité et d'une vaste mutation culturelle devant durer jusqu'au XXe siècle<sup>3419</sup>. Elle a mis en exergue plusieurs aspects saillants de ce renouveau culturel : essor de l'éducation et d'une classe de lettrés éclairés, le renouveau de la pensée confucianiste (notamment incarnée par Zhu Xi et le retour aux classiques), l'essor de la xylographie<sup>3420</sup>. Elle fait également valoir le fait que l'importance du moment se

---

<sup>3414</sup> *Ibidem*, p. 23-24.

<sup>3415</sup> *Ibidem*, p. 26-27.

<sup>3416</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>3417</sup> Anne Cheng, « Chine des Lumières et Lumières chinoises », *Rue Descartes*, p. 4-10, p. 6-7.

<sup>3418</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>3419</sup> *Ibidem*.

<sup>3420</sup> *Ibidem*, p. 7-10.



mesure par son impact dans les pays voisins, comme la Corée, le Vietnam et le Japon, pays dans lesquels il put s'intensifier et s'approfondir<sup>3421</sup>.

Enfin, d'autres lectures existent, comme celle de l'universitaire australien Mark Elvin qui insiste sur le XVIIIe siècle chinois<sup>3422</sup>.

Ces différentes lectures et comparaisons à l'échelle mondiale ont pour mérite de démontrer que le concept traditionnel des « Lumières » se distingue avant tout par son caractère fluctuant, relatif et indéfini du fait des contradictions que subissent ses diverses variables. Pour autant, sa pertinence en tant que modèle conceptuel et son utilité dans le champ épistémologique ne sauraient être ici contestées.

#### **4. Les Lumières et la relativité du concept : autres problématiques**

Au regard de ces diverses analyses, plusieurs problématiques concernant le concept de « Lumières » doivent être donc posées.

##### *1. Les Lumières, un concept évolutif et synchronique ?*

Telle est la thèse de l'universitaire allemand Sebastian Conrad, que nous adoptons. Dans le cadre de sa pensée, les Lumières se définissent en priorité au regard de leur caractère synchronique global<sup>3423</sup>. Selon sa proposition, afin d'intégrer l'échelle mondiale dans une définition adéquate des Lumières, il conviendrait de conceptualiser ces dernières comme un « moment » lié à des conjonctures spécifiques. Elles se définiraient également au regard de leur intégration dans la dynamique capitaliste du marché mondial<sup>3424</sup>, une lecture qui permettrait de faire cohabiter dans un même concept les Lumières européennes mais aussi japonaises ou coréennes du XIXe siècle.

Comme l'explique lui-même le chercheur, l'une des caractéristiques essentielles de cette lecture est qu'elle est capable de saisir toute la dynamique évolutive qui s'exprime dans le fonctionnement même du terme « Lumières » : en effet, les « Lumières » européennes du XVIIIe siècle, qui véhiculent la notion des droits de l'homme, ne renvoient pas aux mêmes

---

<sup>3421</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>3422</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1007.

<sup>3423</sup> *Ibidem*, p. 1026-1027.

<sup>3424</sup> *Ibidem*, p. 1027.

réalités que celles japonaises ou coréennes de la fin du XIXe siècle, qui se font les agents de nouveaux courants de pensée comme le libéralisme, l'utilitarisme ou le positivisme<sup>3425</sup>.

De notre propre point de vue, si ce modèle conceptuel fonctionne au niveau spatial, il marque néanmoins des limites épistémologiques au niveau temporel (essence extrêmement évolutive).

## 2. Un modèle universaliste mais temporel des Lumières ?

Une autre question doit être posée : le concept même de Lumières peut-il être « universalisable » ? Est-il possible de conceptualiser un modèle des « Lumières » qui serait valable universellement mais qui disposerait d'une temporalité propre ? L'universitaire chinois Wu Genyou s'interroge<sup>3426</sup> et, dans le cadre de notre étude comparatiste entre la France et la Corée, nous la suggérons également de manière implicite.

Par rapport à ce qui a été énoncé, notamment le caractère extrêmement relatif des Lumières, l'existence d'un tel modèle nous paraît cependant très difficile, voire impossible car celui-ci devrait respecter trop de variables et de conditions pour pouvoir se réaliser. Néanmoins, sa problématisation présente l'atout d'ouvrir de nombreuses perspectives.

## 3. Un concept analogue à celui de Lumières mais de portée universelle : les « premières modernités »

Comme cela a été observé, des chercheurs et des universitaires ont proposé le terme de « premières modernités » (*early modernities*). Si le terme paraît pertinent par le fait qu'il ne se centre pas sur l'Europe / Occident et qu'il assimile d'emblée la dimension synchronique des Lumières, il est possible de lui reprocher, pourtant, un manque de précision : en effet, le concept de « modernité » nous semble démontrer encore plus de relativité que le concept de « Lumières » tant il se révèle perméable à la subjectivité. Un autre problème épistémologique est qu'il se pose en rival des écoles historiographiques traditionnelles des pays, qui n'hésitent pas à recourir au terme (eurocentrique ?) de « Lumières » pour exprimer allégoriquement ce mouvement de modernité : ainsi, les

---

<sup>3425</sup> *Ibidem*, p. 1017.

<sup>3426</sup> Genyou Wu, *op. cit.*, p. 32.

« Lumières coréennes » se traduisent-elles « kaehwa <sup>3427</sup> » et celles japonaises, « kaika »<sup>3428</sup>.

Cependant, dans le cadre de notre recherche, un tel qualificatif pourrait se révéler pertinent pour décrire le mouvement Silhak, et ses analogies hypothétiques avec le mouvement des Lumières françaises.

## **5. Conclusion : une lecture nécessairement relative et limitée des Lumières**

La variété de lectures et la multiplicité de problématiques qu'implique le concept de « Lumières » nous amène à constater qu'intrinsèquement, le concept même de « Lumières » pourrait posséder des limites importantes (son eurocentrisme / occidentalocentrisme ; le fait qu'il se conçoit selon la réalité nationale qui la formule). Ce problème se voit accentué par le caractère relatif et non-absolu des caractéristiques qui permettent habituellement de décrire les Lumières. Dès lors il convient de souligner la relativité conceptuelle des Lumières et sa tolérance à l'égard de la subjectivité, surtout lorsque une problématique telle que la nôtre entend hypothétiquement l'étendre à une échelle globale.

Etant donné que la définition du terme « Lumières », les réalités auxquelles il renvoie et les caractéristiques qu'il se révèle capable d'assimiler se distinguent par leur variété et leur essence fluctuante, nous avons conscience que notre analyse des Lumières et du mouvement Silhak ne peut être qu'hypothétique, limitée et relative ; en aucun cas, elle ne peut se prétendre comme absolue, définitive, objective et exhaustive. Le fait qu'elle repose sur une logique comparatiste d'envergure mondiale (France/Corée) conduit en outre à sortir des traditions historiographiques traditionnelles, notamment au regard de la définition française de « Lumières ». Tout pareillement, des limites concernant la neutralité axiologique doivent être signalées au sein de cette hypothèse : il s'agit du regard intrinsèquement occidental et diffus, qui est le nôtre et qui sous-tend cette analyse.

Néanmoins, en dépit des limites certaines qu'elle contient, cette hypothèse peut ouvrir quelques perspectives intéressantes de réflexion. Sans être universelle ni absolue, ni entièrement objective, elle entend, par son fonctionnement comparatiste, rendre visibles

---

<sup>3427</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 273.

<sup>3428</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1001.

les analogies mais aussi les différences potentielles et pertinentes pouvant exister entre le mouvement des Lumières et Silhak et permettre de considérer ces deux derniers comme des mouvements communs de renouveau culturel.

## **2. Les modèles « Lumières françaises » / Silhak coréen : limites chronologiques et caractéristiques différentes**

Afin de bien mettre en valeur les analogies et les différences hypothétiques pouvant exister entre le mouvement des Lumières et celui Silhak, il convient dans un premier temps de les théoriser. Pour ce faire, les deux mouvements vont être analytiquement différenciés à deux niveaux : en premier lieu, au niveau de la temporalité ; en second lieu, au niveau de leurs caractéristiques qui leur sont habituellement associées.

### **1. Chronologies**

#### *1. Les limites chronologiques du mouvement des Lumières françaises*

D'après la documentation utilisée dans le cadre de notre travail doctoral, la temporalité classique habituellement retenue pour les Lumières françaises – qui ne saurait bien entendu être exhaustive ni absolue – s'étend majoritairement au XVIII<sup>e</sup> siècle et la période 1715-1789. L'approche historiographique traditionnelle, comme celle développée dans l'ouvrage d'André Zysberg<sup>3429</sup>, tend à réfléchir sur les penseurs qui annoncent les Lumières françaises et à les inscrire à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle dans une échelle européenne, en s'arrêtant sur des pays comme l'Angleterre et les Provinces-Unies. André Zysberg met ainsi en valeur les Anglais Locke, Newton, le Hollandais Spinoza et des Français comme Pierre Bayle, ainsi que d'autres auteurs français<sup>3430</sup>. L'historien Joël Cornette met en valeur l'influence de Descartes dans la pensée des Lumières et fait donc remonter davantage les racines du mouvement dans le XVII<sup>e</sup> siècle<sup>3431</sup>. Dans son ouvrage, l'historien Daniel Roche s'attarde longuement sur la mort de Louis XIV en 1715<sup>3432</sup> et les historiens Antoine de Baecque et Françoise Mélonio font débiter le cadre chronologique

---

<sup>3429</sup> André Zysberg, *op. cit.*

<sup>3430</sup> *Ibidem*, p. 419-421.

<sup>3431</sup> Joël Cornette, *op. cit.*, p. 252-253.

<sup>3432</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. I-II.

des Lumières françaises en 1715<sup>3433</sup>. Jean Renaud, quant à lui, s'interroge sur les origines : il aime opposer la date traditionnelle de 1715 et celle des origines plus diffuses dans le XVIIIe siècle, dues à l'influence historiographique de Paul Hazard et à son concept de « crise de conscience européenne »<sup>3434</sup>.

La question de l'achèvement du mouvement des Lumières se révèle épineuse car elle doit se confronter – et plus spécifiquement dans le cas français – au « paradigme de la Révolution française », qui en constitue une problématique centrale<sup>3435</sup>. Effectivement, en quoi les Lumières sont-elles liées à la Révolution française ? Convient-il de séparer les deux périodes, rendant *de facto* les Lumières totalement indépendantes de cette période historique fondatrice de modernité et en choisissant de minimiser une lecture téléologique de l'histoire ? Ou, à l'inverse, faut-il insister sur le rapport étroit entre les deux événements, voire les fusionner<sup>3436</sup> ? Tout au long de la tradition historiographique française, les plus grands penseurs, philosophes et historiens ont structuré leur pensée des Lumières en fonction de cette problématique centrale.

L'approche historiographique traditionnelle française tend, cependant, à ne pas intégrer les Lumières à la Révolution française : André Zysberg fait arrêter les Lumières en 1787, dans une France prérévolutionnaire<sup>3437</sup> et Joël Cornette en 1783<sup>3438</sup>. Toutefois, la Révolution française ne doit en aucun cas se percevoir comme un moment infranchissable. Effectivement, le mouvement des idées n'étant pas le même que celui de l'histoire, il se révèle possible de l'intégrer. Jacqueline Russ, en insistant sur la philosophie, intègre ainsi ce paradigme<sup>3439</sup> – toutefois, si elle insiste sur les penseurs français, elle met aussi en valeur les penseurs européens. Antoine de Baecque et Françoise Mélonio, eux, incluent la chute de l'Empire, en 1815<sup>3440</sup>. En insistant sur la temporalité de la littérature et de son rapport avec les Lumières, Jean Renaud relève de son côté deux dates : les années 1760 (affirmation d'un rousseauisme préromantique avec, en 1761 la publication de *La*

---

<sup>3433</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3434</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>3435</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 79.

<sup>3436</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 761.

<sup>3437</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 488-489.

<sup>3438</sup> Joël Cornette, *op. cit.*

<sup>3439</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 129-181.

<sup>3440</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 10.

*Nouvelle-Héloïse*) ou 1820 (révolution romantique avec les *Méditations poétiques* de Lamartine<sup>3441</sup>). Malgré des variations liées aux disciplines, il paraît néanmoins assuré que le cadre chronologique 1715-1789 est le plus souvent retenu pour les Lumières. La difficulté épistémologique à définir les Lumières accentue naturellement le caractère fluctuant de cette périodisation<sup>3442</sup>, qui se voit naturellement accentué par les clivages entre partisans et adversaires des Lumières<sup>3443</sup>.

Pareillement, la question de la période d'apogée des Lumières se voit questionnée : s'il existe une différenciation entre des périodisations (distinction de « Lumières précoces » et de « Lumières tardives<sup>3444</sup> », des Lumières tardives qui s'étendraient de 1776 à 1789<sup>3445</sup>), la période 1750-1780 est souvent considérée comme un moment d'apogée des Lumières françaises<sup>3446</sup>, notamment en tant que génération et de diffusion sur le continent européen<sup>3447</sup>, constituant un « sommet » culturel en Europe<sup>3448</sup>, une séquence « courte » qui possède l'avantage de contourner le paradigme épineux de la Révolution française<sup>3449</sup>.

## 2. Les limites chronologiques du mouvement Silhak

L'approche historiographique traditionnelle coréenne a pour coutume d'étendre le mouvement Silhak du milieu du XVIIe siècle (1650) au milieu du XIXe siècle (1850)<sup>3450</sup>, une périodisation que l'orientaliste français Francis Macouin retient également<sup>3451</sup>. La personnalité de Yi Su-kwang (1563-1628/9), qui s'exprime au début du XVIIe siècle, est souvent considérée comme annonçant le début du mouvement Silhak<sup>3452</sup> et elle est retenue, par exemple, par un travail doctoral récent sur la philosophie de Chŏng Yagyong<sup>3453</sup>. La

---

<sup>3441</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 22-23.

<sup>3442</sup> Michel Delon, *op. cit.*, p. 762.

<sup>3443</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>3444</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 35.

<sup>3445</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. IX.

<sup>3446</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>3447</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 128-129.

<sup>3448</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 138.

<sup>3449</sup> Franck Salaün et Jean-Pierre Schandeler, *op. cit.*, p. 25.

<sup>3450</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 298-300.

<sup>3451</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>3452</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 260.

<sup>3453</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 11-12.

personnalité de Yu Hyōng-wōn (*Pan'gye*) (1622-1673) peut également servir de marqueur pour qualifier le début du mouvement silhak<sup>3454</sup>. Il est fréquent de considérer les bouleversements géopolitiques de la fin du XVIe siècle (invasions japonaises de 1592-1598) et du début du XVIIe siècle (avènement des Qing en Chine<sup>3455</sup>), ou encore l'affirmation de la dynastie Chosŏn<sup>3456</sup>, comme des causes importantes de l'essor du mouvement<sup>3457</sup>. Les limites chronologiques étant mouvantes, il est aussi possible de faire plonger le mouvement silhak un peu plus dans le XVIe siècle, comme l'analyse le coréaniste américain Mark Setton dans son ouvrage consacré à Chōng Yagyong<sup>3458</sup>. L'historiographie coréenne a aussi fait débiter le mouvement Silhak en 1550<sup>3459</sup>.

Pour la fin du mouvement silhak, le moment qui est souvent retenu est 1850<sup>3460</sup> avec des variations selon les auteurs. Les figures de Chōng Yagyong (1762-1836), Kim Chōng-Hui (1786-1856) et de Choe Han-gi (1803-1877) sont fréquemment avancées pour décrire la maturité puis la fin du mouvement<sup>3461</sup>. Ces limites chronologiques ne sont pas absolues mais elles se voient fréquemment mises en valeur.

La période qui marque l'apogée du mouvement Silhak est souvent la période de la fin du XVIIIe siècle avec les règnes des rois Yōngjo et, surtout, Chōngjo<sup>3462</sup>. Au sein de cette périodisation, l'école *Iyonghusaeng*, nommée aussi « école nordiste » (Pukhak), est fréquemment mise en valeur pour incarner cette apogée silhak<sup>3463</sup>, voire même, dans certains ouvrages, la résumer<sup>3464</sup>, mais la personnalité de Chōng Yagyong (1762-1836), qui jouit d'un statut de « compilateur »<sup>3465</sup>, se révèle être également en mesure de

---

<sup>3454</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 210.

<sup>3455</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 52.

<sup>3456</sup> « Silhak », *Encyclopedia of Korean Culture*.

<sup>3457</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 131-132.

<sup>3458</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 54-55.

<sup>3459</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 174.

<sup>3460</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 299.

<sup>3461</sup> Chang-t'ae Kūm, *op. cit.*, p. 141-144.

<sup>3462</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 299-300.

<sup>3463</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 612-618.

<sup>3464</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 99-108.

<sup>3465</sup> *Ibidem*, p. 107.

personnifier le climax du mouvement<sup>3466</sup>. Naturellement, comme pour les Lumières françaises, ces constats ne sauraient être absolus ni définitifs.

### 3. Observations générales

Le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen manifestent des différences dans leurs limites chronologiques : alors que l'historiographie traditionnelle fait s'étendre le mouvement silhak sur près de trois siècles (1550-1850) ou deux siècles (XVIIe s.-XIXe s.), le mouvement des Lumières françaises, lui, se concentre généralement sur la période 1715-1789, tout en autorisant des élargissements (vers le XVIIe s. et l'intégration de la Révolution française). Etendue à son extrême, cette différence de temporalités peut susciter des réserves au regard de la méthodologie comparative : un courant culturel étudié sur près de trois siècles (mouvement Silhak coréen) n'aura pas la même équivalence qu'un mouvement étudié sur moins d'un siècle (mouvement des Lumières françaises).

Cependant, une analogie importante peut atténuer ces réserves : il s'agit de la période d'apogée des deux mouvements culturels : que ce soit le mouvement Silhak ou le mouvement des Lumières, la période 1750-1790 est dans les deux cas considérée comme une période importante dans l'intensification et l'affirmation de l'esprit novateur de ces deux mouvements culturels.

## **2. Caractéristiques**

### 1. Les caractéristiques essentielles du mouvement des Lumières françaises

Déjà citées dans une précédente partie, ces caractéristiques sont tirées de la définition « *Lumières (philosophie des)* » issue de l'Encyclopédie *Universalis*<sup>3467</sup>, elles nous paraissent générales dans la mesure où elles sont issues d'une encyclopédie grand public et pertinentes dans la mesure où elles énumèrent avec précision des aspects essentiels et

---

<sup>3466</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>3467</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*



peuvent, à nos yeux, totalement s'appliquer aux Lumières françaises. Les caractéristiques sont :

- Une mise à l'écart volontaire de la métaphysique dans l'explication des vérités, dans l'accès et à la formation de la connaissance<sup>3468</sup>.
- L'ambition d'appréhender dans sa totalité le réel, tout en cherchant à le classer. Cette attitude peut se manifester par l'encyclopédisme. Elle se couple d'un esprit organisateur, catégorisant, classificateur et d'une ambition d'exploration<sup>3469</sup>, paramètres qu'intègrent l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.
- La mesure et l'expérimentation. Ces derniers s'expriment dans tous les domaines de connaissance, qu'ils soient scientifiques ou non, la volonté de mesurer et d'expérimenter s'affirme, s'opposant aux formes d'abstractions (spéculations métaphysiques) ou d'irrationalité (superstitions, etc.)<sup>3470</sup> qui, elles, ignorent les bornes.
- Le primat de la raison et de l'idée d'ordre. L'utilisation de la raison produit une attitude critique, lucide et observatrice, qui questionne le mythe ou la tradition religieuse. Elle permet d'expliquer un univers ordonné, régenté par des lois, des dynamiques descriptibles, obéissant à « une nécessité »<sup>3471</sup>.

Etant donné que d'autres caractéristiques existent et se sont vues énoncées dans la partie précédente, ces caractéristiques ne sauraient aspirer à l'exhaustivité ni à l'absolu. Cependant, elles nous paraissent formuler des aspects fondamentaux des Lumières, des aspects que nous entendons, en toute logique, réutiliser dans une logique comparative, afin de distinguer dans un cheminement hypothétique les éventuelles analogies et

---

<sup>3468</sup> *Ibidem.*

<sup>3469</sup> *Ibidem.*

<sup>3470</sup> *Ibidem.*

<sup>3471</sup> *Ibidem.*

différences pouvant exister entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen.

## 2. Les caractéristiques essentielles du mouvement Silhak coréen

### 1. *La terminologie du terme « silhak »*

Pour bien cerner les caractéristiques essentielles du mouvement silhak, il convient en premier lieu de s'attarder sur la terminologie « Silhak ». Cette dernière signifie en français « Ecole des études pratiques<sup>3472</sup> ». En anglais, elle renvoie à plusieurs appellations : « School of Practical Learning » ou « School of Genuine Learning »<sup>3473</sup>. Si le terme « -hak » est un suffixe signifiant « science », le terme « Sil », lui, se traduit généralement comme « réalité, vérité ».

Décrit dans toutes ses nuances, il comprend trois significations différentes : l'efficacité, l'utilité et la vérification<sup>3474</sup>, des descriptifs qui se retrouvent dans les caractéristiques du mouvement silhak. L'idée d'ancrage dans le réel via l'affirmation d'une attention envers le concret et le pratique s'exprime donc dans ce terme. Effectivement, à l'origine, les penseurs confucianistes avaient utilisé ce terme pour mieux différencier le confucianisme des autres religions, comme le bouddhisme ou le taoïsme, jugées trop spéculatives<sup>3475</sup>.

Toutefois, cette définition n'est pas sans poser de problème, de par sa terminologie-même : le terme « silhak », en effet, se voyait déjà revendiqué par Zhu Xi et une tradition néo-confucianiste orthodoxe<sup>3476</sup> - problème saillant car il est habituel, pour mieux le définir, de le différencier par rapport à l'orthodoxie néo-confucianiste. Ce problème

---

<sup>3472</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 154.

<sup>3473</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 9.

<sup>3474</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 54.

<sup>3475</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 615.

<sup>3476</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 13.

épistémologique a souvent été relevé par les spécialistes de la question<sup>3477</sup> et démontre une certaine fragilité conceptuelle quant au terme « Silhak ».

## 2. *Les trois caractéristiques essentielles du mouvement silhak*

Comme pour les Lumières françaises, les caractéristiques du mouvement Silhak coréen montrent une certaine fluctuation selon les auteurs ou les traditions historiographiques. Cependant, trois essentielles, établies par l'intellectuel Chŏn<sup>3478</sup>, qui recoupent trois écoles de pensée différentes, se révèlent fréquemment retenues par les historiens et philosophes :

- Un esprit critique et lucide, qui conteste d'un point de vue philosophique et politique l'hégémonie et l'orthodoxie rigides des doctrines néo-confucianistes traditionnelles de Zhu Xi et des frères Cheng et leurs conséquences en politique et en philosophie<sup>3479</sup>. Cet esprit critique conduit les penseurs à se tourner vers de nouvelles doctrines, religieuses (catholicisme), ou philosophiques (philosophie de Wang Yang-ming)<sup>3480</sup>. Il aspire à renouveler le néo-confucianisme en recourant à la tradition du *Minponchuhui*, doctrine politique qui prône un humanisme confucianiste et qui insiste sur la place et le bien-être du peuple<sup>3481</sup>, par des réformes administratives ou économiques<sup>3482</sup>. L'école de pensée *Kyŏngsech'iyong* incarne ce courant de pensée et elle a pour représentants principaux l'intellectuel Yi Ik<sup>3483</sup> mais aussi Yu Hyŏng-wŏn.
- Un esprit de vérification, qui entend trouver la vérité à partir de faits<sup>3484</sup>. Issue des intellectuels chinois, cette méthode aspire à une grande objectivité et scientificité<sup>3485</sup> et ce, dans de nombreux domaines de la connaissance<sup>3486</sup>. S'opposant à la vision spéculative traditionnelle issue du néo-confucianisme, elle

---

<sup>3477</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 313.

<sup>3478</sup> *Ibidem*, p. 300-301.

<sup>3479</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 14.

<sup>3480</sup> *Ibidem*.

<sup>3481</sup> *Ibidem*, p. 14-15.

<sup>3482</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 301.

<sup>3483</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 177.

<sup>3484</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 33.

<sup>3485</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 71.

<sup>3486</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 15.

entend également s'intéresser au concret, aux questions pratiques du quotidien<sup>3487</sup>.

Cette école de pensée est représentée par le courant *silsa kusi*, dont le représentant est Kim Chŏng-Hui (1786-1856)<sup>3488</sup>, intellectuel qui s'est distingué par l'application d'une méthodologie positive dans les études bibliographiques<sup>3489</sup>.

- Un esprit pratique<sup>3490</sup>. Il réfute le caractère spéculatif de l'orthodoxie néo-confucianiste et appelle au contraire à se tourner vers le concret et les affaires du peuple en s'intéressant aux questions économiques (augmentation de la consommation, productivité) et à la technologie (appel à la développer, modernisation des équipements)<sup>3491</sup>. Il s'oriente également vers l'étranger tant pour le développement économique (volonté de développer le commerce international) que pour les technologies (appel à des transferts de technologie)<sup>3492</sup> que pour la réflexion sur le modèle civilisationnel et économique des Qing<sup>3493</sup>. Cette tendance est représentée par école *Iyonghusaeng* nommée aussi « école

---

<sup>3487</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 301.

<sup>3488</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 178.

<sup>3489</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 144.

<sup>3490</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 15.

<sup>3491</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 69.

<sup>3492</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>3493</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 99-100.

nordiste » (Pukhak) avec des penseurs comme Pak Chega, Hong Tae-yong et Pak Chiwŏn<sup>3494</sup>.

Certains penseurs Silhak peuvent s'appuyer sur ces deux caractéristiques internes, voire les trois : c'est le cas de Chŏng Yagyong, qui passe souvent pour le « compilateur » en chef de ce mouvement<sup>3495</sup>.

### 3. *D'autres caractéristiques du mouvement silhak*

Aux trois caractéristiques énoncées précédemment s'en ajoutent d'autres, fréquemment mises en avant par les chercheurs :

- La critique de l'intérêt excessif de l'orthodoxie néo-confucianiste pour les sujets concernant la nature humaine. Les penseurs silhak coréens prônent avant tout une attention au concret, au réel et à ses aspects « pratiques »<sup>3496</sup>.
- La volonté de marginaliser un esprit spéculatif, idéaliste, abstrait et métaphysique issu du néo-confucianisme : réformiste dans sa nature, le mouvement silhak coréen entend s'intéresser à la réalité concrète<sup>3497</sup>. Il est également qualifié de « philosophie pragmatique »<sup>3498</sup>. Prêtant plus d'attention à la rigueur scientifique, il s'affirme dans son opposition à l'idéalisme<sup>3499</sup>. Cette caractéristique s'est surtout exprimée à la fin du XVIIIe siècle avec l'école *Iyonghusaeng*, nommée aussi « école nordiste » (Pukhak)<sup>3500</sup>.
- Le mouvement silhak coréen est souvent qualifié de « confucianisme réformé »<sup>3501</sup>. L'une des erreurs classiques de l'historiographie classique a été de trop vouloir le séparer de l'orthodoxie néo-confucianiste alors qu'il est souvent considéré comme une entreprise de réaffirmation de néo-confucianisme<sup>3502</sup>, tant pour les références intellectuelles qu'il porte (poursuite de l'héritage intellectuel

---

<sup>3494</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>3495</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 9.

<sup>3496</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 91-92.

<sup>3497</sup> Jana S. Rošker, *op. cit.*, p. 122.

<sup>3498</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 169.

<sup>3499</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>3500</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 615-616.

<sup>3501</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 176.

<sup>3502</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 15-16.

de Zhu Xi<sup>3503</sup>), que pour la place importante qu'il accorde à l'éthique humaine<sup>3504</sup>, que pour son grand intérêt pour les canons du confucianisme<sup>3505</sup>. De fait, son degré de séparation avec l'orthodoxie néo-confucianiste constitue sans doute le problème épistémologique le plus important pour le concept silhak, problème qui continue de faire débat et qui révèle sa fragilité épistémologique.

4. *Une définition floue du mouvement silhak en raison de caractéristiques relatives ?*

Il apparaît que les précédentes caractéristiques ne sauraient s'imposer dans leur totalité pour définir le mouvement Silhak – constat qui a également été fait pour les Lumières. Et comme pour les Lumières, certaines de ces caractéristiques se révèlent très relatives et conditionnées par rapport au contexte qui les produit.

A plusieurs reprises, les limites intrinsèques au concept de « mouvement Silhak » ont été relevées par les spécialistes de la question, tant pour ses problèmes de catégorisation d'écoles de pensée<sup>3506</sup>, que pour sa chronologie ou ses périodisations internes<sup>3507</sup>, son rapport des plus équivoques à l'orthodoxie néo-confucianiste<sup>3508</sup> ou, encore, les penseurs qui l'animaient – certains se révèlent en effet difficiles à inclure ou à exclure dans ce mouvement d'idées<sup>3509</sup>. Le coréaniste Donald L. Baker a remarqué combien la définition du mouvement Silhak était large, contradictoire et, parfois, peu précise<sup>3510</sup>. Ces nombreuses mises en garde démontrent combien la définition du mouvement silhak met

---

<sup>3503</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>3504</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 615.

<sup>3505</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 49.

<sup>3506</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 311-313.

<sup>3507</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>3508</sup> *Ibidem*, p. 13-16.

<sup>3509</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 49.

<sup>3510</sup> *Ibidem*.

en jeu des éléments relatifs et fluctuants – aspect que partage le mouvement des Lumières françaises et qui appelle à la prudence concernant l'exercice de comparatisme.

### **3. Le problème des critères permettant d'établir des analogies et des différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen**

#### **1. Les difficultés et les limites épistémologiques de la comparaison Lumières / Silhak**

Dans une partie précédente ont été analysés les obstacles à une définition concise des mouvements des Lumières et Silhak. Ces derniers en effet, se distinguent d'abord par :

- *Le caractère relatif et variable des définitions qu'on leur prête.* Pour les Lumières, il peut s'agir du rapport espace/temps qui modifie le contenu épistémologique du concept : en effet, les Lumières françaises ne renvoient pas aux mêmes réalités ou idées que les Lumières allemandes (*Aufklärung*) ou les Lumières russes. L'existence de l'hypothèse de « Lumières chinoises »<sup>3511</sup> démontre par ailleurs la variabilité intrinsèque du concept même de « Lumières ».
- *Le caractère relatif des caractéristiques qu'on leur prête.* Les caractéristiques qui ont été énoncées ne sauraient être absolues. Elles se distinguent avant tout par leur identité évasive et changeante car elles se rapportent à des phénomènes culturels humains, évolutifs et constamment changeants. Par exemple, une caractéristique comme la marginalisation de la métaphysique – qui peut être aussi bien valorisée pour les Lumières que pour le mouvement Silhak – ne saurait être totale et absolue pour certains auteurs.
- *Leurs problématiques internes.* Ces dernières peuvent questionner, voire remettre en cause, leurs caractéristiques et leur contenu-même : pour les Lumières françaises, le paradigme de la Révolution française ou la question de la sécularisation, qui peut mettre de côté les « Lumières chrétiennes », constitue une de ces problématiques. Pour le mouvement Silhak, son rapport équivoque avec

---

<sup>3511</sup> Genyou Wu, *op. cit.*

l'orthodoxie néo-confucianiste compose une problématique fondamentale, qui menace son identité-même.

De cette série de constats, il appert que la comparaison du mouvement des Lumières et du mouvement Silhak ne peut prétendre à l'absolu et, donc, à l'objectivité. Elle ne pourra être que relative, incomplète, variable, dépendante d'une série de facteurs possédant aussi une grande relativité – en somme hypothétique.

## **2. L'établissement de critères comparatistes**

Afin de mieux identifier les analogies et les différences hypothétiques entre le mouvement des Lumières et celui Silhak, une série de critères a été établie.

Ces critères ont été sélectionnés en fonction de :

- Leur relation étroite avec la définition « classique » du mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen.
- Leur relation étroite avec les caractéristiques essentielles qu'on associe au mouvement des Lumières françaises et à celui Silhak coréen.
- Leur pertinence et leur capacité à problématiser, à mettre en lumière les analogies et les différences entre le mouvement des Lumières françaises et celui silhak coréen. Ils entendent également montrer les phénomènes de rupture et de nouveauté apportés par chaque tradition.
- Leur capacité à questionner des domaines de connaissance différents.

Naturellement, ces critères ne sauraient prétendre à l'absolu et ne peuvent être que relatifs et restreints – étant donné nos limites mais aussi leurs objets d'étude, qui sont eux-mêmes relatifs et changeants. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi dans cette proposition hypothétique le terme « problématique », qui implique un questionnement, plutôt que « critère ».



## Chapitre 3 – Comparaison du mouvement des Lumières françaises et du mouvement silhak coréen

Le chapitre précédent a dressé le constat que le concept de « Lumières » – et, par extension, celui des Lumières françaises – se distinguait par son caractère relatif et limité lorsqu’il se voyait questionné sur des problématiques précises telles que son adéquation à l’échelle mondiale. La modélisation théorique des mouvements des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen a également fait ressortir le caractère fuyant et relatif de leur identité ; caractère dû, selon nous, à leur soumission à de multiples variables, qui peuvent se révéler contradictoires entre elles. Aussi, en raison de l’identité évasive de ces deux objets de recherche, l’établissement de critères permettant de les comparer ne peut avoir qu’une nature hypothétique et ne saurait, par conséquent, prétendre à l’objectivité totale.

En dépit de ces constats, établir une comparaison des deux mouvements peut s’avérer intéressante à plus d’un titre car un tel exercice permet potentiellement, à nos yeux, d’approfondir la réflexion sur leurs dynamiques internes et leurs spécificités. Cette partie entend ainsi pratiquer ce cheminement au travers de trois sections : d’une part, en observant les analogies hypothétiques (celles importantes et celles questionnables) ; d’autre part, en analysant les différences hypothétiques (celles importantes et celles problématiques) ; et, en dernier lieu, en formulant une thèse hypothétique qui considère le mouvement Silhak coréen comme des « alter-Lumières » limitées.

### **1. Les similitudes entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen**

Parce qu’elles composent le résultat synthétique de différentes interprétations, ces analogies peuvent se voir questionnées ou remises en cause. Leur valeur n’est donc que relative et hypothétique. Cependant, elles peuvent bénéficier d’une certaine légitimité et scientificité dans la mesure où elles rassemblent une partie des interprétations

habituellement établies par la communauté scientifique concernant les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen.

## 1. Les similitudes importantes

### 1. La modernité

#### 1. *Le rapport à la modernité*

L'une des plus importantes analogies entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen qui a été observée au cours de nos recherches réside dans le rapport essentiel et structurant que les deux mouvements entretiennent avec la modernité. Il nous paraît possible aussi bien pour les Lumières françaises que pour le mouvement Silhak coréen de les qualifier de « laboratoires de modernité » - une appellation constatée telle quelle dans différents ouvrages.

Dans son ouvrage qui retrace l'ensemble de l'historiographie et les débats ayant trait aux Lumières, *The Enlightenment : history of an Idea*, Vincenzo Ferrone a insisté à diverses reprises la relation étroite des Lumières avec la modernité<sup>3512</sup> et démontré combien la tradition philosophique occidentale (Hegel<sup>3513</sup>, Nietzsche<sup>3514</sup> ou Horkheimer et Adorno<sup>3515</sup>), mais aussi des penseurs, philosophes ou historiens actuels (comme le britannique Jonathan Israel<sup>3516</sup>), avaient souligné cet aspect. La modernité s'exprime aussi bien dans le champ philosophique que religieux, par le processus de sécularisation<sup>3517</sup>, ou dans celui politique, par plusieurs tendances novatrices comme : la nouvelle culture des droits de l'homme, la prise en compte des aspirations de la société civile, le réformisme, l'esprit démocratique, l'esprit antiféodal, et bien d'autres aspects encore. Elle se manifeste aussi dans le paradigme problématique de la Révolution française – événement fondateur

---

<sup>3512</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. XI-XIII.

<sup>3513</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>3514</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>3515</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>3516</sup> *Ibidem*, p. 161-163.

<sup>3517</sup> *Ibidem*, p. 161.

de modernité –, qui questionne les conséquences des Lumières et pose l'épineuse question du regard téléologique dans la recherche<sup>3518</sup>.

A l'instar des Lumières françaises, le mouvement Silhak coréen est souvent considéré comme « laboratoire de modernité ». Dans des ouvrages consultés, qu'ils soient récents<sup>3519</sup> ou non<sup>3520</sup>, tout comme les articles, ce rapport s'est vu soit confirmé, soit questionné. Sa problématisation est souvent abordée<sup>3521</sup>. D'un point de vue synoptique, le mouvement Silhak est en général considéré comme fondateur de modernité car les axes de réflexion et les questionnements qu'il instaure – à savoir, la remise en cause du sino-centrisme culturel, le rapport de la pensée avec l'orthodoxie néo-confucianiste, l'ouverture sur l'étranger (l'Empire des Qing mais aussi l'Occident avec le catholicisme ainsi que les sciences), l'intérêt pour les technologies – seront reprises et approfondies ultérieurement par le mouvement des Lumières coréennes de la fin du XIXe siècle (*kaehwa*)<sup>3522</sup>.

L'influence fondamentale du mouvement silhak, les liens de parenté qu'il entretient avec le mouvement de modernisation des Lumières coréennes ont été mis en valeur dans de nombreux ouvrages et ce, même les plus récents<sup>3523</sup>. Ils se voient également sollicités pour le cas de Chŏng Yagyong dont – au-delà des nombreuses réserves que l'on puisse et que l'on a pu exprimer – la pensée politique a été considérée comme « moderne » par certains chercheurs<sup>3524</sup>. Il est certain que des problématiques qui constitueront le cœur des Lumières coréennes de la fin du XIXe siècle, comme celle de l'ouverture du pays vis-à-vis de l'Occident (l'acceptation des sciences, de la technologie, de la religion chrétienne ainsi que l'adaptation de l'esprit philosophique à cette occidentalisation<sup>3525</sup>) sont déjà en

---

<sup>3518</sup> *Ibidem*, p. 79-81.

<sup>3519</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 108.

<sup>3520</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 43.

<sup>3521</sup> Même s'il convient d'avoir conscience des dangers d'une historiographie nationaliste, autre problème qui sera abordé.

<sup>3522</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 128.

<sup>3523</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668-671.

<sup>3524</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 274.

<sup>3525</sup> Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 109-110.

germe dans le mouvement Silhak et peuvent être considérés comme un prélude signifiant à la modernité.

## 2. *Les limites de cette analogie*

Cependant, si l'approche comparatiste fait émerger cette analogie, il convient de mettre en exergue le fait que cette dernière ne saurait être équivalente dans ses degrés. D'abord parce que la « modernité » est dans son essence-même un concept flou et parce qu'ensuite, les modernités auxquelles se rapportent le mouvement des Lumières et le mouvement Silhak coréen ne possèdent ni les mêmes réalités, ni les mêmes logiques, ni les mêmes natures du fait de leurs différences de conditionnement historique : ainsi, le paradigme de la Révolution française, estimé comme l'événement fondateur de modernité, ne se révèle guère applicable dans le cadre du mouvement silhak coréen. Aussi, si cette analogie peut être soulignée, elle doit également être relativisée par ses aspects protéiformes mais aussi ses éléments intrinsèquement relatifs.

### 2. *Le rapport à la métaphysique*

#### 1. *La volonté de marginaliser la métaphysique et une explication spéculative de l'univers rattachée au religieux*

Une autre analogie importante qui ressort entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen est la volonté des deux mouvements de marginaliser la métaphysique traditionnelle et une explication spéculative de l'univers rattachée au religieux<sup>3526</sup>. Il a été constaté que dans les deux mouvements, des entreprises intellectuelles porteuses de ce projet philosophique s'étaient exprimées de différentes manières.

Il est certain que les Lumières françaises entendent marginaliser la place de la métaphysique et toute explication spéculative de l'univers se rattachant au religieux<sup>3527</sup>. S'ils ne peuvent se résumer à ce seul processus – on ne saurait nier en effet l'existence des « Lumières chrétiennes<sup>3528</sup> », qui, par leur présence-même, atténuent cette possibilité d'identification –, cette caractéristique est souvent mise en valeur pour les

---

<sup>3526</sup> Ici, bien que cela fasse débat, le confucianisme se voit considéré comme une religion d'un type particulier (Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 43-47.).

<sup>3527</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3528</sup> Olivier Chaline, *op. cit.*, p. 108-110.

décrire : ainsi, l'originalité de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert est souvent entrevue à la lumière de son esprit anti-métaphysique<sup>3529</sup>. A nos yeux, cette marginalisation de la métaphysique ne se manifeste pas seulement par l'affirmation d'une pensée sécularisée, elle s'effectue également par un processus d'éloignement, d'émancipation ou d'appropriation libre des contenus et des thématiques fournies par la métaphysique traditionnelle, notamment celle théologique.

Le dualisme métaphysique de Jean-Jacques Rousseau valorisé par Roger Masters<sup>3530</sup> ou sa religion personnelle, tantôt qualifiée de « déïsme » ou de « théïsme », une forme religieuse hybride de contenu naturel, s'inscrivent selon nous dans un tel cheminement de distanciation. Par ailleurs, cette hostilité à une représentation spéculative et dogmatique des choses se réalise par un mouvement inverse, qui est celle d'une réaffirmation du réel, et qui, selon nous, peut s'affirmer dans des courants philosophiques spécifiques tels que l'empirisme<sup>3531</sup>. Cette émancipation de la métaphysique et des explications spéculatives de l'univers s'affirme enfin dans la célèbre définition kantienne des Lumières lorsque le philosophe appelle à se défaire de la « tutelle », notamment religieuse<sup>3532</sup>.

Tout comme les Lumières françaises, il nous paraît possible de penser que le mouvement Silhak coréen véhicule une pensée antimétaphysique, du moins dans sa troisième période, celle de sa maturité, située à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. L'école *Iyonghusaeng*, nommée aussi « école nordiste » (Pukhak), a souvent été considérée comme porteuse d'une réflexion de ce type<sup>3533</sup>, notamment avec l'intellectuel Hong Tae-yong (1731-1783)<sup>3534</sup>. Cette volonté a aussi été valorisée pour la pensée de Chŏng Yagyong (1762-1836), souvent décrit comme animé par une attitude hostile à l'égard du débat métaphysique de son temps<sup>3535</sup>.

Il est possible de considérer cette émancipation à l'égard de la métaphysique, du large récit spéculatif et de la tradition religieuse qu'elle porte comme une rupture historique et

---

<sup>3529</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 114-116.

<sup>3530</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 99-103.

<sup>3531</sup> Point abordé précédemment.

<sup>3532</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3533</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 318-319.

<sup>3534</sup> *Ibidem*, p. 319.

<sup>3535</sup> Lee Seung-Hwan, *op. cit.*

philosophique fondamentale, aussi bien pour le cas des Lumières françaises que pour celui du mouvement Silhak coréen. Fondamentale car, pour les deux mouvements, elle ose remettre en cause une représentation traditionnelle et spéculative de l'univers pluriséculaire, qui s'était imposée et développée pendant plusieurs siècles – cas valable aussi bien pour la théologie chrétienne que pour le cas de la philosophie néo-confucianiste de Zhu Xi. Cette émancipation marque en conséquence une rupture structurelle centrale, qui s'avère opérante aussi bien en France qu'en Corée et qui apparaît comme porteuse de modernité.

## 2. *Les limites de cette analogie*

Des réserves doivent toutefois être exprimées quant à cette analogie. Dans le cas des Lumières françaises comme celui du mouvement Silhak coréen, les métaphysiques et les traditions religieuses qui sont mobilisées dans une perspective comparative ne partagent pas la même nature. Le caractère religieux du confucianisme s'est vu questionné<sup>3536</sup> et s'il a pu s'allier avec l'État, sa nature et son mode de fonctionnement ne peuvent être considérés comme strictement équivalents à la religion chrétienne. La conception d'une émancipation à l'égard de la métaphysique se voit donc minimisée et relativisée par les différences systémiques et endogènes liées à la nature même de la religion chrétienne et du confucianisme.

L'autre réserve qui doit être soulignée est la difficulté à quantifier et à objectiver cette émancipation de la métaphysique. Deux exemples peuvent être ici suggérés : Diderot est souvent présenté comme un auteur « matérialiste<sup>3537</sup> » et « athéiste<sup>3538</sup> », donc, dans une analyse large, opposé à la métaphysique et à sa tradition. Le problème est que, dans le détail, Diderot n'est pas entièrement antimétaphysique car, selon certains spécialistes, il aurait bâti une « métaphysique contre la métaphysique »<sup>3539</sup>. L'appellation d'« antimétaphysique » devient donc ici contradictoire et problématique. La même problématique se retrouve chez Chŏng Yagyong : si sa figure du Ciel / Souverain Bien (« Sangje » / « Shangdi ») consacre un éloignement de la métaphysique traditionnelle et de l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi, dans son détail même, elle peut être

---

<sup>3536</sup> Xinzhong Yao, *op. cit.*, p. 38-47.

<sup>3537</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 138-140.

<sup>3538</sup> Yvon Belaval, « Diderot Denis (1713-1784) », *Encyclopædia Universalis*, .

<sup>3539</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit.*, p. 111.

interprétée comme une volonté d'enrichir la métaphysique néo-confucianiste classique en privilégiant une métaphysique personnelle qui retournerait à un confucianisme authentique et purifié, via le savoir antique (« Susahak »).

Dans ces deux exemples, l'émancipation de la métaphysique est bel et bien démontrable mais les modalités de pensée des deux auteurs (le fait de recourir à la métaphysique), et l'interprétation qu'on leur donne, sont en mesure d'atténuer ou d'augmenter la portée de cette émancipation. Parce qu'elle est liée à des auteurs, à des phénomènes culturels, philosophiques et intellectuels – donc possédant une essence foncièrement relative, pour ne pas dire subjective –, cette émancipation de la métaphysique paraît difficilement mesurable et quantifiable.

### 3. Une forme religieuse hybride (déisme, théisme)

#### *1. Une nouvelle manière de penser la religion*

Une autre analogie qui a été constatée est l'existence d'une forme religieuse hybride tant chez les Lumières françaises que dans le mouvement Silhak coréen. Comme cela a été observé, cette forme religieuse hybride a été qualifiée par certains auteurs de « déisme » ou de « théisme », et elle se distingue souvent par son caractère synthétique, novateur par les éléments originaux et hétéroclites qu'elle peut assimiler (nouveaux paradigmes scientifiques, influences étrangères, nouvelles lectures de la religion, etc.). Sa présence est d'autant plus remarquable que les formes religieuses autour desquelles elle se déploie (christianisme / néo-confucianisme) ne possèdent pas la même nature. Elle paraît démontrer non seulement un éloignement vis-à-vis de la tradition religieuse prédominante – ou une volonté de la réinterpréter pour mieux l'enrichir – mais elle dévoile aussi à sa manière une volonté de penser la morale et la philosophie différemment.

#### *2. Les limites de cette analogie*

Si cette analogie montre de la pertinence, il convient néanmoins de rappeler qu'elle se déploie autour de deux objets de nature différente – à savoir, le christianisme et le néo-confucianisme. Cette hybridité de la religion ne saurait peut-être avoir la même

équivalence ni le même impact dans le cas des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen.

#### 4. L'encyclopédisme

##### 1. *L'encyclopédisme*

Comme cela a été étudié, l'encyclopédisme constitue une autre analogie possible entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. A nos yeux, il implique plusieurs analogies importantes : une attitude intellectuelle qui fait sienne une conception davantage scientifique de la réalité et tend à remettre en cause la place de la tradition et de la métaphysique dans la manière de penser le monde ; une ouverture sur l'étranger et une capacité à en intégrer des éléments nouveaux, parfois de nature radicale (paradigme newtonien pour les Lumières, ouverture aux sciences occidentales et au catholicisme pour le mouvement silhak) ; un esprit relativiste ; la volonté d'embrasser la totalité du réel et ce, par tous les moyens possibles (expérimentations, médiation artistique, etc.).

##### 2. *Les limites de cette analogie*

En dépit de ses multiples points communs, il apparaît évident que l'encyclopédisme du mouvement Silhak ne possède pas la même équivalence que celui des Lumières. Plusieurs de ses limites ont été évoquées dans une partie antérieure : la dépendance vis-à-vis de l'étranger dans sa constitution (qui nous semble beaucoup plus forte pour le mouvement Silhak que pour le mouvement des Lumières françaises) ; l'influence et la diffusion de ce modèle (l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert a eu un énorme retentissement dans le monde occidental<sup>3540</sup> que n'ont pas eu les ouvrages Chosŏn dans leur aire régionale) ; des limites à l'esprit de classification, de catégorisation, d'objectivation scientifique (point souligné par le chercheur Donald L. Baker dans le cas coréen<sup>3541</sup>) mais ces limites se voient

---

<sup>3540</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 322-323.

<sup>3541</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 51.



elles-mêmes atténuées par d'autres facteurs<sup>3542</sup> ; la liberté de tons et la radicalité (à notre sens beaucoup plus présents dans le cas français que dans celui coréen).

### 5. L'esprit de réforme

#### 1. *L'esprit de réforme dans le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen*

L'esprit de réforme compose une autre analogie importante entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen. Des deux côtés, les auteurs se démarquent dans leur volonté de réformer la société et la politique dans leur ensemble. Dans les deux cas sont avancées des réflexions importantes sur les structures et des problématiques sociologiques, politiques et économiques, avec des thématiques centrales qui peuvent se révéler communes.

La question de l'esclavage est ainsi une thématique qui s'est aussi bien vue abordée et débattue par les penseurs des Lumières françaises (Condorcet<sup>3543</sup>, Montesquieu<sup>3544</sup>) que par le mouvement Silhak coréen (Yu Hyōng-wōn<sup>3545</sup>, Yi Ik<sup>3546</sup>). La réflexion sur la justice, les délits et les peines de tortures se sont vus également abordés (Montesquieu du côté des Lumières françaises<sup>3547</sup> et Chōng Yagyong du côté du mouvement Silhak, comme cela a été étudié). La réflexion concernant les structures sociales et économiques se voit aussi évoquée : dans le cas des Lumières françaises, elle questionne la société d'ordres, dans le cas silhak coréen, la société de statuts. Etant donné la différence de nature des deux sociétés, elle prend des trajectoires différentes : il est ainsi possible de considérer que la remise en question du modèle seigneurial et de son adaptation au capitalisme par les Lumières françaises prendrait la forme, pour le mouvement Silhak coréen, d'une réflexion sur la redistribution des terres héritière du confucianisme et une réforme des concours. La

---

<sup>3542</sup> Comme limites à l'objectivation scientifique dans le mouvement silhak, il est possible d'avancer des causes culturelles : la relation aux sciences n'est pas pensée de la même manière en Extrême-Orient qu'en Occident (*Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 33-35.).

<sup>3543</sup> André Zysberg, *op. cit.*, p. 439.

<sup>3544</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 98.

<sup>3545</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 179-182.

<sup>3546</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>3547</sup> Il est également possible de dresser le parallèle avec Cesare Beccaria, illustre représentant des Lumières italiennes pour ces matières.

physiocratie élaborée par Quesnay peut trouver des correspondances avec la réflexion sur l'importance de la consommation selon les théories de Pak Chega.

Ce réformisme est bien entendu politique. Dans les deux cas, Lumières françaises et Silhak coréen démontrent cette volonté en faisant l'effort de revenir aux sources mêmes de leur civilisation : pour les Lumières françaises, il s'agit du modèle antique et la cité gréco-romaine ; pour les penseurs Silhak coréens, les rois-sages et la dynastie Zhou. Les deux courants valorisent également la forme du contractualisme : chez Rousseau, cela se manifeste par le contrat social ; chez Chŏng Yagyong, c'est le mandat du ciel.

La présence de ce réformisme tant chez les Lumières françaises que dans le mouvement Silhak coréen nous paraît indéniable et marque une analogie importante entre les deux mouvements.

## 2. *Les limites de cette analogie*

A de nombreux égards, le mouvement silhak coréen semble développer une pensée réformiste bien plus timorée et moins intense que celui des Lumières françaises – point qui se voit abordé dans la partie consacrée aux différences entre les deux mouvements<sup>3548</sup>.

Une autre limite qu'il convient de souligner est de nature méthodologique : il s'agit de la différence de conception du sujet, qui varie selon les cultures : alors qu'en Occident, le sujet est pensé sur une base individualiste (le « je »), en Orient, il se voit conçu sur une base trans-individuelle (le « nous »), intégrant de fait l'échelle de la collectivité. Comme les objets qui sont comparés ne possèdent pas la même nature, l'analogie demeure limitée dans son fonctionnement.

## 6. La temporalité

### 1. *Des analogies de temporalité*

Relative dans son essence, cette analogie dépend avant tout de la manière dont les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen sont analysés. Dans une perspective large, s'inspirant d'une lecture anglo-saxonne (qui intègre le XVIIe et le XVIIIe

---

<sup>3548</sup> Comme ces limites nous paraissent importantes, elles se verront développées davantage en détail dans la sous-partie du présent chapitre, consacrée aux différences entre les Lumières françaises et le mouvement des Lumières (sous-partie intitulée « Des différences hypothétiques importantes entre les Lumières françaises et le mouvement silhak coréen ou les limites du mouvement silhak coréen »).

siècles<sup>3549</sup>), ou plus originale (1685-1830 comme le promeut par exemple Krzysztof Pomian<sup>3550</sup>), les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen peuvent partager une temporalité similaire.

Un point intéressant mérite d'être souligné : cette similitude de temporalité s'observe également pour la phase d'« apogée » - la période 1750-1790 -, qui peut aussi bien être valable pour les Lumières françaises (1750-1780<sup>3551</sup>) que pour le mouvement Silhak coréen avec l'école *Iyonghusaeng* nommée aussi « école nordiste » (Pukhak)<sup>3552</sup>. Saisie sur un temps large, qui prend en considération une échelle internationale, une similitude au niveau des bornes chronologiques apparaît donc.

## 2. *Les limites de cette analogie*

L'une des faiblesses importantes de cette analogie est qu'elle ne peut se développer avec le cadre chronologique traditionnel des Lumières françaises (1715-1789, adopté par des historiens comme André Zysberg<sup>3553</sup> ou Daniel Roche<sup>3554</sup>). La disproportion entre les deux structures chronologique se révèle trop flagrante : un siècle pour les Lumières françaises s'opposant à deux siècles et demi (1650-1850<sup>3555</sup>), voire trois siècles (1550-1850<sup>3556</sup>) pour le mouvement Silhak coréen, invalidant de fait la pertinence de l'exercice comparatiste.

Les importantes variations de ces cadres chronologiques, qui dépendent non seulement des auteurs<sup>3557</sup> mais aussi des disciplines invoquées (les Lumières françaises abordées dans le champ littéraire n'ont, par exemple, pas les mêmes bornes chronologiques que

---

<sup>3549</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3550</sup> Krzysztof Pomian, *op. cit.*, p. 137.

<sup>3551</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 36-37.

<sup>3552</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 612-618.

<sup>3553</sup> André Zysberg, *op. cit.*

<sup>3554</sup> Daniel Roche, *op. cit.*

<sup>3555</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 298-300.

<sup>3556</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 174.

<sup>3557</sup> Rien que pour le cadre des Lumières françaises, cette question se révèle épineuse : faut-il intégrer le paradigme de la Révolution française ? J. Russ ou A. Baecque l'intégreront tandis que des historiens pourront la refuser (cas de J. Cornette).

celles abordées dans le champ philosophique ou historique), contribuent également à relativiser cette analogie.

### 7. Le patriotisme et la conscience nationale

Autre analogie importante qui a été observée : l'essor et l'expansion d'un processus qui intègre aussi bien sentiment national, prise de conscience d'identité nationale et son affirmation vis-à-vis des pays voisins. Dans le cas français, il est dénommé patriotisme et, dans le cas coréen, il se traduit comme « conscience nationale »<sup>3558</sup>. Ce processus ne possède cependant pas les mêmes caractéristiques et ne saurait être équivalent, d'où sa différence de terminologie.

Une plus grande intensité et un plus grand réformisme semblent en effet transparaître dans le mouvement des Lumières françaises que dans le mouvement Silhak coréen : la mutation d'un patriotisme monarchique en patriotisme républicain, qu'illustrent des auteurs comme Mably et Rousseau, a été observée<sup>3559</sup> alors que cette mutation fondamentale ne peut pas être relevée dans le cas coréen. La structure politique conçue par le républicanisme, et à laquelle la pensée de Rousseau a tant apporté<sup>3560</sup>, nous paraît à même d'exacerber encore plus le patriotisme et prouve aussi bien son intensité, par ses idées (affirmation de la centralité du peuple) que par son devenir historique (Révolution française, notamment avec le jacobinisme<sup>3561</sup>).

Comme cela a été étudié, cette différence s'explique par des différences de situation historique et géopolitique au moment de l'expansion des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen – le royaume de France est alors une puissance souveraine incontestable, tant d'envergure européenne que mondiale (empire colonial important), ce qui ne saurait être le cas du royaume Chosŏn, qui se distingue par sa vassalisation (qui n'exclut, toutefois, pas une certaine autonomie) à l'égard de la Chine. Les traditions historiques expliquent également ce différentiel : si la France se révèle souveraine culturellement et qu'elle s'affirme comme puissance culturelle rayonnante dans le

---

<sup>3558</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>3559</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>3560</sup> Pascal Ory et René Rémond, *op. cit.*, p. 120-122.

<sup>3561</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 160.

continent européen, le royaume Chosŏn élabore son identité en priorité avec un sino-centrisme de tradition<sup>3562</sup>.

Cependant, la prise en compte de ce différentiel ne saurait affaiblir l'intensité et la portée de ce mouvement de « conscience nationale » dans le royaume Chosŏn. Le mouvement silhak marque en effet une avancée et une modernisation importantes : c'est sous son impulsion que s'opère un processus capital au sein duquel débute une réflexion sur l'identité coréenne<sup>3563</sup>, une recherche de son affirmation et de son émancipation et ce, aux dépens du sino-centrisme culturel, qui voit son affaiblissement progressif. Le fait que ce phénomène ne puisse se déployer que dans le seul cadre d'une pensée monarchique – alors qu'en Europe, grâce à la tradition intellectuelle républicaine, il est en mesure de s'en affranchir – semble affaiblir son intensité et rehausser le particularisme de sa nature. Il convient de noter que cette conscience nationale coréenne déborde largement la philosophie puisqu'elle s'exprime dans d'autres domaines de connaissance comme l'historiographie de l'époque (l'historien An Chŏng-bok<sup>3564</sup>) ou, même, les arts (notamment par les œuvres de Kim Hongdo ou Sin Yunbok)<sup>3565</sup>. Par ailleurs, l'importance du mouvement silhak se mesure par l'héritage qu'il lègue aux Lumières coréennes (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») de la fin du XIXe siècle : ces dernières lui doivent sa défiance importante envers le sino-centrisme culturel, posture concomitante et inséparable de son ouverture vis-à-vis de l'étranger<sup>3566</sup>.

Le mouvement des Lumières françaises comme celui Silhak coréen questionnent donc l'identité nationale, chacun à leur manière. Cependant, cette interrogation – capitale pour la modernité politique – ne saurait avoir ni la même nature ni les mêmes résultats, étant donné les différences de situation et de tradition historiques.

## 2. Autres analogies

D'autres analogies peuvent être repérées et permettent de mieux caractériser l'identité du mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen. Toutefois, pour

---

<sup>3562</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 30-32.

<sup>3563</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 51.

<sup>3564</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 209-210.

<sup>3565</sup> Ok-kyŏng Paek et Ihwa Yŏja Taehakkyo, *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>3566</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 675.

des raisons de manque de temps et de documentation limitée, elles demeurent à l'état de questions hypothétiques.

### 1. La question de l'humanisme

Dans son ouvrage, Vincenzo Ferrone identifie les Lumières à un « humanisme des modernes<sup>3567</sup> ». Nombre d'auteurs ont mis en valeur dans la pensée des Lumières cet aspect qui s'exprimerait de différentes manières : aussi bien dans le domaine religieux, philosophique et métaphysique (volonté d'émanciper l'homme de la religion<sup>3568</sup>), politique (conquête des droits politiques et sociaux<sup>3569</sup>), historique et politique (affirmation du modèle antique<sup>3570</sup> et lien étroit avec l'esprit de la Renaissance<sup>3571</sup>) que scientifique (essor des sciences de l'homme, qui placent l'homme au centre de la réflexion scientifique<sup>3572</sup>, volonté de mettre les sciences au service de l'homme<sup>3573</sup>). Les Lumières françaises participent largement à cette dynamique.

Le mouvement Silhak paraît également mettre en avant l'humanisme, un humanisme qui – comme les Lumières françaises – prolonge celui antique, dispensé par Confucius<sup>3574</sup>. Nombre de sinologues ont en effet souligné l'humanisme du confucianisme, humanisme de nature non-occidentale<sup>3575</sup> et qui fonctionne de manière holiste, par communauté, et non par individualisme<sup>3576</sup>. Il convient d'ajouter que l'humanisme est analysé, selon certains auteurs, comme une caractéristique du mouvement Silhak dont sauront hériter les Lumières coréennes à la fin du XIXe siècle<sup>3577</sup>. Dans le même ordre d'idées, il serait possible d'entrevoir la tradition du

---

<sup>3567</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 168.

<sup>3568</sup> *Ibidem*, p. XIII.

<sup>3569</sup> *Ibidem*.

<sup>3570</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>3571</sup> *Ibidem*, p. 97-99.

<sup>3572</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>3573</sup> *Ibidem*, p. XII.

<sup>3574</sup> Marcel Granet et Léon Vandermeersch, *op. cit.*, p. 396-398.

<sup>3575</sup> Anne Cheng, « Histoire intellectuelle de la Chine », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, juillet 2015, p. 545-567.

<sup>3576</sup> Sor-hoon Tan, « Democracy in Confucianism », *Philosophy Compass*, vol. 7 / 5, mai 2012, p. 293-303, p. 298.

<sup>3577</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668.

*Minpon*, élaborée par Confucius et Mencius, souvent valorisée par certains auteurs Silhak coréen, et qui insiste politiquement sur l'entité du peuple<sup>3578</sup>, comme se raccordant à cet humanisme. Enfin, à une autre échelle, en dépit de ses limites (notamment ses pensées sur l'esclavage), il est possible de distinguer dans la pensée de Chōng Yagyong des éléments humanistes, comme, par exemple, ses condamnations répétées de la torture évoquées dans le Livre IX du *Mongmin simsō*<sup>3579</sup>.

Bien qu'il soit diffus et que notre constat souffre de limites documentaires, l'humanisme pourrait, à nos yeux, prétendre au statut d'analogie importante et pertinente entre le mouvement des Lumières et le mouvement Silhak.

## 2. La tension esprit antique / esprit moderne

Une autre analogie pertinente entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen qui mériterait d'être davantage problématisée est la tension entre l'esprit antique et l'esprit moderne, ou comment la philosophie antique se voit sollicitée pour moderniser et repenser la philosophie et la science contemporaine aux auteurs. Dans son ouvrage, l'universitaire américain Roger Masters explique que cette « tension », qui marque une cohabitation originale entre pensée antique et pensée scientifique moderne, constitue un aspect intéressant de la pensée rousseauiste<sup>3580</sup>. Il a été observé dans les parties précédentes que le modèle antique influençait considérablement les philosophes des Lumières françaises, non seulement pour penser la vertu (éloge de la figure de Socrate<sup>3581</sup>) mais aussi la politique (modèle de la cité gréco-romaine), et d'autres domaines du savoir ou des arts (cas du néo-classicisme).

Il a été analysé que le mouvement Silhak se distinguait lui aussi par sa mise en valeur de l'Antiquité : le modèle Wangjōng auquel se réfère Chōng Yagyong pour mieux méditer la philosophie politique se réfère explicitement à l'Antiquité<sup>3582</sup>. Il s'exprime également par le savoir antique (*susahak*), qui aspire à retrouver un confucianisme authentique et

---

<sup>3578</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 265.

<sup>3579</sup> Yag-yong Chōng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 755-758.

<sup>3580</sup> Roger D Masters, Jean Pierre Guillot et Gérard Colonna d'Istria, *op. cit.*, p. 473-474.

<sup>3581</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 1150-1151.

<sup>3582</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 111-118.

purifié<sup>3583</sup>. Ce retour à l'antique trahit également une quête importante du mouvement Silhak coréen<sup>3584</sup>. Cependant, là où se déploie une tension esprit antique/esprit moderne dans le mouvement Silhak coréen est la méthodologie bibliographique au cœur du mouvement silhak : empirique et moderne, voire positiviste, car s'appuyant sur l'esprit de vérification, elle a pour objectif premier de comprendre dans leur intégralité les sources antiques<sup>3585</sup> (méthodologie employée dans le cadre du savoir antique (susahak) de Chŏng Yagyong). Tout pareillement, le processus intellectuel d'acceptation des découvertes scientifiques occidentales par les intellectuels Silhak s'opère par un réflexion combinant apports antiques et apports modernes : ainsi, les réflexions astronomiques de l'intellectuel Silhak coréen Yi Ik, qui ont grandement contribué à détruire le sino-centrisme, s'accompagnent de réflexions antiquisantes issues du *Traité canonique des mutations*<sup>3586</sup>.

A nos yeux, ce recours à la réflexion antique par les deux mouvements n'est pas neutre mais se justifie par la centralité et l'appareillage critique de sa fonction intellectuelle. Par un retour aux origines, aux « sources » (le monde gréco-romain du côté des Lumières, le monde chinois du côté Silhak), il pourrait servir d'outil théorique adéquat à même de mieux légitimer une entreprise de refondation et de modernisation de la philosophie dans différents domaines de connaissance. Il illustre également son importance par sa relation étroite avec l'humanisme : comme cela a déjà été signalé précédemment, il est possible d'interpréter les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen comme la réactualisation commune et philosophique d'un humanisme antique. Enfin, il permettrait, par son engagement antimétaphysique et sa volonté de s'émanciper et de s'éloigner de la tradition, de mieux repenser les sciences, de les refonder dans un cadre moins soumis

---

<sup>3583</sup> Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 4-6.

<sup>3584</sup> Chang-t'ae Kŭm, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>3585</sup> *Ibidem*.

<sup>3586</sup> Sŏng-nae Pak, *op. cit.*, p. 146-147.



qu'auparavant aux impératifs dogmatiques (impératifs théologiques du côté des Lumières françaises, impératifs doctrinaux du néo-confucianisme du côté Silhak coréen)<sup>3587</sup>.

Selon nous, le retour à l'Antiquité et sa fusion avec un esprit moderniste peuvent constituer une analogie importante, sinon une clé d'interprétation intéressante, des mouvements des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen.

## **2. Les différences entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ou les limites du mouvement Silhak coréen**

L'existence hypothétique d'analogies entre le mouvement des Lumières et le mouvement Silhak ne doit pas effacer les différences importantes entre les deux mouvements. Comme pour les analogies, ces dernières possèdent avant tout une valeur hypothétique. Et comme elles, elles ont pour caractéristique d'être relativisées par leurs contradictions internes, issues de leur problématisation propre mais aussi des débats qui traversent la recherche. Quoiqu'il en soit, elles permettent, tout comme les analogies, de

---

<sup>3587</sup> L'une des tâches du savoir antique (« *Susahak* ») de Chōng Yagyong est de débarrasser la philosophie de ses influences bouddhistes et médiévales (Lee Eul-Ho, *op. cit.*, p. 4-6.) mais aussi de dépasser la philosophie de Zhu Xi, trop marquées par ces influences (Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 208.). De même, Rousseau s'inspire du modèle de la cité antique afin de mieux se débarrasser de l'héritage chrétien et médiéval. Dans les deux cas, il serait possible d'analyser ce retour à l'antiquité comme une volonté de penser hors de la tradition, dans un cadre semi-séculier.

mieux circonscrire et de préciser la nature et l'identité propres aux Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen.

## **1. Les différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ou les limites du mouvement Silhak coréen**

### *1. Les différences politiques et les limites du mouvement Silhak coréen*

L'une des plus importantes différences qui peut être analysée entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen est de nature politique. Plusieurs limites importantes du mouvement Silhak coréen peuvent être mises en évidence.

#### *1. Les limites du réformisme social*

La volonté de remettre en cause des structures sociales (société d'ordres dans le cas français et société de statuts dans le cas coréen) paraît beaucoup plus limitée dans le mouvement Silhak coréen que dans celui des Lumières françaises. La comparaison entre la pensée de Rousseau et celle de Chŏng Yagyong a pu le démontrer à son échelle : alors que Rousseau n'hésite pas à fustiger avec une certaine virulence les élites aristocratiques et, dans le cadre de son concept de volonté générale, à exalter les notions d'égalité et de citoyenneté, Chŏng Yagyong, de son côté, entend réformer le système sans vraiment en changer les structures dominantes, à savoir le système de statuts, ni à remettre totalement en cause ses problématiques internes – conservatisme que traduit son opinion concernant la question exemplaire de l'esclavage ou les ségrégations sociales.

D'autres exemples concernant les limites de son réformisme peuvent être donnés :

- S'il envisage de réformer les cadres structurants de la société, c'est d'abord en recourant à l'idéologie Wangjŏng – issue du penseur no-confucianiste Yi I (Yulgok)<sup>3588</sup>, qui a les faveurs du pouvoir<sup>3589</sup>.
- S'il envisage de réformer les structures politiques, c'est d'abord par le biais d'une réforme des concours en accord avec l'idéologie d'inspiration monarchiste Wangjŏng.
- Sa réforme de l'esclavage marque ses limites par son caractère extrêmement graduel et progressif – donc timoré – une prudence partagée par d'autres penseurs

---

<sup>3588</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*, p. 113.

<sup>3589</sup> *Ibidem*, p. 116-117.

silhak à l'image de Yu Hyōng-wōn<sup>3590</sup>. Elle n'est nullement conçue en terme de rupture brutale, telle qu'une abolition.

Dans le même ordre d'idées, s'il existe bien une remise en cause de la féodalité dans le mouvement Silhak, sa contestation nous paraît bien plus intense et révolutionnaire chez les Lumières françaises. Les idées de redistribution des terres, animées par Chōng Yagyong et Yi Ik existent mais elles paraissent difficiles, voire utopiques, à réaliser, et peuvent être, par ailleurs, analysées comme traditionalistes.

## 2. *Les limites du réformisme politique*

Le réformisme politique du mouvement Silhak nous semble bien plus réservé et prudent que celui des Lumières. Alors que certains penseurs des Lumières françaises s'identifient par leur grande volonté de rupture avec le pouvoir traditionnel et la place accordée au peuple – notamment Rousseau avec le contrat social –, les penseurs du mouvement Silhak paraissent bien plus conservateurs : certes, l'idéologie *Minpon* qui les anime a souvent été qualifiée de « démocratique<sup>3591</sup> » par des travaux scientifiques car elle entend replacer le peuple au centre de la scène politique et ce, par le biais d'un mécanisme que d'aucuns ont pu qualifier de « contractualiste<sup>3592</sup> » (le Mandat du ciel<sup>3593</sup>).

Cependant, les limites de cette conception ont été détaillées dans une partie précédente : selon notre opinion, le contractualisme promu par les auteurs Silhak ne saurait égaler celui des Lumières en termes de participation effective du peuple au pouvoir<sup>3594</sup>. Le concept de *Mokcha (berger)*, dans lequel le souverain serait un berger et le peuple une « masse », voire un « troupeau », prôné par Chōng Yagyong illustre allégoriquement ce fonctionnement vertical et hiérarchisé du pouvoir, qui repose sur la notion de « tutelle », anti-démocratique dans la réalité<sup>3595</sup>.

Par ailleurs, comme cela a été relevé dans une partie antérieure, des concepts tels que « l'amour du peuple », qui ont été mis en valeur par Chōng Yagyong, peuvent diffuser, à la lumière de l'analyse des mécanismes de domination décrits par le sociologue Max

---

<sup>3590</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 181.

<sup>3591</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>3592</sup> K. H. Lee, *op. cit.*, p. 131.

<sup>3593</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>3594</sup> Joseph Chan, *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>3595</sup> *Ibidem*, p. 186-188.

Weber, une conception traditionnaliste et limitatrice des liens politico-sociaux car ils mettent en œuvre une logique de subordination, valorisent une idéologie patriarcale et insistent sur le rôle de la communauté<sup>3596</sup>.

Enfin, un autre paramètre, d'essence historique et culturelle, pourrait expliquer les limites politiques du mouvement Silhak : le fait que la tradition confucianiste se réfère d'abord au modèle monarchique pour penser la philosophie et que la tradition confucianiste n'a jamais remis en cause les structures de ce modèle<sup>3597</sup>. De la sorte, si le républicanisme existe bel et bien dans les Lumières françaises, et qu'il permet de dissocier Rousseau d'autres philosophes par la particularité de ses concepts, il n'en paraît pas de même pour le mouvement Silhak. L'absence d'une pensée républicaine a pour effet de limiter et d'affaiblir le réformisme politique du mouvement Silhak.

### 3. *Les limites du nationalisme*

Une autre limite importante du mouvement Silhak réside dans le rapport de l'autorité politique avec le nationalisme ou, sous une autre lecture, avec l'expression de la souveraineté populaire. La souveraineté populaire se voit renforcée par l'exaltation du patriotisme et de la conscience de sa propre importance historique, un processus qui se voit intensifié par la pensée national-républicaine, que portent des Lumières françaises telles que Rousseau ou Mably<sup>3598</sup>. Dans la pensée de Rousseau, le patriotisme n'a pas seulement une fonction de défense des intérêts nationaux face à une agression étrangère mais contribue également au mécanisme de la volonté générale, via la conscience d'appartenance à une communauté politique resserrée, une « cité »<sup>3599</sup>, par les liens affectifs et l'imaginaire politique qu'elle promeut. A l'inverse, nombre d'auteurs du mouvement Silhak coréen se réfèrent à un modèle sino-centrique pour penser la politique : la verticalité du pouvoir et le manque de participation effective des membres à leur propre communauté politique et à leur propre destin politique se voient accentués par ce nouveau

---

<sup>3596</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 294-297.

<sup>3597</sup> Sor-hoon Tan, *op. cit.*, p. 294.

<sup>3598</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 129-131.

<sup>3599</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 701.

palier, qui s'inscrit dans une vassalisation vis-à-vis d'un pouvoir extérieur<sup>3600</sup> – en l'occurrence, l'empire de Chine, considéré comme le centre de « la famille »<sup>3601</sup>.

## 2. Les différences en terme de conséquences historiques et de diffusion

Une autre différence hypothétique mais importante qui peut être avancée entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen réside dans la problématique de leurs conséquences propres. Ces dernières peuvent être analysées de deux manières : à l'aune des conséquences sociopolitiques (l'impact de la société dans son ensemble) et des conséquences historiques (le problème du devenir des mouvements avec la problématique interne du paradigme de la Révolution française)<sup>3602</sup>. Cette réflexion sur cette différence d'impact aide à obtenir une meilleure analyse de l'identité même des deux mouvements.

### 1. *La comparaison des conséquences du mouvement des Lumières et du mouvement Silhak sur leurs sociétés respectives : « mouvement triomphant » des Lumières françaises contre « mouvement avorté » Silhak coréen ?*

L'impression qui ressort à la lecture des multiples sources documentaires est que le mouvement des Lumières françaises a vu ses idées se diffuser largement dans l'ensemble de la société puis triompher, notamment, pour certains historiens, par ses liens étroits avec la Révolution française<sup>3603</sup>.

Effectivement, les Lumières françaises sont connues pour avoir pénétré et affecté avec succès la société française dans son ensemble : non seulement, elles participent à la naissance de l'opinion publique<sup>3604</sup> mais, en plus, la diffusion de leurs idées s'exprime dans la société entière, des élites au peuple : l'un des récits traditionnels retenu est son cantonnement à la République des Lettres puis sa diffusion progressive à toutes les strates de la société<sup>3605</sup>. Cet impact général se vérifie par l'analyse des agents mêmes des Lumières françaises : cette dynamique culturelle n'a pas seulement été portée par de grands et célèbres philosophes, comme Rousseau ou Voltaire, elle l'a aussi été par les

---

<sup>3600</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 42.

<sup>3601</sup> Wan-je Cho et Hong-gyu Ch'oe, *op. cit.*, p. 258.

<sup>3602</sup> Pour des questions de proportion, ces problématiques ne se verront abordées que brièvement.

<sup>3603</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 80-83.

<sup>3604</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>3605</sup> *Ibidem*, p. 150.

« Rousseaux du ruisseau » selon le mot de Robert Darnton, des anonymes qui se distinguaient par leur faible intégration sociale et leur marginalité<sup>3606</sup>. L'acceptation du récit téléologique induit par le paradigme révolutionnaire renforce ce sentiment : le gouvernement de la « Terreur » se voit influencé par les idées des Lumières, tout comme le « peuple en arme » révolutionnaire, qui a fait Valmy et a chanté *La Marseillaise*.

Il est également possible d'interpréter la réussite des Lumières françaises dans leur aptitude à modifier les rapports sociaux de son époque. En effet, elles se sont révélées porteuses et intensificatrices d'une sociabilité spécifique – parmi les plus connues, citons les salons, les loges maçonniques, les académies, les cafés<sup>3607</sup> ; ces sociabilités particulières sont souvent identifiées à la dynamique des Lumières françaises mêmes. Elles ont également contribué à la fondation d'une « société civile » moderne avec ses mécanismes propres<sup>3608</sup>, engendrant de nouvelles logiques économiques (essor de la société de consommation<sup>3609</sup>), autant de logiques qui, à terme, devaient briser la société d'ordres traditionnelle et inégalitaire d'Ancien Régime.

L'un des projets centraux des Lumières était de faire correspondre les structures étatiques avec les dynamiques de la société civile de l'époque<sup>3610</sup> : l'acceptation téléologique du paradigme révolutionnaire, et particulièrement l'idée de voir le gouvernement de la Première République, notamment celui de la Convention nationale, comme une résultante des Lumières françaises, pourrait traduire une certaine réussite dans ce domaine<sup>3611</sup>. En dernier lieu, la conception par de nombreux historiens, philosophes et penseurs de Lumières comme « Révolution culturelle<sup>3612</sup> » atteste qu'en termes de

---

<sup>3606</sup> *Ibidem*, p. 132-133.

<sup>3607</sup> Jean Renaud, *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>3608</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 92-93.

<sup>3609</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>3610</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>3611</sup> Toutefois, cette vue se voit affaiblie par le statut problématique du paradigme de la Révolution française avec les Lumières (*Ibidem*, p. 79-86.).

<sup>3612</sup> *Ibidem*, p. 86-88.

conséquences, les Lumières en général, et celles françaises en particulier, composèrent un processus historique catalyseur de première importance.

*A contrario*, le mouvement Silhak coréen nous paraît se démarquer par sa modération en termes d'impacts – il semble même possible de le considérer comme ayant « avorté ». Les historiens coréens se sont réellement questionnés sur ses conséquences et continuent de le faire : au regard des tendances et des événements historiques sombres qui cohabitent avec son essoufflement au XIXe siècle (notamment la période du *Sedo chǒngch'i*), ne serait-il donc qu'un processus intellectuel sans conséquence<sup>3613</sup> ? Des auteurs ont souligné que le mouvement Silhak coréen se serait simplement cantonné à l'élite et qu'il aurait échoué à réformer la société dans son ensemble<sup>3614</sup>.

Par ailleurs, d'un point de vue tendanciel, il ne paraît guère avoir de résonances avec les larges révoltes populaires émaillant le XIXe siècle coréen : les révoltes d'Hong Kyōng-nae en 1811-1812, et celle, spectaculaire de 1862, du mouvement Tonghak (cette dernière étant cependant animée d'une idéologie spécifique<sup>3615</sup>) s'expliquent surtout par des causes telles que la pauvreté, la corruption généralisée, des mauvaises récoltes et des mesures gouvernementales oppressives<sup>3616</sup> mais guère par les motivations culturelles propres au mouvement Silhak. Aussi, il paraît possible de dresser un constat pessimiste – certains d'ailleurs l'ont fait.

Cependant, il semble également important de démontrer que la thèse d'un mouvement culturel qui n'aurait eu que de faibles conséquences doit être relativisée pour trois raisons. La première raison est liée au fait qu'on ne saurait contester la collaboration effective du mouvement Silhak avec le pouvoir, notamment durant les règnes de Yōngjo et Chǒngjo qui, à l'image de « despotes éclairés », surent s'entourer de penseurs Silhak (comme Pak Chega et, bien entendu, Chǒng Yagyong)<sup>3617</sup>. La deuxième raison tient aux problématiques épistémologiques de définition du mouvement Silhak coréen : ceux-ci tendent à complexifier la problématique des conséquences ; dans la question de la diffusion des idées du mouvement Silhak coréen à l'ensemble de la société, il paraît en effet difficile de

---

<sup>3613</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 104.

<sup>3614</sup> Boye De Mente, *op. cit.*, p. 366.

<sup>3615</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 217-218.

<sup>3616</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 272-273.

<sup>3617</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 104-106.

catégoriser le mouvement Silhak coréen – des spécialistes ont démontré qu'on ne saurait le réduire à la simple faction des Namin, les « hommes du Sud »<sup>3618</sup> - et de le dissocier de ses prétendus adversaires philosophiques ; il peut être appréhendé comme un « confucianisme réformé<sup>3619</sup> ». Ce problème d'identité et de catégorisation interroge donc ses modalités de diffusion.

S'ajoute, en dernier lieu, un autre argument : on ne saurait négliger l'impact du mouvement Silhak sur les Lumières coréennes (*kaehwa*) de la fin du XIXe siècle<sup>3620</sup>. Ces dernières sont souvent perçues, par les idées qu'elles véhiculent, comme les « héritières » directes du mouvement Silhak<sup>3621</sup>. Le démontre le fait que l'un des plus grands représentants des Lumières coréennes, le penseur Pak Gyu-su, était lui-même le fils de l'éminent penseur Silhak Pak Chiwŏn<sup>3622</sup>. Il convient d'ajouter au débat que certains historiens coréens considèrent certains penseurs Silhak comme des représentants précoces des Lumières coréennes : ainsi est-ce le cas de Chŏng Yagyong (1762-1836) ou Choe Hange (1803-1877)<sup>3623</sup>. Le mouvement Silhak semble donc avoir eu des conséquences non directes et immédiates comme le montrent les processus historiques du XIXe siècle coréen, mais plutôt indirectes, par ses apports culturels considérables au mouvement des Lumières coréennes (« *kaehwa* » / « Korean Enlightenment »).

## 2. *Les conséquences internationales : une extension européenne des Lumières françaises via la Révolution française et l'empire napoléonien contre l'isolement coréen ?*

Un autre levier hypothétique pouvant aider à une comparaison des conséquences serait de réfléchir à l'impact des deux mouvements culturels à l'échelle internationale.

En incluant le paradigme de la Révolution française, voire l'ère napoléonienne, dans cet exercice, il appert que les Lumières françaises eurent des conséquences profondes et systémiques dans l'histoire européenne : en effet, en adoptant une lecture large des Lumières françaises, qui s'étendraient du XVIIe siècle à la fin de la période napoléonienne, ainsi que le font par exemple A. de Baecque et F. Mélonio en intégrant la période du Ier

---

<sup>3618</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 311.

<sup>3619</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>3620</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668.

<sup>3621</sup> *Ibidem*, p. 670.

<sup>3622</sup> *Ibidem*, p. 668.

<sup>3623</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 273-274.



Empire<sup>3624</sup>, les guerres révolutionnaires et napoléoniennes, et les conséquences géopolitiques considérables qui en ont résulté (en France mais aussi dans l'Allemagne, l'Espagne, l'Italie de l'époque et d'autres pays encore), peuvent être considérées comme l'un de leur prolongement.

A l'inverse, le mouvement Silhak se distinguerait par son atonie et son resserrement dans le royaume Chosŏn, autour d'une politique isolationniste<sup>3625</sup>. La réalité du mouvement Silhak coréen ne se serait, de fait, cantonnée qu'au seul territoire coréen. L'isolationnisme, réalité politique pratiquée par d'autres pays comme le Japon des Tokugawa<sup>3626</sup>, aurait constitué de fait un frein important à la diffusion internationale des idées Silhak<sup>3627</sup> et aurait d'autant plus valorisé son caractère limité.

### 3. La radicalité ?

Une autre différence hypothétique et importante qui peut être relevée concerne la problématique de la radicalité. L'antagonisme que l'on peut analyser est simple : tandis que les Lumières françaises s'affirmeraient par la radicalité de leurs idées et de leurs modes d'expression, le mouvement Silhak coréen, lui, se manifesterait par sa grande prudence et son conservatisme. Faire côtoyer dans une opération schématique les figures de Diderot, Rousseau et le sulfureux marquis de Sade aux penseurs Chŏng Yagyong, Yi Ik ou Pak Chega semble, à première vue, mais de manière schématique, donner crédit à cet antagonisme hypothétique entre le mouvement des Lumières et celui Silhak.

Nombre d'historiens ont souvent innové le champ historiographique des Lumières en général ou de celles françaises en valorisant leur radicalité : parmi les plus éminents, il convient de citer Robert Darnton et son travail sur la culture prérévolutionnaire (notamment les pamphlets, les « Rousseaux du ruisseau »<sup>3628</sup>) ainsi que Jonathan I. Israel, qui a réfléchi au concept de « Lumières radicales » en les opposant aux « Lumières

---

<sup>3624</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 10.

<sup>3625</sup> Michael J Seth, *op. cit.*, p. 221-222.

<sup>3626</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>3627</sup> Il convient de signaler que dans les multiples sources documentaires qui ont été étudiées, la question de l'expansion des idées culturelles du mouvement silhak sur des pays étrangers n'ont pas été abordées. Cependant, nous ne saurions prétendre à l'exhaustivité étant donné les limites de notre travail.

<sup>3628</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 132-133.

modérées »<sup>3629</sup>. Il convient de noter que la radicalité des Lumières ne se limiterait pas à leurs idées et philosophies seules (matérialisme, esprit laïc, républicanisme, etc.) mais se développerait également dans des modes d'expression spécifiques : la lutte contre la censure et l'autorité légale (emprisonnements à la Bastille), les pamphlets pornographiques, des sociabilités spécifiques comme le libertinage. S'intégrant dans une telle perspective, il est assuré que les Lumières en général et celles françaises en particulier démontreraient une puissante radicalité.

Comparé aux Lumières en général et celles françaises en particulier, il paraît possible d'établir l'hypothèse que le mouvement silhak coréen s'affirmerait plutôt par une certaine timidité et un caractère timoré. Le double langage mis en œuvre dans le *Mongmin simsŏ*, qui donne l'impression de masquer des idées audacieuses et innovantes sous une façade conventionnelle et très traditionnaliste, a été souligné. L'argumentation développée par Hong Tae-yong porte certes des idées extrêmement novatrices et considérables par leurs conséquences mais, à la lumière des brefs extraits que nous avons pu lire<sup>3630</sup>, elles se voient présentées sur un ton plutôt prudent et déférent, très soucieux des conventions et respectueux de la tradition confucianiste.

Dans la même optique, certaines réformes proposées par le mouvement Silhak coréen, d'allure radicale au premier abord, peuvent être analysés comme d'essence conservatrice et traditionnaliste : ainsi en est-il de la réforme de l'esclavage, qui est pensée très graduellement (cas de Yu Hyŏng-wŏn<sup>3631</sup> et de Chŏng Yagyong<sup>3632</sup>), et non en terme d'abolition pure et simple ; ainsi en est-il de la réforme de redistribution des terres, qui est une constante de la tradition confucianiste et qui s'est vue évoquée par le philosophe antique Mencius<sup>3633</sup> et Yu Hyŏng-wŏn, mais qui se voit questionnée par son application réelle ; ainsi en est-il du « droit de renversement » du souverain, là encore évoqué par le

---

<sup>3629</sup> *Ibidem*, p. 163-165.

<sup>3630</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 126-129.

<sup>3631</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>3632</sup> Shin-Ja Kim et Tobias J. Koertner, *op. cit.*, p. 308.

<sup>3633</sup> Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 46.

philosophe antique Mencius<sup>3634</sup> et qui peut être interprété, comme cela a été analysé, à l'aune d'une perspective traditionaliste.

Si de tels constats peuvent étayer la thèse d'un mouvement Silhak coréen d'apparence discrète et placide par rapport à des Lumières françaises qui seraient particulièrement tapageuses et extrêmes, il convient cependant de relativiser cette dissemblance : certaines questions adressées par des intellectuels Silhak coréen ont pu démontrer de leur propre manière une certaine radicalité au regard de la tradition<sup>3635</sup>. En outre, la neutralité axiologique et la volonté d'objectivation qui est la nôtre recommandent une plus grande prise en compte des différences culturelles (« l'altérité » dans la manière de penser les choses) et des conditions socio-historiques (le rapport à la politique, à la religion ne sont pas les mêmes qu'en Occident), différences qui mettent à l'épreuve un tel contraste.

## 2. Différences problématiques et limitées

En plus des différences importantes de nature hypothétique précédemment soulignées, d'autres, tout aussi hypothétiques, peuvent également être mises en évidence. Elles manifestent leur particularité par leur identité et leur fonctionnement problématiques, capables dans leur essence-même d'invalider la méthodologie comparative.

### 1. Des différences limitées par des différences culturelles

#### 1. *Les problématiques de la raison et du rapport à la science*

L'une des caractéristiques les plus souvent avancées pour définir les Lumières en général et celles françaises en particulier est l'importance qu'elles accordent à la raison<sup>3636</sup>, une raison lucide sinon froide et neutre, qui rejoindrait l'esprit critique<sup>3637</sup> et qui s'exprimerait en de multiples champs, aussi bien philosophique, politique qu'économique, social et scientifique<sup>3638</sup>. Son importance se développerait au travers d'une attitude critique

---

<sup>3634</sup> Yi Jong-woo, *op. cit.*, p. 41.

<sup>3635</sup> Citons par exemple la violente remise en cause du sino-centrisme par Yi Ik, dans le chapitre où il aborde la géographie mondiale de son encyclopédie *Sŏngho Sasŏl* (Peter H Lee et Donald L Baker, *op. cit.*, p. 116-119.).

<sup>3636</sup> Jean Marie Goulemot, *op. cit.*

<sup>3637</sup> Antoine de Baecque, Françoise Mélonio et Jean-Pierre Rioux, *op. cit.*, p. 14-15.

<sup>3638</sup> Joël Cornette, *op. cit.*, p. 252.

qui s'opposerait frontalement à la tradition antimétaphysique, à un esprit théologique et dogmatique et qui tendrait, en retour, à valoriser une nouvelle manière d'appréhender le monde et les savoirs, notamment en recourant au primat de l'expérience<sup>3639</sup>. L'attachement accordé à cette caractéristique trouve sa traduction par le fait que nombre d'auteurs travaillant sur les Lumières françaises valorisent la figure de Descartes et sa démarche philosophique basée sur le doute et ce, aussi bien dans la recherche française (exemple de Joël Cornette<sup>3640</sup>) que dans celle anglo-saxonne<sup>3641</sup>. Considérée dans sa généralité, la raison se constituerait de la sorte comme une caractéristique indéniable des Lumières françaises et, intégrée à notre réflexion comparatiste, serait en mesure d'établir un critère scientifique et légitime apte à l'identification et à la description du contenu culturel d'un mouvement philosophique.

Si d'un point de vue théorique, ce constat peut apparaître pertinent, il ne saurait hélas fonctionner adéquatement avec le mouvement Silhak coréen, pour la simple et bonne raison que ce dernier, du fait de sa culture extrême-orientale, appréhende le réel et pense la philosophie de manière totalement différente. Il convient de rappeler que dans son ouvrage *La pratique de la Chine*, le sinologue André Chieng observe l'absence de « Logos » dans la pensée chinoise et insiste sur son altérité<sup>3642</sup>. François Jullien développe dans ses ouvrages une thèse qui considère que l'absence d'opposition entre *muthos / logos* caractériserait la pensée extrême-orientale<sup>3643</sup> alors que cet antagonisme serait au cœur-même de la pensée européenne et ce, dès les philosophies présocratiques.

L'absence de cet antagonisme structural en Chine et en Extrême-Orient pousse par conséquent à appréhender et à concevoir l'ensemble du savoir, de la connaissance et de la philosophie d'une manière divergente. Des auteurs coréens ont insisté sur l'absence de réflexion sur la spéculation logique en Corée, une spéculation logique comme elle a pu s'effectuer en Occident<sup>3644</sup>, ainsi qu'une autre conception différente des sciences, qui ne séparerait pas théorie et pratique, une distinction cruciale et fondamentale comme a pu la

---

<sup>3639</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>3640</sup> Joël Cornette, *op. cit.*, p. 252.

<sup>3641</sup> William Bristow, *op. cit.*

<sup>3642</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>3643</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>3644</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 36.

faire la tradition philosophique en Occident<sup>3645</sup>. Dans le même ordre d'idées – même si ce constat doit être nuancé et ne saurait être absolu –, il est souvent relevé par les auteurs travaillant sur le confucianisme que le discours philosophique extrême-oriental ne posséderait pas la même nature que celui occidental : comme cela a été souligné dans la deuxième grande partie de ce travail doctoral, le premier, en raison de son caractère incitatif et de son ton particulier s'orienterait davantage vers la « sagesse » alors que le deuxième viserait davantage la « théorie » en se construisant au travers d'une pratique argumentative<sup>3646</sup>.

Ces différences de conception de la philosophie, que l'on ne peut nier, ont pour conséquence d'affaiblir, sinon de neutraliser, les possibles et hypothétiques différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen et d'atténuer considérablement la thèse analysant les Lumières françaises comme un mouvement « novateur » et « avancé » par rapport à un mouvement Silhak coréen plus « conservateur » et « moins avancé »<sup>3647</sup>. Dans une analyse synoptique, elles poussent également à rappeler le devoir de prudence et l'impératif de neutralité axiologique qui s'impose à toute démarche comparative.

## 2. *La problématique de l'individualisme*

Une autre caractéristique fréquemment établie pour définir et décrire les Lumières françaises résiderait dans l'affirmation de l'individualisme et des multiples conséquences qui en découleraient. Une des lectures fréquemment adoptées pour démontrer le passage d'une société d'Ancien Régime à la modernité serait la thèse – ici, brièvement résumée – d'une transformation de la société d'ordres de nature holiste, dans laquelle la communauté, de quelle nature que ce soit, détiendrait une importance considérable, à une société plus individualiste et davantage atomisée, au sein de laquelle l'individu aurait enfin acquis les moyens politiques de s'affirmer.

Cette analyse a été mise en valeur par Marx, qui a vu en les Lumières françaises l'avant-garde idéologique d'un tel processus et a souligné son identité bourgeoise, en insistant en

---

<sup>3645</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>3646</sup> David Wong, *op. cit.*

<sup>3647</sup> Si les Lumières françaises peuvent renforcer le primat de la raison et de toutes les conséquences qui s'ensuivent dans les différents domaines du savoir, c'est d'abord parce qu'elles s'inscrivent dans une longue tradition philosophique qui valorise la raison.

particulier sur son penchant égoïste<sup>3648</sup>. Ce constat se retrouve également dans la conception rousseauiste de la vertu qui, selon le mécanisme imposé par la volonté générale, entreprend de la redéfinir comme une adéquation achevée entre une individualité citoyenne et une communauté républicaine. Il est également sous-entendu par le sociologue Max Weber lorsqu'il considère la communauté comme caractérisant la « domination traditionnelle » en l'opposant à une « domination légale » constitutive de l'État moderne<sup>3649</sup>.

Suivant la logique de cette lecture analytique, un tel passage ne se manifesterait pas dans le seul champ sociologique mais affecterait dans une amplitude similaire celui de l'économie politique : il se traduit par le développement de la propriété privée et, via l'intensification du capitalisme provoqué par ce processus, entraîne à terme une délégitimation progressive du système féodal sur lequel reposaient les anciennes élites et leurs pouvoirs socio-politiques de caractère traditionaliste<sup>3650</sup>. A la place se substitue un individualisme qui se concrétiserait dans le champ socio-politique, et selon le projet des Lumières, par la notion de droits politiques : effectivement, les penseurs qui exaltent le plus l'individualisme, que ce soit Locke avec la propriété privée, ou Rousseau avec son concept d'aliénation<sup>3651</sup>, peuvent également se définir comme des penseurs des droits de l'homme, une pensée qui culminerait avec la Révolution française, émancipatrice du citoyen, membre du corps social affirmant dans son concrétude son individualisme par son pouvoir politique.

Si l'expression de cet individualisme se révèle incontournable et essentielle dans les champs sociologique, économique et politique, on ne saurait naturellement circonscrire ce phénomène à ces seules sphères : il affecte aussi le domaine de la philosophie et de la morale (la question de l'individualisme du bonheur<sup>3652</sup>), de la religion (le déisme, forme religieuse s'affirmant par sa personnalisation<sup>3653</sup>), de la psychologie, de l'art et de la

---

<sup>3648</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 24.

<sup>3649</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 292-297.

<sup>3650</sup> Vincenzo Ferrone, *op. cit.*, p. 121.

<sup>3651</sup> P. Hoffmann, « Liberté (politique) », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006, p. 548.

<sup>3652</sup> Jacqueline Russ, *op. cit.*, p. 165.

<sup>3653</sup> Daniel Roche, *op. cit.*, p. 533.

littérature (exemple du « moi » rousseauiste, de tonalité sentimentale<sup>3654</sup>, avec l'essor de l'autobiographie, que saura prolonger avec talent le romantisme, ou le succès, au niveau pictural, des portraits<sup>3655</sup>). De la sorte, les Lumières se caractériseraient par l'affirmation de l'individualisme dans tous les domaines, un individualisme qui se retrouverait même dans le célèbre « Sapere aude ! » kantien des Lumières – un appel à une émancipation de toute tutelle<sup>3656</sup>, soit, sous un autre angle, le courage d'affirmer intellectuellement et spirituellement son propre individualisme au travers de l'acte de penser.

Si cette lecture dévoile une grande pertinence pour mettre en valeur le processus des Lumières en général ou celles françaises, elle nous semble montrer en revanche de sérieux dysfonctionnements et diverses limites vis-à-vis du courant Silhak coréen. Comme cela a souvent été observé, ce mouvement relève d'une culture qui ne met pas en valeur le sujet individuel tel quel mais le sujet « trans-individuel<sup>3657</sup> » : dans cette conception spécifique, le sujet acteur du politique et du social entretient avec la communauté une relation beaucoup plus intense et forte que son pair occidental et son intégration dans la globalité de la société se définit, par conséquent, différemment<sup>3658</sup>. Tout en se faisant l'écho de cette conception, le confucianisme tend de la sorte à définir d'abord l'intérêt particulier dans son rapport avec l'intérêt général de la communauté<sup>3659</sup>.

Cette différence de définition du sujet est centrale car elle induit des différences conséquentes quant à la conception de la politique : si, dans le cas français, l'idée de droits de l'homme et du citoyen se révèle appropriée et riche en perspectives pour définir et décrire philosophiquement et politiquement le développement des Lumières françaises, il se révèle caduc dans le cas coréen où cette question se voit posée différemment – puisque les termes formulant la question ne sont pas entrevus de la même manière. Aussi, la modernité du mouvement Silhak coréen ne peut être appréhendée via le critère sociopolitique de l'individualisme. Selon notre hypothèse, elle devrait être appréhendée autrement, dans une approche qui respecterait davantage la nature et le fonctionnement

---

<sup>3654</sup> Ernst Cassirer, Marc Buhot de Launay et Jean Starobinski, *op. cit.*, p. 102.

<sup>3655</sup> *Histoire de l'art: du Moyen Âge à nos jours*, *op. cit.*, p. 380-381.

<sup>3656</sup> Franck Salaün, *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>3657</sup> François Jullien, *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>3658</sup> André Chieng et François Jullien, *op. cit.*, p. 252.

<sup>3659</sup> David B. Wong, *op. cit.*, p. 778.

holistiques de la société coréenne traditionnelle, une approche qui respecterait en priorité une conception « trans-individualiste » du sujet.

Il convient de signaler que cette différence de conception du sujet n'annule en rien le fait qu'une pensée des droits de l'homme puisse, à nos yeux, exister dans le mouvement Silhak. La seule chose qui convient de comprendre est que son mode d'expression se révélerait dans une logique différente de celle occidentale dans sa portée équivalente : elle n'emprunterait pas ainsi le chemin occidentalisé d'une personnalisation individualiste des droits mais lui préférerait une logique confucianiste groupale qui mobiliserait d'autres modalités, notamment éthiques<sup>3660</sup>. Un exemple, qui a déjà été mis en valeur, peut être ici redonné : il s'agit de la condamnation de la torture : si Cesare Beccaria a illustré la modernisation apportée par le mouvement des Lumières en général en s'élevant contre cette pratique et en affirmant les droits du prisonnier<sup>3661</sup>, Chŏng Yagyong condamne tout pareillement cette pratique. Cependant, la dénonciation du penseur coréen n'emprunte pas l'approche et l'expression philosophique occidentales et individualistes des droits de l'homme ; elle préfère aborder cette thématique en insistant sur la dignité morale des prisonniers et en rappelant le devoir de vertu que doit posséder tout magistrat, deux éléments garantissant et étant indispensables, selon lui, à un fonctionnement efficient de la communauté<sup>3662</sup>.

La dissimilitude de la conception du sujet se révèle par conséquent majeure dans la réflexion comparatiste des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen : si elle manifeste de la pertinence pour faire émerger les processus caractérisant les Lumières françaises, elle peut montrer de sérieuses limites par rapport au mouvement Silhak coréen. Ce constat méthodologique amène à relativiser les possibles différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen et à relativiser des thèses qui analyseraient par exemple les Lumières françaises comme étant plus avancées politiquement que le mouvement Silhak coréen à l'aune de leur pensée des droits de l'homme et de leur pensée philosophico-juridique novatrice. Il convient de noter que ce

---

<sup>3660</sup> *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, *op. cit.*, p. 22-25.

<sup>3661</sup> John M Merriman, *op. cit.*, p. 336.

<sup>3662</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *op. cit.*, p. 755-758.



débat renvoie également à un autre débat, plus général et toujours d'actualité, qui est la capacité du confucianisme à accueillir la démocratie<sup>3663</sup>.

## 2. La problématique épistémologique des « Lumières coréennes » du XIXe siècle

### 1. *Les problèmes posés par les « Lumières coréennes du XIXe siècle (« kaehwa » / « korean enlightenment ») vis-à-vis de notre travail*

Une autre problématique pouvant sérieusement faire obstacle à la comparaison scientifique entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen se rattache à la problématique des « Lumières coréennes » (kaehwa / korean enlightenment) du XIXe siècle. Ces dernières posent en effet trois problèmes :

- Le premier problème est que ce processus historique et politique de modernisation revendique l'attribution officielle du terme « Lumières ». Il nuit d'un point de vue terminologique à la recherche d'une équivalence que suggère méthodologiquement la comparaison entre Lumières françaises/Silhak coréen.
- Le deuxième problème sous-entend que la modernisation induite par le processus de « Lumières » qu'aurait connue la Corée se serait réalisée à la fin du XIXe siècle et non antérieurement. Elle insinue en conséquence la thèse que le mouvement Silhak coréen serait un mouvement d'ordre ancien, n'ayant, dans son apparence, que peu de rapport avec la modernité et, de ce fait, n'est nullement en mesure de prétendre à une comparaison avec les Lumières françaises, ce qui invaliderait de fait notre démarche comparative générale.
- Le dernier problème postule que si l'on considère le mouvement silhak coréen comme une équivalence des Lumières françaises, en d'autres termes comme des « Lumières coréennes » qui se seraient développées au XVII-XIXe siècle, il conviendrait de rebaptiser autrement le mouvement des « Lumières coréennes » (« kaehwa » / « Korean Enlightenment »). L'hypothèse d'une telle adéquation pousserait à adopter une forme de radicalité, voire à remettre en cause la tradition historiographique coréenne générale, qui a privilégié ce concept de « Lumières

---

<sup>3663</sup> Débat ancien qui départage généralement deux écoles : à ceux qui pensent le confucianisme inapte à la démocratie (M. Weber, S. Huntington) s'opposent ceux qui le pensent apte à la démocratie (F. Fukuyama, de Bary, Friedman, Yu Yingshi, Lin Yusheng (Baogang He, *op. cit.*)).

coréennes » (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») et a baptisé « Silhak » le processus culturel antérieur.

Au vu de ce qui vient d'être énoncé, le concept des « Lumières coréennes » (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») constitue donc un écueil important, qui rend périlleux, sinon « radicalise », l'exercice du comparatisme et invalide de fait toute recherche d'équivalence Lumières françaises/Silhak coréen.

## 2. *La thèse d'un obstacle apparent*

Cependant, il nous semble possible de considérer ce constat comme ne relevant que du domaine de l'apparence et ne se déployant que dans le champ terminologique. Comme l'a mis en évidence le chercheur Sebastian Conrad, les Lumières à l'échelle mondiale doivent en priorité être analysées sous un angle synchronique se définissant comme un processus historique en évolution constante<sup>3664</sup>. Dès lors, le terme « Lumières coréennes » issues de la fin du XIXe siècle (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») ne peut renvoyer aux mêmes réalités des « Lumières françaises » de la fin du XVIIIe siècle : comme d'autres mouvements de « Lumières » mondiaux, sa nature dix-neuviémiste l'a enrichi de contenus intellectuels spécifiques tels que le darwinisme, le libéralisme, l'utilitarisme ou le scientisme<sup>3665</sup> ; sa réalité et sa nature en tant que telles sont donc totalement différentes de celles des Lumières françaises.

Un autre argument peut être avancé pour démontrer les limites du concept de « Lumières » (« Enlightenment »). Dans une perspective post-coloniale, ce concept possède en effet un caractère problématique vis-à-vis de deux éléments : en premier lieu, il sous-entend la volonté qu'aurait la Corée de se tourner vers une modernité qu'incarnerait l'Occident<sup>3666</sup> - en d'autres termes, il reprend de manière subliminale le récit téléologique euro-centré qui voudrait que l'Occident soit plus avancé, donc supérieur, à l'Orient, ce qui rend, à nos yeux, son objectivité scientifique contestable. Ensuite, il manifeste une certaine fascination pour le modèle japonais des Meiji, qui représenterait à sa manière la modernité et les « Lumières »<sup>3667</sup> - fascination qui, au regard de l'histoire coréenne et de l'Empire japonais, se révèle dangereuse et extrêmement vulnérable par rapport à l'idéologie. Le

---

<sup>3664</sup> Sebastian Conrad, *op. cit.*, p. 1027.

<sup>3665</sup> *Ibidem*, p. 1017.

<sup>3666</sup> *Ibidem*, p. 1019.

<sup>3667</sup> *Ibidem*, p. 1024.

terme « Lumières coréennes » (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle possède donc une terminologie problématique, subjective à plus d'un titre. Ce constat de subjectivité potentielle nous amène à affaiblir la thèse d'un mouvement Silhak coréen qui serait limité par cet « obstacle » d'allure objective mais qui ne l'est pas tant que cela dans son détail.

Un autre constat aide également à relativiser la portée de cet obstacle. Il s'agit de la relation et de l'interdépendance que les deux mouvements de renouveau culturel entretiennent entre eux : les Lumières coréennes (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle peuvent être définies comme les héritières du mouvement Silhak coréen<sup>3668</sup>. En tenant compte de ces multiples éléments, les Lumières coréennes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») ne se révèlent par conséquent plus vraiment être un obstacle à la pratique du comparatisme Lumières françaises / mouvement Silhak mais plutôt une problématique qui doit être éclaircie.

### 3. Les limites et la fragilité épistémologique du concept Silhak : la méthode comparative questionnée

En dernier lieu, des limites importantes à l'exercice du comparatisme méthodologique se voient imposées par le caractère problématique du concept du « mouvement Silhak » coréen. Ces limites sont de deux sortes : il y a d'une part celles qui remettent en cause l'identité du concept Silhak et contribuent à le rendre relatif et à le considérer comme subjectif ; et d'autre part, les limites de son utilisation par l'historiographie nationaliste coréenne.

#### *1. Les limites inhérentes au concept Silhak*

Les limites inhérentes au concept Silhak ont déjà été évoquées dans une partie antérieure. Il convient cependant de les énumérer à nouveau car elles illustrent les limites de la démarche comparatiste et questionnent la difficulté à établir des différences entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. En de nombreux

---

<sup>3668</sup> Youn Sa-soon et al et Sohn Yoo-taek, *op. cit.*, p. 668-671.

points, elles démontrent également le caractère relatif et l'identité fluctuante du mouvement Silhak et, pour ainsi dire, la fragilité conceptuelle qui lui est consubstantielle.

### 1. La limite de la catégorisation

La première limite importante qui doit être formulée porte sur la difficulté à catégoriser le mouvement Silhak coréen. A plus d'un titre, le concept Silhak démontre sa vulnérabilité épistémologique par la difficulté qu'ont les universitaires et les chercheurs à le catégoriser. Différentes interprétations ont été avancées mais elles ont souvent été soumises à de nombreuses critiques, affichant de fait une vulnérabilité. Citons les plus importantes d'entre elles :

- *La logique des trois courants internes.* La catégorisation traditionnelle, souvent retenue par la recherche coréenne, qui définit le mouvement Silhak à partir de ses trois courants internes<sup>3669</sup>. Malgré son emploi fréquent, elle souffre de grands défauts, comme l'a démontré le coréaniste Mark Setton : non seulement, elle met sur le même plan des écoles de pensée de nature différente<sup>3670</sup> mais, en plus, elle devient questionnable lorsqu'il s'agit de penseurs synthétique, à l'image de Chŏng Yagyong, qui ont appartenu simultanément aux trois écoles de pensée<sup>3671</sup>.
- *La logique de l'égalité.* Une autre catégorisation analyse le mouvement par son aspiration à une égalité toujours plus grande<sup>3672</sup> : cependant, a été critiquée dans cette lecture le fait qu'elle ne valorisait que certaines figures proéminentes et qu'elle ne valorisait pas suffisamment la diversité et la richesse intellectuelle du mouvement silhak coréen<sup>3673</sup>.
- *La logique de la faction Namin.* Une autre analyse vise à mettre en valeur le lien étroit entre les penseurs Silhak les plus novateurs et la faction des « hommes du Sud » (« Namin »)<sup>3674</sup> : cependant, là encore, cette catégorisation ne saurait

---

<sup>3669</sup> Les trois courants internes sont l'école *Iyonghusaeng*, l'école école *Kyŏngsech'iyong* et enfin l'école *Silsakusi* (*Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 33.).

<sup>3670</sup> Alors que les écoles *Iyonghusaeng* et *Kyŏngsech'iyong* concernent des domaines de connaissance, l'école *Silsakusi*, elle, ne concerne que la méthodologie stricte (Mark Setton, *op. cit.*, p. 11.).

<sup>3671</sup> *Ibidem.*

<sup>3672</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 310-311.

<sup>3673</sup> *Ibidem*, p. 311.

<sup>3674</sup> *Ibidem.*

convenir car réduire la pensée Silhak coréenne à cette faction reviendrait à la simplifier dangereusement<sup>3675</sup>.

- *La logique de détachement avec la société.* Des chercheurs coréens ont souligné que l'historiographie traditionnelle avait tendance à autonomiser volontairement les penseurs Silhak du reste de la société alors que c'était la société Chosŏn dans son ensemble qui aspirait à la réforme<sup>3676</sup>.

D'autres limites catégorielles pourraient être avancées et celles évoquées précédemment ne sauraient être exhaustives.

## 2. La limite de la chronologie

Une deuxième limite importante dont souffre le concept Silhak concerne sa chronologie externe et interne.

Concernant sa chronologie externe, des différences d'interprétation ont été soulignées : s'agit-il d'un mouvement large de plusieurs siècles qui s'étendrait de 1550 à 1850<sup>3677</sup> ? Ou un mouvement plus resserré qui s'étendrait du milieu du XVIIe siècle (1650) au milieu du XIXe siècle<sup>3678</sup> ? Des coréanistes anglo-saxons le font par ailleurs débuter au XVIIe siècle<sup>3679</sup>. En dernier lieu, il a été vu dans un ouvrage que certains auteurs coréens plaçaient Chŏng Yagyong dans les débuts du mouvement des Lumières coréennes du XIXe siècle (« kaehwa » / « Korean Enlightenment »)<sup>3680</sup>.

Concernant la chronologie interne, le mouvement Silhak montre également une certaine faillibilité épistémologique : Mark Setton a démontré combien la périodisation traditionnelle entreprise par Ch'ŏn Kwanu et reprise par la recherche coréenne souffrait de

---

<sup>3675</sup> *Ibidem*.

<sup>3676</sup> Myŏngkwan Kang, « Dasaneul TongHae Dasi Silhakeul Sengkakhanta », *Minjok munhaksa hyŏnkuso*, 2012, p. 108-127, p. 113.

<sup>3677</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 174.

<sup>3678</sup> Francis Macouin, *op. cit.*, p. 154-155.

<sup>3679</sup> Baker, Don, « Guest Editor's Introduction : Christianity and the Emergence of Korean Modernity », *Acta Koreana*, vol. 11 / 3, décembre 2008, p. 1-7, p. 50-52.

<sup>3680</sup> Jinwung Kim, *op. cit.*, p. 273.

grandes limites<sup>3681</sup>. De même, une autre périodisation, qui se fonde sur la succession des différents courants structurants<sup>3682</sup>, fait ressortir d'importantes limites<sup>3683</sup>.

### 3. La limite de la dissociation avec l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi

La troisième limite se rapporte à sa relation équivoque et problématique que le mouvement Silhak entretient avec l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi. Il souffre en effet d'un problème de définition : alors que certains chercheurs le définissent dans sa distance avec l'orthodoxie néo-confucianiste, d'autres le considèrent comme un néo-confucianisme réformé<sup>3684</sup>. Certains chercheurs mettent également en avant le fait que la dissociation du mouvement Silhak et de l'orthodoxie néo-confucianiste alors en cours dans le royaume Chosŏn est une création de l'historiographie coréenne nationaliste du XXe siècle<sup>3685</sup>. Ce débat s'avère d'autant plus virulent que l'orthodoxie néo-confucianiste avait déjà utilisé le terme « silhak » en tant que tel<sup>3686</sup>. Ces controverses touchant à la différenciation silhak / orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi, et qui a émergé après l'analyse de Ch'ŏn Kwanu, continuent d'animer la recherche coréenne<sup>3687</sup>.

La recherche américaine fait ressortir le même constat : le coréaniste Donald L. Baker démontre combien la dissociation entre le mouvement Silhak et l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi se révèle compliquée et équivoque<sup>3688</sup> : suivant son analyse, elle peut conduire à des biais, comme une conception large et arbitraire d'un mouvement qui ne refléterait pas sa véritable identité épistémologique, ou la dévalorisation de la réalité telle quelle, à savoir que nombre de penseurs Silhak étaient avant tout des penseurs méditant aux classiques confucianistes véhiculant une pensée abstraite et non simplement « réaliste »<sup>3689</sup>. Le même reproche se retrouve chez l'universitaire et chercheur Mark

---

<sup>3681</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>3682</sup> Selon la lecture de l'universitaire coréen Yi U-seong, le premier stade du mouvement Silhak (1700-1750) serait incarné par l'école *Kyŏngsech'iyong* ; le deuxième stade (1750-1800) serait représenté par l'école *Iyonghusaeng* ; le troisième stade (1800-1850) serait symbolisé par l'école *Silsakusi*.

<sup>3683</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 309-311.

<sup>3684</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 47-48.

<sup>3685</sup> Myŏngkwan Kang, *op. cit.*, p. 125.

<sup>3686</sup> « Silhak », *Hankuk Chŏlak Sajon - Dictionary of Korean Philosophy*, Seoul, Korea, 2011, p. 245.

<sup>3687</sup> *Ibidem*.

<sup>3688</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 49.

<sup>3689</sup> *Ibidem*.

Setton : pour lui, les penseurs Silhak coréens sont trop souvent présentés comme des personnalités opposés à l'orthodoxie néo-confucianiste alors que la réalité se révèle plus complexe : il met ainsi en valeur la fidélité du penseur An Chǒng-bok à la pensée de Zhu Xi et l'admiration de Chǒng Yagyong pour le grand philosophe médiéval<sup>3690</sup>. Comme nombre de chercheurs, il refuse la volonté de schématiser arbitrairement le mouvement Silhak à un mouvement anti-Zhu Xi et anti-orthodoxe<sup>3691</sup>.

Des chercheurs coréens ont cependant suggéré de résoudre ce problème épistémologique de dissociation en avançant la thèse que le mouvement Silhak et l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi ne structuraient pas leur philosophie de la même manière : alors que l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi priorisait la philosophie morale et une vision traditionnelle de la philosophie aux dépens du réel et des sciences, le mouvement silhak coréen opérerait un réajustement en valorisant directement le réel et les sciences, tout en cessant d'accorder la priorité à la philosophie morale<sup>3692</sup>. Toutefois, des chercheurs continuent de mettre en avant cette « faille » épistémologique, comme le démontrent certains articles récents<sup>3693</sup>.

Par ailleurs, cette difficulté de distinction se répercute dans la problématique du rapport ambigu du mouvement vis-à-vis de la tradition métaphysique néo-confucianiste – si des auteurs, tels que Hong Tae-yong (1731-1783), paraissent avoir marqué une rupture avec la tradition métaphysique (notamment les concepts du Principe (« Li » / « I ») et de l'énergie (le « Qi » / « Ki »)), d'autres penseurs, comme Yi Ik (1681-1764), ne la remettent nullement en cause<sup>3694</sup>. Certes, une lecture chronologique peut suggérer une rupture

---

<sup>3690</sup> Mark Setton, *op. cit.*, p. 15-16.

<sup>3691</sup> Il prend bien soin de souligner que seuls certains aspects de la pensée de Zhu Xi sont contestés et non la totalité de la pensée du philosophe (*Ibidem*, p. 16.). L'exemple de Chǒng Yagyong et de son savoir antique (*susahak*), que nous avons souvent mis en valeur dans ce travail, montre les difficultés d'une dissociation du mouvement silhak avec l'orthodoxie néo-confucianiste

<sup>3692</sup> « Silhak », *op. cit.*, p. 246.

<sup>3693</sup> « Keuntae Kaeyōk Jinpoka 18 saeki Silhakae ina... Posmul tōjin huimun (근대·개혁·진보'가 18 세기 실학에 있나 ... 붓물 터진 의문) », [En ligne : <http://news.naver.com/main/read.nhn?mode=LSD&mid=sec&oid=353&aid=0000029898&sid1=001>].

Consulté le 14 février 2019.

<sup>3694</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 314.

progressive avec la métaphysique mais il convient de demeurer prudent avec cette interprétation<sup>3695</sup>.

Une autre conséquence de ce débat épistémologique tient à la difficulté d'affilier les penseurs au mouvement Silhak : alors que les chercheurs qui valorisent la distanciation des penseurs Silhak avec l'orthodoxie néo-confucianiste tendent à le présenter comme un mouvement très resserré<sup>3696</sup>, ceux qui perçoivent le mouvement Silhak comme un néo-confucianisme réformé sont conduits à l'élargir considérablement<sup>3697</sup>. Ce scindement au cœur de la recherche fait que le terme « Silhak » renvoie à des réalités différentes selon les chercheurs, voire à des réalités largement antinomiques<sup>3698</sup>. Parce qu'il entraîne une absence de définition claire du mouvement Sihak coréen, et tend à le brouiller davantage, ce scindement favorise aussi certains excès, comme le fait d'augmenter considérablement et arbitrairement le nombre de penseurs qui lui seraient affiliés<sup>3699</sup>.

Ce problème de distinction, au cœur du mouvement Silhak constitue par conséquent un débat central dans la définition, la structuration et la légitimité épistémologiques du mouvement Silhak coréen. Il prouve combien le concept de « Silhak » coréen souffre d'une certaine fragilité épistémologique. Cette vulnérabilité appelle à la plus grande prudence à l'égard de la démarche comparative. Elle sous-entend également que les

---

<sup>3695</sup> Plutôt qu'une rupture progressive, il pourrait s'agir d'ignorer la métaphysique tout en valorisant d'autres savoirs, de tonalité antimétaphysique et plus concrets (*Ibidem*, p. 317.). Il a d'ailleurs été vu dans ce présent travail combien le cas de Chŏng Yagyong démontre l'extrême complexité de cette distinction.

<sup>3696</sup> Voir très étroit s'il met en valeur la faction des « hommes du Sud » (« Namin ») (*Ibidem*, p. 311.).

<sup>3697</sup> Baker, Don, *op. cit.*, p. 47-48.

<sup>3698</sup> D. Baker donne m'exemple du penseur An Chŏng-bok : alors que certains chercheurs l'excluraient du mouvement Silhak pour sa pensée anti-catholique, donc fermée au savoir occidental, d'autres le considéreraient comme appartenant au mouvement Silhak en tant que penseur néo-confucianiste réformé (*Ibidem*, p. 48.).

<sup>3699</sup> D. Baker cite la page web du musée Silhak qui recense rien moins que 50 penseurs rien que pour une province (*Ibidem*.).



réponses que la méthode comparatiste fournit ne sauraient en aucun cas être absolues ni intégralement objectives mais seulement relatives, hypothétiques et provisoires.

## 2. *Le concept silhak à l'aune de l'historiographie nationaliste coréenne*

Une dernière limite qu'il convient de souligner et qui induit encore à relativiser le concept « Silhak » réside dans le rapport étroit et ambigu qu'il entretient avec le nationalisme d'une partie de la tradition historiographique coréenne.

La marche de l'Histoire elle-même ne peut qu'appeler à réfléchir en profondeur ce type de relation. D'abord parce que l'apparition de la réflexion épistémologique concernant le mouvement Silhak coréen date de la colonisation japonaise : le mouvement Silhak commença en effet à être valorisé conceptuellement grâce au courant nationaliste coréen « Chosŏn-Hak » qui, dans les années 1910 et 1920, aspirait à retrouver une coréanité originelle<sup>3700</sup>. La formation s'avéra par ailleurs complexe : parce que les penseurs du mouvement silhak étaient analysés en tant qu'entités isolées, et souffraient d'un éclatement conceptuel, l'historien Jang Ji-yeon fut, en 1922, l'un des premiers chercheurs dans la première moitié du XXe siècle à regrouper ces groupes de penseurs sous une forme unifiée et spécifique<sup>3701</sup>.

Le coréaniste Donald L. Baker, qui a consacré des articles à l'historiographie coréenne, remarque que l'occupation japonaise a joué un rôle crucial dans la création et le développement du concept « Silhak » : suivant son interprétation, c'est au cours de cette période que l'un de ses principaux axes épistémologiques, à savoir la conceptualisation de l'école « silsa kusi », qui insiste sur l'orientation du mouvement vers le « pratique » et sa logique de preuves, aurait été défini<sup>3702</sup>. Les penseurs Silhak coréens se virent également

---

<sup>3700</sup> Hyea-Ryeon Kim, « Tasanhak kwan-hae minjokjuhuijŏk kwanjŏm kochal (A study on the Nationalistic Viewpoint about Tasanhak) », *Dongsŏ Chŏlhak Yŏnku*, 2017, p. 190-191.

<sup>3701</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, *op. cit.*, p. 294.

<sup>3702</sup> Don Baker, *op. cit.*, p. 190.

érigés en modèle d'indépendance et de figures modernisatrices à suivre par les universitaires coréens de l'époque<sup>3703</sup>.

Toutefois, c'est surtout après la Seconde guerre mondiale que le concept « Silhak » remportât un vif succès parmi les universitaires et chercheurs coréens<sup>3704</sup>. Pour Donald L. Baker, en tant que concept, le mouvement silhak coréen présentait l'avantage de « coréaniser » les origines de la modernisation considérable qu'a connu la Corée et, dans cette perspective, de minimiser l'influence occidentale dans le succès de ce processus<sup>3705</sup>. Des chercheurs coréens ont également mis en exergue l'utilité qu'a eu ce concept en permettant au peuple coréen de retrouver de la fierté au regard de son histoire et de mieux surmonter les cicatrices de la période coloniale<sup>3706</sup>.

Certains grands historiens spécialistes du mouvement Silhak, tel que Ch'ŏn Kwanu, qui a défini les trois courants internes au mouvement Silhak, et qui lui a permis d'acquérir une autonomie épistémologique propre<sup>3707</sup>, s'inscrivent dans ces tendances historiographiques de réhabilitation. S'ils ont pu développer des pensées essentielles pour la recherche du mouvement Silhak coréen (par exemple la théorisation de l'affaiblissement du sino-centrisme traditionnel sous la coupe de la pensée silhak, opérée par Ch'on Kwan-u<sup>3708</sup>), il n'en demeure pas moins que leur « tentation nationaliste » a pour corollaire de fragiliser et de questionner durablement le concept du mouvement Silhak d'un point de vue scientifique. Effectivement, comme cela a été écrit précédemment, l'une des distinctions essentielles permettant de définir le mouvement Silhak, à savoir son opposition structurelle à l'orthodoxie néo-confucianiste de Zhu Xi, reste considérée par une partie de la communauté scientifique coréenne comme tout simplement artificielle puisqu'elle est

---

<sup>3703</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>3704</sup> *Ibidem*.

<sup>3705</sup> *Ibidem*, p. 184-185.

<sup>3706</sup> « Silhak », *op. cit.*, p. 245.

<sup>3707</sup> Auparavant, le mouvement silhak coréen avait été interprété par différentes disciplines (littérature, philosophie, économie, histoire...) sans acquérir d'identité propre, donc d'autonomie conceptuelle (*Ibidem*, p. 244-245.).

<sup>3708</sup> Don Baker, *op. cit.*, p. 198.

envisagée comme le produit intellectuel de l'historiographie nationaliste coréenne du XX<sup>e</sup> siècle<sup>3709</sup>.

Cette tentation nationaliste aide, par ailleurs, à mieux comprendre l'intensité des débats actuels, et leur vulnérabilité par rapport aux idéologies politiques, qui continuent de régner autour de ce concept ainsi que les innombrables réalités auxquelles il peut renvoyer. Le cas du penseur Sin Hu-Tam (1702-1761) ainsi que sa relation avec le mouvement Silhak, tous deux étudiés par le coréaniste Donald L. Baker<sup>3710</sup>, prouvent en eux-mêmes une certaine réalité de cette fragilité épistémologique. Comme le souligne Donald L. Baker, l'un des problèmes inhérents au mouvement silhak coréen, qui ne peut que l'affaiblir dans son identité conceptuelle, le lie à sa multitude de réalités et à son caractère évasif<sup>3711</sup> - des aspects souvent propices à des lectures de l'histoire pouvant manquer d'objectivité.

Si ce caractère évasif se révèle présent pour le mouvement Silhak coréen, il convient de rappeler que cet aspect concerne également les Lumières françaises : comme cela a été vu, ces dernières ne sauraient être entièrement objectives et renvoient elles aussi à une abondance de réalités, dont beaucoup peuvent être considérées comme contradictoires les unes avec les autres.

### **3. Conclusion : des différences relatives**

Tout comme les analogies, les différences pouvant exister entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen doivent en conséquence être examinées dans une perspective relative et hypothétique : en aucun cas, elles ne sauraient prétendre à l'absolu ni à une objectivité totale.

Les raisons en sont simples : la comparaison des deux mouvements mobilise trop de variables différentes pour pouvoir aspirer à un contenu objectif. En effet, à l'intérieur de chaque mouvement, la relation antinomique qu'entretiennent certaines variables rend l'exercice du comparatisme relatif, périlleux et inévitablement soumis à une certaine subjectivité. Tout pareillement, les différences culturelles<sup>3712</sup> entraînées par la

---

<sup>3709</sup> Myōngkwan Kang, *op. cit.*, p. 108, 125.

<sup>3710</sup> *Ibidem*, p. 243-246.

<sup>3711</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>3712</sup> La manière de penser la science, la logique ou le sujet acteur du corps socio-politique.

comparaison entre les Lumières françaises et le mouvement silhak coréen questionnent la méthodologie du comparatisme.

A ceci s'ajoute une troisième raison : il s'agit de la fragilité épistémologique du concept du mouvement Silhak coréen. Souffrant de limites diverses (limites de catégorisation, de chronologie, de sa relation équivoque avec l'orthodoxie néo-confucianiste et son utilisation par l'historiographie nationaliste), le concept du mouvement « Silhak » coréen trahit de la fragilité épistémologique.

Cette vulnérabilité épistémologique démontre que si l'existence d'analogies et de différences entre les Lumières françaises et le mouvement silhak coréen se révèle possible, ces dernières ne sauraient toutefois qu'être de nature très relatives et hypothétiques, et non absolues, objectives, acceptées par l'ensemble de la communauté scientifique. Cette fragilité épistémologique interroge également les faiblesses consubstantielles à la démarche comparatiste.

### ***3. Une proposition : le mouvement Silhak coréen, des « alter-Lumières » limitées ?***

#### **1. Rappel des conditions nécessaires pour une comparaison du mouvement des Lumières françaises / du mouvement Silhak coréen**

En admettant l'existence d'analogies et de différences entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen, et l'acceptation du comparatisme comme exercice scientifique valide, il nous paraît possible de formuler une proposition hypothétique concernant la nature du mouvement Silhak ; cette proposition s'avère toutefois être hypothétique, extrêmement relative et limitée. Par ailleurs, pour prétendre à une certaine légitimité, elle requiert plusieurs conditions :

- L'acceptation de la thèse que le mouvement des Lumières ne se cantonnerait pas à la seule réalité occidentale mais serait en mesure d'inclure une autre réalité, non-occidentale, qui se révélerait opérante à l'échelle mondiale.
- Une analyse particulière des Lumières : ces dernières devraient être perçues comme un processus évolutif, un phénomène dynamique et modélisable capable

de s'appliquer à n'importe quelle réalité culturelle et ne pas se cantonner au seul espace occidental.

- L'acceptation volontaire d'une lecture large des Lumières françaises, l'approbation d'un cadre temporel qui s'étendrait de 1650 (essor du cartésianisme) à 1815 (chute du Premier Empire napoléonien), afin de respecter une cohérence chronologiquement parallèle avec le mouvement Silhak.
- La relativisation volontaire de différences culturelles existant entre la France et la Corée, qui peuvent affaiblir ce cheminement comparatif (par exemple, la mise sous silence de la problématique de l'individualisme).
- L'acceptation d'une analyse particulière, originale et orientée du mouvement Silhak coréen, qui n'est, à ce jour, acceptée que par une partie de la communauté des chercheurs coréens. Cette lecture implique de relativiser le caractère nationaliste qu'il est possible d'attribuer au concept, de considérer ce dernier comme plutôt objectif et scientifique, de minimiser la puissance des « Lumières coréennes » du XIXe siècle, et d'envisager le mouvement Silhak coréen comme un mouvement de renouveau culturel en rupture par rapport à la tradition.

Si ces différentes conditions, qui s'avèrent nécessaires dans le cadre d'une recherche d'équivalence entre les deux mouvements, se voient intégrées, une réflexion comparative devient alors légitime et possible. Dans son aboutissement s'exprime la formulation d'une thèse – extrêmement hypothétique et orientée au regard des multiples variables et conditionnalités qu'elle implique – thèse que voici : l'idée que le mouvement Silhak coréen pourrait incarner des « alter-Lumières » orientales, un mouvement culturel

possédant des similitudes avec les Lumières françaises mais qui apparaîtrait plutôt limité dans son essence et sa dynamique.

## **2. L'esquisse d'une proposition concernant le mouvement Silhak coréen : forces et faiblesses de ces « alter-Lumières » orientales ou la pertinence du « modèle russe »**

En admettant le postulat d'une équivalence possible entre les deux mouvements culturels, le mouvement Silhak coréen pourrait se définir par des forces et des faiblesses spécifiques en comparaison des Lumières françaises.

### *1. Les forces du mouvement Silhak coréen*

Ses forces<sup>3713</sup> sont de plusieurs ordres :

- Sa relation importante avec la modernité, qui se démontre par l'impact culturel qu'il a eu sur le mouvement des Lumières coréennes du XIXe siècle (« kaehwa » / « Korean Enlightenment ») et le fait qu'il ait été caractérisé par une partie de la communauté scientifique comme un « laboratoire de modernité<sup>3714</sup> » ;
- Sa volonté de rupture et d'éloignement avec la métaphysique traditionnelle et l'orthodoxie néo-confucianistes, certes plus faible, mais accomplie à un moment donné selon certains chercheurs coréens<sup>3715</sup> ;
- L'existence d'un état d'esprit davantage scientifique, orienté vers la vérification et une recherche d'objectivité. Certes, ses modalités et ses modes d'expression

---

<sup>3713</sup> Forces établies issues d'après notre réflexion antérieure sur les analogies coexistant entre les deux mouvements.

<sup>3714</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 108.

<sup>3715</sup> *Korean philosophy: its tradition and modern transformation, op. cit.*, p. 318-319.

différent de celui occidental mais il partage cependant quelques caractéristiques communes.

- L'acceptation d'une forme religieuse hybride (déisme, théisme), qui serait une nouvelle manière de repenser la religion mais aussi l'univers et la connaissance en général.
- Un encyclopédisme qui partage plusieurs traits communs avec celui des Lumières françaises mais qui a toutefois ses faiblesses.
- Un réformisme que nous retrouvons chez les Lumières françaises mais d'intensité moindre et aux modalités d'expression différentes.
- L'émergence d'une conscience nationale démontrant qu'à l'instar des Lumières françaises, le mouvement Silhak coréen a su questionner et remettre en cause un sino-centrisme constitutif à son histoire tout en modernisant sa pensée de la nation. Toutefois, ce processus nous semble s'être illustré avec une moindre force que pour les Lumières françaises, d'où cette préférence pour le terme « conscience nationale »<sup>3716</sup>.
- D'autres aspects encore plus hypothétiques que les autres : l'affirmation d'un humanisme et d'un nouvel esprit combinant modernité et réflexion antique (dont se font l'écho la méthodologie silhak et le savoir susahak de Chŏng Yagyong).

Dans l'ensemble, concernant l'énumération de ces forces établies à la suite d'une comparaison analogique avec le mouvement des Lumières, il appert que le mouvement Silhak pourrait être considéré comme un mouvement d'« alter-Lumières » extrêmes-orientales partageant de nombreuses similitudes avec les Lumières françaises mais se distinguant par une intensité et une volonté de rupture moindres. Toutes ces forces sont bien évidemment entrevues dans une perspective hypothétique.

## 2. Les faiblesses du mouvement Silhak coréen

Mais ce mouvement posséderait également plusieurs faiblesses<sup>3717</sup> :

- Un réformisme politique limité : dans sa globalité, malgré ses avancées, et sa volonté de repenser la politique, le mouvement Silhak coréen nous paraît demeurer très conservateur et très attaché à la tradition néo-confucianiste de Zhu

---

<sup>3716</sup> Jun EunHa, Cho KyuYoung et Lee SeongWoo, *op. cit.*, p. 175.

<sup>3717</sup> Faiblesses établies d'après notre réflexion antérieure sur les différences entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen.

Xi. Son contractualisme, dont les limites ont été longuement étudiées dans ce travail, nous paraît posséder une nature très différente de celui prôné par les Lumières françaises.

- Des conséquences historiques réduites : confrontées à des Lumières françaises qui se distinguent par leurs conséquences historiques fondamentales et profondes – le paradigme de la Révolution française acceptée par une partie de la communauté des chercheurs ou sa diffusion dans l'ensemble de la société –, le mouvement Silhak apparaîtrait comme un mouvement culturel ayant avorté, porteur de conséquences réduites, conséquences qui se seraient surtout cantonnées au domaine culturel<sup>3718</sup>. Cependant, il a été observé que ce jugement devait être relativisé.
- Une radicalité largement questionnable : en comparaison avec le mouvement des Lumières françaises, le mouvement Silhak coréen se révèle prudent dans l'affirmation de ses idées, dans son ton et ses modalités d'expression. Cependant, comme la faiblesse précédente, cette thèse se doit d'être examinée avec précaution<sup>3719</sup>.

Comme les forces précédemment énumérées, ces faiblesses sont hypothétiques.

### 3. Des « alter-Lumières » de faible intensité ?

En acceptant l'hypothèse du mouvement Silhak comme un mouvement d' « alter-Lumières » extrêmes-orientales et en se remémorant ses forces et ses faiblesses, il paraît intéressant de le rapprocher d'un autre modèle pour mieux décrire et interpréter ce que pourraient être, dans une perspective comparatiste hypothétique, les Lumières coréennes : il s'agit du modèle des « Lumières russes », Lumières avec lesquelles le mouvement

---

<sup>3718</sup> Apport aux Lumières coréennes du XIXe siècle avec l'émergence d'une nouvelle tradition historique : la volonté de s'ouvrir sur l'Occident et la modernité tout en se raccrochant à la culture traditionnelle néo-confucianiste (Frank Noh Daehwan, *op. cit.*, p. 109.).

<sup>3719</sup> Le poids des différences culturelles, qui ont été détaillées dans plusieurs parties précédentes, notamment dans celle intitulée « Des différences limitées par des différences culturelles » (III/, Chap 3/, 2/, 1/) mais aussi dans toutes les différences qui constituent le contenu de la deuxième grande partie de notre travail, poussent à relativiser cette thèse.



Silhak coréen pourrait partager, selon nous, de nombreuses analogies dans leur structure et leur fonctionnement<sup>3720</sup>.

Ainsi, la première grande analogie vis-à-vis de ces Lumières est l'extension dans le temps et l'inclusion d'une grande partie du XIXe siècle. La deuxième grande analogie pertinente est la faiblesse de ses conséquences historiques : sous un angle général, le mouvement des Lumières russes apparaît comme s'étant cantonné à l'élite et ne s'étant guère diffusé à l'ensemble de la société, du fait de la conservation dans le temps des « structures traditionnelles »<sup>3721</sup>. Si les tsars (Pierre Ier et Catherine II) ont su jouer un rôle moteur dans l'affirmation de ces Lumières<sup>3722</sup>, il nous semble aller de même avec le mouvement des « alter-Lumières » coréennes, notamment avec les rois éclairés Yǒngjo et Chǒngjo<sup>3723</sup>. Cependant, cette comparaison, qui permet de mieux entrevoir le mouvement d'« alter-Lumières » coréennes, affiche une certaine vulnérabilité au regard d'évidentes différences limitantes<sup>3724</sup>.

La confrontation avec ce modèle russe, comme toutes les réflexions antérieures, doit par conséquent être envisagée comme un modèle avant tout hypothétique. Il est surtout utilisé ici pour décrire dans un esprit spéculatif ce que pourrait être le mouvement Silhak au travers d'une réalité occidentale. Il possède le mérite de révéler ses potentialités internes s'il se voyait assimilé à une perspective hypothétique et théorique : un mouvement possédant de multiples analogies avec celui des Lumières françaises, mais limité, de moindre intensité et de moindre portée. Du reste, à leur échelle respective, les deux auteurs qui ont été analysés au cours de ce travail, à savoir Rousseau et Chǒng Yagyong, nous

---

<sup>3720</sup> Réflexion établie après la lecture du chapitre consacré aux Lumières en Russie (*Le monde des Lumières, op. cit.*, p. 403-410.).

<sup>3721</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>3722</sup> *Ibidem*, p. 403-405.

<sup>3723</sup> Kyung Moon Hwang, *op. cit.*, p. 105-106.

<sup>3724</sup> Alors que les Lumières russes ont été touchées par les Lumières européennes et peuvent relever d'une culture « occidentale », il n'en est pas de même concernant le mouvement Silhak. Tout pareillement, les deux modèles souffrent d'importantes différences culturelles.

paraissent refléter et répercuter à leur échelle cette différence de force et d'intensité qui séparerait les deux mouvements.

### ***Conclusion de la troisième partie***

Serait-il possible de reconnaître une équivalence formelle entre le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen ? Quelles analogies et différences importantes peuvent être mises en valeur dans une analyse comparative, et hypothétique, qui les intégrerait ? Telles sont les problématiques spéculatives à laquelle cette troisième grande partie a essayé de répondre. Pour ce faire, elle a emprunté un cheminement spécifique, qui se doit d'être brièvement rappelé.

Dans une première sous-partie, afin de mieux saisir les dynamiques respectives de chaque mouvement, elle a pris soin de particulariser la pensée de Rousseau vis-à-vis du mouvement des Lumières françaises et celle de Chōng Yagyong vis-à-vis du mouvement Silhak coréen. Ce travail de singularisation a rendu possible la mise en évidence des spécificités et des originalités des pensées des deux auteurs ainsi que certaines lignes de force structurant chaque mouvement.

Dans une deuxième sous-partie, notre analyse s'est concentrée sur des analogies jugées essentielles entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement silhak coréen. Les premières séries d'analogies se rapportent aux champs politique et social. Elles tendent à démontrer que les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen partagent des similitudes importantes : l'affirmation de l'idée nationale (avec, cependant, une divergence des modalités d'expression<sup>3725</sup>) ainsi que l'affirmation intellectuelle de la centralité du peuple – les deux mouvements nous paraissent en effet revaloriser l'importance du peuple dans le champ politique mais leur traitement de cette idée renvoie à des réalités différentes<sup>3726</sup>.

Les deuxièmes séries d'analogies s'expriment dans le champ de la philosophie, notamment de la métaphysique, des sciences et des religions. Les deux mouvements nous

---

<sup>3725</sup> Le terme « patriotisme » correspond davantage aux Lumières françaises tandis que celui de « conscience nationale », moins intense, exprime mieux la réalité du mouvement Silhak coréen.

<sup>3726</sup> Les deux mouvements ont en commun de replacer le peuple au centre de la pensée mais ils opèrent ce recentrement dans des perspectives différentes : alors que les Lumières françaises développent une pensée contractualiste et nationale dont Rousseau se fait l'écho par sa pensée républicaine, le mouvement Silhak

paraissent manifester là encore des similitudes saillantes : un éloignement certain de la métaphysique et d'une tradition se rapportant à des doctrines religieuses ; parallèlement se déploie la revendication d'une philosophie privilégiant une approche empirique et davantage expérimentale, porteuse d'une nouvelle lecture du réel, distante vis-à-vis de la tradition et qui entend adopter une attitude critique vis-à-vis du spéculatif. Dans cette même partie, les conséquences hypothétiques d'un tel processus ont été énoncées.

La première conséquence s'exprime dans la création, au sein de chaque mouvement, d'une pensée religieuse hybride, pouvant recevoir le qualificatif scientifique de « déïsme » ou de « théïsme » ; à la fois partagée par Rousseau et Chŏng Yagyong, elle nous semble traduire un nouveau rapport à la religion, au monde mais aussi aux différents domaines de connaissance<sup>3727</sup>. La deuxième conséquence se manifeste par la spécialisation et une objectivation croissante des différents domaines de connaissance, notamment ceux scientifiques. Afin d'illustrer notre propos, nous nous sommes concentrés sur l'exemple de la psychologie que Rousseau et Chŏng Yagyong abordent au travers de leur conceptualisation de la vertu ; du côté des Lumières françaises, nous avons essayé de démontrer que l'empirisme, détenteur d'une démarche scientifique moderne, revisitait la psychologie en recourant à l'idée de « science de l'homme » et en développant de nouvelles théories, comme celles de la psychologie expérimentale, tout en récusant l'innéisme. Du côté du mouvement Silhak coréen, nous avons essayé de démontrer comment l'esprit Silhak contribuait à une relecture novatrice de la psychologie au travers d'une pensée audacieuse de la morale : nous paraissent le démontrer le rejet parallèle de l'innéisme<sup>3728</sup> par Chŏng Yagyong et sa conception modernisée de la vertu, qui s'inspire en partie de la pensée occidentale.

Les troisièmes séries d'analogies concernent une problématique essentielle à l'identité des Lumières françaises et des Lumières en général, qui est celle de l'encyclopédisme. Après avoir analysé les analogies entre l'encyclopédisme de Rousseau et de Chŏng

---

coréen poursuit une pensée traditionnelle confucianiste d'apparence contractualiste mais qui nous paraît être limitée dans la réalité de sa souveraineté.

<sup>3727</sup> Dans la constitution de cette forme religieuse hybride, le savoir scientifique nous paraît posséder un rôle central pour les deux mouvements : nous faisons ici référence au célèbre exemple du paradigme newtonien vis-à-vis du déïsme / théïsme des Lumières ou au recours à la démarche empirique dans la manière de penser les rapports éthiques commandés par l'acceptation de la divinité particulière de Chŏng Yagyong.

<sup>3728</sup> Récusation qui s'observe aussi chez le penseur empiriste Locke, point important.

Yagyong, nous nous sommes focalisés sur celles que pourraient partager, dans leur généralité, les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. L'encyclopédisme étant considéré dans notre travail comme un processus intellectuel dynamique large<sup>3729</sup>, certaines analogies peuvent être observées : un effort de distanciation à l'égard de la métaphysique et le renforcement d'un esprit scientifique favorisant une démarche empirique et réaliste ; l'affirmation d'un esprit critique ; une ouverture fondamentale sur l'étranger dont il est possible de retrouver certaines sous-analogies communes<sup>3730</sup> ; en dernier lieu, une pensée ayant à cœur de couvrir la totalité du réel, et recourant à un mode de fonctionnement intégralement transdisciplinaire, capable d'emprunter les médiations artistiques pour penser différemment le réel. Si des points communs importants entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen ont été relevés à propos de l'encyclopédisme, certaines différences essentielles ont également été soulignées<sup>3731</sup>, tout comme des problématiques spécifiques, que nous avons estimées intéressantes<sup>3732</sup>.

Après avoir médité aux ressemblances hypothétiques entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen sur des problématiques précises, nous avons entrepris une réflexion sur le concept-même de « Lumières ». Les principales caractéristiques des Lumières en général et de celles françaises, ainsi que les problématiques particulières les concernant, ont été rappelées. En raison du fil directeur de notre travail – à savoir la comparaison des Lumières françaises avec le mouvement Silhak coréen – notre questionnement s'est polarisé sur la problématique de la « mondialisation » des Lumières : ces dernières doivent-elles se limiter à une réalité occidentalocentrée ou peuvent-elles se référer à une échelle mondiale, au risque de se vider épistémologiquement de leur substance ? D'autres problématisations ont permis d'approfondir cette réflexion et il en est ressorti l'hypothèse qu'en son essence-même, le

---

<sup>3729</sup> Il convient de rappeler que la nature et le fonctionnement spécifique du mouvement silhak coréen nous ont contraints à adopter cette lecture.

<sup>3730</sup> Nous pouvons notamment citer un état d'esprit relativiste qui, à nos yeux, touche aussi bien le mouvement des Lumières françaises que le mouvement Silhak coréen.

<sup>3731</sup> Parmi les plus importantes, il convient de citer la dépendance à l'égard de l'étranger, la diffusion de l'esprit encyclopédique, les limites à l'esprit de classification et d'objectivation scientifiques, la liberté de ton et la radicalité.

<sup>3732</sup> Parmi celles-ci, la question de la pensée encyclopédiste en Extrême-Orient, notamment en Chine, ainsi que la question du rapport entre la production et l'entreprise encyclopédistes et l'État.

concept de « Lumières » souffrait d'une certaine vulnérabilité liée à sa relativité extrême et à sa multiplicité de variables – dont de multiples contradictoires.

Cependant, dans une autre sous-partie, nous avons entrepris un travail de conceptualisation critique des caractéristiques spécifiques au mouvement des Lumières françaises et au mouvement Silhak coréen : une série de caractéristiques communes a été établie ; elle a permis de mettre en forme une série de critères hypothétiques communs aux deux mouvements. La confrontation analytique du mouvement des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen avec cette série de critères nous a permis dès lors de faire émerger des analogies hypothétiques importantes mais de nature problématique et relative : le rapport des deux mouvements à la modernité ; le rapport à la métaphysique et à sa tradition ; le rapport à un nouvel état d'esprit valorisant une réalité empirique ; une forme religieuse hybride ; l'encyclopédisme ; l'esprit de réforme ; une temporalité spécifique ; le patriotisme / la conscience nationale. Nous avons poussé la réflexion jusqu'à l'analyse de deux analogies encore plus hypothétiques, que sont l'humanisme et la tension esprit classique / esprit moderne.

Dans le même temps, ces critères nous ont aidé à souligner d'importantes différences hypothétiques, tout aussi relatives. Ces dernières concernent les pensées politiques, les conséquences historiques et culturelles et la question de la radicalité. Ont également été mises en lumière des dissemblances de nature encore plus problématique que les précédentes. En effet, ces dernières doivent affronter des obstacles spécifiques qui sont de différents types : il peut s'agir tant de différences culturelles<sup>3733</sup>, du concept même de « Lumières » qui se voit concurrencé par des termes similaires<sup>3734</sup> que d'une fragilité épistémologique inhérente au concept « Silhak » coréen, fragilité qui s'explique par des limites internes importantes (parmi elles, des problèmes de catégorisation ou la tentation nationaliste).

En dernier lieu, à la suite de cette réflexion comparatiste d'ensemble, et en approuvant l'hypothèse d'une équivalence théorique entre les deux mouvements, il est apparu que le mouvement Silhak coréen pouvait être considéré, sous une analyse extrêmement hypothétique, comme un mouvement d'« alter-Lumières » non-occidental. Cependant, la

---

<sup>3733</sup> Citons les problématiques comme la manière de penser la science ou de penser le sujet (individualisme / holisme).

<sup>3734</sup> Le cas des « Lumières coréennes » (*kaewha*) du XIXe siècle.

confrontation des analogies et des différences, toutes deux hypothétiques, nous a poussé à constater qu'en comparaison des Lumières françaises, le mouvement Silhak possédait une intensité et une force moindres.

## Conclusion générale

Notre travail doctoral a eu l'ambition de répondre à une problématique qui concerne les analogies et les différences pouvant exister entre les conceptions de la vertu et de l'homme vertueux selon le penseur des Lumières françaises Rousseau et selon le penseur du mouvement Silhak coréen Chŏng Yagyong. Dans un second temps, cette problématique s'est vue mise en perspective par l'étude des analogies et des différences hypothétiques des mouvements culturels auxquels s'affilient ces deux auteurs, à savoir le mouvement des Lumières françaises et celui Silhak coréen.

Pour répondre à cette question, un cheminement intellectuel particulier, qui pourrait être qualifié de « dialectique », a été mis en œuvre : dans une première grande partie ont été étudiées les nombreuses analogies pouvant hypothétiquement exister dans les conceptions de la vertu et de l'homme vertueux selon Rousseau et selon Chŏng Yagyong. De cet exercice, il en est ressorti que les deux penseurs accordent chacun à la vertu un rôle central pour repenser la politique sur des bases nouvelles et projeter un modèle politique idéal à même de réformer celui de leur temps, qu'ils jugent en déclin. A plus d'un titre, le portrait qu'ils esquissent de l'homme vertueux – que ce soit le citoyen vertueux de Rousseau ou le fonctionnaire vertueux pour Chŏng Yagyong –, cet acteur fondamental sur lequel leur système politique repose et qui participe à sa régénérescence, possède diverses similitudes : citons parmi ces dernières le sens puissant de la communauté, le respect intransigeant des normes et de la loi, une attitude personnelle empathique, pleine d'équité et de justice, et, enfin, une vision positive de la nature humaine.

Cette ressemblance des conceptions de la vertu et de l'homme vertueux selon Rousseau et selon Chŏng Yagyong s'est également manifestée dans leur méditation générale de la vertu : outre une représentation proactive de cette dernière, de nature empirique et pratique, et une lecture originale qui fusionne volontairement morale et politique, le regard analytique qu'ils lui portent s'appuie sur des axes analogiques fondamentaux : d'une part, l'idéalisation d'une communauté soudée, organiciste, dans laquelle l'homme vertueux détiendrait un rôle central et dont la bonté essentielle ne peut que susciter une appréciation optimiste de la nature humaine ; d'autre part, la réaffirmation de l'importance de l'intérêt

général et du peuple dans le jeu du politique selon des mécanismes différents<sup>3735</sup>, qui insiste parallèlement sur un contractualisme de fonctionnement spécifique<sup>3736</sup> ; enfin, l'influence d'une pensée antiquisante servant de médiation intellectuelle, tolérante au retour à la tradition, aux origines civilisationnelles, et apte à fournir des modèles politiques réformistes estimés durables et sains. Cette analogie globale de la conception de la vertu et de l'homme vertueux s'illustre aussi dans leur réflexion concernant les outils de diffusion et de propagation de la vertu dans le corps politico-social : les deux penseurs soulignent le rôle crucial qu'y détiennent l'éducation, les rites civils, symboliques, religieux et la législation.

Cependant, des différences notables – que nous avons pris soin de valoriser, soucieux comme nous sommes de notre démarche dialectique – dissocient également nos deux auteurs. Elles se révèlent être de plusieurs ordres : religieuses, philosophiques, culturelles, politiques et sociologiques<sup>3737</sup>.

Leur conception de la vertu se fait d'abord l'écho de différences religieuses considérables : alors que le citoyen vertueux de Rousseau, malgré tous les aspects séculiers qu'il puisse détenir, porte en lui un héritage judéo-chrétien, le fonctionnaire vertueux de Chŏng Yagyong s'inscrit dans une tradition néo-confucianiste. En plus de la manière de penser la métaphysique, les différences philosophiques visent une manière spécifique de philosopher et de se représenter la philosophie : alors que la philosophie rousseauiste adhère naturellement à une démarche théorique et argumentative, dans laquelle raison et philosophie de principe possèdent une place de choix, celle de Chŏng Yagyong nous paraît déployer une démarche aux modalités différentes, qui met en valeur une philosophie circonstancielle dans lequel relatif et attachement à la tradition confucianiste s'expriment. De profondes différences séparent également nos deux auteurs sur le rôle qu'ils accordent à la nature dans leur pensée générale ainsi que leur propre conception du temps. Cette synthèse de comparaisons aboutit à affirmer leur opposition sur la conception générale qu'ils ont de l'homme : si elle est de portée anthropologique et psychologique et se voit élaborée en relation étroite avec la science pour Rousseau, elle se

---

<sup>3735</sup> Le mécanisme de la volonté générale pour Rousseau, une souveraineté populaire limitée par une tutelle pour Chŏng Yagyong.

<sup>3736</sup> Contractualisme promu par les deux auteurs mais qui ne saurait être équivalent dans sa nature.

<sup>3737</sup> Bien que catégorisées, elles peuvent également être appréciées dans leur simultanéité tant elles se révèlent interdépendantes les unes des autres.



développe davantage dans son rapport avec la tradition et l'héritage confucianiste pour Chŏng Yagyong.

Des séries de différences sociologiques fondamentales opposent également nos deux auteurs. Alors que Rousseau s'inscrit dans une tradition occidentale qui insiste sur un sujet individualiste (le « Moi-Sujet »), Chŏng Yagyong illustre son attachement à l'héritage extrême-oriental en concevant le sujet dans une perspective holistique dans laquelle la communauté se révèle incontournable (le « Nous-Sujet »). Les séries de différences politiques séparant nos deux auteurs prolongent cet antagonisme fondamental dans la conception du sujet. Il convient de formuler celles que nous avons jugées les plus importantes et que nous avons étudiées en détail : la conception de la liberté et des droits personnels ; la conception de l'égalité et de la hiérarchie ; l'importance donnée à la famille dans la société et la pensée de la politique ; l'attachement au sol national qui se décline en patriotisme républicain chez Rousseau et en « conscience nationale » monarchiste coexistant avec une pensée sino-centrique chez Chŏng Yagyong ; en dernier lieu, la conception du régime politique républicaine légaliste pour Rousseau (selon l'analyse wéberienne<sup>3738</sup>) et monarchiste traditionnaliste pour Chŏng Yagyong.

Plutôt que d'éprouver la validité de notre démarche comparatiste par un riche questionnement, cette multiplicité de différences que nous avons fait surgir entre nos deux auteurs présente le mérite de faire émerger les multiples nuances de leurs pensées. En outre, grâce à l'esprit de contradiction imposé par la démarche dialectique, elle fait ressortir des logiques sous-jacentes de processus pouvant les rassembler, des évolutions analogiques communes qui ne sont pas forcément perceptibles au premier abord mais qui se découvrent après une réflexion approfondie.

Notre troisième grande partie se concentre sur ces processus analogiques car elle entend intégrer la comparaison des pensées de Rousseau et de Chŏng Yagyong dans une perspective plus large, qui enveloppe une comparaison des Lumières françaises avec le mouvement Silhak coréen. Pour ce faire, nous avons adopté un itinéraire spécifique.

Dans un premier temps, nous concentrons notre réflexion sur le particularisme et l'originalité des conceptions de la vertu de Rousseau et de Chŏng Yagyong : nous démontrons en quoi leur conception de la vertu se singularise dans le domaine religieux,

---

<sup>3738</sup> Max Weber, *op. cit.*

politique, philosophique, psychologique, personnel ou social par rapport aux mouvements desquels elles émanent mais aussi les différentes caractéristiques qui les affilient à leurs mouvements culturels respectifs.

Dans un second temps, nous avons souligné les analogies importantes et hypothétiques, entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. Elles rendent possible la mise en valeur de divers phénomènes qui leur sont inhérents et essentiels : le premier d'entre eux réside dans l'émergence et l'affirmation d'un patriotisme (cas de Rousseau) et d'une conscience nationale (cas de Chŏng Yagyong), processus qui démontrent une évolution dans la manière de penser la politique, la souveraineté et le rapport au sol national. Le deuxième phénomène se dévoile dans la manifestation d'une pensée générale qui souligne la centralité du peuple mais qui recourt à des voies et à des modalités d'expression particulières selon qu'elle émane du mouvement des Lumières françaises ou du mouvement Silhak coréen. Le troisième phénomène se définit par un éloignement de la métaphysique et d'un idéalisme traditionnels : nous avons, en parallèle, établi l'hypothèse que lui était concomitant l'affirmation d'une nouvelle lecture du réel et d'un esprit davantage scientifique et réaliste, qui possède toutefois, selon les auteurs, des modalités d'expression différentes. Cette nouvelle appréhension du réel partagée par les deux mouvements entraînent, selon notre hypothèse, d'importantes conséquences : tout d'abord, le succès d'une pensée religieuse hybride, ouverte sur les sciences, qui adopte soit la forme d'un déisme soit la forme d'un théisme ; ensuite, une spécialisation effective des différents domaines de connaissance avec, comme illustration de ce processus, les visions novatrices de Rousseau et de Chŏng Yagyong dans le domaine de la psychologie humaine. Le quatrième phénomène se manifeste, quant à lui, dans un encyclopédisme intellectuel dont les caractéristiques et l'intensité varient toutefois selon les deux mouvements.

L'analyse de ces différents phénomènes analogiques nous amène tout naturellement à formuler l'hypothèse de la possibilité d'une équivalence entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen et réfléchir à l'inscription de cette équivalence dans une problématique plus générale, qui se rapporte à l'identité épistémologique du concept de « Lumières ». La réflexion sur la définition des « Lumières », la combinaison des multiples définitions se rapportant à ce concept, nous conduisent progressivement à

réaliser le caractère relatif de ce concept étant donné la multiplicité de variables<sup>3739</sup> qu'il implique. Ce caractère relatif, relevant du concept des Lumières, se voit accentué lorsque s'exprime la volonté de le confronter à l'échelle mondiale, échelle jugée nécessaire dans la démarche comparatiste entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. Ce questionnement méthodologique démontre ici toute son intensité et sa force dans la mesure où il tend à faire émerger les lignes de force et de fracture ontologiques inhérentes au concept de « Lumières » et sa fragilité épistémologique. Toutefois, s'il convient d'en prendre acte, cette fragilité épistémologique n'enlève en rien à l'attrait et à la réflexion novatrice qu'induit l'hypothèse d'une comparaison dialectique de deux courants intellectuels, de nature et de civilisation différentes.

Cet exercice permet dès lors de valoriser des analogies jugées importantes, de nature hypothétique et relative, entre le mouvement des Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen, analogies qui ont été entrevues précédemment en détail<sup>3740</sup>, et qui rendent possible la réflexion sur de nouvelles analogies, certes questionnables mais tout aussi importantes<sup>3741</sup>. A l'inverse, des différences divisant les deux mouvements – tout pareillement hypothétiques et relatives – peuvent être méditées. Elles peuvent être catégorisées dans deux séries : des différences hypothétiques générales cohérentes d'un point de vue épistémologique et des différences hypothétiques générales limitées et questionnables sur le plan épistémologique.

Dans la série des premières se manifestent de multiples différences politiques, des différences en termes de conséquences historiques et culturelles, des différences concernant la radicalité et, en dernier lieu, des différences diverses. La série des secondes différences questionne l'acte méthodologique de différenciation tel quel car elle formule les divers obstacles qui le mettent à l'épreuve : en premier lieu, les cultures respectives de nos deux auteurs, qui limitent sérieusement la problématisation de certaines différences,

---

<sup>3739</sup> Par variables, nous entendons les multiples interprétations et lectures historiques que ce concept entraîne.

<sup>3740</sup> Ces analogies sont les suivantes : un rapport puissant avec la modernité mais qui s'exprime de manière différente ; un éloignement par rapport à la métaphysique ; l'affirmation d'un nouvel état d'esprit davantage scientifique et réaliste, d'une pensée religieuse hybride, d'un encyclopédisme, d'un réformisme, une temporalité commune et l'émergence d'une pensée prénationale (patriotisme / conscience nationale).

<sup>3741</sup> Citons l'humanisme et une pensée se structurant autour de la tension esprit classique / esprit moderne, concept que nous avons repris à l'historien Roger Masters, qui l'avait remarqué pour la pensée rousseauiste.

pourtant capitales dans la réflexion des Lumières<sup>3742</sup> ; en second lieu, l'existence du concept de « Lumières coréennes » du XIXe siècle (« kaewha » / « korean enlightenment »), qui déstabilise le projet d'équivalence hypothétique entre Silhak coréen et Lumières françaises ; en dernier lieu, dans son identité-même, l'importante fragilité épistémologique du concept « Silhak » affecte la volonté objective et méthodologique de comparer les deux mouvements.

Tout en ayant conscience de ces diverses limites et en s'efforçant de les dépasser, cet itinéraire comparatiste aboutit selon nous à un résultat équivoque, relatif et fragile : il affirme la plausibilité d'une certaine équivalence entre les Lumières françaises et le mouvement Silhak coréen. Dans une perspective élargie et hypothétique, il nous paraît possible de considérer le mouvement Silhak comme un mouvement d'« alter-Lumières » orientales mais de moindre puissance et de moindre intensité que les Lumières françaises pour des raisons particulières. Cependant, il convient de souligner que pour parvenir à un tel résultat, la réflexion comparatiste se doit d'emprunter un cheminement rigoureusement orienté et balisé, respectueux de variables et de conditions spécifiques, un itinéraire intellectuel qui posséderait une nature arbitraire en cela qu'il n'accepterait que des conceptions particulières et orientées des Lumières françaises et du mouvement Silhak coréen. Tout pareillement, cet itinéraire intellectuel se verrait contraint d'accepter l'idée d'une « universalité » et d'une « mondialisation » des Lumières, de faire sienne la thèse subjective que les Lumières ne peuvent se réduire à une réalité occidentale mais pourraient très bien concerner des civilisations extra-occidentales. Dès lors, l'ensemble de ces conclusions ne sauraient être qu'extrêmement hypothétiques et relatives, du fait du grand nombre de variables qu'elles mobilisent et de leur nature limitante.

Toutefois, dans son ensemble, en dépit de ses évidentes limites et fragilités, l'exercice méthodologique du comparatisme fait ressortir d'évidentes qualités : l'antagonisme des objets qu'il problématise permet de mettre en lumière des sujets, des phénomènes et des questionnements qui auraient une grande difficulté à exister dans le cas d'une étude se rapportant à un objet de recherche unique. Notre recherche comparatiste a ainsi cherché à faire ressortir les axes communs qui nous paraissaient pertinents dans une réflexion

---

<sup>3742</sup> Le rapport au savoir et à la science et la façon d'appréhender l'individu (« moi-sujet » occidental opposé à « nous-sujet » oriental) n'est pas pensé de la même nature selon que l'on soit issu d'une culture occidentale ou extrême-orientale.

générale des Lumières : à savoir, les problématiques d'un nouveau rapport au réel, du recul de la métaphysique, l'affirmation d'une forme religieuse hybride, de l'encyclopédisme, du patriotisme – autant d'éléments qui pourraient être conceptualisés comme hypothétiquement constitutifs de modernité ou approfondis.

Par ailleurs, si elle se voit poursuivie, la réflexion comparatiste internationale pourrait, à terme, se concentrer sur d'autres thématiques de recherche : la Renaissance, qui a été vécue comme une période de régénérescence économique, culturelle, politique, artistique et philosophique aussi bien en Occident qu'en Extrême-Orient et qui a déjà été analysée par l'un des plus grands historiens comparatiste, Jack Goody<sup>3743</sup>, nous paraît constituer l'une de ces périodes dont l'analyse permettrait de caractériser, de manière pertinente, et à l'échelle mondiale, des dynamiques fondatrices et analogiques essentielles à l'Histoire des idées.

---

<sup>3743</sup> Jack Goody, *Renaissances: the one or the many?*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

## Annexes

### 1. Annexe 1 : La vertu selon Rousseau ou la présence essentielle de la vertu dans la volonté générale

#### 2. Discours sur l'économie politique (1755)

« II. (...) Seconde regle essentielle de l'économie publique, non moins importante que la premiere. Voulez-vous que la volonté générale soit accomplie ? faites que toutes les volontés particulieres s'y rapportent ; et comme la vertu n'est que cette conformité de la volonté particuliere à la générale, pour dire la même chose en un mot, faites regner la vertu<sup>3744</sup> ».

Cet extrait a été mis en annexe pour plusieurs raisons : d'une part, il démontre la puissance conceptuelle de la vertu dans sa capacité à articuler l'échelle individuelle avec celle collective et de créer une conscience communautaire authentique, d'autre part, il illustre le caractère essentiel que Rousseau attend de la vertu dans la réalisation du mécanisme de la volonté générale. En dernier lieu, parce que le *Discours sur l'économie politique* a été inclus dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, il met en exergue la relation consubstantielle qu'entretient Rousseau avec l'encyclopédisme et l'esprit des Lumières françaises.

#### 3. Du contrat social (III, 4) (1762)

« D'ailleurs que de choses difficiles à réunir ne suppose pas ce Gouvernement ? Premièrement un État très petit où le peuple soit facile à rassembler et où chaque citoyen puisse aisément connoître tous les autres : secondement une grande simplicité de mœurs qui previenne la multitude d'affaires et les discussions épineuses : Ensuite beaucoup

---

<sup>3744</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 252.

*d'égalité dans les rangs et dans les fortunes, sans quoi l'égalité ne sauroit subsister longtemps dans les droits et l'autorité : Enfin peu ou point de luxe (...).*

« *Voilà pourquoi un Auteur célèbre a donné la vertu pour principe à la République ; car toutes ces conditions ne sauroient subsister sans la vertu (...)*<sup>3745</sup> »

Cet autre extrait a été choisi parce qu'il émane de l'une des œuvres théoriques les plus célèbres de Rousseau, *Du contrat social*. Non content d'affirmer la pensée républicaine de Rousseau en prenant comme référent le modèle de la cité antique, il montre explicitement la dette intellectuelle que Rousseau doit envers Montesquieu à l'égard du concept de vertu civique<sup>3746</sup> et rappelle combien celle-ci doit être conçue comme un substrat primordial sans lequel l'édifice de la politique ne saurait se réaliser. Effectivement, Rousseau la considère comme un facteur déterminant une série de paramètres vitaux pour la durabilité de son projet politique, à savoir : le sens de l'intérêt général et du bien public, « l'égalité » des conditions, l'égalité juridique et, enfin, l'austérité des mœurs. Il rappelle avec une grande lucidité que l'accomplissement et la réussite institutionnelle d'un projet politique ne peut s'effectuer sans la prise en compte de sa réalité morale.

---

<sup>3745</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 405.

<sup>3746</sup> Gabrielle Radica, « Rousseau, Jean-Jacques », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, 2013.

## **2. Annexe 2 : Sparte, référent antique de Rousseau pour penser la vertu**

### **4. Discours sur les sciences et les arts (1750)**

« (...) C'est une terrible chose qu'au milieu de cette fameuse Grèce qui ne devoit sa vertu qu'à la Philosophie, l'État où la vertu a été la plus pure et a duré le plus long-temps ait été précisément celui où il n'y avoit point de Philosophes. Les mœurs de Sparte ont toujours été proposées en exemple à toute la Grèce ; toute la Grèce étoit corrompue, et il y avoit encore de la vertu à Sparte ; toute la Grèce étoit esclave, Sparte seule étoit libre : cela est désolant. Mais enfin la fière Sparte perdit ses mœurs et sa liberté, comme les avoit perdues la sçavante Athènes ; Sparte a fini. Que puis-je répondre à cela ?<sup>3747</sup> »

Dans nombre de ses écrits théoriques, Rousseau se plaît à approfondir sa réflexion de la vertu en se référant explicitement au modèle antique de la cité spartiate. Ce dernier se révèle à ses yeux pertinent et exemplaire à plus d'un titre : non seulement, il lui permet de développer un exemple critique de nature historique qui, par son parallélisme, l'aide à mieux analyser et à caractériser les tendances sociopolitiques de son époque mais, en plus, il autorise une allégorisation efficace de la vertu en faisant ressortir ses aspects les plus saillants, au premier rang desquels sa taille réduite, la force de sa communauté, sa puissance guerrière doublée d'un certain héroïsme, son ruralisme, son austérité et sa simplicité légendaires. Cet extrait démontre par ailleurs combien Rousseau, dès ses premiers écrits, associe la vertu au fonctionnement sain de l'État et à sa durabilité sur le long terme.

---

<sup>3747</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques, OC IV*, éds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 83.



### **3. Annexe 3 : La conception d'une vertu proactive et dynamique selon Rousseau**

#### **5. Lettres morales, Lettre 6 (1757-1758)**

« (...) Songez que se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, et qu'on ne l'obtient pas avant de l'avoir mérité. Rien n'est plus aimable que la vertu mais elle ne se montre ainsi qu'à ceux qui possèdent ; quand on la veut embrasser, semblable au Protée de la fable elle prend d'abord mille formes effrayantes et ne se montre enfin sous la sienne qu'à ceux qui n'ont point lâché prise. Résistez donc aux sophismes de l'ennui. (...) Faites vous un devoir de porter par tout avec une assistance réelle l'intérêt et les consolations qui la font valoir et qui souvent en tiennent lieu. Que vos visites ne soient jamais infructueuses ! Que chacun tressaille de joie à vôtre abord, que les benedictions publiques vous accompagnent sans cesse. Bientôt un si doux cortège enchantera vôtre âme et dans les nouveaux plaisirs que vous apprendrez à goûter, si quelquefois vous perdez le bien que vous aurez cru faire, vous ne perdrez pas au moins celui que vous en aurez tiré<sup>3748</sup> »

Cet extrait présente selon nous le mérite de faire ressortir la conception d'une vertu empirique et proactive. La vertu n'est pas pensée dans sa théorie ni dans son idéalisme mais se voit jugée à l'aune de sa confrontation avec le réel et de la pratique qu'on attend d'elle, une confrontation d'autant plus impérative que Rousseau s'adresse directement au lecteur (usage du « vous »). La valorisation de cette vertu dynamique, qui se retrouve dans d'autres passages de l'*Émile*, se révèle à nos yeux concomitante au rejet d'une vertu idéaliste et dogmatique imposée par la tradition. Cette conception démontre également son originalité et sa représentativité de l'esprit des Lumières françaises par le fait qu'elle valorise avant tout la dimension existentielle de la morale – elle se plaît à mettre en exergue le thème novateur du bonheur<sup>3749</sup>, thème essentiel dans la pensée des Lumières françaises – et, d'autre part, laisse s'exprimer, d'après nous, une nature empiriste par sa volonté d'expérimenter le réel tout en insistant sur le poids des sentiments et les diverses dimensions du sensible que celui-ci est en mesure de susciter. D'un point de vue littéraire,

---

<sup>3748</sup> Jean-Jacques Rousseau, *op. cit.*, p. 1117-1118.

<sup>3749</sup> *Le monde des Lumières*, *op. cit.*, p. 50-51.

cet attachement de Rousseau au sensible le place comme un grand précurseur du romantisme.

#### 4. **Annexe 4 : La conception monarchiste et autoritaire du pouvoir politique selon Chǒng Yagyong**

##### 6. **Préface du Mongmin Simsǒ<sup>3750</sup>**

옛날 요(堯)임금의 뒤를 계승한 순(舜)임금은 열두 목(牧)들에게 물어 그들로 하여금 목민(牧民)하게 하고, 문왕(文王)이 정사를 펼 때도 사목(司牧)을 두어 목부(牧夫)라 하였으며, 맹자(孟子)는 평륙(平陸: 전국시대 齊나라 邑)에 갔을 때 목민하는 것을 가축 기르는 것에 비유하였으니, 이로 미루어 보건대 백성을 기르는 것을 일러 ‘목(牧)’이라 한 것은 옛 성현들께서 남기신 뜻인 것이다.

성현들의 가르침에는 본디 두 가지의 길이 있거니와 사도(司徒)는 모든 백성들을 가르쳐 각자로 하여금 수신(修身)하게 하였으며, 대학(大學)에서는 국자(國子)들을 가르쳐 그들 각자로 하여금 수신하여 치민(治民)하게 하였으니 치민이란 곧 목민(牧民)이다. 그런즉 군자(君子)가 배워야 할 것은 수신(修身)이 반이요, 나머지 반은 목민인 것이다.

*« Dans les jours anciens l'Empereur Shun, qui succéda à l'Empereur Yao, nomma douze délégués régionaux et leur ordonna de guider<sup>3751</sup> le peuple. De cette manière, quand le roi-sage Wen établit son système politique, il installa des magistrats locaux nommés bergers [mufu]. Alors qu'il voyageait à Pingliu, Mencius utilisa la métaphore de l'élevage des animaux et compara l'art de gouverner le peuple à celui d'élever du bétail. Ces*

---

<sup>3750</sup> N.B. : l'ouvrage duquel ont été tirés ces extraits est un ouvrage de langue hanja couplé de langue coréenne dont les références sont : « Yag-yong Chǒng et Ilbong Park, *Mongmin simsǒ* (牧民心書), Séoul, Yook-Moonsa, 2012, 863 p. ». Les traductions proposées ont été effectuées à partir de la version américaine, traduite en langue anglaise, du *Mongmin simsǒ* et qui ont été utilisées pour l'ensemble de ce travail doctoral.

<sup>3751</sup> Le terme utilisé dans la traduction anglaise est « shepherd » qui signifie « conduire » mais aussi « berger » et « pâtre ». Cette insistance sur l'idée de berger, comme cela a souvent été souligné au cours de ce travail doctoral, est loin d'être anodin.

*exemples indiquent clairement que dans l'esprit des sages, s'occuper du peuple et élever du bétail était clairement indistinguable.*

*L'enseignement des sages avance deux voies prioritaires dans le gouvernement du peuple. La première est que le ministre de l'éducation [situ] enseigne au peuple comment se cultiver soi-même ; la deuxième est que l'Université nationale [Taixue] éduque les fils de la noblesse comment cultiver leur propre moralité et gouverner le peuple. Cela souligne le lien entre le fait de gouverner le peuple et de l'élever. Par conséquent, la moitié de l'apprentissage de l'homme supérieur s'obtient par la culture de soi et l'autre moitié dans le fait d'élever le peuple<sup>3752</sup> ».*

Ce texte est sans doute l'un des plus importants du *Mongmin simsŏ*. Non seulement parce qu'il constitue la préface de cette œuvre et qu'il indique clairement l'esprit adopté tout au long de cet ouvrage mais aussi parce qu'il met en exergue différents aspects de la pensée de Chŏng Yagyong et de sa conception particulière du pouvoir.

Le premier aspect qui montre son importance est le fait que la relation allégorique entre le « berger » (« mok » en coréen) et le « peuple » (« min » en coréen) se retrouve dans le titre même de l'ouvrage *Mongmin simsŏ*.

Le deuxième aspect est la conception autoritaire et pyramidale du pouvoir et de l'autorité à laquelle renvoie cette relation allégorique – soumis à son « berger », le peuple se voit indirectement assimilé à du « bétail ». Le pouvoir du gouvernant se définit clairement dans l'idée confucianiste de « tutelle », une idée qui révèle sa pleine adéquation dans le programme de restauration monarchique d'une tutelle vertueuse.

Parce qu'il est allégorisé comme « bétail », le peuple se voit perçu comme sage, obéissant et placide, donc subordonné, infériorisé, ne participant nullement à la souveraineté politique – à l'inverse de la volonté générale conceptualisée par Rousseau, souveraineté qui revient au seul « guide » qui est le roi à l'échelle du pays et le fonctionnaire à l'échelle de la région. Le fait que dès la préface, Chŏng Yagyong valorise l'importance du peuple, voire sa centralité, lui prête des allures que certains chercheurs ont pu qualifier de « démocratiques » : s'il est vrai que le *Mongmin simsŏ* ne cesse de recommander le bien-être du peuple et dévoile un contractualisme, comme cela a été vu,

---

<sup>3752</sup> Yag-yong Chŏng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, Préface, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 1.

un peu particulier, il n'en reste pas moins que la lecture qu'il a du pouvoir est avant tout verticale et autoritaire et n'accorde au peuple aucun moyen concret de participer. Ce sentiment se renforce par la mention de « l'homme supérieur », c'est-à-dire « l'homme de bien » confucianiste - « l'homme vertueux » en langage occidental. La valorisation des origines nobiliaires de ce dernier renforce l'aristocratie de la conception du pouvoir de Chŏng Yagyong et insiste également sur l'analyse inégalitaire et conservatrice qu'il peut avoir de la société de son époque.

Le troisième aspect essentiel offert par cet extrait est le traditionalisme volontariste de cette préface. Dès les premières lignes, Chŏng Yagyong insiste sur sa volonté de se rattacher à la tradition confucianiste et notamment à celle des origines, témoignant ainsi de sa vaste connaissance de l'Antiquité chinoise et des classiques du confucianisme qu'il a pu développer au travers de son savoir antique (« susahak »). Ce traditionalisme, qui traverse l'ensemble du *Mongmin simsŏ*, s'exprime aussi bien par la référence au philosophe Mencius, dont la pensée a eu une influence essentielle sur Chŏng Yagyong, que par l'importance du modèle antiquisant des rois-sages (mention des rois Yao, Shun et Wen), modèle fondamental dans la tradition confucianiste et néo-confucianiste. Ce modèle nourrit le projet politique du *Mongmin simsŏ* qui entend constituer une monarchie Wangjŏng<sup>3753</sup>, monarchie inspirée de la pensée de Mencius et aussi enrichie par des penseurs Chosŏn, monarchie dans laquelle la vertu jouerait un rôle central.

Le quatrième aspect à mettre en valeur dans cet extrait est sa lecture particulière de la politique : cette dernière confond volontairement éthique et politique et révèle ainsi l'altérité de la pensée extrême-orientale et confucianiste. Cette dimension s'exprime notamment par le terme « élever » qui revient fréquemment dans le *Mongmin simsŏ* et, au-delà de la métaphore agricole, revêt un sens avant tout moralo-éthique – « élever moralement ». Le terme « élever » est loin d'être neutre : non seulement, il véhicule une représentation affective de la relation sociale mais il marque aussi l'infériorisation d'un des sujets de la relation au profit d'un autre – le modèle familial et notamment l'importance du paternalisme se laisse deviner en arrière-plan et marque un aspect très important de la pensée de Chŏng Yagyong mais aussi de la pensée confucianiste.

La réflexion de la morale s'incarne également au travers de « l'homme supérieur » qui n'est autre que « l'homme vertueux » en langage occidental et, dans une perspective

---

<sup>3753</sup> Baek, Min-jeong et Lee, Young-ho, *op. cit.*

confucianiste, « l'homme de bien » (« junzi » / « kuncha »). Il souligne l'interdépendance étroite entre ce « guide », qui peut atteindre la perfection morale en pratiquant la culture de soi, et « le peuple », cette entité soumise mais ouverte à l'amélioration morale et politique. Cet attachement à la morale se révèle aussi dans l'importance qu'il donne à l'éducation, une constante de la tradition confucianiste.

Le dernier intérêt qu'il est possible de trouver dans cet extrait est le sino-centrisme promu par la pensée de Chǒng Yagyong, sino-centrisme qui s'exprime non seulement à travers la mention des rois-sages et du philosophe Mencius mais aussi dans l'usage du chinois littéraire. Ce sino-centrisme reflète une fois le traditionalisme de Chǒng Yagyong mais marque aussi l'équivocité du penseur et de l'époque dans laquelle il se trouve : effectivement, il a été analysé dans ce travail doctoral que coexistait avec lui une pensée novatrice, caractéristique de la pensée Silhak coréenne, et qui annonçait à sa manière une certaine modernité. L'une des équivocités majeures de la pensée de Chǒng Yagyong se localise précisément dans cette transition, que répercute dans son intellectualité le philosophe Chosŏn.

**5. Annexe 5 : La condamnation de la torture des personnes âgées et des enfants par Chǒng Yagyong et son appel indirect à la compassion**

**7. Livre IX, Chapitre 4 du Mongmin Simsǒ**

老幼之不拷訊 載於律文.

노인이나 어린애에게 고문을 가해서는 안 된다는 것은 법조문에 실려 있다.

【解説】 세종 12년에 이렇게 하교하셨다.

“감옥에 갇히는 것과 몽둥이찜질의 엄중함은 사람들에게 다 같은 고통이다. 그런데 그중에서도 더욱 가공한 것은 칠십 세 이상 된 노인과 십오 세 이하의 어린애들이다. 그러니 금후로는 십오 세 이하와 칠십 세 이상 된 사람들에게는 살인강도를 제외하고는 구속을 허

락하지 않으며, 팔십 세 이상과 십 세 이하의 사람들은 비록 살인을 범했다 하더라도 가두거나 고문을 가하지 말도록 하라.”

*« L'interdiction de la torture de personnes âgées et de jeunes enfants se trouve énoncée dans le Code de Loi.*

*« Le code juridique Ming établit : « Pour les matières se rapportant à ceux qui ont soixante-dix ans ou plus, quinze ans ou moins, ou ceux souffrant d'infirmités, la torture judiciaire [autorisée en temps normal par la justice] ne doit pas être admise. Toute violation doit être punie par cinquante coups de bâton léger ».*

*« (...) Il y avait un décret roi du roi Sejong qui stipulait : « Tout un chacun trouve douloureux le fait d'être emprisonné ou fouetté, mais d'autres [situations] suscitent*

*encore plus la pitié. A partir de maintenant, excepté pour l'homocide et le vol, il sera interdit d'emprisonner toute personne qui a moins de quinze ans ou dépassant soixante-dix ans. Pour ceux dont l'âge dépasse quatre-vingt ans et ceux qui ont moins de dix ans, ni l'emprisonnement ni la torture ne pourra être acceptée, même si leur crime mérite la mort. Ce dont ils nécessitent est l'attachement de nombreux témoins*<sup>3754</sup> ».

A plusieurs reprises dans le *Mongmin simsǒ*, et plus particulièrement dans le livre IX, consacré à l'administration de la justice, Chǒng Yagyong montre une pensée progressiste en s'élevant contre la torture, contre la cruauté et en réfléchissant aux droits des prisonniers et des accusés. Ce court extrait a le mérite de présenter un tel appel que relaient d'autres chapitres, d'autres chapitres qui ne concernent pas seulement les personnes âgées ou les jeunes enfants. Nous soulignons volontairement cette dénonciation de la torture car elle nous paraît faire écho à certains penseurs des Lumières, notamment le grand juriste italien Cesare Beccaria. Si elle ne se traduit pas formellement dans le langage des droits de l'homme comme cela a pu se voir avec les Lumières en Occident et particulièrement celles françaises, il n'en demeure pas moins qu'à nos yeux, elle en reprend l'esprit mais avec l'altérité de la pensée silhak. Au travers de cette altérité, le concept de vertu nous paraît capable d'établir des correspondances analogiques avec le langage des droits de l'homme.

Le deuxième intérêt que présente ce texte réside dans son appel solennel à respecter la loi. Chǒng Yagyong, de par sa carrière et sa vaste connaissance du droit, dévoile ici son professionnalisme de juriste et de penseur du droit et de la politique et évoque, par ses idées, l'un des plus grands représentants des Lumières françaises, Montesquieu<sup>3755</sup>. Si nous avons relevé de multiples analogies entre Rousseau et Chǒng Yagyong, il en existe également de nombreuses à faire émerger entre Montesquieu et Chǒng Yagyong. Tout au long du *Mongmin simsǒ*, Chǒng Yagyong affirme effectivement un certain progressisme, voire un humanisme, dans sa pensée de la justice : non content de dénoncer la cruauté ou l'injustice comme l'ont pu faire Voltaire ou Cesare Becarria, il s'en prend ouvertement, et avec courage, à la pratique ordinaire de la corruption ; il se plaît à souligner l'obligation

---

<sup>3754</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, IX, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 757-758.

<sup>3755</sup> Ce rapprochement a d'ailleurs été déjà établi par Philippe Thiébaud dans l'introduction de sa traduction du *Mongmin simsǒ* intitulée « L'art de gouverner » (Yak-yong Chǒng, *L'art de gouverner*, Marseille, Autres temps, 2007, 188 p., p. 11, 17-18, 23-26.).



de lenteur, le devoir de transparence et de méticulosité que doit faire montre la justice, l'impartialité, la proximité avec le peuple, la neutralité et le respect rigoureux de la loi du magistrat qui doit la rendre, autant d'attitudes qui servent également à esquisser le portrait général de son fonctionnaire vertueux.

Le progressisme de Chǒng Yagyong se dévoile également dans l'importance qu'il accorde à la compassion, une vertu qu'il ne cesse d'exalter dans le *Mongmin simsǒ* et, plus particulièrement, dans le livre IX consacré à la justice. A nos yeux, la thématique de compassion constitue effectivement une valeur centrale de cet ouvrage : non seulement, elle rattache Chǒng Yagyong à la tradition confucianiste et laisse percevoir une nouvelle fois l'influence philosophique de Mencius mais, en plus, elle souligne un trait analogique hypothétique important avec Rousseau, et une certaine vision optimiste de l'homme, comme cela a été analysé dans notre travail. La compassion est également synonyme de bienveillance et d'humanité, deux vertus cardinales de l'homme de bien.

Dans plusieurs chapitres du *Mongmin simsǒ*, l'argumentaire de la compassion est volontiers mobilisé face à une stricte application de la loi et aux inconvénients de sa positivité : tandis que Rousseau affirme sa pensée caractéristique des Lumières françaises en insistant sur le droit naturel et les limites de la positivité du droit, Chǒng Yagyong nous paraît exprimer une telle conception en rappelant, dans une perspective confucianiste, l'idée de supériorité de la morale face à la loi et en prônant dans certains passages de son ouvrage la possibilité humaniste de s'écarter de la loi positive et en recommandant l'équité.

En dernier lieu, l'intérêt que présente pour nous cet extrait se situe dans l'esprit encyclopédiste du *Mongmin simsǒ*. A nos yeux, cet ouvrage peut se définir comme une vaste encyclopédie se rapportant au monde du service public, qui combine de manière impressionnante, et dans un riche langage, des matières toutes plus diverses les unes que les autres : extraits juridiques, anecdotes historiques, citations de grands philosophes confucianistes et néo-confucianistes et des canons confucianistes, analyses économiques et sociologiques, extraits poétiques et philosophiques.

A de nombreux égards, cet extrait démontre l'aspect équivoque du *Mongmin simsǒ* : si ce dernier est un ouvrage indéniablement conservateur, il a également le mérite de promouvoir dans certains aspects une pensée progressiste qui ne doit pas être occultée et qui justifie l'appartenance de Chǒng Yagyong au mouvement silhak coréen.

## 6. **Annexe 6 : La conception de la société selon Chǒng Yagyong**

### 8. **Livre VII, Chapitre 5 du Mongmin simsǒ**

辨等者 安民定志之要義也. 等威不明 位級以亂 則民散而無紀矣.

변등(辨等)이란 백성을 안정시키고 (수령이 정책의) 뜻을 정하는 요체이다. 계급의 위엄이 흐려지고 지위와 계급의 위계(位階)가 문란해지면 백성들의 마음이 흐트러져 기강이 없게 된다.

#### « CHAPITRE 5 : MAINTENIR LA HIERARCHIE SOCIALE ET L'ORDRE

« Discriminer entre les statuts sociaux supérieurs et inférieurs est indispensable pour stabiliser le peuple. Quand un rang ou un statut perd de son sérieux au point de devenir ambigu et que la hiérarchie sociale sombre dans le désordre, le peuple se fragmentera et la société se révélera hors de contrôle<sup>3756</sup> ».

Cet extrait – sans doute l'un des plus traditionalistes du *Mongmin simsǒ* – a l'avantage de dévoiler en profondeur la pensée de la société de Chǒng Yagyong et, notamment, son profond conservatisme sociopolitique. En effet, le penseur coréen appelle ouvertement à une discrimination entre les différents statuts sociaux afin de maintenir « l'ordre » social – l'idée très confucianiste d'harmonie se laisse s'exprimer ici – tout en tenant sous silence « le peuple », perçu comme une entité centrale mais pouvant devenir menaçante. Outre le fait qu'il trahit l'autoritarisme politique de sa pensée ainsi que son élitisme en se faisant le

---

<sup>3756</sup> Yag-yong Chǒng et Byonghyon Choi, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p., p. 530.

défenseur de la stratification sociale, il trahit également son acceptation tacite de l'esclavage, qui avait alors cours dans le royaume Chosŏn.

L'autre intérêt de ce bref passage s'explique par la lecture holistique de la société qu'il nous offre, une lecture qui est non seulement liée à la culture confucianiste de Chŏng Yagyong mais aussi liée à sa culture asiatique et Chosŏn, qui privilégient une culture « groupiste ». La société se voit décrite et observée en termes de statuts sociaux. Cette lecture holistique rappelle par ailleurs le grand intérêt que Chŏng Yagyong a pour les rites qu'il conçoit comme des instruments de régulation sociopolitique efficaces mais qui sont aussi valorisés depuis les origines par la tradition confucianiste.

Cette lecture holistique nous paraît également constituer une différence majeure avec la pensée de Rousseau qui, elle, part avant tout d'une réalité individuelle, même si, par moments, au travers de problématiques spécifiques<sup>3757</sup>, elle adopte avec aisance une telle perspective.

En dernier lieu, cet extrait rappelle une différence majeure entre Rousseau et Chŏng Yagyong, qui est l'attention accordée à la hiérarchie dans leur doctrine politique : alors que la volonté générale, concept républicain et central de Rousseau, aspire à abolir la hiérarchie en réalisant, grâce à la vertu, une stricte égalité juridique et morale qui entend nier le plus possible toute verticalité du pouvoir, le système promu par Chŏng Yagyong, lui, fait sien l'optique traditionaliste dans laquelle la vertu ne joue pas de rôle d'égalisation mais de renforcement de la hiérarchie et des inégalités sociopolitiques déjà existantes.

---

<sup>3757</sup> Par exemple, la réflexion sur la volonté générale ou l'éloge de la communauté civique républicaine.

# Bibliographie

## 1 Sources primaires sur Rousseau

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes. III, Du contrat social ; Écrits politiques, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes. IV, Émile ; Education, morale, botanique, OC IV*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, 1969.

## 2. Sources primaires sur Chŏng Yagyong

CHŌNG, Yag-yong et CHOI, Byonghyon, *Admonitions on governing the people: manual for all administrators*, Berkeley, University of California Press, 2010, 1133 p.

CHŌNG, Yak-yong, *L'art de gouverner*, Marseille, Autres temps, 2007, 188 p.

CHŌNG, Yag-yong et Ilbong Park, *Mongmin simsŏ (牧民心書)*, Séoul, Yook-Moonsa, 2012, 863 p.

## 3. Autres sources primaires

### 1 Sources primaires françaises

#### 1. L'Encyclopédie d'Yverdon – Classiques Garnier Numérique

DE FELICE, Fortunato Bartolomeo et CERNUSCHI, Alain, *Encyclopédie Yverdon*, éd. Claude Blum, Paris, Champion électronique, 2003.

« Homme vertueux, homme vicieux », *Encyclopédie d'Yverdon -Classiques Garnier Numérique*, [En ligne : <http://www.classiques-garnier.com.www.ezp.biu-montpellier.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>].

« Mœurs », *Encyclopédie d'Yverdon -Classiques Garnier Numérique*, [En ligne : <http://www.classiques-garnier.com.www.ezp.biu-montpellier.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>].

« Vertu », *Encyclopédie d'Yverdon -Classiques Garnier Numérique*, [En ligne : <http://www.classiques-garnier.com.www.ezp.biu-montpellier.fr/numerique-bases/index.php?module=App&action=FrameMain>].

2. *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Diderot et d'Alembert)*

ALEMBERT, Jean le Rond D', « Corruption », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 278, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.3:578.encyclopedie0416>].

ALEMBERT, Jean le Rond D', « Défaut, Vice, Imperfection », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 731, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.3:1862.encyclopedie0416.7597072>].

DIDEROT, Denis, « Socratique, philosophie ou Histoire de la Philosophie de Socrate », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 15, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 261, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.14:938.encyclopedie0416.2747987>].

DIDEROT, « Moeurs », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 10, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 611, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.9:1614.encyclopedie0416>].

JAUCOURT, Chevalier Louis DE et DIDEROT, Denis, « Vice », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 235, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.16:338.encyclopedie0416.2216589>].

JAUCOURT, Chevalier Louis DE, « Despotisme », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éds. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 886, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.3:2236.encyclopedie0416>].

JAUCOURT, Chevalier Louis DE, « Lacédémone, république de », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 9, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 152, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.8:617:1.encyclopedie0416.1633275>].

JAUCOURT, Chevalier Louis DE, « Monarchie », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 10, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 636, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.9:1716.encyclopedie0416>].

JAUCOURT, Chevalier Louis DE, « Vertueux homme, Vicieux homme », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 185, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.16:223:5.encyclopedie0416.1725544>].

QUESNAY, François, « Fermiers », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 4, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 886, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.3:2236.encyclopedie0416>].

ROMILLY FILS, DIDEROT et SEGUIRAN, « Vertu », *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 17, éd. Denis Diderot et Jean le Rond D'Alembert, Paris, Briasson, 1751. 17 vol., p. 176, [En ligne : <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.16:223.encyclopedie0416.1647406>].

## **2 Sources primaires confucianistes**

LE BLANC, Charles, MATHIEU, Rémi, CONFUCIUS[et al.], *Philosophes confucianistes = 儒家*, Paris, Gallimard, 2009.

## **4. Etudes critiques : dictionnaires et ouvrages sur les questions méthodologiques**

### **1 Dictionnaires**

- ACADÉMIE FRANÇAISE, *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Redon, 2002.
- DELON, Michel, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.
- Dictionnaire Montesquieu*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://montesquieu.ens-lyon.fr>].
- ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS FRANCE, *Universalis 2012: Encyclopédie, atlas, dictionnaire. - V 17*, Paris, Encyclopaedia universalis, 2012.
- Jangsökak-digital archives-Hankuk hakjung hyang-yonkuwon (Encyclopedia of Korean Culture)*, [En ligne : <http://yoksa.aks.ac.kr/jsp/cc/View.jsp?page=&gb=1&cd=&cc10id=C0002303&cc40id=>].
- KIM, Hyong-hwan, KIM, Chön-hak, LEE, Kitong[et al.], *Hankuk Chöllak Sajon - The dictionary of Korean Philosophy*, Seoul, Dongpang uipich, 2011.
- LALANDE, André et SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010.
- Le petit Robert 2013 Ressource électronique. - Edition 5.1*, Paris, Dictionnaires le Robert-Sejer, 2012.
- MORFAUX, Louis-Marie et LEFRANC, Jean, *Nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Paris, A. Colin, 2011, 611 p.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE, *Le grand dictionnaire terminologique*, Québec, Canada, Gouvernement du Québec, 2002.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS, *Oxford English Dictionary Online.*, Oxford, England, Oxford University Press, 2002, [En ligne : <http://www.oed.com>].
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, , [En ligne : <https://plato.stanford.edu/>].
- Trésor de la langue française informatisé*, S. 1., Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française : CNRS : université Nancy 2, 19XX, 19XX.
- TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

## 2 Ouvrages et articles sur la méthodologie comparatiste



AKITA, Shigeru, « World History and the Emergence of Global History in Japan », *Chinese Studies in History*, vol. 43 / 3, Spring 2010, p. 84-96.

BABY, Sophie et ZANCARINI-FOURNEL, Michelle, « Introduction », *Les cahiers Irice*, p. 5-7.

BERELOWITCH, André, « Limites et portée du comparatisme », *Cahiers du monde russe. Russie - Empire russe - Union soviétique et États indépendants*, vol. 46 / 46/1-2, janvier 2005, p. 13-18.

BONNET, Corinne, « Maya Burger et Claude Calame (éd.), Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, octobre 2007, p. 251-253.

BRUNEL, Pierre, « LITTÉRATURE - La littérature comparée », Encyclopædia Universalis, [En ligne : <http://www.universalis-edu.com.www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/litterature-la-litterature-comparee/>].

CHARITONIDOU, Marianna, « Réinventer la posture historique : les débats théoriques à propos de la comparaison et des transferts », *Espaces et sociétés*, novembre 2016, p. 137-152.

CHARLE, Christophe, « Comparaisons et transferts en histoire culturelle de l'Europe. Quelques réflexions à propos de recherches récentes », *Les cahiers Irice*, p. 51-73.

CHARLE, Christophe, « Méthodes historiques et méthodes littéraires, pour un usage croisé », *Romantisme*, janvier 2010, p. 13-29.

COMERRO DE PRÉMARE, Viviane et RAUWEL, Alain, « Les sciences religieuses au défi du comparatisme : notes critiques », *Revue de l'histoire des religions*, Tome 233, octobre 2016, p. 291-303. CROSSLEY, Pamela Kyle, *What is global history?*, Cambridge, Polity, 2015.

DETIENNE, Marcel, « L'art de construire des comparables. », *Critique internationale*, no 14, 2002, p. 68-78.

ESPAGNE, Michel, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, avril 2013, [En ligne : <https://rsl.revues.org/219>].

ESPAGNE, Michel, « Sur les limites du comparatisme en histoire culturelle », *Genèses*, vol. 17 / 1, 1994, p. 112-121.



- FRANK, Robert, « Conclusion », *Les cahiers Irice*, p. 87-94.
- GÉLY, Véronique, « Comparaison et comparatismes : regards actuels », *Revue de littérature comparée*, mars 2015, p. 489-502.
- GRÉVIN, Benoît, « « Choc des civilisations » ou choc des disciplines ? Les sciences sociales et le comparatisme », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. no49-4bis / 5, 2002, p. 122-146.
- GROSSER, Pierre, « L'histoire mondiale/globale, une jeunesse exubérante mais difficile », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 110, avril 2011, p. 3-18.
- JORDAN, Sara R. et NEDERMAN, Cary J., « The Logic of the History of Ideas and the Study of Comparative Political Theory », *Journal of the History of Ideas*, vol. 73 / 4, octobre 2012, p. 627-641.
- JULIEN, Élise, « Le comparatisme en histoire », *Hypothèses*, vol. 8 / 1, décembre 2008, p. 191-201.
- KAELBLE, Hartmut, « Les mutations du comparatisme international », *Les cahiers Irice*, p. 9-19.
- KOCKA, Jürgen, « Comparison and Beyond », *History and Theory*, vol. 42 / 1, 2003, p. 39-44.
- LEVINE, Philippa, « Is Comparative History Possible? », *History & Theory*, vol. 53 / 3, octobre 2014, p. 331-347.
- LOCHARD, Guy, « Vertiges et vertus du comparatisme international dans les études événementielles, Virtues and Vertigoes of International Comparative Approaches to the Study of Events », *Hermès, La Revue*, novembre 2013, p. 37-46.
- MAUREL, Chloé, *Manuel d'histoire globale: comprendre le « global turn » des sciences humaines*, Paris, Armand Colin, 2014.
- MINARD, Philippe, « Globale, connectée ou transnationale : les échelles de l'histoire », *Esprit*, Décembre, décembre 2013, p. 20-32.
- MOSES, Jonathon Wayne et KNUTSEN, Torbjørn L, *Ways of knowing: competing methodologies in social and political research*, 2012.
- PADIS, Marc-Olivier, « La fin du monopole européen », *Esprit*, décembre 2013, p. 15-19.

ROLAND, Hubert et VANASTEN, Stéphanie, *Les nouvelles voies du comparatisme*, Academia Press, 2012, [En ligne : <http://www.oapen.org/search?identifiant=413388>].

SAUNIER, Pierre-Yves, « Circulations, connexions et espaces transnationaux, Abstract », *Genèses*, vol. no57 / 4, 2004, p. 110-126.

SEIGEL, Micol, « Beyond Compare: Comparative Method after the Transnational Turn », *Radical History Review*, Winter 2005, p. 62-90.

SEVERIN-BARBOUTIE, Bettina, « Entre idéal et réalité. L'histoire comparée face aux sources », *Les cahiers Irice*, p. 75-86.

SIARY, Gérard, « Images et contre-images de l'extrême-orient au Japon et en Occident », *Revue de littérature comparée*, no 297, 2001, p. 67-77.

WONG, David, « Comparative Philosophy: Chinese and Western », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Spring 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/comparphil-chiwe/>].

## **5. Sources secondaires sur Chǒng Yagyong, le confucianisme et la Corée**

### **1 Ouvrages et articles sur Chǒng Yagyong**

BAEK, Min-jeong, « Jeong Yak-Yong Chǒllak eso tǒk huimihwa jongchiui munjae », *Inkan Hwankyong Milae (Human beings, environment and their future)*, octobre 2012, p. 3-42.

BAEK MIN JEONG, « Moral Success and Failure in the Ethical Theory of Tasan Chǒng Yagyong », *Acta Koreana*, vol. 19 / 1, juin 2016, p. 241-266.

BAEK, MIN-JEONG et LEE, YOUNG-HO, « Chǒng Yagyong's Political Philosophy: Kyoŋgse Yup'yo and Mongmin Simso's Arguments on State Governance », *Sungkyun Journal of East Asian Studies*, vol. 14 / 1, 2014, p. 111-141.

BAKER, Donald L., « Practical Ethics and Practical Learning: Tasan's Approach to Moral Cultivation », *Acta Koreana*, vol. 13 / 2, décembre 2010, p. 47-61.

BAKER, Donald L., « Thomas Aquinas and Chong Yagyong: Rebels within tradition », Tasan-hak, 2002.

BAKER, Donald L., « Pushing the Confucian Envelope: Tasan Chŏng Yagyong as a Man of, and Not of, His Times », *Acta Koreana*, vol. 18 / 1, janvier 2015, p. 145-162.

CHO SUNG-EUL, « Tasan on the Social Hierarchy », *Korea Journal*, vol. 26 / 2, février 1986, p. 32-43.

CHOI YOUNG-JIN et HONG JUNG GEUN, « Dasan's Approach to the Ethical Function of Emotion as Revealed in His Annotations of Chinese Classics: With a Focus on His Maengja youi », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 54-79.

CHOI YOUNG-JIN, « A Philosophical Illumination on Dasan Jeong Yak-yong's Thought », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 5-9.

CHŎNG, Yak-yong, *L'art de gouverner*, Marseille, Autres temps, 2007, 188 p.

HENDERSON, GREGORY, « Chong Ta-san: A Study in Korea's Intellectual History », *Journal of Asian Studies*, vol. 3 / 16, mai 1957, p. 377-386.

KALTON, MICHAEL C., « Chong Tasan's Philosophy of Man: A Radical Critique of the Neo-Confucian World View », *Journal of Korean Studies*, vol. 3, 1981.

KIM, Daeyeol, « La nature humaine décrétée par le Ciel et le cœur-mental chez Tasan 茶山 Chŏng Yagyong 丁若鏞 (1762-1836) : une pensée de la pratique morale », 2007, [En ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01248629/document>].

KIM, Daeyeol, « Le Seigneur d'En-haut (Sangje ou Shangdi) selon les lettrés confucéens coréens des 17ème et 18ème siècles au contact du catholicisme », 2005, [En ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00360040>].

KIM, Shin-Ja et KOERTNER, Tobias J., *The Philosophical Thought of Tasan Chong*, 1st New edition, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang GmbH, 2010, 383 p.

KUM CHANG-T, « Tasan on Western Learning and Confucianism », *Korea Journal*, vol. 26 / 2, février 1986, p. 4-16.

LEE EUL-HO, « Tasan's View of Man », *Korea Journal*, vol. 25 / 9, septembre 1985, p. 4-16.

LEE SEUNG-HWAN, « Dasan's Metacritique on the Seongni Debate in Joseon Neo-Confucianism », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 10-30.

ROŠKER, Jana S., « Philosophical Interactions between “East and West”: China, Korea, Europe and the Case of Dasan (Jeong Yak-yong, 1762–1836) », *Asian Studies*, vol. 2 / 2, décembre 2014, p. 111-125.

SETTON, Mark, « Tasan’s “Practical Learning” », *Philosophy East and West*, vol. 39 / 4, 1989, p. 377-392.

SETTON, Mark, *Chǒng Yagyong: Korea’s challenge to orthodox neo-Confucianism*, Albany, State University of New York Press, 1997, 232 p.

SHIN JEONGGEUN, « Bridging Moral Individuals and a Moral Society in Dasan’s Philosophy », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 80-104.

SO-YI CHUNG, « Dasan’s Moral Epistemology », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 105-123.

SONG YOUNG-BAE, « A Comparative Study of the Paradigms between Dasan’s Philosophy and Matteo Ricci’s Tianzhu shiyi », *Korea Journal*, vol. 41 / 3, septembre 2001, p. 57-98.

SOON-YANG KIM, « Uncovering the Confucian Foundation of Public Sector Welfare in Joseon », *Korea Journal*, vol. 53 / 1, Spring 2013, p. 31-64.

YI JONG-WOO, « Power and Violence between the Choosers and the Chosen in the Thought of Dasan Jeong Yak-yong », *Korea Journal*, vol. 55 / 4, Winter 2015, p. 36-55.

YOO KWON JONG, « Dasan’s Approach to the Ultimate Reality », *Korea Journal*, vol. 53 / 2, Summer 2013, p. 31-53.

YOO TAE GUN, « Metaphysical Grounds of Tasan Thought », *Korea Journal*, vol. 34 / 1, spring 1994, p. 5-19.

YOUNG-BAE, Song, « A Comparative Study of the Paradigms between Dasan’s Philosophy and Matteo Ricci’s Tianzhu shiyi », *Korea journal.*, vol. 41 / 3, 2001, p. 57-98.

## **2 Ouvrages sur l’histoire de la Corée et la civilisation coréenne**

CHO, Wan-je et CH’OE, Hong-gyu, *Traditional Korea: a cultural history: a history of Korean civilization*, Rev. ed. / revised and edited by Hongkyu A. Choe, Elizabeth, NJ, Hollym, 1997, 403 p.

CHÖN'GUK YÖKSA KYOSA MOIM (KOREA) et SEO MICHELLE, A Korean history for International readers: what do Koreans talk about their own history and culture?, Seoul, Korea, Humanist, 2010, 327 p.

DE MENTE, Boye, The Korean mind: understanding contemporary Korean culture, Clarendon, Vt., Tuttle, 2012.

ECKERT, Carter J. et YI, Ki-baek, Korea, old and new: a history, Seoul, Harvard University Press, 1990, 454 p.

GRAYSON, James H, Early Buddhism and Christianity in Korea: a study in the emplantation of religion, Leiden, Brill, 1985.

HAN, U-gŭn et MINTZ, Grafton K, The history of Korea, Seoul, Eul-Yoo Pub. Co., 1999, 551 p.

HWANG, Kyung Moon, A history of Korea: an episodic narrative, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 309 p.

KIM YONGSOP, The transformations of Korean civilization in East Asian history, Seoul, Northeast Asian History Foundation, 2011, 174 p.

KIM, Jinwung, A history of Korea: from « Land of the Morning Calm » to states in conflict, Bloomington, Indiana University Press, 2012, 684 p.

KIM, Sebastian C.H. et KIM, Kirsteen, A History of Korean Christianity, New York, Cambridge University Press, 2013, [En ligne : <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9781139048071>].

Korean history in maps: from prehistory to the twenty-first century, éd. Michael D. Shin, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014, 196 p.

LEE, Kenneth B., Korea and East Asia: the story of a Phoenix, Westport, Conn, Praeger, 1997, 285 p.

LEE, Peter H, A history of Korean literature, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

MACOUIN, Francis, La Corée du Chosŏn 1392-1896, Paris, les Belles lettres, 2009, 239 p.

NAHM, Andrew C., Introduction to Korean history and culture : sin Han'guksa immun, Elizabeth, N.J, Hollym, 1993, 391 p.

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCE, Introduction to Korean Studies, Seoul, National Academy of Sciences, 1986, 849 p.

PAEK, Ok-kyŏng et IHWA YŏJA TAEHAKKYO, Understanding Korean history, Seoul, Jimoondang, 2011, 313 p.

PAK, Sŏng-nae, Science and technology in Korean history: excursions, innovations, and issues, Fremont, Calif, Jain Pub. Co, 2005, 313 p.

PRATT, Keith L., RUTT, Richard et HOARE, James, Korea: a historical and cultural dictionary, Richmond, Surrey, Curzon Press, 1999, 568 p., (« Durham East-Asia series »).

SETH, Michael J, A concise history of Korea: from the neolithic period through the nineteenth century, Lanham, Md., Rowman & Littlefield Publishers, 2006, 257 p.

SETH, Michael J, A history of Korea from antiquity to the present, Lanham, Rowman & Littlefield, 2011, 573 p.

SHIN, Michael D., Everyday life in Joseon-era Korea: economy and society, Leiden ; Boston, Brill, 2014, 296 p.

YI, Ki-baek, A new history of Korea, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1984, 474 p.

### **3 Ouvrages et articles sur le mouvement Silhak coréen et le confucianisme coréen**

ABE, YOSHIO, « Development of Neo-Confucianism in Japan, Korea and China: A Comparative Study », *Acta Asiatica*, 1970, p. 16-39.

AL, Youn Sa-soon et et YOO-TAEK, Sohn, *Korean Philosophy :Sources and Interpretations*, 1st edition, Seoul, Korea University Press, 2015, 804 p.

BAKER, Don, « The Use and Abuse of the Sirhak Label: A New Look at Sin Hu-dam and his Sohak Pyon », *Kyohoesa yongu*, 1981, p. 183-254.

CHOI JEONG-YEON, « Reassessment of the Late Joseon Neo-Confucian Scholar Yi Ik's Attitude toward Western Learning: With a Focus on His Perception of the Lord of Heaven », *Korea Journal*, vol. 56 / 2, Summer 2016, p. 111-133.

DE BARY, William Theodore et HABOUSH, JaHyun Kim, *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York, Columbia University Press, 1985, 551 p., (« Neo-Confucian studies »).

DEUCHLER, Martina et HABOUSH, JaHyun Kim, *Culture and the state in late Chosŏn Korea*, Cambridge, Mass. ; London, Harvard University Press, 1999.

EUNHA, Jun, CHO KYUYOUNG et LEE SEONGWOO, « Implications of Korean Traditional Epistemology in Planning Theory: Focusing on the Pragmatic Philosophy of Silhak », *Korea Journal*, vol. 46 / 4, Winter 2006, p. 169-191.

HENDERSON, GREGORY, « A Study in Korea's Intellectual History », *The Journal of Asian Studies*, vol. 16 / 3, 1957, p. 377-386.

KANG, Myŏngkwan, « Dasaneul TongHae Dasi Silhakeul Sengkakhanta », *Minjok munhaksa hyŏnkuso*, 2012, p. 108-127.

KIM, Hyea-Ryeon, « Tasanhak kwan-hae minjokjuhujjök kwanjöm kochal (A study on the Nationalistic Viewpoint about Tasanhak) », *Dongsö Chölhak Yönku*, 2017.

KOH YOUNG-JIN, Frank, « Neo-Confucianism as the Dominant Ideology in Joseon », *Korea Journal*, vol. 43 / 4, Winter 2003, p. 59-86.

*Korean philosophy: its tradition and modern transformation*, éd. Unesco, Korean National Commission, Seoul, Hollym, 2004, 576 p.

KŬM, Chang-t'ae, *Confucianism and Korean thoughts*, Seoul, Jimoondang Pub. Co, 2000, 248 p.

LEE, Bong Kyoo, « Dasanhui Jŏngchilon : jujahwahui köli », *Dasanhak*, vol. 2007 / 11, p. 205-234.

LEE, Peter H et BAKER, Donald L, *Sourcebook of Korean civilization Vol. 2. Vol. 2.*, New York, Columbia University Press, 1996.

LI YINGSHUN, « A Comparative Study of Practical Learning in China and Korea During the Seventeenth and the Mid-Nineteenth Centuries », *Chinese Studies in History*, vol. 44 / 4, Summer 2011, p. 64-78.

NOH DAEHWAN, Frank, « The Eclectic Development of Neo-Confucianism and Statecraft from the 18th to the 19th Century », *Korea Journal*, vol. 43 / 4, Winter 2003, p. 87-112.



NOH DAEHWAN, *Global Hankuksa - 3*, Séoul, Pulpis', 2011.

NOH KWAN BUM, « Academic Trends within Nineteenth-Century Korean Neo-Confucianism », *Seoul Journal of Korean Studies*, vol. 29 / 1, juin 2016, p. 159-191.

PAK SONG-NAE, « Western Science and Shilhak Scholars », *Korea Journal*, vol. 26 / 3, mars 1986, p. 4-24.

PALAIS, James B., *Confucian statecraft and Korean Institutions: Yu Hyöngwön and the late Chosön Dynasty*, Seattle, Univ. of Washington Press, 1996, 1279 p., (« Korean studies of the Henry M. Jackson School of International Studies »).

PALAIS, James B., *Politics and policy in traditional Korea*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1991, 390 p.

RYU, ONG SUN, « Catholicism and the Problem of Authority in Late Choson Korea », *Acta Koreana*, vol. 5 / 2, 2002, p. 65-80.

YANG, KEY P. et HENDERSON, GREGORY, « An Outline History of Korean Confucianism: Part II: The Schools of Yi Confucianism », *The Journal of Asian Studies*, vol. 18, 1959, p. 259-276.

YI TAE-JIN, « King Chongjo: Confucianism, Enlightenment, and Absolute Rule », *Korea Journal*, vol. 40 / 4, Winter 2000, p. 168-200.

YI, T 'ae-jin, *The dynamics of Confucianism and modernization in Korean history*, New York, Cornell University Press, 2007, 398 p.

YUN, Sa-sun et SON, Yu-t'aek, *Korean philosophy: sources and interprÉtations*, 2015.

ZO KI-ZUN, « Silhak Thought in the late yi Dynasty and its Socio-Economic Background », *The Journal of Asiatic Studies*, 1968, p. 95-113.

#### **4 Ouvrages et articles sur le confucianisme en général**

« Universalis : CONFUCIUS & CONFUCIANISME » [En ligne : <http://www.universalis-edu.com/www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/confucius-et-confucianisme/>]. Consulté le 28 février 2017.

ACKERLY, Brooke A., « Is Liberalism the Only Way toward Democracy? Confucianism and Democracy », *Political Theory*, vol. 33 / 4, 2005, p. 547-576.



ANGLE, Stephen C, SLOTE, Michael A et CHEN, Lai, *Virtue ethics and Confucianism*, New York, Routledge, Taylor & Francis, 2013, [En ligne : <http://Pusan.ebib.com.au/patron/FullRecord.aspx?p=1323313>].

BAOGANG HE, « Four Models of the Relationship Between Confucianism and Democracy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 37 / 1, mars 2010, p. 18-33.

BELL, Daniel et HAM, Chae-bong, *Confucianism for the modern world*, Cambridge, UK ; New York, Cambridge University Press, 2003, 383 p.

CHAN, Alan Kam-leung, *Mencius contexts and interpretations*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, 336 p., [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/Doc?id=10019090>].

CHAN, Joseph, « Democracy and meritocracy : toward a confucian perspective », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34 / 2, juin 2007, p. 179-193.

CHEN, Albert H. Y., « IS CONFUCIANISM COMPATIBLE WITH LIBERAL CONSTITUTIONAL DEMOCRACY? », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34 / 2, juin 2007, p. 195-216.

CHEN, Albert H. Y., « Is Confucianism Compatible with Liberal Constitutional Democracy? », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 34 / 2, juin 2007, p. 195-216.

CHEN, Yong, *Confucianism as religion: controversies and consequences*, Leiden ; Boston, Brill, 2013, 207 p., (« Religion in Chinese societies », v. 5), [En ligne : <http://Pusan.ebib.com.au/patron/FullRecord.aspx?p=1081550>].

CHENG, Anne, « Histoire intellectuelle de la Chine », *L'annuaire du Collège de France. Cours et travaux*, juillet 2015, p. 545-567.

CHENG, Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Editions du Seuil, 2014, 696 p.

CHENG, Chung-ying, « Confucian Ethics in Modernity: Ontologically Rooted, Internationally Responsive, and Integratively Systematic », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 40, décembre 2013, p. 76-98.

CLINE, Erin M., « Justice and Confucianism », *Philosophy Compass*, vol. 9 / 3, mars 2014, p. 165-175.

*Confucian culture and democracy*, éd. John Fuh-sheng Hsieh, New York, World Scientific, 2015, 252 p.

*Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, eds. Kwong-Loi Shun et David B. Wong, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, [En ligne : <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511606960>].

DARROBERS, Roger, *Zhu Xi et la synthèse confucéenne*, Paris, Points, 2016.

DE BARY, William Theodore, *The trouble with Confucianism*, 1st Harvard University Press paperback ed., 1996, Cambridge, Mass ; London, England, Harvard University Press, 1996, 132 p., [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/Doc?id=10314326>].

DO-DINH, Pierre, *Confucius et l'humanisme chinois*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

GOLDIN, Paul Rakita, *Confucianism*, Durham, Acumen, 2011, 177 p., [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/Doc?id=10553858>].

GRANET, Marcel et VANDERMEERSCH, Léon, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1999, 568 p., (« Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité », 34).

HAYES, Louis D., *Political systems of East Asia: China, Korea, and Japan*, Armonk, N.Y, M.E. Sharpe, 2012, 271 p.

HE, Baogang, « Four Models of the Relationship Between Confucianism and Democracy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 37 / 1, mars 2010, p. 18-33.

HUANG, Siu-chi, *Essentials of Neo-Confucianism eight major philosophers of the Song and Ming periods*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1999, 277 p., [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/Doc?id=5007091>].

IN, Kang Jung, « The Rule of Law and the Rule of Virtue: On the Necessity for Their Mutual Integration », *Korea journal.*, vol. 43 / 1, 2003, p. 233.

JAVARY, Cyrille J.-D., *Sagesse de Confucius*, Eyrolles, 2016, 181 p.

JAVARY, Cyrille, *Les trois sagesse chinoises: taoïsme, confucianisme, bouddhisme*, Paris, Albin Michel, 2012.

JIANDE, Lu, « La politique confucéenne du radicalisme au gradualisme », *Diogène*, juillet 2008, p. 114-127.

KIM, Sungmoon, « Confucianism, Moral Equality, and Human Rights: A Mencian Perspective », *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 74 / 1, janvier 2015, p. 149-185.

KIM, Sungmoon, « Confucianism, Moral Equality, and Human Rights: A Mencian Perspective: Confucianism, Moral Equality, and Human Rights », *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 74 / 1, janvier 2015, p. 149-185.

KIM, Sungmoon, *Confucian Democracy in East Asia: Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, [En ligne : <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9781107273672>].

*La pensée politique chinoise: de Confucius à Mao*, trad. Jacques Compilation Pimpaneau, Paris, Pocket, 2014, 121 p.

LEE, Jung H., « An Ethics of Propriety: Ritual, Roles, and Dependence in Early Confucianism », *Asian Philosophy*, vol. 23 / 2, mai 2013, p. 153-165.

LEE, K. H., *Political legitimacy, representation, and confucian Virtue*, Thesis, Doctoral, UCL (University College London), 2014.

MASAYUKI SATO, « Chinese and Western Historical Thinking: The Archetype of History in the Confucian Ecumene », *History & Theory*, vol. 46 / 2, mai 2007, p. 218-232.

MENCIUS et LAU, D. C., *Mencius*, Harmondsworth, Penguin, 1970, 280 p., (« Penguin classics »).

NAM, Kyung-Hee et ALBERT, Nicole G., « Li (), ou les rites », *Diogène*, mars 2016, p. 112-125.

OLBERDING, Amy, « Dreaming of the Duke of Zhou: Exemplarism and the Analects », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 35 / 4, décembre 2008, p. 625-639.

PERKINS, Franklin, « Metaphysics in Chinese Philosophy », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2016, éd. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/chinese-metaphysics/>].

RIEGEL, Jeffrey, « Confucius », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013, éd. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2013, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/confucius/>].

RUDEBUSCH, George, « Reconsidering Ren as Virtue and Benevolence », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 40 / 3-4, septembre 2013, p. 456-472.

SHIH, Chih-yu, « Relations and Balances: Self-restraint and Democratic Governability under Confucianism », *Pacific Focus*, vol. 29 / 3, décembre 2014, p. 351-373.

SOR-HOON TAN, « Imagining Confucius: Paradigmatic Characters and Virtue Ethics », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 32 / 3, septembre 2005, p. 409-426.

SPRING, Joel H., *Wheels in the head: educational philosophies of authority, freedom, and culture from Confucianism to human rights*, 3rd ed, New York, L. Erlbaum Associates, 2008, 259 p., (« Sociocultural, political, and historical studies in education »).

STALNAKER, Aaron, « Virtue as Mastery in Early Confucianism », *Journal of Religious Ethics*, vol. 38 / 3, septembre 2010, p. 404-428.

TAN, Sor-Hoon, « Confucian Democracy as Pragmatic Experiment: Uniting Love of Learning and Love of Antiquity », *Asian Philosophy*, vol. 17 / 2, juillet 2007, p. 141-166.

TAN, Sor-hoon, « Democracy in Confucianism », *Philosophy Compass*, vol. 7 / 5, mai 2012, p. 293-303.

THOMPSON, Kirill, « Zhu Xi », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2015, éd. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2015, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/zhu-xi/>].

WONG, David B., « Confucian Political Philosophy », in *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 771-787.

WONG, David, « Chinese Ethics », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, 2017, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-chinese/>].

WONG, David, « Comparative Philosophy: Chinese and Western », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2017, éd. Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/comparphil-chiwes/>].

WONG, Wai-ying, « The Moral and Non-Moral Virtues in Confucian Ethics », *Asian Philosophy*, vol. 21 / 1, février 2011, p. 71-82.

WOOD, Alan Thomas, *Limits to autocracy from Sung Neo-Confucianism to a doctrine of political rights*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1995, 281 p., [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/Doc?id=5006044>].

WU, Meiyao, « Ren - li , reciprocity, judgment, and the question of openness to the Other in the Confucian Lunyu », *Journal of Moral Education*, vol. 42 / 4, décembre 2013, p. 430-442.

XIN, Ru, « La personne humaine dans la civilisation chinoise », *Diogène*, décembre 2007, p. 77-85.

YAO, Xinzhong, *An introduction to Confucianism*, New York, Cambridge University Press, 2000, 344 p.

ZHANG, Qiyun et LEE, ORIENT, *Confucianism: a modern interprétation*, 2012 edition, Singapore : Hangzhou, China, World Scientific ; Zhejiang University Press, 2013, 489 p.

## **5 Ouvrages et articles sur la Chine**

CHIENG, André et JULLIEN, François, *La pratique de la Chine*, Paris, Grasset, 2006.

DÉTRIE, Muriel, « Où en est le dialogue entre l'Occident et l'extrême-Orient ? », *Revue de littérature comparée*, no 297, 2001, p. 151-166.

GERNET, Jacques, *Le monde chinois. [Xe siècle-XIXe siècle] 2, 2*, Paris, Armand Colin, 2005, 379 p.

HSU, Cho-yun, BAKER, Timothy Danforth et DUKE, Michael S, *China: a new cultural history*, New York; Chichester, West Sussex, Columbia University Press, 2012.

JULLIEN, François et ZARCONE, Thierry, « «La Chine comme outil philosophique » », *Diogène*, décembre 2007, p. 17-24.

JULLIEN, François, « De la Grèce à la Chine, aller-retour », *Le Débat*, janvier 2011, p. 134-143.

JULLIEN, François, « Penser entre la Chine et la Grèce : nouveau chantier. Entretien », *Le Débat*, janvier 2011, p. 86-103.

JULLIEN, François, *Dialogue sur la morale*, Paris, Librairie générale française, 1998, 179 p.

ROSSABI, Morris, *A history of China*, Malden, MA, John Wiley and Sons, 2014.

## **6. Sources secondaires sur Rousseau et les Lumières**

## 1 Ouvrages et articles sur Rousseau

ABIZADEH, Arash, « Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, Patrie, and the Passions », *Political Theory*, vol. 29 / 4, 2001, p. 556-582.

AMBRIRIKI, Hamidani-Attoumani, *Ordre et justice chez Jean-Jacques Rousseau*, Thèse de doctorat, Université Charles de Gaulle - Lille III, 2009, 427 p.

BACOT, Guillaume, « 1. Rousseau et l'établissement de l'égalité », in *L'égalité des chances*, La Découverte, 2000, p. 11-23, [En ligne : <https://www.cairn.info/resume.php>].

BÉNICHOU, Paul, CASSIRER, Ernst, DERATHÉ, Robert[et al.], *Pensée de Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 180 p.

BERCHTOLD, Jacques, « Jean-Jacques, l'homme selon la nature », *Dix-huitième siècle*, juillet 2013, p. 231-247.

BONHÔTE, N., « Lois », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

CAPORAL, Stéphane, « Jean-Jacques Rousseau ou l'austère démocratie », *Acta Universitatis Danubius : Juridica*, 2008, p. 143-164.

CASSIRER, Ernst, BUHOT DE LAUNAY, Marc et STAROBINSKI, Jean, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Pluriel, 2012.

CERNUSCHI, A., « Encyclopédie », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

CHAMAYOU, Anne, « Les impossibles confessions de Denis Diderot », in l'âge classique et les Lumières Institut de recherche sur la Renaissance, (éd.). *Diderot-*

*Rousseau: un entretien à distance*, éd. l'âge classique et les Lumières Institut de recherche sur la Renaissance, Paris, France, Éditions Desjonquères, 2006.

CHARRAK, André, « Nature, raison, moralité dans Spinoza et Rousseau », *Revue de métaphysique et de morale*, 2002, p. 399-414.

CHEYRON, H., « Fragments pour un dictionnaire des termes d'usage en botanique », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

COTTRET, Monique et COTTRET, Bernard, *Jean-Jacques Rousseau en son temps*, Paris, Perrin, 2005, 786 p.

DAMROSCH, Leopold, *Jean-Jacques Rousseau: restless genius*, Boston, Houghton Mifflin Co., 2005.

DÉCHAUX, Jean-Hugues, « Rousseau et la médiation symbolique entre les hommes : contribution à un individualisme structurel, Abstract », *Sociologie*, vol. 1 / 2, septembre 2010, p. 273-286.

DÉCHAUX, Jean-Hugues, « Rousseau et la médiation symbolique entre les hommes : contribution à un individualisme structurel, Abstract », *Sociologie*, vol. 1 / 2, septembre 2010, p. 273-286.

DELANEY, James, *Rousseau and the ethics of virtue*, Londres, Continuum, 2006, 162 p.

DELON, M., « Nature, état de nature », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

DELON, M., « Perfectibilité », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

DESMONS, Éric, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre, Abstract », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2009, p. 77-93.

DOMENECH, J., « Morale / Vertu », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

EIGELDINGER, F., « Dictionnaire de musique », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

FERRARA, Alessandro, *Modernity and authenticity: a study in the social and ethical thought of Jean-Jacques Rousseau*, Albany, State University of New York, 1993.



FROESE, Katrin, « Organic Virtue: Reading Mencius with Rousseau », *Asian Philosophy*, vol. 18 / 1, mars 2008, p. 83-104.

GARDOU, Charles, « Jean-Jacques Rousseau : de l'errant infirme au géant de la littérature », *Reliance*, no 17, 2005, p. 134-143.

GARRARD, Graeme, « Rousseau, Happiness and Human Nature », *Political Studies*, vol. 62 / 1, mars 2014, p. 70-82.

GRENON, Anne-France, « De l'œuvre à la correspondance, de la correspondance à l'œuvre : l'expérience de la retraite chez Rousseau », *Dix-huitième siècle*, septembre 2016, p. 121-133.

GUICHET, Jean-Luc, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, juillet 2013, p. 249-268.

HABIB, Claude, « Bonté, vertu et foi en Dieu. Christopher Kelly », [En ligne : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/201-bonté-vertu-et-foi-en-dieu-christopher-kelly>]. Consulté le 29 septembre 2018.

HOFFMANN, P., « Liberté (politique) », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

KELLY, Christopher, « Bonté, vertu et foi en Dieu. Christopher Kelly », [En ligne : <http://www.centre-rousseau.fr/publications/articles/item/201-bonté-vertu-et-foi-en-dieu-christopher-kelly>]. Consulté le 7 juillet 2017.

KIMPELL, Jessica L., « Republican civic virtue, enlightened self-interest and Tocqueville », *European Journal of Political Theory*, vol. 14 / 3, juillet 2015, p. 345-367.

LINES, Patricia M., « Shackling the Imagination: Education for Virtue in Plato and Rousseau », *Humanitas: Interdisciplinary journal (National Humanities Institute)*, vol. 22 / 1, 2009, p. 40-68.

MASTERS, Roger D, GUILLOT, Jean Pierre et COLONNA D'ISTRIA, Gérard, *La philosophie politique de Rousseau*, Lyon, Ecole normale supérieure, 2002.

MAY, Georges, *Rousseau*, Paris, Seuil, 1994, 206 p.

MOUSSA, S., « Voyage », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.



MURR, Dimitri El, « Rousseau lecteur du Politique de Platon », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, juin 2013, p. 5-33.

O'NEAL, John C., « État présent Jean-Jacques Rousseau », *Dix-huitième siècle*, vol. 46 / 1, 2014, p. 351.

OUSSELIN, Edward, « “Faites régner la vertu” : la morale économique de Jean-Jacques Rousseau », *The French Review*, vol. 82 / 5, 2009, p. 1022-1032.

PÉZZILLO, Lélia, *Rousseau et le contrat social.*, Paris, PUF, 2000, 127 p.

PRONTERA, A., « Citoyen », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

ROBINSON, P., « Sciences », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

ROSENBERG, A., « Déisme, théisme », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

ROUSSEAU, N., « Locke, John », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

RUEFF, MARTIN, AUDI, PAUL, CHARRAK, ANDRÉ[et al.], « Entretiens Jean-Jacques Rousseau, Rousseau et la philosophie », Université de Genève, 2011, [En ligne : <https://mediaserver.unige.ch/play/73976>].

SGARD, J., « Sensualisme », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

SGARD, J., « Sentiment », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

SILVESTRINI, Gabriella, « Le républicanisme de Rousseau mis en contexte : le cas de Genève », *Les Études philosophiques*, 2007, p. 519-541.

SILVESTRINI, Gabriella, « Religion naturelle, droit naturel et tolérance dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard » », *Archives de Philosophie*, Tome 72, avril 2009, p. 31-54.

SIMONETTA, David, « Sur le style Philosophique d'André Charrak. Remarques autour de Rousseau. De l'empirisme à l'expérience. », *Philosophiques*, vol. 41 / 1, 2014, p. 195–214.

SIMPSON, MATTHEW, *Rousseau's Theory of Freedom. Continuum Studies in Philosophy.*, New York, Continuum International Publishing Group, 2006, 124 p.

SPECTOR, Céline, *Rousseau les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Paris, Michalon éditeur, 2015.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle ; suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, 1971, 456 p.

TERRASSE, J., « Âge d'or », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

TOUCHEFEU, Y., « Antiquité », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

TROUSSON, Raymond et EIGELDINGER, Frédéric, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

TROUSSON, Raymond, « Patrie », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

TROUSSON, Raymond, *Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011.

VINCENTI, Luc, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la République*, Paris, Kimé, 2001, 226 p.

VOISINE, J., « Amour de soi / Amour propre », *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Champion, 2006.

WARD, Lee, « “Gods Would Be Needed to Give Men Laws”: Rousseau on the Modern Republican Legislator », *Perspectives on Political Science*, vol. 43 / 1, janvier 2014, p. 41-51.

WATERLOT, Ghislain, *Rousseau: religion et politique.*, Paris, PUF, 2004.

## **2 Ouvrages et articles sur la vertu en général**

DELUMEAU, Jean, « Que reste-t-il du péché ? », PUF, 2009, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-17.htm>].

« Discours sur la vertu. Séance publique annuelle | Académie française » [En ligne : <http://www.academie-francaise.fr/discours-sur-la-vertu-seance-publique-annuelle-14>]. Consulté le 20 juillet 2017.

ENCAUSSE, Hélène Carrère D', *Avant-propos*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-9.htm>].

FOYER, Jean et PUIGELIER, Catherine, *Influence du droit public sur le droit privé. Vertus et turbulences*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-183.htm>].

FOYER, Jean et PUIGELIER, Catherine, *La vertu, la justice et le coup d'État*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-245.htm>].

FOYER, Jean, PUIGELIER, Catherine et TERRÉ, François, *Présentation*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-1.htm>].

GARAUD, Marie-France, *La vertu du politique*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-227.htm>].

GAUTIER, Pierre-Yves, *La vertu des professionnels du droit*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-273.htm>].

MALAURIE, Philippe, *Les vertueux et les médiocres*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-139.htm>].

MESTRE, Jacques, *Rapport de synthèse*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-365.htm>].

PUIGELIER, Catherine, « *La vertu n'est pas un bien, c'est un devoir* » (Voltaire), PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-27.htm>].

ROMILLY, Jacqueline de, *Préface. Osons parler de la vertu !*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-3.htm>].

SAINT-SERNIN, Bertrand, *Sur les morales de la vertu*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-113.htm>].

TERRÉ, François, *Les vertus et les talents*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-131.htm>].

TULARD, Jean, *La vertu selon Robespierre*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-83.htm>].

WILLMANN, Christophe, *Le Neutre, figure de la vertu dans le discours juridique*, PUF, 2016, [En ligne : <http://www.cairn.info/www.ezp.biu-montpellier.fr/revue-puf-hors-collection-2009--p-149.htm>].

### **3 Ouvrages et articles sur les Lumières en général et les Lumières françaises**

AKAMATSU, Paul, « Meiji », *Encyclopædia Universalis*, , [En ligne : <http://www.universalis-edu.com/www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/ere-meiji/>].

AUROUX, Sylvain, « Empirisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

AUROUX, Sylvain, « Sensualisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

BAECQUE, Antoine de, MÉLONIO, Françoise et RIOUX, Jean-Pierre, *Lumières et liberté: les dix-huitième et dix-neuvième siècles*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

BAYLY, Christopher Alan, *The birth of the modern world: 1780-1914; global connections and comparisons*, Malden, Mass., Blackwell, 2012.

BEAUREPAIRE, Pierre-Yves, *La France des Lumières, 1715-1789*, éd. Joël Cornette, Paris, Belin, DL 2011, 2011, 836 p.

BERNARD, Edina, CABANNE, Pierre, DURAND, Janic, LEGRAND, Gérard, *Histoire de l'art: du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Larousse, 2006.

BINOCHE BERTRAND, « Despotisme », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augé, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>].

BOK, Hilary, « Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Summer 2014, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2014, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/montesquieu/>].

BRISTOW, William, « Enlightenment », in Edward N. Zalta, (éd.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd. Edward N. Zalta, Fall 2017, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017, [En ligne : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/enlightenment/>].

CAILLÉ, Alain, LAZZERI, Christian, SENELLART, Michel[et al.], *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique: le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001.

CANFORA, Luciano, « Dans la France des Lumières : liberté des Anciens, liberté des Modernes (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 38 / 5, 1983, p. 1075-1083.

CAROLE DORNIER et SOUS LA DIRECTION DE CATHERINE VOLPILHAC-AUGER, *Dictionnaire Montesquieu*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augé, 2013, [En ligne : <http://montesquieu.ens-lyon.fr>].

CAROLE DORNIER et SOUS LA DIRECTION DE CATHERINE VOLPILHAC-AUGER, « Vertu », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augé, 2013, [En ligne : <http://dictionnairemontesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475883/fr>].

CASTELEIRO, Joao Malaca, « Les dictionnaires Portugais », *Dix-huitième siècle*, mars 2007, p. 119-134.

CÉLINE SPECTOR, « Coutumes, mœurs, manières », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augé, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/fiche-consultation/>].

CHALINE, Olivier, *La France au XVIIIe siècle: 1715-1787*, Paris, Belin, 1996, 304 p.

CHAPPEY, Jean-Luc, « De la science de l'homme aux sciences humaines : enjeux politiques d'une configuration de savoir (1770-1808) », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 15 / 2, 2006, p. 43.

CHARRAK, André, « Les systèmes du savoir au xviii<sup>e</sup> siècle, une analyse de la raison connaissante », *Labyrinthe*, février 2010, p. 16-33.

CHARTIER, Roger, *Les origines culturelles de la révolution française*, Paris, Seuil, 1990, 244 p.

CORNETTE, Joël, *Histoire de la France. Absolutisme et Lumières: 1652-1783*, Paris, Hachette supérieur, 2008, 335 p.

COTTRET, Monique, *Culture et politique dans la France des Lumières: 1715-1792*, Paris, Armand Colin, 2002, 249 p.

DARCOS, Xavier, *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette éducation, 2013, 573 p.

DELON, Michel, « Lumières (Représentation des) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DELON, Michel, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DESGRAVES, Louis, *Montesquieu*, Paris, Mazarine, 1986.

DEVOUE, Elina Marie, « Loi des trois âges et épistémologie chez Henri Guitton », *Vie & sciences de l'entreprise*, vol. 174-175 / 1, 2007, p. 220.

DOMENECH, Jacques, « Vertu », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DUMÉRY, Henry, « Déisme », *Encyclopædia Universalis*, , [En ligne : <http://www.universalis-edu.com/www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/deisme/>].

DURIS, Pascal, « Classification », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

FERRONE, Vincenzo, *The enlightenment: history of an idea*, Princeton, Princeton University Press, 2017.

FERRONE, Vincenzo et ROCHE, Daniel, *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.

FINK, Gonthier Louis, « Cosmopolitisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

FINK, Gonthier Louis, « Patriotisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

FOGLIA, Marc, *Histoire de la philosophie*, éd. Ellipses, Paris, 2013, 700 p.

GABRIELLE RADICA, « Rousseau, Jean-Jacques », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous La direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377669928/fr>].

GAY, Peter, *The Enlightenment: an interpretation. 2, The science of freedom*, New York, États-Unis d'Amérique, Peter Smith, 1996, xviii p.

GERAS, Norman et WOKLER, Robert, *Enlightenment and Modernity*, New York, NY, USA, Palgrave Macmillan, 1999, [En ligne : <http://site.ebrary.com/lib/pusan/detail.action?docID=2004445>].

GOODMAN, Dena, *The republic of letters: a cultural history of the French Enlightenment*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, 338 p.

GOULEMOT, Jean Marie, « Lumières », *Encyclopædia Universalis*, [En ligne : <http://www.universalis-edu.com/www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/lumieres/>].

HAAKONSSSEN, Knud, *Cambridge history of eighteenth-century philosophy: Vol. 1*, Cambridge, Cambridge University Press, [En ligne : [http://histories.cambridge.org/book?id=chol9780521867429\\_CHOL9780521867429](http://histories.cambridge.org/book?id=chol9780521867429_CHOL9780521867429)].

HAAKONSSSEN, Knud, *Cambridge history of eighteenth-century philosophy: Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, [En ligne : [http://histories.cambridge.org/book?id=chol9780521867436\\_CHOL9780521867436](http://histories.cambridge.org/book?id=chol9780521867436_CHOL9780521867436)].

HAZARD, Paul, *La pensée européenne au XVIIIe siècle: de Montesquieu à Lessing*, Paris, Hachette Littératures, 2006.

HEILBRON, Johan, « Comment penser la genèse des sciences sociales ? », *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, vol. 15 / 2, 2006, p. 103.

JACOB, François, *Voltaire*, Gallimard, 2015.

JUNOD, Philippe, « Ruines », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

LAISSUS, Yves, *Buffon: la nature en majesté*, Paris, Gallimard, 2007.



LAMONT, John, « Fall and Rise of Aristotelian Metaphysics in the Philosophy of Science », *Science & Education*, vol. 18 / 6-7, juin 2009, p. 861-884.

LARRÈRE, Catherine, « Nature », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

LEE, Young-Mock, « 18 saeki pelangse Yumulonhui inkwnkwankwa jöngchi sasang : jayönpöp kaenyömeul jungsimeulo », *Pulö-munhak-yönku*, 2002, p. 411-438.

LE RU, Véronique, « Mécanique », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

MADLRIEUX, Stéphane, « « Conclusion. Le projet scientifique de la psychologie associationniste » », *Astérion*, 2013, [En ligne : <https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-01286714>].

MENDRAS, Henri et ÉTIENNE, Jean, *Les grands auteurs de la sociologie: Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, Hatier, 1996, 190 p.

MÉNISSIER, Thierry, « L'usage civique de la notion de corruption selon le républicanisme ancien et moderne », *Anabases. Traditions et réceptions de l'Antiquité*, octobre 2007, p. 83-98.

MERCIER, Anne-Marie, « Dreaming of China in Eighteenth-Century France », *Sogang Journal of philosophy*, 2009, p. 123-146.

MERRIMAN, John M, *A history of modern Europe: from the Renaissance to the present*, 2014.

MIRANDA, Pedro Alvarez de, « Les projets encyclopédiques en Espagne », *Dix-huitième siècle*, mars 2007, p. 105-118.

MOSER-VERREY, Monique, « Intérêt », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

NICOLAS, Serge, « Psychologie - Histoire de la », *Encyclopædia Universalis* <<http://www.universalis-edu.com/www.ezp.biu-montpellier.fr/encyclopedie/histoire-de-la-psychologie/>>

ORY, Pascal et RÉMOND, René, *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1989.

PICKERING, Mary, « Le positivisme philosophique : Auguste Comte », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 67 / 2, 2011, p. 49.



PIERRE RÉTAT et SOUS LA DIRECTION DE CATHERINE VOLPILHAC-AUGER, « Eloge de la sincérité », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, , [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376472683/fr/>].

PINAULT SORENSEN, Madeleine, « Barbare, sauvage (Représentations du) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

POMIAN, Krzysztof, « Le temps et l'espace des Lumières », *Le Débat*, novembre 2010, p. 135-145.

PRADEAU, Jean-François, *Histoire de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

RADICA, Gabrielle, « Le principe de la folie et de la raison. Association des idées et liaison des idées aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, juin 2014, [En ligne : <http://journals.openedition.org/asterion/2473>].

RENAUD, Jean, *La littérature française du XVIIIe siècle*, Paris, A. Colin, 1994, 191 p.

RENAUT, Alain, TAVOILLOT, Pierre-Henri et SAVIDAN, Patrick, *Histoire de la philosophie politique. Tome III, Tome III*, Paris, Calmann Lévy, 1999.

RENAUT, Alain, TAVOILLOT, Pierre-Henri et SAVIDAN, Patrick, *Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

RÉTAT, Pierre, « Dictionnaire », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

ROCHE, Daniel, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993, 651 p.

RUEFF, Martin, « Morale et moeurs », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

RUSS, Jacqueline, *L'aventure de la pensée européenne: une histoire des idées occidentales*, Paris, A. Colin, 1995, 298 p.

SALAÜN, Franck, *L'ordre des mœurs : essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIIIe siècle, 1734-1784*, Paris, Ed. Kimé, impr. 1996, 1996, 367 p.

SALAÜN, Franck, *Les Lumières: une introduction*, Paris, PUF, 2011.

SALAÜN, Franck, « L'objet « Lumières » : problèmes et perspectives », in F. Salaün et J.-P. Schandeler (dir.), *Enquête sur la construction des Lumières*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2018.

SAUDER, Gehrard, « Sensibilité », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

SCHLOBACH, Jochen, « Peuple », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

SPECTOR, CÉLINE, « Corruption », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpillac-Augier, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>].

SPIELVOGEL, William J. Duiker; Jackson J., *World History, Volume II: Since 1500 by William J. Duiker*, Cengage Learning, 1597.

SURATTEAU, Jean-René, « Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières », *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 253 / 1, 1983, p. 364-389.

TATIN-GOURIER, Jean-Jacques et BERGEZ, Daniel, *Lire les lumières*, Paris, Dunod, 1996.

TENZER, Nicolas, *Philosophie politique*, Paris, PUF, DL 1994, 1994, xiv+671 p.

TERREL, Jean, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Ed. du Seuil, 2001.

TODOROV, Tzvetan, *L'esprit des lumières*, Paris, Laffont, 2006.

TOMCZAK, Matthias, « Towards a Materialist Concept of the History of Science: Renaissance and Enlightenment », *International Journal of Science in Society*, vol. 7 / 4, décembre 2015, p. 31-42.

TROUSSON, Raymond, « Socrate », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

TROUSSON, Raymond, *Diderot*, Paris, Gallimard, 2007.

TROUSSON, Raymond, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 2011.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *La philosophie française*, Paris, Colin, 2000.

VIELLARD, Stéphane, « Quand la Russie voulait surpasser ses modèles : l'aventure du Dictionnaire de l'Académie Russe », *Dix-huitième siècle*, mars 2007, p. 161-186.

WALSH, Richard T. G, TEO, Thomas et BAYDALA, Angelina, *A critical history and philosophy of psychology: diversity of context, thought, and practice*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2014.

WHATMORE, RICHARD, « Enlightenment Political Philosophy », in *The Oxford handbook of the history of political philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 296-318.

WOLFF, Larry et CIPOLLONI, Marco, *The anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, 414 p.

ZYSBERG, André, *Nouvelle histoire de la France moderne. 1715-1786*, Paris, Éd. du Seuil, 2002.

#### **4 Ouvrages et articles sur la problématique des Lumières globales**

AUROUX, Sylvain, « Empirisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

AUROUX, Sylvain, « Sensualisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

BERKMAN, Gisèle, DANDAN, Jiang et SÉVÉRAC, Pascal, « Entretien au Collège de France avec Anne Cheng autour du thème « Chine des Lumières, lumières chinoises » », *Rue Descartes*, p. 90-96.

BINOCHE BERTRAND, « Despotisme », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>].

CAROLE DORNIER, « Vertu », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://dictionnairemontesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376475883/fr/>].

CÉLINE SPECTOR, « Coutumes, mœurs, manières », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/fiche-consultation/>].

CHENG, Anne, « Chine des Lumières et Lumières chinoises », *Rue Descartes*, p. 4-10.

CONRAD, Sebastian, « Enlightenment in Global History: A Historiographical Critique », *American Historical Review*, vol. 117 / 4, octobre 2012, p. 999-1027.

DELON, Michel, « Lumières (Représentation des) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DELON, Michel, *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DOMENECH, Jacques, « Vertu », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

DURIS, Pascal, « Classification », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

FINK, Gonthier Louis, « Cosmopolitisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

FINK, Gonthier Louis, « Patriotisme », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

GABRIELLE RADICA, « Rousseau, Jean-Jacques », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, ENS de Lyon, sous La direction de Catherine Volpilhac-Augé, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1377669928/fr>].

GIARGIA, Miryam, « Colloque : « Lumières européennes – Lumières chinoises : une confrontation », 24-25 janvier 2014, Université Paris Est-Créteil – Maison Heinrich Heine, Fondation de l'Allemagne », *Le Carnet du Sophiapol*, [En ligne : <http://sophiapol.hypotheses.org/14269>].

JUNOD, Philippe, « Ruines », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

LARRÈRE, Catherine, « Nature », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

LE RU, Véronique, « Mécanique », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

MOSER-VERREY, Monique, « Intérêt », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

PIERRE RÉTAT et SOUS LA DIRECTION DE CATHERINE VOLPILHAC-AUGER, « Eloge de la sincérité », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augé, , [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376472683/fr/>].

PINAULT SORENSEN, Madeleine, « Barbare, sauvage (Représentations du) », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

RÉTAT, Pierre, « Dictionnaire », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

RUEFF, Martin, « Morale et mœurs », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

SAUDER, Gehrard, « Sensibilité », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

SCHLOBACH, Jochen, « Peuple », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

SPECTOR, CÉLINE, « Corruption », *Dictionnaire Montesquieu [en ligne]*, Lyon, ENS de Lyon, sous la direction de Catherine Volpilhac-Auger, 2013, [En ligne : <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1367168359/fr/>].

TROUSSON, Raymond, « Socrate », *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007.

WU, Genyou, « Application et développement du concept des « Lumières » occidentales dans l'histoire de la philosophie chinoise moderne à partir des études de Hou Wailu et Xiao Shafu sur la philosophie des dynasties Ming et Qing », *Rue Descartes*, p. 20-35.

# Index

---

## A

Adorno, Theodor W. · 295, 524, 605, 633  
An Chǒng-bok · 428, 433, 434, 493, 495,  
644, 670, 671  
Aristote · 23, 26, 212, 236, 237, 240, 241,  
296, 474, 549, 551, 565  
Augustin d'Hippone · 296

---

## B

Bacon, Francis · 240  
Baker, Donald L. · 591, 629, 639, 669, 672,  
673, 674  
Barbeyrac, Jean · 465  
Bayle, Pierre · 464, 524, 572, 619  
Beccaria, Cesare · 134, 380, 504, 508, 512,  
640, 663  
Bellah, Robert Neelly · 613  
Bénichou, Paul · 338  
Bloch, Marc · 48, 50, 56  
Bodde, Derk · 269  
Bodin, Jean · 48  
Bonald, Louis de · 261  
Bonnet, Charles · 466  
Buffon, Georges-Louis, comte de · 96, 313,  
314, 315, 321, 571, 573, 578  
Burlamaqui, Jean-Jacques · 66, 465

---

## C

Cassirer, Ernst Alfred · 70, 74, 213, 518,  
605  
Catherine II, impératrice · 680  
Caton d'Utique · 94, 236  
Caton l'Ancien · 94, 337  
Ch'ôn Kwanu · 668, 669, 673  
Chan, Joseph · 233

Charle, Christophe · 49, 60  
Charrak, André · 185, 285, 519  
Chateaubriand, François-René · 561  
Cheng Hao · 121  
Cheng Yi · 121  
Cheng, Anne · 103, 615  
Cheng-Tang, Roi · 120  
Chieng, André · 295, 296, 298, 306  
Choe Han-gi · 282, 327, 511, 528, 531,  
551, 583, 588, 592, 622, 655  
Chǒng Sǒn · 496  
Chǒng Yak-chon · 24  
Chǒngjo, roi · 24, 431, 432, 483, 595, 622,  
654, 680  
Clarke, Samuel · 534  
Comte, Auguste · 261  
Condillac, Etienne Bonnot de · 285, 466,  
518, 519, 545, 558, 573  
Condorcet, Nicolas de, marquis de · 337,  
504, 640  
Confucius · 23, 25, 26, 31, 32, 34, 35, 99,  
100, 106, 107, 112, 113, 120, 121, 122, 124,  
125, 126, 128, 132, 135, 137, 139, 144, 146,  
148, 155, 162, 170, 191, 199, 225, 231, 245,  
246, 253, 280, 298, 301, 309, 310, 324, 341,  
343, 357, 371, 390, 408, 412, 413, 425, 449,  
471, 477, 478, 510, 645, 646  
Conrad, Sebastian · 603, 606, 608, 613,  
616, 665  
Copernic, Nicolas · 551  
Cornette, Joël · 619, 659

---

## D

d'Alembert, Jean Le Rond · 74, 306, 468,  
501, 570, 572, 577, 590, 624, 636, 639  
D'Aquin, Thomas · 261, 549, 565  
D'Hippone, Augustin · 261  
D'Holbach, Paul-Henri Thiry, baron de ·  
468, 503, 543, 570

Darnton, Robert · 573, 653, 656  
Darwin, Charles Robert · 315  
David, Jacques-Louis · 469, 489, 577  
Delon, Michel · 612  
Delumeau, Jean · 262, 277  
Descartes, René · 261, 285, 296, 619, 659  
Détienne, Marcel · 49, 55, 56  
Diamond, Jared · 60  
Diderot, Denis · 306, 368, 461, 465, 486,  
501, 502, 524, 556, 570, 576, 577, 590, 597,  
624, 636, 637, 639, 656  
Diego de Pantoja · 473  
Dong Zhongshu · 121, 425  
Dumézil, Georges · 48  
Durkheim, Emile · 48, 56, 159, 168, 189,  
265

---

## E

Elvin, Mark · 616  
Eschyle · 93  
Espagne, Michel · 55  
Euripide · 93

---

## F

Ferguson, Niall · 60  
Ferrone, Vincenzo · 81, 602, 603, 607, 611,  
633, 645  
Forbonnais, François Véron Duverger de ·  
570  
Foucault, Michel · 48, 604, 605  
Fragonard, Jean-Honoré · 469  
Freud, Sigmund · 276, 296, 316  
Fustel de Coulanges, Numa Denis · 48

---

## G

Gay, Peter · 605  
Grotius, Hugo · 66  
Gu Yanwu · 471, 565, 582, 594, 614

---

## H

Habermas, Jürgen · 604  
Hartley, David · 545  
Hazard, Paul · 43, 48, 620  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich · 524, 605,  
633  
Heidegger, Martin · 605  
Hérodote · 48  
Hi Hwang · 281  
Hö Yöp · 162  
Hobbes, Thomas · 66, 205, 240, 313, 316  
Homère · 93  
Hong Tae-yong · 345, 494, 495, 526, 527,  
550, 551, 579, 581, 582, 583, 585, 587, 589,  
592, 628, 636, 657, 670  
Horkheimer, Max · 295, 524, 605, 633  
Hou Wailu · 614, 615  
Houdon, Jean-Antoine · 489  
Huang Zongxi · 471, 565, 582, 594, 614  
Huangdi · 427  
Hume, David · 285, 465, 524, 545, 558  
Huntington, Samuel · 54, 59  
Hutcheson, Francis · 465

---

## I

Israel, Jonathan Irvine · 633, 656  
Itō Jinsai · 565

---

## J

Jaucourt, Louis, chevalier de · 418, 486,  
487, 504, 570  
Javary, Cyrille · 103  
Jullien, François · 58, 262, 295, 296, 298,  
300, 306, 344, 659

---

## K

Kangxi, empereur · 595  
Kant, Emmanuel · 262, 306, 523, 524, 596,

597

Kepler, Johannes · 551  
Kim Chöng-Hui · 585, 588, 622, 627  
Kim Hongdo · 496, 644  
Kim Yuk · 527  
Kocka, Jürgen · 58

---

## L

La Condamine, Charles-Marie de · 573  
Lalande, André · 26  
Lamartine, Alphonse de · 621  
Lévi-Strauss, Claude · 315, 543, 560  
Linné, Carl von · 591  
Locke, John · 66, 466, 502, 519, 520, 525,  
545, 547, 558, 573, 619, 661  
Lycurgue · 168, 236, 337, 442

---

## M

Mably, Gabriel Bonnot de · 92, 437, 444,  
487, 505, 643  
Machiavel, Nicolas · 240, 487  
Maistre, Joseph de · 261  
Marmontel, Jean-François · 501  
Marx, Karl · 48, 56, 261, 296, 660  
Masters, Roger · 40, 80, 195, 274, 334,  
519, 532, 636, 646, 690  
Matteo Ricci · 111, 292, 548, 578, 580, 583  
Maupertuis, Pierre Louis Moreau de · 573  
Ménageot, François-Guillaume · 489  
Mencius · 23, 26, 108, 121, 123, 128, 129,  
133, 135, 137, 140, 141, 147, 148, 153, 155,  
161, 170, 192, 200, 207, 215, 225, 226, 227,  
231, 232, 247, 253, 254, 280, 302, 309, 341,  
343, 414, 425, 449, 450, 475, 478, 507, 510,  
646, 657, 658  
Mill, John Stuart · 44  
Moïse · 168, 442  
Montaigne, Michel de · 236, 304  
Montesquieu · 187  
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat ·  
28, 35, 37, 48, 77, 87, 88, 97, 150, 159, 195,

196, 218, 229, 230, 236, 241, 304, 322, 331,  
419, 422, 461, 464, 465, 466, 467, 468, 469,  
486, 487, 504, 508, 512, 533, 544, 559, 573,  
575, 577, 584, 586, 640  
Mozart, Wolfgang Amadeus · 469

---

## N

Needham, Joseph · 306  
Newton, Isaac · 533, 534, 535, 550, 572,  
573, 584, 612, 619  
Nietzsche, Frierich Wilhelm · 261, 296,  
605, 633

---

## P

Pajou, Augustin · 489  
Pak Chega · 201, 345, 431, 509, 527, 569,  
585, 587, 589, 628, 641, 654, 656  
Pak Chiwön · 392, 424, 431, 496, 509, 569,  
585, 587, 589, 628, 655  
Pak Gyu-su · 655  
Panckoucke, Charles-Joseph · 444, 487,  
505, 571, 572  
Pascal, Blaise · 261  
Pierre Ier, Tsar · 612, 680  
Piranesi, Giovanni Battista · 334  
Pirenne, Henri · 48  
Platon · 23, 28, 29, 158, 236, 237, 238,  
239, 305  
Plutarque · 48, 236  
Polybe · 48  
Pomeranz, Kenneth · 60  
Pomian, Krzysztof · 505, 601, 603, 604,  
607, 611, 642  
Pompilius, Numa · 168, 236, 442  
Pope, Alexander · 534  
Proust, Marcel · 561  
Pufendorf, Samuel von · 66  
Pythagore · 306



---

## Q

Quesnay, François · 641

---

## R

Raditchev, Alexander Nikolayevich · 612

Rawls, John · 604

Raynal, Guillaume-Thomas · 76

Rétif de La Bretonne, Nicolas Edme · 466,  
502

Ricci, Matteo · 108, 111, 248, 327, 345,  
473, 474, 522, 536, 538, 539, 549, 551, 564,  
565, 578, 580, 583, 584

Robert, Hubert · 334, 489

Robespierre, Maximilien de · 261, 502

Roche, Daniel · 619, 642

Romilly, Jean-Edme · 486, 501

Rueff, Martin · 467

---

## S

Sade, Donatien Alphonse François,  
marquis de · 28, 502, 656

Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, abbé  
de · 82

Salaün, Franck · 597

Seguiran, Antoine de, chevalier de · 486,  
501

Sejong, roi · 344, 431, 432

Setton, Mark · 103, 129, 247, 622, 667,  
668, 670

Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper, 3<sup>e</sup>  
comte de · 465, 533

Shun, empereur · 141, 181, 408

Simiand, François · 48

Sin Hu-Tam · 538, 674

Sin Yunbok · 496, 644

Sinope, Diogène de · 388

So Ho-su · 345

Socrate · 23, 25, 27, 82, 94, 236, 238, 239,  
337, 402, 461, 469

Song Siyöl · 251, 426, 427, 482

Sophocle · 93

Soufflot, Jacques-Germain · 489

Spengler, Oswald · 48, 54

Spinoza, Baruch · 296, 305, 619

Starobinski, Jean · 67, 96, 168, 204, 241,  
315, 319, 333, 338

---

## T

Thalès · 306

Tocqueville, Alexis de · 48, 56

Trousseau, Raymond · 39, 276, 518, 531,  
532

Turgot · 570

---

## V

Vauvenargues, Luc de Clapier, marquis de  
· 467

Voltaire, François Marie-Arouet · 37, 48,  
85, 383, 461, 464, 465, 467, 487, 504, 534,  
571, 573, 575, 577, 584, 652

---

## W

Wang Fuzhi · 565, 594

Wang Yang-ming · 582, 626

Weber Max · 48, 54, 266, 361, 398, 441,  
442, 445, 446, 451, 651, 661

Wen Wang, Roi · 115, 120

Wong, David · 58, 59, 102, 298

Wu Genyou · 617

---

## X

Xiao Shafu · 615

Xu Gongqi · 583

Xun-Zi · 207

---

## Y

Yao, empereur · 141, 181

Yao, Xinzong · 265  
Yi Chunghwan · 433, 495  
Yi Hwang · 430, 481  
Yi I · 141, 162, 201, 216, 231, 251, 281,  
430, 480, 481, 482, 483, 510, 649  
Yi Ik · 155, 192, 243, 247, 281, 282, 291,  
327, 344, 345, 362, 392, 399, 431, 434, 473,  
481, 491, 493, 494, 509, 511, 513, 514, 527,  
538, 539, 550, 553, 566, 578, 580, 581, 583,  
584, 585, 587, 588, 589, 626, 640, 647, 650,  
656, 658, 670  
Yi Pyöck · 472, 567  
Yi Su · 246, 581  
Yi Su-kwang · 538, 578, 580, 581, 583,  
584, 585, 587, 621  
Yöngjo, roi · 140, 431, 432, 433, 595, 622,  
654, 680  
Yu Hyöng-wön · 129, 137, 155, 243, 392,  
482, 483, 509, 513, 514, 527, 622, 626, 640,

650, 657  
Yu Mong-in · 538  
Yu Suwön · 513  
Yu Tuk-kong · 433  
Yu, empereur · 120

---

## Z

Zeng Zi · 408  
Zhong Shanfu · 135  
Zhou Dunyi · 425  
Zhu Xi · 26, 104, 111, 121, 123, 129, 135,  
137, 139, 153, 192, 193, 200, 245, 281, 302,  
309, 342, 409, 425, 474, 477, 478, 479, 480,  
481, 483, 517, 520, 521, 522, 527, 528, 537,  
540, 541, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 563,  
580, 581, 585, 615, 625, 629, 637, 648, 669,  
670, 679

