

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

La notion de *lǐ* 禮, « ritualité », dans la pensée de Xunzi
(III^{ème} siècle avant notre ère)

Par

Arnaud Fredette-Lussier

Département de Philosophie de l'Université de Montréal
Faculté des Arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de *Maîtrise ès arts (M.A.)*
En Philosophie
Option : Enseignement de la philosophie au collégial

Août 2020

© Arnaud Fredette-Lussier 2020
Université de Montréal

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

**La notion de lǐ 禮, « ritualité », dans la pensée de Xunzi
(III^{ème} siècle avant notre ère)**

Présenté par :
Arnaud Fredette-Lussier

Est évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Daniel Dumouchel
Président-rapporteur

Anna Ghiglione
Directrice de recherche

Et

David Piché
Membre du jury

Résumé

La ritualité, qu'elle soit de nature religieuse ou éthique, ou encore qu'elle relève de l'ordre de la coutume, ponctue la vie des individus, des groupes et des communautés, souligne et entretient les liens sociaux et ancre le monde humain dans le monde naturel. La philosophie confucéenne confère une place centrale à cette notion de *lǐ* 禮, « ritualité », et c'est probablement, au sein de cette école, Xunzi (III^{ème} siècle av. n. è.) qui lui accorde le plus grand rôle philosophique. Toutefois, une multitude de tensions anime ce concept de « ritualité » qui se situe à la jonction du Naturel et du Culturel, de l'éthique et du sacré, du matériel et de l'intangible, du profane et du religieux.

Ce mémoire se base sur l'exégèse d'extraits pertinents du *Xunzi*, et, grâce à l'étude du champ sémantique et lexical de la ritualité ainsi que l'analyse étymologique des concepts clefs lui étant rattachés, apporte un nouveau regard sur la notion de *lǐ*. Nous restituons le souffle cosmique – fractales d'oppositions binaires mettant en relation le microcosme au macrocosme – à l'œuvre dans la pensée du lettré, et y exposons les liens intimes unissant la ritualité au sens moral.

Nous soutenons qu'une approche intégrant et différenciant l'en acte du potentiel dans la pensée de Xunzi fournit une solution au problème de la nature humaine telle que conçue par le philosophe. Notre conception de la représentation et de la cosmologie procure une nouvelle vision, respectivement, du symbolisme rituel et de l'ordre cosmologique. Nous mettons au jour la manière dont la ritualité crée le sens moral de l'individu, intègre l'homme à sa société et la société à l'ordre du monde et découvrons une pensée qui extirpe le divin de la dimension religieuse transcendante pour faire de l'humanité et de la moralité de l'Homme les dépositaires du sacré.

*

**

Mots clefs : Philosophie, Xunzi, Ritualité, Éthique, Religion, Cosmologie, Sacré, Confucianisme, Rites, Ordre.

Abstract

Rituality, whether of a religious or ethical nature, or even as a matter of custom, punctuates the lives of individuals, groups and communities, emphasizes and maintains social ties as well as it anchors the human world in the natural world. Confucian philosophy gives a central place to this notion of *lǐ* 禮, "rituality", and it is probably, within this school of thought, Xunzi (3rd century BC) who gives it the greatest philosophical role. However, a multitude of tensions animates this concept of "rituality" which lies at the junction of the Natural and the Cultural, the ethical and the sacred, the material and the intangible, the profane and the religious.

This master dissertation is based on the exegesis of relevant excerpts from the *Xunzi*. By the study of the semantic and lexical field of rituality as well as the etymological analysis of the key concepts associated with it, we provide a new vision to the reader concerning the interpretation of *lǐ*. We restore the cosmic breath – fractals of binary oppositions relating the microcosm to the macrocosm – at work in the thoughts of the scholar and expose the intimate links uniting rituality to inner moral sense.

We argue that an approach integrating and differentiating actuality from potentiality in Xunzi's philosophy provides a solution to the problem of human nature – as conceived by the thinker. Our conceptions of representation and cosmology shed a new light on, respectively, ritual symbolism and cosmological order. We uncover the way in which rituality creates the inner moral sense of individuals, integrates man into society and society into the order of the world. We discover a thinker that extirpates the divine from the transcendent religious dimension to make humanity and human morality the custodians of the sacred.

**

Key words: Philosophy, Xunzi, Rituality, Ethics, Religion, Cosmology, Sacred, Confucianism, Rites, Order.

Table des matières

<i>Résumé</i>	p.5
<i>Table des matières</i>	p.9
<i>Liste des abréviations</i>	p.11
<i>Dédicace</i>	p.13
<i>Remerciements</i>	p.15
Introduction	p.17
1 L'importance de la thématique de la recherche.....	p.17
2 Objectifs généraux du mémoire.....	p.20
3 Xunzi : le personnage et l'œuvre.....	p.23
4 Méthodologie.....	p.26
4.1 Éditions, traductions et concordance du <i>Xunzi</i>	p.27
4.2 Sources secondaires : une sélection.....	p.30
5 Originalité du mémoire.....	p.31
6 Plan du mémoire.....	p.32
Premier Chapitre : Ritualité et sens moral	p.35
1.1 La notion de <i>lǐ</i> 禮, une approche cosmologique.....	p.36
1.2 <i>Lǐ</i> 禮, ritualité et <i>yì</i> 義, sens moral.....	p.38
1.2.1 Étymologie de <i>yì</i> 義.....	p.40
1.2.2 Étymologie de <i>lǐ</i> 禮.....	p.41
1.2.3 <i>Lǐyì</i> 禮義.....	p.42
1.3 Ritualité et nature humaine.....	p.43
1.3.1 Origine des rites.....	p.43
1.3.2 Nature humaine.....	p.44
1.3.3 Nature humaine et <i>wèi</i> 偽, artificiel.....	p.46
1.3.4 L'importance de l'en acte.....	p.50
1.3.5 <i>Lǐ</i> 禮, ritualité et <i>qíng</i> 情, inclinations.....	p.51

Deuxième Chapitre : Ritualité et ordre social	p.55
2.1 Ce qui fait de l’homme un homme.....	p.57
2.2 Le fruit défendu.....	p.59
2.3 Ordonner le réel.....	p.61
2.3.1 Qu’est-ce que le <i>Dào</i> ?.....	p.62
2.3.2 Monde naturel, monde humain.....	p.64
2.3.3 État et Ritualité.....	p.66
2.4 Ritualité et musique.....	p.70
2.5 La nature culturelle de l’homme.....	p.73
Troisième chapitre : Ritualité : fonction religieuse et symbolisme	p.77
3.1 Sacralité et représentation.....	p.79
3.1.1 Le sacré.....	p.79
3.1.2 Le paradoxe utilitariste.....	p.83
3.1.3 Ritualité et symbolisme.....	p.84
3.2 Concorde et sincérité : rencontre entre l’intérieur et l’extérieur.....	p.91
3.2.1 Ritualité et concorde.....	p.91
3.2.2 Ritualité et sincérité.....	p.94
3.3 L’immanence du divin.....	p.95
3.3.1 Magnifier le réel.....	p.95
3.3.2 L’homme divin.....	p.97
Conclusion	p.101
1 La ritualité est-elle un code moral ?	p.101
2 Une pensée figée dans le temps ?	p.104
3 La ritualité est-elle un code religieux ?	p.106
4 Ritualité et ordre cosmologique.....	p.107

<i>Bibliographie</i>	<i>p.113</i>
----------------------	--------------

Liste des abréviations :

Av.n.è – Avant notre ère

C. – Circa

Coll. - Collection

Dir. – Directeur

Fond. – Fondateur

Vol. – Volume

*À Smaranda Ghibu,
partie trop tôt, un nénuphar dans la poitrine.*

*Il y a quelque chose de
plus fort que la mort : c'est la
présence des absents dans la
mémoire des vivants [...] qui
vivent à jamais dans l'esprit et
dans le cœur de ceux qui se
souviennent.*

*Jean d'Ormesson, discours de
réception à l'Académie française.*

*Pour avoir entrepris de faire vivre à elle seule, au Québec, un pan entier de l'édifice philosophique,
Pour son professionnalisme et son éthique de travail hors du commun,
Pour ses conseils et ses corrections, pour tout le temps, toute la confiance, toute l'attention et toute l'aide que ma directrice de recherche m'a accordés, pour m'avoir poussé toujours plus loin dans la réflexion et pour m'avoir accompagné durant l'entièreté de mon parcours à la maîtrise, je veux remercier Anna Ghiglione.*

*Pour n'avoir jamais baissé les bras dans l'adversité, pour avoir toujours cru en moi malgré les obstacles qui jalonnaient la voie,
Pour leur soutien psychologique et financier sans lesquels ce mémoire n'aurait jamais vu le jour, pour le modèle de réussite et d'accomplissement qu'ils incarnent, merci à mon père, Sylvain Lussier, et à ma mamie, Monique Lortie.*

Pour m'avoir ouvert la voie et inspiré par son parcours académique et professionnel, pour son amour fraternel, sa présence et ses corrections, merci à ma sœur Laurence Fredette-Lussier

*Et enfin, pour m'avoir toujours écouté, sans se lasser, ou, du moins, sans que cela ne paraisse, parler de Xunzi durant plus d'une année,
Pour ses relectures et ses corrections, pour son amour et sa tendresse, son affection et sa bienveillance, sa fragilité et sa force, merci à ma compagne Priscilla Guilbeault.*

Introduction

Le sens profond des rites est véritablement immense et si ceux qui s'arrogent le droit de composer des traités et de forger des théories absurdes veulent le pénétrer, ils y seront ensevelis.¹

Xunzi, Chapitre XIX : « *Lǐ lùn*, 禮論 (Des rites) »

§ 1 L'importance de la thématique de la recherche

Qu'est-ce qu'un rite ? Le baptême, le mariage, les cérémonies funéraires ou encore les fêtes de Pâques ou de Noël sont autant de rites qui nous sont familiers, et que l'on pratique généralement encore dans la culture occidentale d'ascendance judéo-chrétienne. Mais il y a aussi les fêtes d'anniversaire, les cérémonies de diplomation ou encore des rites plus subtils, ou plutôt tellement ancrés dans les us et coutumes qu'ils ne semblent plus être rituels, tels que la poignée de main, le fait d'offrir des présents à ses proches ou même les repas dominicaux en familles. Mais pourquoi l'Homme a-t-il besoin de ces rites ? En se penchant sur la question, on remarque que les rites remplissent généralement trois fonctions majeures : ils allient l'Homme à la spatio-temporalité extérieure, ils marquent le temps interne et l'évolution de chacun et ils tissent et renforcent les liens qui unissent, d'une part, les individus entre eux, et, d'autre part, ces mêmes individus à l'univers culturel dont ils font partie.

¹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.263

En effet, on constate qu'il existe une multitude de fêtes rituelles à travers le monde² qui coïncident avec les cycles saisonniers ou le mouvement des astres. La date de Pâques, par exemple, est réglée selon l'équinoxe printanier, et les célébrations des Noël ont lieu juste après le solstice d'hiver. En ce sens, ces rites ont pour fonction, entre autres, d'accorder l'Homme avec l'environnement spatial et temporel dans lequel il évolue, ainsi que de ponctuer et de rendre apparent le rythme du temps naturel. Mais si l'individu habite un monde qui lui est extérieur, il possède aussi en lui son propre monde, et c'est celui que marquent et soulignent les autres rites dits « de passage ». Le baptême, le mariage et les funérailles, auxquels nous pourrions ajouter les anniversaires personnels ou mêmes les rites initiatiques tel que le bizutage, sont autant de rites de passage qui marquent la temporalité interne de l'être humain. Enfin, les rites, qui sont souvent une occasion de rassemblement et de communion entre les individus, renforcent les liens sociaux, et établissent, ou du moins mettent en évidence, les différentes relations interpersonnelles. En effet, on ne serre pas la main d'un supérieur hiérarchique de la même manière que celle d'un ami d'enfance et on n'offre pas les mêmes sortes de présents à un collègue de travail qu'à son épouse ou son mari. En somme, les rites sont des manières d'être *face à* et d'agir *envers* qui situent et ancrent l'être humain, dans son individualité, dans son univers social et dans le monde naturel.

Toutefois, si les rites répondent à trois fonctions premières, ils semblent aussi posséder deux natures différentes, *a priori* irréconciliables : une nature sociale et une nature religieuse, ou sacrée. En effet, on remarque que certains rites s'effectuent dans un contexte liturgique ou, du moins, dans un contexte légué par une tradition religieuse. Effectivement, les dictionnaires le *Gaffiot* et le *Littre* donnent respectivement à « *ritus* » et à « *rite* » un sens culturel en tout premier

² Nous pouvons mentionner ici la Saint-Jean-Baptiste qui coïncide avec le solstice d'été ou le Nouvel An chinois calqué sur le calendrier lunaire.

lieu. Il est « une cérémonie religieuse³ » ou « l'ordre prescrit des cérémonies qui se pratiquent dans une religion⁴ ». Le *Gaffiot* n'accorde le sens d'« usage⁵ » et de « coutume⁶ » à *ritus* qu'en second lieu alors que le *Littre* ne le mentionne même pas. La ritualité ne serait-elle donc que religieuse ? et si les rites, devenus usages, se sont extirpés de leur enveloppe religieuse, auraient-ils perdu en même temps leur performativité et leur part sacrée ?

Le confucianisme est probablement le courant philosophique qui a donné la plus grande place à la notion de *lǐ* 禮, « rite » ou « ritualité ». Parmi les penseurs qui en font partie, Xunzi, né aux environs de 310 av. n. è. dans l'État de Zhao, et mort vers 230 av. n. è., est certainement le philosophe de l'antiquité chinoise pour lequel le concept de « ritualité » revêt le plus d'importance. La notion de *lǐ* est présente, directement ou indirectement, dans toute l'œuvre de ce penseur rattaché à l'école confucianiste, et on ne peut que constater qu'elle occupe une place centrale dans la pensée du maître avant même qu'on retrouve, justement, au cœur de l'œuvre, le chapitre XIX : « *Lǐ lùn*, 禮論 (Des rites) » qui lui est dédié. La ritualité est si essentielle, et pour son système et pour sa vision de l'homme, qu'il ira même jusqu'à dire que « sans les rites [*lǐ*], les hommes ne peuvent pas vivre⁷ ».

Alors que la tradition intellectuelle occidentale a coutume de faire de la raison la qualité supérieure de l'être humain, le philosophe chinois affirme, lui, que « rien dans le ciel n'est plus

³ GAFFIOT, Félix, 1934, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette

⁴ LITTRÉ, Émile (fond.), 2018, *Dictionnaire de la langue française*, Texte intégral en ligne : <https://www.littre.org/> (consulté le 11-08-2020).

⁵ GAFFIOT, Félix, 1934, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette

⁶ Ibid.

⁷ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.366

lumineux que le soleil et la lune [...]. Rien dans l'homme n'est plus lumineux que les rites et le sens moral [*lǐ yì* 禮義]⁸».

Nous proposons donc d'étudier la notion de « ritualité » et d'aborder les questionnements entourant les rites à travers l'exégèse du *Xunzi*, texte éponyme du III^{ème} siècle avant l'ère commune, pour comprendre toute la portée qu'ont les rites et découvrir en quoi ils touchent les sphères que nous avons présentées ci-haut, à savoir : l'individu, le monde social, le monde naturel et la religion – ou la sacralité.

§ 2 Objectifs généraux du mémoire

Si Yan Fu, un érudit de la fin du XIX^{ème} siècle qui appartient à ce même courant de pensée, « cited Xunzi to introduce sociology [in China]⁹», et que le sinologue contemporain Rakita Goldin voit en Xunzi un précurseur de la sociologie moderne, en n'hésitant pas à faire des rapprochements entre sa pensée et celle de Durkheim¹⁰, c'est que ce penseur chinois élabore une philosophie qui a pour but de rallier tous les hommes sous un même ciel, de donner, littéralement¹¹ et figurativement, un langage commun à tout individu au sein d'une société. Cette unité se crée, selon Xunzi, grâce à la Culture, et cette Culture n'existe, ne vit et ne s'exprime qu'à travers la ritualité. En ce sens, la pierre angulaire de la pensée du philosophe, le concept autour duquel s'articule l'entièreté de son

⁸ Ibid. p.234

⁹ WANG, Pei, 2018, « In What Sense “Community” Is a Typical Confucian Problématique? » version en ligne : https://communautedeschercheurssurlacommunaute.wordpress.com/communautes-en-chine/#_ftn8 (consultée le 15/06/2020). Ce texte est à paraître dans les actes du colloque de Lyon *Communauté: carrière d'un concept*.

¹⁰ GOLDIN, P. Rakita, 1999, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, États-Unis : Open Court Publishing Company, p. 63 à 65

¹¹ Le chapitre XXII du *Xunzi*, « *Zhèng míng*, 正名 (De la rectification des noms) », s'intéresse à l'établissement d'un langage commun à tous, créant une relation biunivoque entre les mots et les choses.

système et qui unit toutes les sphères de sa théorie est la notion de *lǐ* 禮, « rite » ou « ritualité », notion qui sera l'objet principal de notre mémoire.

Toutefois, ce concept pose problème car il n'est pas évident de comprendre comment un simple geste, un simple rite, puisse être le moteur de la formation de l'individu, voire de son humanité, et comment ce geste peut ancrer l'être humain et dans le monde social et dans le monde naturel. De plus, si la ritualité entretient, comme nous le verrons abondamment au cours de notre analyse, une relation presque fusionnelle avec la moralité dans la pensée de Xunzi, elle semble aussi contenir une part sacrée, et il n'est pas évident de délimiter la part religieuse de la part éthique dans sa conception de la ritualité.

Ce problème s'est posé dès l'arrivée des thèses confucéennes en Europe, aux alentours du milieu du XVII^{ème} siècle. L'historien Jonathan Israel expose le débat créé par la rencontre de ces deux univers culturels dans son texte « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) ». La pensée confucéenne, que certains philosophes de l'époque appelaient le « spinozisme [d']avant Spinoza¹²», reconnaissant une grande similitude entre le concept confucéen de Nature, *Tiān* 天, et le concept de Dieu chez Spinoza, présentait un problème logique aux savants européens de l'époque. D'un côté, des philosophes comme Vossius, Temple ou Bayle¹³, voyaient dans la pensée confucéenne un « athéisme [...] attaché à la rectitude morale¹⁴», mais étaient confrontés au fait qu'ils qualifiaient « d'athée » une société pour qui la ritualité était d'une importance capitale. Il y avait donc aussi, de l'autre côté, des penseurs comme Malebranche ou Leibniz qui étaient « persuadé[s] qu'il n'y avait “rien d'idolâtre ou d'athée dans les enseignements

¹² ISRAEL, Jonathan, 2014, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », traduit de l'anglais par Franck Lemonde, *Rue Descartes*, n° 81, pages 64 à 83. Édition numérique : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-2-page-64.htm> (consultée le 15/06/2020).

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

de Confucius”¹⁵». Les théologiens faisaient face à une société qui semblait profane et sacrée à la fois, qui ne croyait pas au Dieu des traditions abrahamiques, mais qui était tout de même organisée et empreinte d’une haute rectitude morale. Ils devaient donc démontrer, ou bien que « les Chinois classiques étaient des “athées” et manquaient de rectitude morale¹⁶» ou bien que ces derniers étaient « “vertueux” mais pas “athées”¹⁷».

Le dilemme semble être désuet, car nous pouvons désormais concevoir une société morale dépourvue de religion, mais il montre que la ligne que nous voudrions tracer entre le profane et le religieux dans les écrits confucéens demeure mouvante et que l’établissement d’une dichotomie radicale qui séparerait parfaitement ces deux sphères est grandement fragilisée par le concept de ritualité.

Nous proposons donc dans ce mémoire d’analyser le concept de *lǐ*, animé par une multitude de tensions opposant, notamment, la Nature à la Culture, le sacré au profane et le sens du sacré à la morale. Notre analyse de la ritualité sera basée sur le texte éponyme du philosophe, le *Xunzi*, et, plus précisément, nous aborderons les rôles que joue la ritualité dans la formation de l’individu et du sens moral, dans le rapport de l’homme face à la société et de la société face au monde extérieur, et, enfin nous nous pencherons sur la part religieuse ou sacrée de la ritualité.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

§ 3 Xunzi : le personnage et l'œuvre

Xun Kuang, de son nom personnel, puis Xun Qing, son éminence Xun, et enfin Xunzi, maître Xun : si ses appellations furent multiples, sa pensée, elle, se veut unifiante et englobante¹⁸, fluide mais totalisante. Considéré par plusieurs¹⁹ comme étant l'Aristote chinois, Xunzi voit le jour durant la période des Royaumes Combattants (475 av.n.è. - 221 av.n.è.), une époque pendant laquelle on assiste à la déliquescence de la dynastie des Zhou orientaux et qui, comme son nom l'indique, est le théâtre de graves troubles sociopolitiques durant lesquels les différents royaumes chinois s'entredéchirent. Parallèlement à cet état de guerre perpétuelle, la Chine devient le berceau d'un foisonnement intellectuel hors du commun et connaît l'époque que l'on appellera *zhūzǐ bǎijiā* 諸子百家, la période des « cent écoles de pensée ». Si l'émergence simultanée de l'épée et de la plume, ou, devrait-on dire, de l'arc et du pinceau, semble *a priori* paradoxale, c'est qu'il ne faut pas les voir comme opposées, mais plutôt comme complémentaires. Plusieurs commentateurs modernes, en effet, présentent l'âge d'or de la philosophie chinoise comme la recherche d'une philosophie politique pratique et applicable qui mettrait ultimement fin aux conflits interétatiques. La philosophie chinoise de l'antiquité tente donc principalement de trouver des remèdes aux maux de l'époque, d'unifier le peuple et d'instaurer l'harmonie au sein de la société; et la pensée de Xunzi n'y fait pas exception, elle qui prend le *Rite* comme liant social, comme ce qui permettra de

¹⁸ S'il est vrai qu'il existe des contradictions dans le *Xunzi*, elles pourraient aussi être utilisées pour dynamiser et rendre mouvante la pensée du philosophe.

¹⁹ On peut citer, entre autres, Homer H. Dubs, John Knoblock, Rémi Mathieu et Feng Youlan qui présentent chacun Xunzi comme étant l'Aristote chinois. « Homer Dubs, Hsüntze: the Molder of Ancient Confucianism (London: Arthur Probsthain, 1927), pp. 50, 150, 157, 167, 253f., and John Knoblock, Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works, vols. 1–3 (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988–1994), especially 1 (1988): vii–viii » et « Feng Youlan, A History of Chinese Philosophy, translated by Derk Bodde (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1952), 1:106 » - HUTTON, Éric, 2002, « Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi », *Journal of Chinese Philosophy*, Hawaii : Wiley Online Library, décembre, Vol. 29, n°3, p. 355, ainsi que : MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p.651

cimenter autant les différentes idéologies de l'époque, que les sociétés entre elles et en elles-mêmes.

À 15 ans²⁰, Xunzi se rend à l'Académie de Jixia dans l'État de Qi, située dans l'actuel Shandong. Cet établissement représente un sanctuaire intellectuel hors du commun et regroupe les plus grands penseurs de l'époque qui peuvent y enseigner, y débattre et même y contester, en toute impunité, les affaires gouvernementales. John Knoblock ira même jusqu'à dire que le contexte dans lequel évolue Xunzi ne sera jamais égalé au cours de l'histoire humaine :

The number of individuals, the astonishing variety of their interests, the depth of their understanding, the breadth of their scholarship, and the genius of their thought make Xunzi's age without parallel in Chinese history and unsurpassed in world history.²¹

Ce terreau fertile permettra à Xunzi d'atteindre son plein potentiel intellectuel et le philosophe, versé dans l'entièreté des pensées de l'époque, développera un système syncrétique, au sens positif du terme, qui se voudra représenter l'apogée et le point culminant de la philosophie chinoise de l'antiquité. Exemple par excellence d'une éducation humaniste, Xunzi se fait l'héritier des thèses des plus grands penseurs de son temps²² et s'inspire de ses prédécesseurs autant qu'il s'y oppose et les remet en question. S'il est traditionnellement rattaché au courant confucianiste, à la *Ru Jia*, 儒家 – l'école des lettrés –, on retrouve dans sa pensée des éléments moïstes, légistes ainsi que des outils propres à la cosmologie. Si, comme le dit Rémi Mathieu dans son introduction

²⁰ Ces informations biographiques proviennent des introductions des livres de John Knoblock, Rémi Mathieu et Ivan P. Kamenarović, respectivement : *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works, Philosophes confucianistes et Les écrits de Maître Xun*.

²¹ KNOBLOCK, John (trad.), 1988-1990-1994, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, 3 Volumes, Stanford: Stanford University Press, p.66

²² Ces influences sont développées en détails dans l'introduction de la traduction du *Xunzi* de Knoblock, qui lui attribue des liens idéologiques avec, notamment : Hui Shi et Gongsun Long (logique), Song Xing (compréhension de la sphère émotive de l'être humain), Shunyu Kun et Tian Pan (art discursif), Yu Qing (l'influence de l'histoire dans l'élaboration de sa pensée), Wei Mou (vision de l'ordre et de la pérennité), Zou Yan (le concept des transformations continues), Zhuang Zhou (le concept de la Nature), Qu Yuan (l'art poétique) et bien d'autres encore.

au *Xunzi*, « au – III^{ème} siècle, les écoles de pensée sont aussi “combattantes” que les Royaumes²³ », *Xunzi*, habitant littéralement « les hauts lieux fortifiés par la pensée des sages²⁴ » – pour employer une image qu’on retrouve dans le *De Natura Rerum* de Lucrèce –, en tire profit et construit un système inspiré du meilleur de chacun et qui, selon lui, rend compte de la réalité dans son entièreté, de façon globale et englobante, impartiale et harmonieuse. Vers l’âge de 40 ans, l’élève devient le maître, et, par l’acte rituel performatif de la libation, *Xunzi* prend les rênes de l’Académie de Jixia.

Dans la Chine antique, les philosophes n’écrivaient généralement pas directement de textes unitaires et, à la manière d’un Platon pour un Socrate, ce sont les disciples de ces philosophes qui faisaient office de scribes et composaient des écrits rapportant leur parole. Le *Xunzi* ne fait pas exception à ce processus scriptural, et on retrouve, au I^{er} siècle de notre ère, 322 fiches sur bambou relatant la pensée de *Xunzi*. Le bibliothécaire impérial, Lu Xiang 劉向 (79–8 av.n.è.), écarte 290 duplicatas²⁵ et compile une version composée de 32 liasses de lamelles de bambou, qui deviendront 32 chapitres, qu’il organise lui-même thématiquement. Puisque les écrits sont des paroles rapportées et que l’ordre dans lequel Lu Xiang a colligé les chapitres ne peut être pris comme assurément conforme à l’original, il n’est pas rare qu’il faille faire appel à plusieurs sections du *Xunzi* pour reproduire un argument du penseur. De plus, le passage à travers le temps et à travers le pinceau de différents copistes ont pu altérer le texte, mais, nous dira Kamenarović, « guère plus que dans le cas de nos manuscrits grecs ou latins²⁶ ».

²³ MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p.651

²⁴ LAGATIE, Alain, 2014, *Arbre de vie : philosophie biophile et relativité générale*, Paris : Société des écrivains, p. 123, tirée de : LUCRÈCE, *De Natura Rerum*, Livre II

²⁵ KNOBLOCK, John (trad.), 1988-1990-1994, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, 3 Volumes, Standford: Standford University Press, p.106

²⁶ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.XXV

§ 4 Méthodologie

Nos réflexions découlent d'un travail d'exégèse du *Xunzi*. Nous avons sélectionné une série d'extraits pertinents qui guideront notre raisonnement, tirés principalement des chapitres XIX « *Lǐ lùn*, 禮論 (Des rites) », XX : « *Yuè lùn*, 樂論 (De la musique) », XXIII : « *xìng è*, 性惡 (La nature humaine est mauvaise) » et enfin XVII : « *Tiān lùn*, 天論 (Du ciel) ». Si notre analyse se base en majeure partie sur ces chapitres, nous reconstruirons tout de même, comme nous l'avons mentionné précédemment, les arguments du maître à penser à l'aide d'autres sections du texte, excluant toutefois les deux derniers chapitres, dont l'authenticité est fortement remise en cause.

Nous explorerons le champ sémantique de la ritualité afin de comprendre et d'analyser les concepts qui gravitent autour de la notion de *li* et de révéler les liens et la dynamique qu'entretiennent ces idées avec la ritualité. Une part de notre recherche sera de nature lexicale et nous étudierons aussi l'étymologie des concepts clefs pour affiner notre compréhension de ceux-ci – la traduction strictement littérale, comme nous le verrons, ne rendant pas justice à l'entièreté du déploiement conceptuel des notions employées par *Xunzi*.

Au cours de ce mémoire, afin de découvrir ce qu'incarne la notion de ritualité dans le *Xunzi*, nous tenterons de reproduire le souffle « cosmologique » animant la pensée du philosophe, et découvrirons la manière par laquelle la ritualité permet, seule, d'ancrer l'homme dans son humanité, dans la société dont il fait partie et dans l'ordre du monde, caractérisé comme « l'ordre cosmologique » dans la pensée chinoise.

Si l'usage d'une expression si éloignée de la métaphysique occidentale paraît *a priori* surprenant pour le lecteur, elle l'est aussi pour certains professeurs de philosophie, comme Dan Robins de l'Université de Hong Kong, qui considère que « *Xunzi's* invocations of the

cosmological order are simply dogmatic gestures, with no philosophical force²⁷». Pourtant, nous démontrerons comment la cosmologie chinoise – qui postule l’adéquation entre le macrocosme et le microcosme, animés tout deux d’oppositions binaires complémentaires – structure autant les fondements, que l’essence même de la pensée de Xunzi. Ainsi, nous verrons se déployer la notion de ritualité à travers des systèmes binaires, et, chaque fois qu’un concept – partant de celui de *lǐ* – aura trouvé sa contrepartie complémentaire, le couple ainsi formé cherchera à son tour la part qui le complète et ce, jusqu’à ce que l’infiniment petit soit en accord avec l’infiniment grand.

§ 4.1 Éditions, traductions et concordance du *Xunzi*

Le texte de référence en langue originale sur lequel se base notre mémoire est le *Xunzi jijie* 荀子集解, « Commentaires réunis des Écrits de Maître Xun »²⁸, édité et commenté par Wang Xingxian 王先謙 et Shen Xiaohuan 沈嘯寰 à la toute fin du XIXème siècle, mais paru à Pékin en deux volumes en 1988. Ivan P. Kamenarović traduira en français et commentera cet ouvrage philosophique, élaborant ainsi le livre *Xun Zi (Siun Tseu)*²⁹ paru chez Cerf en 1987, et dont une seconde édition sera publiée aux éditions Les Belles Lettres en 2016, sous le nom d’ *Écrits de Maître Xun*³⁰. C’est cette traduction que nous utiliserons principalement dans notre exposé de la pensée de Xunzi. Premièrement, cette dernière a l’avantage de mettre en regard le texte chinois original à la version française, ce qui permettra de vérifier l’adéquation entre un concept chinois donné et la traduction qui en est faite. Ce ne seront absolument pas les qualités de Kamenarović

²⁷ ROBINS, Dan, 2001, « Reviewed Work: *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* by Paul Rakita Goldin », *The Journal of Asians Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, novembre, Vol. 60, n°4, p.1155

²⁸ WANG, Xianqian 王先謙 et Shen Xiaohuan 沈嘯寰 (dir.), 1988, *Xunzi jijie* 荀子集解 (*Commentaires réunis des Écrits de Maître Xun*), 2 vols, Beijing: Zhonghua.

²⁹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 1987, *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris : Cerf.

³⁰ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres.

ou de tout autre traducteur qui seront remises en doute, mais nous tenterons, lorsqu'il le sera nécessaire, de rendre aux concepts chinois l'entièreté de leur polysémie, propriété qui ne survit généralement que très mal à la traduction. En second lieu, le docteur en philosophie ancienne a choisi une restitution philologique du texte chinois en français, dans laquelle le traducteur s'efface au profit de l'œuvre originale, conservant, d'une part, « l'usage, à nos yeux, immodéré, de la répétition³¹» des termes et des phrases – caractéristique propre au texte chinois « qu'ils soient anciens ou modernes³²» – et, de l'autre, la signification synchronique – par opposition à diachronique – du vocabulaire. En effet, la traduction de Kamenarović se veut archaïsante, se refusant à l'usage de mots propres à la philosophie occidentale ou à la psychologie moderne, et préférant éviter « autant que possible [...] tout mot entré dans la langue française postérieurement au XVIIIe siècle³³». De ce fait, nous considérons que cette traduction accorde au lecteur un accès plus direct au texte original, et lui permet de reconstruire plus justement la pensée de Xunzi.

Toutefois, si ce mémoire se base principalement sur la traduction de Kamenarović, nous n'hésiterons pas, lorsque nous le jugerons nécessaire, à faire appel à d'autres traductions qui semblent, par moment, refléter plus adéquatement l'essence des mots ou du texte d'origine. De ce fait, après comparaison et sélection, nous ferons usage de la traduction du « Xun Zi » de Rémi Mathieu³⁴, parue dans *Philosophes confucianistes*, publiée dans la collection « Bibliothèque de la Pléiade » en 2009, ainsi que des traductions fragmentaires effectuées par Paul Rakita Goldin dans *Rituals of The Way*³⁵. Puis, si elles ne sont pas citées directement, nous avons tout de même utilisé,

³¹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p. XXIX

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

³⁵ GOLDIN, P. Rakita, 1999, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, États-Unis : Open Court Publishing Company.

à fin de comparaison, la traduction de John Knoblock *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*³⁶, ainsi que des traductions partielles d'Anna Ghiglione, tirées de divers ouvrages que nous mentionnerons ci-après.

Puisque ce mémoire s'axe principalement sur l'analyse exégétique du *Xunzi*, nous utiliserons plusieurs outils qui nous permettront d'explorer en profondeur la pensée du philosophe et les mots mêmes qui l'expriment. Ainsi, à des fins statistiques, nous emploierons l'ouvrage académique *A Concordance to the Xunzi (Xunzi zhuzi suoyin, 荀子逐字索引)*³⁷ de l'Institut des Études Chinoises de l'Université de Hong Kong, achevé en 1996 et qui permet de relever le nombre d'occurrences, non seulement d'un terme chinois en particulier, mais aussi de la combinaison de deux termes formant des expressions dissyllabiques. Nous ferons aussi usage du site internet de *The Chinese Text Project*³⁸ qui permet la consultation de la majorité des textes philosophiques chinois et qui offre des outils statistiques ainsi que des pistes de traduction pour certaines portions de textes. Enfin, nous ne pouvons insister assez sur l'importance du rôle que jouera *le Grand Ricci, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*³⁹ dans l'élaboration de notre mémoire. La très grande majorité des définitions des termes originaux dont nous ferons usage proviendront de la version numérique de cette encyclopédie lexicale, elle qui nous permettra d'analyser en détails, autant l'étymologie et les définitions des termes clefs qu'emploie Xunzi, que leurs usages historiques et traditionnels.

³⁶ KNOBLOCK, John (trad.), 1988-1990-1994, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, 3 Volumes, Standford: Standford University Press

³⁷ HO, Che Wah 何志華 (dir.), 1996, *A Concordance to the Xunzi (Xunzi zhuzi suoyin, 荀子逐字索引)*, Shanghai: Shangwu yinshuguan.

³⁸ STURGEON, Donald, (créateur), *The Chinese Text Project (中國哲學書電子化計劃)*, Url : <https://ctext.org/>

³⁹ Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : CERF.

§ 4.2 Sources secondaires : une sélection

La littérature concernant la philosophie chinoise de l'antiquité, le confucianisme et, plus particulièrement, la pensée de Xunzi peut être considérée comme inépuisable, et nous avons donc dû limiter le nombre de textes que nous mettrons au profit de notre analyse dans le cadre de ce mémoire. En ce sens, nous ne prétendons ici aucunement à l'exhaustivité, mais avons effectué une sélection d'ouvrages de penseurs et de sinologues reconnus pour leur analyse de la pensée confucianiste, du *Xunzi* ou de la notion de *lǐ*, qui permet de construire un système cohérent, rendant compte du déploiement du concept de *ritualité* dans l'œuvre étudiée.

Tout d'abord, la biographie que nous venons d'exposer a été élaborée en se basant sur les introductions des livres de John Knoblock, Rémi Mathieu et Ivan P. Kamenarović, présentés précédemment. L'ouvrage intitulé *Figures de l'immanence, Pour une lecture philosophique du Yi king*⁴⁰, de François Jullien, sera d'une aide précieuse pour comprendre les aspects cosmologiques de la pensée de Xunzi, ainsi que pour appréhender les outils provenant de la cosmologie, dont le lettré que nous étudierons fait usage. Pour la pensée confucéenne en général, ou pour celle proprement xunzienne, nous emploierons entre autres *The Rituals of The Way : The Philosophy of Xunzi*, de Paul Rakita Goldin, *Confucius, du profane au sacré*⁴¹ de Herbert Fingarette, ainsi que *L'expérience religieuse en Chine Sagesse, mysticisme, philosophie*⁴² de Anna Ghiglione. En ce qui concerne tout particulièrement le concept de ritualité, les *Études sinologiques*⁴³ de Léon Vandermeersch permettront de poser un regard nouveau sur cette notion, le livre *La vision dans*

⁴⁰ JULLIEN, François, 1993, *Figures de l'immanence Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris : Grasset.

⁴¹ FINGARETTE, Herbert, 2004, *Du profane au sacré*, traduit par Charles Le Blanc, Montréal : Les Presse de l'Université de Montréal.

⁴² GHIGLIONE, Anna, 2009, *L'expérience religieuse en Chine Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal : Médiaspaul.

⁴³ VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard.

*l'imaginaire chinois*⁴⁴ et le chapitre de livre « La place du beau dans la pensée chinoise ancienne : le ritualisme confucéen et la critique moïste (Ve-IIIe s. av. J. C.) »⁴⁵ d'Anna Ghiglione contribueront à notre analyse du rite ponctuel et de sa symbolique, et des entrevues d'Anne Cheng et de Rémi Mathieu à l'émission radiophonique *Les chemins de la philosophie*⁴⁶ approfondiront notre compréhension du lien entre la ritualité et l'harmonie sociale.

§ 5 Originalité du mémoire

Il existe certes plusieurs livres qui traitent du confucianisme et de la pensée xunzienne, mais ce mémoire propose d'apporter un regard nouveau sur la ritualité, en la plaçant au centre même du système philosophique émanant de ce penseur, et en examinant les liens étroits qui unissent les rites à la moralité et à la sacralité. En effet, si Herbert Fingarette a étudié le rôle de la notion de « ritualité » dans l'œuvre de Confucius – et non de Xunzi –, dans son ouvrage *The Secular as Sacred*, les sinologues Hall et Ames critiquent toutefois l'approche de ce dernier, lui reprochant « d'avoir traité du rite sans y inclure la notion de *yì* 義 – habituellement traduit par “sens de la justice”⁴⁷», « morale » ou « sens moral »⁴⁸. Nous proposons donc débiter notre analyse par l'articulation des notions de *lǐ* et de *yì*, et de mettre au jour la fonction indispensable qu'ils occupent dans la pensée du maître chinois.

⁴⁴ GHIGLIONE, Anna, 2010, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris : You Feng

⁴⁵ GHIGLIONE, Anna, - 2010, « La place du beau dans la pensée chinoise ancienne : le ritualisme confucéen et la critique moïste (Ve-IIIe s. av. J. C.) », *L'esthétique du beau ordinaire dans une perspective transdisciplinaire : Ni du gouffre ni du ciel*, Paris : L'Harmattan.

⁴⁶ CHENG, Anne, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Qui était Confucius? », *Les chemins de la philosophie*, France Culture, Entrevue France Culture, et MATHIEU, Rémi, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Confucius (2) : L'importance des rites », *Les chemins de la philosophie*, France Culture.

⁴⁷ FINGARETTE, Herbert, 2004, *Du profane au sacré*, traduit par Charles Le Blanc, Montréal : Les Presse de l'Université de Montréal, p.12

⁴⁸ Nous traiterons en détails du concept de *yì* et de ses traductions au premier chapitre.

Notre conception de l'*en acte* et du *potentiel* offrira au lecteur la possibilité de se repositionner par rapport au débat entourant la nature humaine – telle que définie par Xunzi –, et notre compréhension de la *représentation* dans la pensée chinoise permettra d'obtenir les clefs donnant accès au symbolisme rituel. En effet, la philosophie occidentale comprend généralement la représentation comme étant une *imitation* ou le fait de *présenter à nouveau*, contrairement à la tradition chinoise qui fait de ce concept *ce qui rend présent la chose représentée*.

De plus, l'exposé même de la méthode philosophique du penseur, que la structure de ce mémoire tente de reproduire, se veut permettre de redonner un poids philosophique à l'approche cosmologique, d'une part, et à l'ordre cosmologique, d'autre part.

Toutefois, n'aborde pas le sujet des rites qui veut, et Xunzi lui-même met en garde quiconque tentera d'analyser philosophiquement le concept de *lǐ* :

« Le sens profond des rites est véritablement abyssal et si des observations [...] veulent les pénétrer, elles s'y noieront. Le sens profond des rites est véritablement immense et si ceux qui s'arrogent le droit de composer des traités et de forger des théories absurdes veulent le pénétrer, ils y seront ensevelis [...] ils s'y perdront⁴⁹.»

Nous présentons donc à l'avance nos excuses à Maître Xun de nous être arrogé le droit de composer ce mémoire, et tenterons de rendre aux rites la place et la grandeur qu'il leur accorde, tout en tâchant de ne pas être enseveli en chemin, ni, non plus, d'y perdre le lecteur.

§ 6 Plan du mémoire

Dans le premier chapitre, nous analyserons le concept de ritualité dans son rapport avec l'individu, et les liens intimes qu'il entretient avec le sens moral. Puis, tout en apportant des

⁴⁹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.263

justifications concernant la traduction qui nous avons effectuée du terme *yì* 義, « morale » ou « sens moral », nous soulignerons l'importance, d'une part, de la distinction entre l'*en acte* et le *potentiel* pour comprendre la pensée de Xunzi et, de l'autre, de l'importance de l'*en acte* pour le philosophe. Nous explorerons la naissance des rites, la conception qu'à Xunzi de l'homme naturel ainsi que l'opposition qu'il établit entre Nature et Culture.

Alors que la première partie du mémoire s'axe davantage sur la relation entre l'individu et la ritualité, la suivante, elle, s'intéresse aux rapports qu'entretiennent la société avec la ritualité. Nous étudierons la conception qu'a Xunzi de l'ordre, autant social que naturel, ainsi que la place qu'occupe la ritualité dans la cohésion sociale, l'appréhension du monde et la différenciation éthique. Nous aborderons aussi le rôle que joue la musique pour le penseur, ainsi que la notion de *Dào*, 道 « Voie », concept incontournable de la philosophie chinoise, que l'on retrouve, sous différents visages, chez pratiquement tous les penseurs chinois de cette époque.

Si le premier et le deuxième chapitre traitent de la ritualité d'un point de vue majoritairement conceptuel, le troisième chapitre s'intéressera aux rites dans leur application, dans leur rapport avec le sacré, ainsi qu'au symbolisme qu'ils véhiculent. En adoptant un point de vue opposé à celui que pose la philosophie occidentale sur la représentation, nous nous interrogerons sur la religiosité du rite, analysant en détails le rituel funéraire. Ceci nous permettra d'accéder au symbolisme rituel et, ultimement, de parvenir à la compréhension du réel, de l'esprit et des différentes facettes de la sacralité dans la pensée xunzienne.

Chapitre 1

Ritualité et sens moral

Le terminus de l'homínisation est en même temps un commencement. L'homme qui s'accomplit en homo sapiens est une espèce juvénile et infantine ; son cerveau génial est débile sans l'appareil culturel ; ses aptitudes ont toutes besoin d'être nourries au biberon. Ce sur quoi s'achève l'homínisation, c'est sur l'inachèvement définitif, radical et créateur de l'homme.⁵⁰

Le paradigme perdu : La nature humaine, Edgar Morin

Il aurait été pratique de débiter notre approche par des définitions claires et précises des notions abordées. Or, les penseurs chinois de l'antiquité « ne définissent pas les notions qu'ils utilisent [...], ils les illustrent⁵¹», le plus souvent par des images ou des analogies, et ces illustrations, faites pour mieux cerner les concepts, ont tendance à se mouvoir et à changer selon le réseau de notions dans lequel est plongé le référé. En somme, ce ne sont pas seulement les attributs d'un concept qui peuvent changer selon son ou ses référents, mais bien parfois ce que nous pensions être son essence.

⁵⁰ MORIN, Edgar, 1973, *Le paradigme perdu : La nature humaine*, Paris : Éditions le Seuil, p.62

⁵¹ MATHIEU, Rémi, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Confucius (2) : L'importance des rites », *Les chemins de la philosophie*, France Culture, 3 minutes 40

Nous tenterons toutefois dans ce chapitre de cerner de plus près la notion de *lǐ* à l'aide des outils que nous offre la cosmologie chinoise. Nous articulerons la notion de *lǐ* avec celle de *yì* 義 « morale », ou bien « sens moral », puis avec celle de nature humaine et de culture. Notre objectif est de déployer la notion de *lǐ* dans son extension maximale pour découvrir les liens intimes qu'elle entretient avec des notions qui nous sont plus familières, telles que celles de nature, de culture et de sens moral.

§ 1.1 La notion de *lǐ* 禮, une approche cosmologique

Le chinois écrit a cette particularité de laisser ouvert le sens des mots en ne les limitant pas à une nature ou une fonction particulière, comme on le voit dans la majorité des langues latines ou germaniques. Cette absence de morphologie – au sens linguistique du terme –, propre à la langue chinoise écrite, entraîne une polysémie du signe, ou morphème, lorsqu'on l'analyse exempt d'une structure syntaxique donnée. Ainsi, *lǐ* pourra être traduit autant par « rite » ou « rites » que par « ritualité », « esprit rituel », « traiter rituellement », etc. Cette propriété du chinois classique n'est pas du tout un défaut de langage ou une lacune engendrant un flou sémantique, mais plutôt une manière d'accompagner, de souligner et de mettre en valeur la fluidité et la mouvance de la pensée. En effet, les concepts que nous allons étudier ne sont pas fixes et évoquent des idées qui doivent être appréhendées dans leur mouvement et dans leur volonté d'englober toutes les faces et tous les affleurements phénoménaux d'une même réalité.

Il est important de rappeler ici l'héritage et l'influence de la cosmologie autant, en général, dans la culture chinoise, qu'en particulier, dans la pensée de Xunzi. Nous disons « en général » car François Jullien nous informe que le *Yijing*, le livre phare de la cosmologie, « a servi de toile de

fond à toute [la] civilisation [chinoise]⁵² ». Elle perçoit le monde, et chaque chose qui le compose, comme un processus transformationnel constant, une alternance de souffle *yáng* 陽 et de souffle *yīn* 陰, tous deux opposés mais complémentaires, composés d'une même énergie, le *qi* 氣. François Jullien écrit :

[C]e n'est pas une mais *deux* instances que nous trouvons au départ de la réalité. Car celle-ci [...] doit [...] son engendrement [...] à l'interaction spontanée des deux pôles [...], constamment promu[e] par la coopération de deux aptitudes, à la fois opposées et complémentaires.⁵³

On appréhende déjà la difficulté de cerner ou de décrire un monde qui est perçu, non pas comme étant composé d'« étants » fixes, mais comme un « processus » transformationnel dont toutes les parties, si tant est qu'il puisse être divisé en parties, participent d'une même réalité, d'un même principe unique qui ne se prête que très mal à la catégorisation occidentale.

Conscient d'être un héritier de la cosmologie chinoise⁵⁴, Xunzi pense le réel en termes d'alternance de souffles opposés et complémentaires, il dit : « L'alternance du *yīn* et du *yáng* est le moteur de toutes les évolutions et transformations⁵⁵ ». Et si des termes opposés forment une même réalité, il ne sera pas question de choisir le « bon » terme lorsque confronté à une opposition, mais de reconnaître cette opposition comme étant l'expression d'une seule et même réalité, qui n'existerait pas sans l'interaction de ces contraires. Il n'y a pas de supériorité ontologique entre le *yīn* et le *yáng*, entre le haut et le bas, entre le grand et le petit, puisque tous deux sont nécessaires à l'existence de leur pendant respectif. Les oppositions sont donc, pour Xunzi, la condition d'existence du réel et l'on verra sa pensée se déployer et se structurer à partir, et à l'aide, de pôles

⁵² JULLIEN, François, 1993, *Figures de l'immanence Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris : Grasset, p.7

⁵³ Ibid. p.53

⁵⁴ Xunzi cite plusieurs fois le *Yijing* dans son œuvre, notamment aux chapitres V et XXVII du *Xunzi*.

⁵⁵ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.270

contraires mais complémentaires. Si les oppositions sont ce qui rendent le réel possible et harmonieux, il faut toutefois qu'elles répondent au critère de conformité. C'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait un juste équilibre de souffle *yān* et de souffle *yáng* au sein du binôme opposé. Fidèle à la doctrine de Confucius de la voie du « juste milieu », l'idéal de conformité de Xunzi répond à une répartition équilibrée des souffles contraires au sein d'une même réalité. Un déséquilibre entre l'une ou l'autre partie d'un même tout mènera à ce que nous appellerons la non-conformité et ce que Xunzi appellera le désordre, thème que nous aborderons au second chapitre.

Si, donc, nous analysons la notion de *lǐ* à la lumière de ce que nous donne à voir la cosmologie, nous comprenons mieux pourquoi elle peut autant évoquer un rite précis que les rites en général, et autant la ritualité que l'esprit rituel. C'est qu'il faut comprendre le *lǐ* comme mouvant, extensif, et exprimant tout ce qui relève d'un même principe. D'un rite aux rites, le *lǐ* exprime le souffle unissant le particulier au général, l'un au multiple, le bas au haut. Et de la ritualité à l'esprit rituel, le mouvement se fait de l'extérieur à l'intérieur, ou de l'intérieur à l'extérieur, de la ritualité en tant que concept ou pratique sociale extérieure à l'esprit rituel personnel intérieur, propre à l'individu. La notion de *lǐ* dans le Xunzi est donc à appréhender dans son déploiement maximal, à savoir exprimant et unissant le particulier et le multiple, l'intérieur et l'extérieur.

§ 1.2 *Lǐ* 禮, ritualité et *yì* 義, sens moral

Comme nous l'avons énoncé précédemment, la notion de *lǐ*, pierre angulaire de la pensée de Xunzi, ponctue et rythme l'œuvre éponyme à tel point qu'il ne se passe jamais plus que quelques pages sans que celle-ci ne soit mentionnée. Selon *A Concordance to the Xunzi*, le terme *lǐ* est utilisé

344 fois au cours du traité philosophique⁵⁶. Outre les « mots vides » (particules, conjonctions, etc.), c'est le caractère le plus employé par Xunzi au cours du texte, suivi de près par le concept *yì* 義 « morale » ou « sens moral », que l'on y rencontre 316 fois – toujours selon *A Concordance to the Xunzi*⁵⁷. Toutefois, ce qui participe à la compréhension de ces deux concepts et du lien qui les unit, c'est que plus d'un tiers du nombre de leurs occurrences sont conjointes, de telle sorte qu'ils finissent par former une expression récurrente, *lǐyì* 禮義, que l'on retrouve 116 fois au cours du texte⁵⁸. S'il semble à première vue que *lǐ* puisse être traduit assez aisément à l'aide des quatre termes qui exprime son déploiement, il en va autrement de *yì*. Cette vertu cardinale du confucianisme a souvent été traduite par « justice ». Or, Kamenarović la traduit généralement par « sens moral » alors que Mathieu la traduit tantôt par « devoir », au singulier ou au pluriel, tantôt par « morale », après l'avoir anciennement traduit par « équité rituelle »⁵⁹. Philippe Che, traducteur de littérature chinoise ancienne, se demande même s'il ne faudrait pas retraduire les *Entretiens* de Confucius, étant donnée la non-conformité entre le terme de *yì* 義 et de « Justice »⁶⁰. S'il y a unanimité chez les traducteurs, c'est bien sur l'inadéquation entre *yì* et un terme français en particulier. Là où ils diffèrent, c'est à savoir si *yì* s'applique plus à la sphère extérieure, celle de la prédication, de la justice et du devoir ou plus à la sphère personnelle, intérieure, à celle du sens moral et de la volonté.

⁵⁶ Nous écrivons « selon » car le site *The Chinese Text Project* dénote, lui, 343 occurrences, soit une de moins que l'ouvrage de référence. Le calcul diffère légèrement en fonction des critères adoptés pour établir le texte.

⁵⁷ *The Chinese Text Project* dénote 315 occurrences du caractère *yì*.

⁵⁸ Toujours selon *A Concordance to the Xunzi*, car *The Chinese Text Project* dénote 115 occurrences du binôme *lǐyì*.

⁵⁹ Expression qui renforce encore plus le lien unissant la ritualité à la morale dans le *Xunzi*, et présuppose l'analyse que nous effectuons de la dynamique existant entre ces deux concepts.

⁶⁰ « Nous tentons, à travers cet article, de cerner au plus près la signification du caractère 義 (*yì*) dans le contexte des *Entretiens*. Cette notion centrale dans la pensée de Confucius est le plus souvent traduite par le terme « Justice ». Cette traduction n'est pas satisfaisante ». CHE, Philippe, 2019, « Faut-il retraduire les *Entretiens* de Confucius ? », *Impressions d'Extrême-Orient*, Revue en ligne, <https://journals.openedition.org/ideo/833> (consulté le 24-07-2020).

Xunzi définit *yì* une seule fois au cours du texte, dans le chapitre XVI « *Qiáng guó* 疆國 (Renforcer l'État) » : « Le sens moral [*yì*], consiste, à l'intérieur, à observer la juste mesure envers les hommes et, à l'extérieur, à observer la juste mesure envers toutes choses⁶¹» ou encore « Observer la morale [*yì*], c'est faire preuve de mesure intérieure dans son rapport aux autres hommes et faire preuve de mesure extérieure dans son rapport aux dix-mille êtres⁶²». Nous tenterons donc de découvrir ce que recèle cette notion de *yì* et du sens qu'elle évoque, principalement lorsqu'elle est adjointe à *lǐ*.

§ 1.2.1 Étymologie de *yì* 義

Le radical du caractère *yì* est *yáng* 羊, la « chèvre » ou le « mouton ». Sachant que les premiers sens de *yì* selon le dictionnaire sino-français le *Grand Ricci* sont « justice », « bon », « droit », « juste », « vertu », on peut supposer que son radical fait allusion à la communion entre les membres d'une famille ou d'une communauté, au partage d'offrandes alimentaires et de nourriture, donc à une justice ou un devoir qui se déploie à l'extérieur de l'individu. Or, ce qui approfondit notre compréhension du caractère *yì* c'est la sous-graphie *wǒ* 我, le pronom personnel « je » ou encore le « moi » ou le « soi ». Il y aurait donc une sphère externe, celle de la communion, symbolisée par la chèvre, mais qui repose, littéralement et symboliquement, sur le « je », sur le sujet, sur le « soi ». Or, le terme de « justice » exprime généralement une réalité qui est extérieure au sujet tandis que celui de « devoir » suggère une obligation ou du moins, supprime le caractère entièrement volontaire du *yì*. Nous avons donc choisi de retenir la traduction de Kamenarović, celle de « sens moral », qui exprime l'intériorité du sujet et sa libre participation à l'action.

⁶¹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.225

⁶² MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p.1021-1022.

Cette traduction semble parfaitement en accord avec la définition que nous donne Xunzi du *yì*. En effet, il parle, dans l'extrait que nous venons de citer, d'un rapport personnel d'un sujet avec les autres hommes, puis du même sujet avec les choses extérieures, en ce sens que le référent sera toujours le sujet interne. Toutefois, il ne faut pas oublier qu'il existe une part extérieure au concept de *yì*, part que nous pourrions appeler l'éthique, mais qui reste toutefois moins importante que le pan interne du concept, celui du *sens* moral. Or, en gardant à l'esprit la notion d'équilibre des souffles, il faudra une contrepartie plus externe qu'interne au *yì* pour que cette notion puisse exprimer une réalité englobante et totalisante, contrepartie que nous trouvons dans le *lǐ* et qui donnera l'expression utilisée par Xunzi : *lǐyì* 禮義.

§ 1.2.2 Étymologie de *lǐ* 禮

Comme nous l'avons précédemment mentionné, *lǐ* exprime la ritualité dans ce qu'elle a de général et de particulier autant que d'intérieur et d'extérieur. Toutefois, une étude étymologique du caractère *lǐ* nous permet de déceler les tensions internes qui l'animent. La partie de droite de *lǐ* 禮 est *lǐ* 豊, « vase rituel ». Le radical de *lǐ* 禮 est *shì* 示, « radical [, tel que cité par Vandermeersch,] diacritique des choses se rapportant au domaine du sacré⁶³ », qui, encore selon *Le Grand Ricci*, signifie non seulement « signe du ciel », ce qui est sacré, mais aussi « manifestation », « faire connaître » ou « enseigner ». Nous reviendrons ci-après sur le lien qui unit la sacralité à la ritualité, mais nous percevons pour l'instant que la ritualité est directement rattachée au sacré, et que bien qu'elle puisse avoir une part interne, intérieure à l'individu, elle semble tendre vers l'extérieur, de l'extérieur. C'est un signe externe, un signe du ciel, qui se manifeste, que l'on voit, qui expose et s'expose, qui fait connaître et qui enseigne. Une conception plus extérieure qui n'exclut pas

⁶³ VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard, p. 149

l'intériorité de *lǐ* 禮 s'accorde avec une métaphore qu'emploie Xunzi, nous disant que « les rites [禮] sont [...] une nourriture⁶⁴ ». En effet, si les rites sont nourriture, ils sont nécessairement extérieurs à l'homme. Or, s'ils sont nourriture, ils sont intériorisables, faits pour être intériorisés et, dès lors qu'ils sont consommés, ils participent de l'intérieur. Cette métaphore illustre fort bien la tension intérieur-extérieur résidant dans le concept de *lǐ* 禮.

§ 1.2.3 *Lǐyì* 禮義

Si, donc, la tension interne de *lǐ* porte vers l'extérieur, vers la manifestation, et que celle de *yì* s'axe vers l'intérieur, vers l'intériorité du sujet, vers son *sens* moral, et que ces deux notions forment l'expression *lǐyì* abondamment utilisée par le philosophe, il semble conséquent d'en déduire que, selon Xunzi, *lǐ* et *yì* s'engendrent et se complètent mutuellement, étant chacune l'expression l'une de l'autre. Le penseur va même jusqu'à dire : « le sens moral [et] les rites [...] sont une seule et même chose⁶⁵ ». En effet, le rite, et nous y reviendrons, est l'expression codifiée et matérialisée du sens moral d'un peuple, sa manifestation, alors que le sens moral est l'intériorisation de cette ritualité manifeste par le sujet. *Lǐ* et *yì* s'engendrent et se complètent à la manière des souffles *yáng* 陽 et *yīn* 陰 puisqu'ils sont, toujours selon Xunzi, l'expression, l'incarnation et la manifestation de ces mêmes souffles.

Nous serions tentés de nous demander s'il y a un début premier, une cause première à cet engendrement, à savoir si le *lǐ* engendre premièrement le *yì* ou inversement. Mais ce serait faire abstraction du mode de pensée de la philosophie chinoise de l'antiquité. François Jullien soulève le fait que, lorsqu'on s'engage dans ce monde philosophique, « on entre [...] dans la pensée

⁶⁴ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.257

⁶⁵ Ibid. p.362

chinoise des transitions continues, de la fin-début, toute fin étant aussi début, de sorte qu'il n'y a pas de début premier⁶⁶». Il faut dès lors penser *lǐyì* sur le mode dialectique, le *lǐ* engendrant le *yì* et réciproquement.

Nous voyons donc s'articuler cette notion englobante de *lǐyì*, cette notion fluide qui s'étend de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur, cet ensemble qui définit, selon Xunzi, la part la plus élevée de l'Homme. C'est donc cet ensemble, pas l'un et l'autre, ni l'un ou l'autre, mais bien l'un *avec* l'autre, ce couple lui-même - couple au sens mécanique du terme, de deux forces contraires, égales et opposées qui se complètent en agissant sur un même point – qui constitue, et nous développerons plus tard cette idée, l'humanité de l'homme, son *rén* 仁 « bienveillance ».

Si, toutefois, *lǐyì* constitue, comme le dit Xunzi, la part la plus lumineuse de l'Homme, et que nous nous référons à la cosmologie qui veut qu'un tout soit formé de souffles contraires et complémentaires, nous en venons à nous demander ce que serait la part la plus obscure de l'Homme, celle pour qui les rites et le sens moral auraient été créés, et avec laquelle ils dialogueraient pour former une entité dynamique.

§ 1.3 Rituel et nature humaine

§ 1.3.1 Origine des rites

Fidèle à son approche utilitariste, Xunzi débute ainsi le chapitre sur les rites :

D'où proviennent les rites ? La réponse est que les hommes naissent avec des désirs. Si ces désirs sont insatisfaits, il ne peut pas ne pas y avoir d'exigences. Si ces exigences sont

⁶⁶ JULLIEN, François, 2017, « Les transformations silencieuse (suite) », *Les transformations silencieuses*, Frémeaux & Associés, livre audio, 0 :25 secondes,

sans retenue, sans mesure, sans partage et sans limites, il ne peut pas ne pas y avoir de conflits. Or, les conflits engendrent le désordre et celui-ci, la misère. Les anciens rois, par aversion pour le désordre, instituèrent les rites et le sens moral [*lǐyì*] afin de procéder à des répartitions, de nourrir les désirs des humains et de répondre à leurs exigences. Ils ont fait en sorte que les désirs n'aillent point excéder les objets désirés et que ceux-ci ne viennent point manquer aux désirs. Faire régner entre les deux un durable équilibre, voilà ce qui a présidé à la naissance des rites⁶⁷

Ce passage nous instruit sur plusieurs plans. D'abord, les rites et le sens moral ont été créés par l'Homme, ils ne sont pas naturels, ils sont *wèi* 偽, « artificiels », produits d'une construction humaine. Ils ne sont toutefois pas construits par l'homme du commun, mais bien par le parangon de la sagesse humaine : les sages rois de l'antiquité, les *shèng rén*, ces souverains d'un temps mythique - pris par Xunzi comme une réalité ancienne - qui incarnent un idéal de paix et de moralité. Ensuite, les rites et le sens moral ont pour rôle de contrebalancer, compléter et parachever la nature humaine. Ayant été instaurés pour « faire régner entre les [désirs des hommes et les objets de leurs désirs] un durable équilibre⁶⁸», ils répondent à un critère *a priori* utilitaire, créés pour faire régner la paix et la concorde autant au sein de l'individu qu'au sein des hommes en société. Xunzi considère donc les êtres humains comme des êtres naissant avec des désirs, des êtres de désirs, et pour mieux comprendre le rôle que jouent les rites et le sens moral en rapport avec les désirs des hommes, il faut s'attacher à la conception qu'a le penseur du *xìng* 性 de l'homme, de la « nature humaine ».

§ 1.3.2 Nature humaine

La phrase qu'utilise Xunzi pour décrire le *xìng* est assez lapidaire : « La nature humaine [*xìng*] est mauvaise [*è*, 惡] et ce qu'il y a de bon dans l'homme est le fruit d'une élaboration [*wèi*]⁶⁹ ». Afin de saisir toute la portée de cette affirmation, nous explorerons ce qui, d'après Xunzi, réside

⁶⁷ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.257

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid. p.221

dans l'homme *a priori*, dans l'homme naturel, et ce en quoi consiste cette élaboration, ce *wèi*, cet artificiel.

Le *xìng* est entendu par Xunzi comme étant « ce qui nous est spontanément donné par la céleste nature et [qui] ne peut pas s'apprendre ni se fabriquer⁷⁰ ». Le *è* 惡, qui la qualifie, signifie, toujours selon le dictionnaire *Le Grand Ricci*, mauvais, méchant, féroce, pervers, vicieux, autrement dit, ce qui est dépourvu de tout sens moral. Ce caractère est composé du radical du « cœur » *xīn* 心 auquel est adjoint le sinogramme *yà* 亞 qui veut dire « secondaire », « difforme », « inférieur ». Il est à noter ici que *xīn* est souvent traduit par « cœur-esprit », car il est, dans la pensée chinoise, autant le siège des émotions que de l'esprit. Nous pouvons donc comprendre la nature humaine comme étant pourvue d'un cœur-esprit inférieur, d'un cœur-esprit *d'avant* la ritualité et le sens moral.

Ce *è*, ce cœur-esprit inférieur, est le siège de ce qui nous est donné par la « céleste nature⁷¹ », par le *Tiān* 天 – le Ciel ou la Nature – *a priori* de toute expérience et de tout enseignement. Xunzi décrit ce qui réside au sein de la nature humaine de cette façon :

[Lorsque la céleste nature a accompli son œuvre], la forme du corps est achevée et l'esprit est engendré. L'amour et la haine, le contentement et la colère, le chagrin et la joie y sont, en quelque sorte « entreposés »; c'est ce qu'on appelle les « sentiments conférés par le ciel ». Les oreilles et les yeux, le nez et la bouche, le corps lui-même ont chacun leur compétence nullement interchangeable; c'est ce qu'on appelle « les fonctions conférées par le ciel ». Le cœur se situe dans la cavité centrale d'où il régit les cinq organes.⁷²

Il y a donc, selon Xunzi, d'un côté, des sentiments naturels *a priori*, que nous appellerons « émotions » pré-morales, au nombre de six, qui prennent place au sein du cœur-esprit naturel, ou

⁷⁰ Ibid. p.323

⁷¹ Ibid. p.229

⁷² MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p.1029

inférieur. Il est intéressant de souligner que le penseur distingue très clairement⁷³ les émotions naturelles, telles que la haine ou la colère, et les sentiments qui auraient déjà cheminé à travers des constructions sociales – et donc, non naturelles - telle que la honte. De l'autre côté, nous retrouvons les cinq organes, les cinq sens, régis par le cœur, qui ont chacun leur fonction particulière. Or, les fonctions de chacun de ces organes sont, pour l'oreille, de vouloir entendre, pour l'œil, de vouloir voir, etc. Et ces organes – outre celui du toucher qui n'est pas unifié – qui veulent satisfaire leur fonction naturelle sont des organes qui désirent être satisfaits et qui sont donc la source des désirs de l'homme. Enfin, puisque le cœur régit ces organes, puisqu'il en est le « souverain naturel⁷⁴», il est, par conséquent, le siège des désirs de l'être humain. Nous retrouvons donc, au sein du *xìng*, cette même tension intérieur-extérieur, les émotions étant internes et dirigées vers l'extérieur, et les désirs provenant de choses extérieures, désirées par le cœur, cette tension étant encore une fois, ici, plus axée vers l'intérieur que l'extérieur. Par ailleurs, Xunzi utilise un terme qui englobe et exprime à la fois les émotions et les désirs, *qíng* 情, terme que nous pouvons aussi traduire par « inclinations ». La conclusion de cette analyse est donc que le cœur-esprit naturel de l'homme, autrement dit, son cœur-esprit inférieur, ou secondaire, est en même temps le siège *et* la source des inclinations de l'homme, de ses émotions, de ses désirs.

§ 1.3.3 Nature humaine et *wèi* 偽, artificiel

Maintenant que nous avons apporté un nouvel éclairage sur le bas de l'homme, sur sa nature humaine, nous pouvons la mettre en relation avec le haut, avec la ritualité et le sens moral, avec, comme nous le verrons, la culture. Xunzi dresse le portrait d'un monde exempt de *lǐyì* ressemblant

⁷³ Au chapitre XVIII du *Xunzi*, « *Zhèng lùn* 正論 (De la rectitude dans les discours) », dans une réfutation de Songzi, du paragraphe 37 à 47.

⁷⁴ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.229

fort à l'état de nature hobbesien, « where every man is Enemy to every man⁷⁵ ». En effet, sans aucun filtre, sans aucune contrainte exercée sur les inclinations de l'homme, « voici le fort qui s'attaque au faible et le dépouille, voici la multitude faisant violence à ceux qui sont isolés et couvrant leur voix, voici le désordre et la rébellion prêts à s'abattre sur nous à tout moment⁷⁶ ». Car la nature humaine est force brute, constituée de pulsions axées uniquement vers la satisfaction immédiate et personnelle des désirs de l'individu, et c'est pourquoi Xunzi, fidèle à la pensée confucianiste, prône le transformisme. Il est intéressant de remarquer que les concepts de ritualité et de sens moral sont presque exclusivement employés dans leur forme binominale, *lǐyì*, dans le chapitre XXIII du *Xunzi*, « *xìng è*, 性惡 (La nature humaine est mauvaise) ». En effet, sur les 44 occurrences du terme *lǐ* dans ce chapitre, le caractère est accompagné 43 fois⁷⁷ de son pendant complémentaire qu'est le caractère *yì*. En ce sens, Xunzi insiste sur le fait que ce n'est pas la ritualité *ou* le sens moral, mais bien la ritualité *et* le sens moral, le couple *lǐyì* exprimant la complémentarité entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'actif et le passif, qui seul réussit à faire contrepoids à la nature amoral de l'homme, créant un tout cohérent qui donnera ultimement naissance à l'homme empreint d'humanité. En effet, il faudra appliquer un pendant opposé à la nature humaine, au *xìng*, sur celle-ci, afin de tempérer ce souffle et trouver l'harmonie, et ce pendant complémentaire au *xìng* se trouve dans le *wèi*.

Qu'entend Xunzi par *wèi* 偽 ? Le caractère est composé du radical *rén* 人, « homme », et d'une sous-graphie qui se prononce aujourd'hui de façon similaire : *wéi* 為. Cette dernière signifie

⁷⁵ HOBBS, T., 2016, *Leviathan*, Longman Library of Primary Sources in Philosophy : ebook, p.83

⁷⁶ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.327

Ce qui n'est pas sans rappeler l'état de nature tel que décrit par Hobbes: « Worst of all there is continual fear and danger of violent death, and the life of man is solitary, poor, nasty, brutish and short. » HOBBS, T., 2016, *Leviathan*, Longman Library of Primary Sources in Philosophy : ebook, p.83

⁷⁷ HO, Che Wah 何志華 (dir.), 1996, *A Concordance to the Xunzi (Xunzi zhuzi suoyin, 荀子逐字索引)*, Shanghai: Shangwu yinshuguan.

l’agir, le *faire devenir*, ce qui intervient dans le déroulement naturel des choses⁷⁸. Or, si *wèi* 偽 qualifie ce qui est artificiel, transformé et transformant – tout ce qui n’est pas naturel et qui a été ou est créé par l’homme –, son analyse graphique nous renseigne sur le fait qu’il est aussi ce qui, par l’action humaine, actualise le potentiel inhérent à la chose naturelle, potentiel qui resterait dormant sans l’intervention de ce *faire devenir* humain. Les rites et le sens moral sont donc *wèi*, d’une part parce qu’ils ont été créés par les sages rois de l’antiquité, les *shèng rén*, et de l’autre car ils font devenir l’homme naturel un homme social. Mais Xunzi va plus loin, en introduisant un autre concept, et dit que tout « ce qui est élaboré [*wèi*] est culture [*wén* 文]⁷⁹ ». Tout ce qui est élaboré est culturel et tout ce qui est culturel est ultimement créé par l’homme. Il y a donc, chez Xunzi, une adéquation entre les concepts de *wèi* et de *wén*, la culture étant la toile de fond d’où émanent, non seulement les rites et le sens moral, mais tout ce qui est élaboré par l’homme, et la culture étant elle-même élaborée par l’homme. Il est intéressant de noter ici que lorsque l’Unesco parle de patrimoine culturel⁸⁰, il utilise le terme de patrimoine immatériel, ou patrimoine intangible de l’humanité. *Lǐyì* est donc l’expression ponctuelle de cette culture sous-jacente, il est l’affleurement sonore⁸¹ – pour reprendre une expression employée abondamment par François Jullien – de cette réalité intangible et immatérielle. Autrement dit, les rites et le sens moral sont l’en acte de la culture, la part agissante de *wén*.

⁷⁸ Toujours selon *Le Grand Ricci*, cette dernière définition est celle entendue par le courant taoïste, qui perçoit l’intervention humaine dans le cours naturel des choses comme un acte néfaste. Bien entendu, Xunzi est radicalement opposé à cette vision du monde et perçoit l’intervention humaine comme étant cruciale à l’actualisation du potentiel positif humain.

⁷⁹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.270

⁸⁰ Voir : « Qu’est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? » sur le site de l’Unesco : <https://ich.unesco.org/fr/qu-est-ce-que-le-patrimoine-culturel-immateriel-00003> (consulté le 10-08-2020).

⁸¹ François Jullien utilise l’expression d’ « affleurement sonore » pour désigner l’évènement phénoménal d’un processus sous-jacent, la part apparente d’une réalité immatérielle. Voir : JULLIEN, François, 2010, *Les transformations silencieuses*, France : Biblio essais, Le Livre de Poche.

Nous avons donc d'un côté le naturel, *xìng*, et de l'autre, l'artificiel, *wèi* qui se fond et se confond ultimement dans le culturel⁸², *wén*. Il est à noter que la notion d' « artificiel » n'a aucune connotation négative et ne doit être considéré que comme ce qui fait égal contrepoids au naturel. La part la plus importante de *wèi*, de ce qui agit sur la nature humaine pour en actualiser le potentiel positif, est le couple que nous avons présenté ci-avant, à savoir, la ritualité et le sens moral. Ainsi, de la même manière qu'« un morceau de bois tors doit être travaillé à la vapeur et à l'étau pour devenir droit [ou qu'] une lame émoussée doit être aiguisée à la pierre pour devenir tranchante [...] la nature humaine [...] doit en passer par les rites et la morale [*lǐyì*] pour se parfaire⁸³».

Si nous reprenons l'analogie de Xunzi, il existe, dans le bois tors en acte, un potentiel de bois droit, et dans la lame émoussée en acte, un potentiel de lame tranchante. Et c'est par l'action de la vapeur et de la pierre que ces potentiels sont actualisés. De la même manière, il existe dans la nature humaine (en acte), un potentiel de perfection, ou de perfectionnement, et c'est par la culture, par le *wèi*, par le *faire devenir* des rites et du sens moral que ce perfectionnement est actualisé. Notons ici que Xunzi présuppose l'égalité des hommes entre eux sur deux plans. Premièrement, les hommes sont tous égaux par nature car leur *xìng* est ultimement composé des mêmes inclinations, chacun mauvais, *è*, en soi : « la nature humaine est une pour tous⁸⁴» Deuxièmement, les hommes sont tous égaux en potentiels⁸⁵, ayant chacun en eux le potentiel de perfection, ou, plus précisément, de perfectionnement. Chacun a donc la *possibilité* de

⁸² C'est d'ailleurs durant le colloque *Nature et artifice* organisé par la fondation Singer-Polignac, en France, que le sinologue Léon Vandermeersch présentera un séminaire intitulé « Nature et culture, une vision chinoise : le ciel et l'homme ne font qu'un », en 2014 ; ce qui renforce l'idée d'une adéquation entre la notion d'artifice et de culture dans la pensée chinoise.

⁸³ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.322

⁸⁴ Ibid. p.328-329

⁸⁵ Xunzi considère tous les hommes égaux en potentiel, mais reconnaît que seuls quelques hommes atteignent ultimement la sagesse et que beaucoup ne se perfectionneront jamais. « Je répondrai que tous [...] sont capables [de devenir sage] mais qu'ils ne se donnent pas la peine ». Ibid. p.331

transformer sa nature par le *wèi*, que cela « peut être lent ou rapide, tôt ou tard, mais pourquoi n’y parviendrons-nous pas tous ?⁸⁶ ».

§ 1.3.4 L’importance de l’en acte

Si chaque homme possède en lui le potentiel de perfectionnement et donc, le potentiel de bonté, nous en venons à nous demander pourquoi la thèse de Xunzi par rapport à la nature humaine diffère autant de son confrère confucéen, Mengzi (c. 372 – c. 289 av.n.è.). En effet, selon Mengzi, l’homme est bon par nature car il possède en lui le sentiment de commisération, d’empathie, et le potentiel de bonté, les germes de la bonté, qu’il lui suffira de guider, de *cultiver*, pour les faire s’épanouir. Quand, donc, Mengzi parle du *xìng*, il entend par là ce que l’homme peut devenir, ce qu’il recèle en lui, son potentiel. Il en va tout autrement de Xunzi. Ce dernier entend par *xìng* l’homme naturel en acte, en faisant abstraction de son potentiel. L’homme naturel en acte est un être de désirs et d’émotions – lui reconnaissant ainsi aussi le sentiment d’amour mais allié, cette fois, à la haine – un être pulsionnel répondant aux appels de son intérêt personnel. Le *xìng* en acte est donc è, « mauvais ». Ce n’est que lorsqu’il aura allié l’artificiel au naturel que l’homme se sera engagé dans la voie de l’actualisation de son potentiel positif et qu’il sera, dès lors, bon en acte. La nature humaine est détestable seulement lorsqu’elle est isolée, laissée à elle-même et dépourvue de son pendant complémentaire qu’est la culture.

Cette compréhension de l’importance de l’en acte est cruciale pour pénétrer la pensée de Xunzi. En effet, seul sera important pour le penseur l’en acte en soi. Mais cela ne limite pas la compréhension des choses dans un cadre temporel fixe car, comme toutes les autres notions

⁸⁶ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.16

chinoises, il faut les appréhender dans leur fluidité et leur mouvement. Ainsi, lorsqu'on parlera de l'en acte, ou de la vertu en acte, on ne parlera pas d'un en acte achevé, fini, fixé dans le temps, mais plutôt d'une actualisation en mouvement, et dans l'espace et dans le temps. Dès lors que l'homme se sera engagé dans la voie de sa transformation, dès que son *xìng* sera contrebalancé par la culture, Xunzi percevra l'homme comme bon en acte, puisque progressant dans l'actualisation de son perfectionnement.

De la même manière, il faut comprendre les rites et le sens moral, *lǐyì*, comme l'en acte de la culture. En effet, si la culture reste confinée dans une sphère immatérielle et intangible, il devient impossible qu'elle agisse activement avec et sur le *xìng* de l'homme. Ce n'est pas que *lǐyì* développe, au sens de progression, le potentiel de la culture, mais plutôt qu'elle incarne et devient la part visible et agissante de la culture, elle est son *en action* et son actualisation.

§ 1.3.5 *Lǐ* 禮, ritualité et *qíng* 情, inclinations

Si nous avons présenté les deux principes opposés opérant lors de la construction d'un individu, à savoir le *xìng* et le *wèi*, le naturel et le culturel, nous pouvons désormais nous concentrer sur la dynamique à l'œuvre entre les « inclinations », *qíng* 情, de ce *xìng* et la « ritualité », *lǐ*, comprise dans le *wèi*. Nous pourrions être tentés de considérer la ritualité comme étant ce qui agit comme filtre par rapport aux inclinations naturelles, ne laissant passer que ce qui sera jugé acceptable par la société et modifiant les pulsions trop brutales. Mais le rapport est beaucoup plus complexe car, si la ritualité est une nourriture pour l'homme, l'homme est, lui aussi, une nourriture pour la ritualité⁸⁷. Xunzi décrit le mouvement des rites comme suit : « Les

⁸⁷ Nous sommes ici en désaccord avec Rémi Mathieu qui prétend que « la culture[...] modifi[e] la nature conférée par le Ciel » et que « l'homme de bien s'affranchit de sa nature mauvaise ». Nous avançons que la culture s'adjoint à la nature pour créer l'homme accompli. MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi

rites commencent dans la simplicité naturelle, s'accomplissent par la culture et trouvent leur achèvement dans le bonheur et dans la joie⁸⁸». Lorsque Xunzi parle de simplicité naturelle, il pointe directement vers les inclinations, les émotions de l'homme naturel, dans lesquels les rites trouvent leur source. Ces mêmes rites, qui s'accomplissent *par et dans* la culture, s'achèvent là où ils ont commencé, c'est-à-dire par une émotion naturelle, qui se trouve cette fois magnifiée par le mouvement des rites. « Si le naturel n'est pas là, il n'y a rien à élaborer, mais sans être élaboré, le naturel ne saurait briller par lui-même⁸⁹». La ritualité est, pour Xunzi, le parachèvement de l'homme.

On perçoit *a contrario* la double importance du *lǐ* et du *qíng* dans une critique que fait Xunzi de Mozi (c. 479 – c. 392 av.n.è). Nous étudierons les rites funéraires en détails au troisième chapitre, mais rappelons-nous ici que les moïstes plaidaient pour la simplification de ces rites qu'ils considéraient comme fastes, coûteux et inutiles. Or, selon Xunzi, ne pas respecter cette pratique prouvait que l'on était « un sauvage [et] un cœur desséché⁹⁰». Cette flèche décochée par Xunzi n'est pas qu'une banale insulte car elle souligne les deux pans de l'homme qui sont abandonnés en même temps que la ritualité. On devient un « sauvage », un être dépourvu de culture, et un « cœur desséché », un homme dépourvu d'émotions, ou de *qíng* et, par extension, de nature.

La ritualité participe donc et du naturel et du culturel, elle fait le pont et articule ces deux entités pour qu'elles n'en fassent ultimement qu'une, sublimant l'une et l'autre. Elle rend la

Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), respectivement p. 671 et 672.

⁸⁸ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.262

⁸⁹ Ibid. p.270

⁹⁰ Ibid. p.265

culture à l'homme et fait ressurgir l'humanité de l'homme, et les deux pans sont aussi importants l'un que l'autre.

*
**

Nous comprenons désormais mieux les tensions internes animant la notion de *lǐ* et le réseau complexe de concepts au sein duquel elle agit. La ritualité est une notion englobante, mouvante et fluide qui est autant l'expression manifeste du sens moral que l'en acte de la culture. Elle est ce qui participe à la création d'un individu en alliant ce qui nous est donné par le Ciel, le *Tiān*, et ce qui est élaboré par l'homme, ces principes opposés que sont le naturel et le culturel.

Nous avons donc une vision plus claire, sans être pourtant définitive, de ce qui unit la ritualité à la morale, et ce couple à l'individu. Nous avons exploré comment l'homme se construit intérieurement et moralement, et comment il se donne au monde extérieur à travers le *lǐ*. Pour compléter notre compréhension de cette notion, il nous faudra explorer les mouvements à l'œuvre entre la ritualité et la société, et comprendre comment le monde se construit et s'offre à l'homme grâce au *lǐ*.

Chapitre 2

Ritualité et ordre social

- Il eût mieux valu revenir à la même heure, dit le renard. Si tu viens, par exemple, à quatre heures de l'après-midi, dès trois heures je commencerai d'être heureux [...] ; je découvrirai le prix du bonheur ! Mais si tu viens n'importe quand, je ne saurai jamais à quelle heure m'habiller le cœur...

Il faut des rites.

- Qu'est-ce qu'un rite ? dit le petit prince.

- C'est aussi quelque chose de trop oublié, dit le renard.

C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours, une heure, des autres heures.⁹¹

Le Petit Prince, Antoine de Saint-Exupéry

Dans la Chine antique que nous dépeint Xunzi, *lǐ* 禮 « les rites », sont partout. Il y a bien sûr les rites plus traditionnels qui nous sont familiers, tels que les cérémonies de mariage et les funérailles, mais l'étendue de *lǐ* dépasse de loin le cadre que nous lui connaissons. « Aller au pas, trotter, galoper, aller à bride abattue, cela ne sort pas du champ des rites pour l'homme [...], qu'il se trouve dans un temple, dans une maison, à la cour ou au palais⁹²». « Chasser trop tôt le matin,

⁹¹ SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 1999, *Le Petit Prince*, Paris : Gallimard, p.74

⁹² KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.264

tenir audience trop tard, cela n'est pas rituel⁹³». Les rites dictent les droits de propriété individuelle⁹⁴ ainsi que la manière de s'asseoir ou de se tenir debout⁹⁵. Ils indiquent aussi le moment de l'année où l'homme peut aller vers sa femme et le fait que l'on ne puisse avoir des relations charnelles « qu'une fois tous les dix jours⁹⁶». La ritualité régit, autant dans l'espace que dans le temps, toutes les interactions sociales, des plus officielles aux plus intimes, et s'immisce même jusque dans les actions, voire les intentions, de l'individu. En d'autres mots, là où est présent l'homme de l'homme, c'est-à-dire l'homme naturel auquel est adjoind la culture, il y a des rites.

En effet, Léon Vandermeersch explique que le « confucianisme [a fait des rites] l'ordre de toutes les activités qui se poursuivent dans la société⁹⁷». Une telle omniprésence de codes rituels peut nous sembler *a priori* être le signe d'un système politique autoritaire tentant de s'introduire jusque dans les moindres replis du tissu social, mais ce serait ne pas comprendre entièrement ce qu'entend Xunzi par *lǐ*.

Afin d'avoir une vision plus globale de ce que signifie la ritualité pour ce philosophe, nous analyserons, dans un premier temps, le rôle que joue la ritualité dans l'appréhension du monde extérieur et le lien intime qui l'unit à l'entendement humain. Ensuite, nous expliciterons l'organisation du réel, tel que compris par Xunzi, et la manière dont la ritualité permet à l'individu de construire une société organisée qui unit les êtres humains entre eux.

⁹³ Ibid. p.364

⁹⁴ « Nos lois interdisent à quiconque de ramasser des objets égarés, de peur que le peuple ne s'habitue à des choses dont la possession ne lui serait pas rituellement autorisée ». Ibid. p. 383

⁹⁵ Ibid. p.367

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard, p. 139

§ 2.1 Ce qui fait de l'homme un homme

Si nous avons dressé le portrait de l'homme digne de ce nom – de l'homme qui unit en son sein la nature et la culture – au chapitre précédent, nous n'avons pas défini clairement ce qui distinguait l'homme naturel, *a priori* de la culture, des autres animaux. En effet, nous pourrions aisément rapprocher le *xìng* 性 de l'homme, sa « nature foncière », constituée de désirs et d'inclinations, à celles des autres êtres du règne animal, qui semblent être guidés, eux-aussi, par leurs propres désirs et inclinations. Là où d'autres philosophes ont catégorisé l'être humain en tant que bipède sans plumes⁹⁸, Xunzi a cherché un dénominateur plus profond en l'homme que « sa bipédie [et] son absence de fourrure⁹⁹ ». En effet, « l'orang-outang semble rire et, quoique poilu, il marche lui aussi sur deux pattes¹⁰⁰ », mais il ne peut être, par essence, semblable à l'homme, même naturel, puisqu'il n'a pas en lui la *capacité* de poser des gestes culturels.

« Qu'est-ce donc qui fait de l'homme un homme ?¹⁰¹ ». Xunzi répondra lui-même à sa propre question : « Je dirais que c'est le fait d'établir des distinctions [辨]¹⁰² ». Le mot dont il fait usage ici et qui englobe l'entière expression est *biàn*, 辨 « discerner ». En fait, au cours du *Xunzi*, le philosophe utilise trois termes, dont deux sont si proches qu'ils peuvent être interchangeables, pour exprimer de façon dynamique cette capacité qu'a l'homme de pouvoir discerner et ordonner le monde, autant naturel que social. Il s'agit des termes *biàn* 辨 « discerner », *zhì* 智 « intelligence

⁹⁸ Référence à l'Étranger dans « Le Politique » de Platon : « Il fallait alors, dirais-je, diviser tout de suite les vivants qui marchent en opposant le genre des bipèdes à celui des quadrupèdes, puis, considérant que l'homme ne partage encore un même lot qu'avec le volatile, découper à son tour le troupeau, les bipèdes nus et les bipèdes à plumes » (266e). PLATON, traduit sous la direction de Luc Brisson, 2011, « Le Politique », Platon, Œuvres complètes, Paris : Flammarion.

⁹⁹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.47

¹⁰⁰ Ibid. p.47

¹⁰¹ Ibid. p.46

¹⁰² Ibid.

» ou « discernement du bien et du mal », une des cinq vertus cardinales confucéennes, et *zhī* 知, « connaître », « savoir » ou « discerner ».

On retrouve, entre ces caractères, la même dynamique exposée au chapitre précédent, à savoir un souffle complémentaire qui circule entre les sphères intérieure et extérieure de l'individu. *Zhì* 智 et *zhī* 知, qui se prononcent de façon similaire, sont tous deux constitués du caractère *shǐ* 矢, « flèche », auquel est adjoint la sous-graphie *kōu* 口, « bouche », à droite. *Zhì* 智 se différencie de *zhī* 知 par son radical *rì* 日, « soleil ». Ils expriment l'idée de la sagesse, de la parole qui atteint son but, telle une flèche atteignant sa cible. En tant que capacité intellectuelle propre à l'homme, *zhì* 智 et *zhī* 知 peuvent être assimilés à l'entendement, à l'aptitude proprement humaine de pouvoir catégoriser le monde extérieur. *Zhì* 智 – ayant rarement une fonction verbale – entendu comme capacité naturelle à pouvoir « discerner le bien du mal » aura toutefois une portée plus morale, comme nous l'aborderons plus tard, que *zhī* 知, qui possède, lui, une distribution syntaxique plus élargie et est souvent employé comme verbe. Pour l'instant, nous pouvons comprendre *zhì* 智 et *zhī* 知 comme étant la sphère interne du discernement de l'être humain, cette sphère qui reçoit et traite l'information. *Biàn*, quant à lui, sera le pendant complémentaire de ces notions, représentant la sphère extérieure du discernement, l'ordination, projetée vers le monde extérieur, qui permet la catégorisation et l'appréhension du réel.

Biàn est composé de deux sous-graphies identiques, *xīn* 辛, « âcre » – dont la première est le radical n° 160 –, symétriquement placés d'un côté et de l'autre de la sous-graphie *dāo* 刀, « couteau ». Dans un jeu de miroirs graphique, les images s'entremêlent, laissant à l'homme, à l'aide du couteau central symbolisant le discernement et l'acte de séparation, le soin d'organiser et

d'ordonner les phénomènes, de dissocier ce qui est différent et d'unir ce qui est semblable afin d'en faire jaillir le sens. Il semble *a priori* surprenant de voir que les deux parties qui se reflètent l'une l'autre signifient « âcre », un mot peu apprécié dans la langue française. Mais l'âcre est ce qui, dans la médecine traditionnelle chinoise¹⁰³, diffuse et favorise la circulation des souffles et des liquides, ce qui donnera tout son sens au caractère dans l'analyse que nous ferons par la suite de l'ordre et de l'harmonie.

§ 2.2 Le fruit défendu

Comme nous l'avons dit au chapitre précédent, seul l'en acte est important pour Xunzi. Il ne suffit donc pas d'avoir la capacité d'établir des distinctions, il faut pouvoir actualiser cette aptitude et *effectivement* organiser le réel. Il nous faudra alors trouver ce qui déclenchera l'activation de cette capacité et la rendra agissante. Nous avons, au chapitre précédent, présenté les rites comme étant une nourriture. Or, nous n'avons pas dit exactement ce qu'il se passait lorsque l'homme ingérait cette nourriture, lorsque l'homme se nourrissait des rites. Xunzi nous dit : « Les rites sont [...] une nourriture. Une fois qu'il a reçu cette nourriture, l'homme accompli sait apprécier les distinctions. ¹⁰⁴».

Ce sont donc les rites, lorsqu'ils sont ingérés par l'homme, lorsqu'il s'en nourrit, lorsqu'il en fait sa nourriture, qu'ils activent son entendement, ou plutôt, sa capacité à distinguer et organiser le réel, sa capacité à distinguer le bien du mal, *zhì* 智. Les rites représentent donc le fruit de la différenciation éthique. Il est intéressant de noter que cette notion de nourriture qui rend effective

¹⁰³ Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : CERF, entrée : « *xīn* »

¹⁰⁴ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.258

la distinction du bien et du mal est loin d'être étrangère à la tradition judéo-chrétienne, et qu'elle est même à la base d'un de ses mythes fondateurs, mais dans un sens diamétralement opposé.

Il est écrit dans la Bible, ou, plus précisément, dans la Genèse : « Dieu [...] fit cette recommandation [à l'homme] : « Tu peux manger les fruits de n'importe quel arbre du jardin, sauf de l'arbre qui donne la connaissance du bien et du mal. Le jour où tu en mangeras, tu mourras »¹⁰⁵». À l'opposé, donc, il est strictement interdit, dans ce mythe, de se nourrir du fruit défendu. Mais pourquoi est-il interdit à l'homme d'en manger, et même d'y toucher ? Puisque nous connaissons l'histoire, nous savons que l'homme et la femme finiront par en ingérer. Mais la réflexion du Dieu de ces religions monothéistes face à cette transgression est extrêmement intéressante pour enrichir notre propos.

Il se dit : « Voilà que l'homme est devenu comme un dieu, pour ce qui est de savoir ce qui est bien et mal. Il faut l'empêcher maintenant d'atteindre aussi l'arbre de la vie [éternelle]; s'il en mangeait les fruits il vivrait indéfiniment.» Le Seigneur Dieu renvoya donc l'homme du jardin d'Éden.¹⁰⁶

Ce qui provoque la Chute dans la tradition biblique génère l'ascension dans la pensée de Xunzi. Pourtant, si les conséquences sont opposées, la cause en est la même selon les deux textes : c'est que l'ingestion du fruit ou de la nourriture qui permet la distinction du bien et du mal rend l'homme plus divin, l'élève vers une dimension supérieure, une dimension sacrée. Il n'y a pas, dans la pensée de Xunzi, de possibilité d'accession à ce second fruit, celui qui donnerait la vie éternelle, mais la ritualité permet tout de même, tel que nous l'aborderons au prochain chapitre, de s'extraire, d'une certaine manière, du réel contingent, et de se situer dans un temps autre que celui de la linéarité temporelle. Pour l'instant, notons que la ritualité rend effective la différenciation

¹⁰⁵ La Bible, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, 1986, « Genèse », Corée : Société biblique canadienne, 2 : [16-17]

¹⁰⁶ Ibid. 3 : [22-23]

éthique et la capacité qu'a l'homme à établir des distinctions, et que le *lǐ* lui permettra, de ce fait, d'ordonner le réel, de le classer et de le faire sien, pour, ultimement, faire corps avec lui.

§ 2.3 Ordonner le réel

Il existe chez Xunzi, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, deux mondes qui englobent l'entièreté des choses qui existent, deux réalités qui cohabitent, s'opposent et se complètent : il s'agit du monde naturel et du monde culturel. Afin d'articuler ces deux réalités ensemble, l'homme doit, grâce à son discernement, *zhī* 知 – cette chose « assez grande pour lier l'homme au ciel et assez menu pour n'avoir pas forme¹⁰⁷ » –, et son discernement en acte, son *biàn*, œuvrer à distinguer, d'une part, ces deux mondes, puis, à organiser chacun d'entre eux de manière appréhensible, afin qu'ils s'ordonnent, qu'ils s'harmonisent et que s'impose le *lǐ* 理, « l'ordre ».

En effet, l'idéal recherché par Xunzi est celui de l'ordre. Mais il ne s'agit pas d'un idéal totalitaire et, comme nous le dit Anne Cheng, les philosophes confucianistes entendent « l'ordre, [non] pas dans le sens américain de *law and order*, [...] mais dans le sens de quelque chose qui rendrait la vie possible. [L'ordre est la réponse à la question :] Comment faire pour transmettre la vie possible d'une génération à l'autre ?¹⁰⁸ ». Le mot utilisé par Xunzi, *lǐ*, peut aussi vouloir dire « raison », ou « raison naturelle des choses ». Le sinologue Léon Vandermeersch, comme nous le verrons plus tard, associera même la notion de *lǐ* 理 « ordre » à *lǐ* 禮 « ritualité », mais nous démontrerons d'abord comment la ritualité sera la clef de voûte, non seulement dans l'organisation du réel, mais aussi dans l'instauration de l'ordre et de l'harmonie au sein du monde. Pour

¹⁰⁷ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.352

¹⁰⁸ CHENG, Anne, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Qui était Confucius? », *Les chemins de la philosophie*, France Culture, Entrevue France Culture, 23min30

comprendre toute la dynamique à l'œuvre dans cette construction du réel, nous devons présenter la notion de *Dào* 道, « Voie ».

§ 2.3.1 Qu'est-ce que le *Dào* ?

Il est impossible d'analyser la pensée d'un philosophe chinois de l'antiquité sans aborder la notion de *Dào*, un concept central, essentiel et fondamental dans l'histoire de la philosophie, mais paradoxalement mouvant, dynamique et parfois même volontairement indistinct. La notion de *Dào* a cette particularité d'être polysémique, d'incarner plusieurs sens et de se présenter sous différents aspects, selon les philosophes, d'une part, mais aussi au sein d'une même pensée. Le caractère est composé du radical 辵, qui signifie « la marche à pieds », et de la sous-graphie *shōu* 首, la « tête ». La graphie 道 implique et sous-entend le mouvement, la fluidité et l'en acte essentiel de la Voie, qui ne peut en aucun cas être statique. On ne comprend pas nécessairement la Voie, on s'y engage, on y chemine, on la suit. *Le Grand Ricci* donne une définition qui semble correspondre à ce qu'entend Xunzi par *Dào*, lorsqu'il parle du *Dào* du prince, de la Voie royale, à savoir : « l'art de gouverner ». En effet, Xunzi écrit :

Qu'est-ce que le *Dào* ? Je dirais que c'est la Voie que suit le prince. Qu'en est-il alors du prince ? je dirai que c'est celui qui est capable de rassembler. Qu'est-ce que la capacité de rassembler les hommes ? Je dirai qu'elle consiste à exceller dans l'art de les faire vivre et de les éduquer, dans l'art de les répartir et de les gouverner, dans l'art de les mettre en valeur et de les organiser, dans l'art de les protéger et de les cultiver.¹⁰⁹

Nous pouvons donc en déduire que, lorsque les hommes sont éduqués, répartis, gouvernés, mis en valeur, organisés, protégés et cultivés, ils sont rassemblés et, de ce fait, la Voie du prince est suivie. Mais, depuis le début de notre analyse du *Xunzi*, nous remarquons que la pensée du philosophe se construit en miroir, de telle manière qu'il existera toujours un pendant

¹⁰⁹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p. 165

complémentaire à une notion exposée, et le *Dào* que suit le prince pourrait trouver sa contrepartie dans le monde naturel, plus précisément, dans la Voie que suit le ciel. Mais qu'est-ce que le ciel pour Xunzi ? *Le Grand Ricci* donne cette définition de *Tiān* : « Puissance qui gouverne et régularise la nature : la nature elle-même ». Nous retrouvons donc dans le ciel, la notion de Nature naturante et Nature naturée, la Nature qui crée et la Nature qui est. Afin d'alléger notre texte, nous appellerons « ciel » la Nature qui crée, et « Nature » la Nature qui est. Le ciel est donc « ce qui gouverne », de telle sorte qu'il préside à la Nature de la même manière que le prince gouverne l'État. D'un autre côté, il faut savoir que, dans la philosophie chinoise, la Nature est l'actualisation parfaite de l'ordre harmonieux, à savoir l'incarnation par excellence de *lǐ* 理 « ordre ».

Le prince et le Ciel sont donc le reflet l'un de l'autre – le premier situé dans le monde humain et le second dans le monde naturel –, ils suivent tous deux le même *Dào*, l'un par devoir et l'autre naturellement, de telle sorte que, premièrement, il n'existe qu'une seule Voie, qu'un seul *Dào* auquel se conformer et que, deuxièmement, le ciel, en tant que Nature naturante, est le pendant complémentaire du prince. Or, le *Tiān* 天, en tant que Nature, étant l'image parfaite d'un système dynamique, complexe, autorégulé, harmonieux et perpétuel, devient l'exemple auquel il faut se conformer pour instaurer l'ordre, *lǐ* 理, dans le monde humain. Nous comprenons mieux, dorénavant, les propos d'Anne Cheng, en ce sens que nous percevons maintenant l'ordre de Xunzi comme étant l'organisation ordonnée des parties d'un tout, qui rend l'existence et la pérennité de ce système possible, exactement comme l'ordre à l'œuvre dans la Nature.

Le philosophe Justin Tiwald écrit : « When the Way was realized, it established a perfect balance, a happy symmetry, between human beings and the rest of the natural world¹¹⁰ ». Et il

¹¹⁰ TIWALD, Justin, KLINE III, T.C., 2014, *Ritual and Religion in the Xunzi*, États-Unis : SUNY Press, p.56

poursuit en indiquant comment instaurer cet équilibre harmonieux entre Nature et Culture: « The rites [...] of the Confucian Way functioned to protect, enhance, and order both society and Nature and bring them together into homeostatic union¹¹¹». Nous analyserons donc comment instaurer le *Dào*, et, de ce fait, un équilibre harmonieux à l'intérieur de et entre ces deux mondes qui cohabitent, à l'aide de la ritualité.

§ 2.3.2 Monde naturel, monde humain

Xunzi catégorise le monde naturel comme suit : il y a le Ciel, la Terre, les quatre saisons – ou le temps –, le *yīn* 陰 et le *yáng* 陽¹¹², et, enfin, les dix-milles êtres, dont fait notamment partie l'homme naturel. Il est vrai que le monde naturel, suivant naturellement le *Dào*, est en soi *lǐ* 理, ordonné et différencié, mais pour que l'homme puisse l'appréhender, le discerner (*zhī* 知), il a créé le langage. Le chapitre XXII du *Xunzi*, « *Zhèng míng*, 正名 (De la rectification des noms) », constitue une réflexion intéressante et précoce sur le langage, et nous retiendrons ici le fait que Xunzi tente de créer un système d'adéquation biunivoque entre les mots et les choses, permettant ainsi à l'homme, en ce qui concerne le monde naturel, de pouvoir « désigner des réalités¹¹³», « bien séparer et différencier [...] le semblable et le dissemblable¹¹⁴». Xunzi prouve¹¹⁵ aussi, par ailleurs, qu'ordre et désordre, *luàn* 亂, ne peuvent en aucun cas relever du monde naturel, puisque le Ciel, la Terre et les quatre saisons demeurent identiques à eux même durant les périodes de paix et de troubles politiques. Il faut donc nécessairement que l'ordre et le désordre soient les fruits du monde humain. Le monde naturel est l'incarnation du *Dào* et du *lǐ* 理. La Terre représente la

¹¹¹ Ibid.

¹¹² KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.230 (6)

¹¹³ Ibid. p.307

¹¹⁴ Ibid. p.307-308

¹¹⁵ Ibid. p.230 (7)

matière nécessaire à la création de tous les possibles, les quatre saisons rendent perceptible le temps ainsi matérialisé et donnent aux phénomènes le cadre temporel au sein duquel ils peuvent se manifester; enfin, le Ciel gouverne en agissant en tant que moteur de l'infinité des phénomènes possibles mais ordonnés, qui s'actualisent selon les mouvements des souffles *yīn* et *yáng*. Le *zhī* 知 de l'homme permet donc l'appréhension du monde naturel, en ce sens qu'il permet sa perception et sa compréhension. L'idée que la différenciation soit à la base même de la pensée est d'ailleurs toujours avancée par des penseurs contemporains, et l'anthropologue Gregory Bateson soutient le fait que toute idée est, ultimement, une différence¹¹⁶. Et si la différence est nécessaire pour penser la Nature, elle l'est tout autant pour ordonner, créer et rendre viable le monde humain.

Dans ce dernier, constitué par le culturel, l'homme devra, avant même de pouvoir le percevoir, y projeter des *biàn*, y établir des distinctions. En effet, dans cette sphère de la réalité, la dénomination et la différenciation ne sont pas seulement importantes, elles sont cruciales et nécessaires, elles sont la condition même d'existence de la réalité culturelle ou sociale, la condition d'existence de l'humain. Historiquement, on voit que, échappant au grand tout indifférencié, au *tóng* 同, cette parfaite « uniformité¹¹⁷ » des parties d'un tout, ce « mélange [, ce] chaos originel [...] où tous les êtres se confondent¹¹⁸ », chaque société se construit à partir de divisions, de séparations, d'abord individuelles, puis familiales, et ensuite hiérarchiques. Selon Xunzi, il n'existe pas *a priori* de distinctions dans le monde social, chaque homme y étant identique par nature, et c'est donc au monde humain d'élaborer *wèi* 偽, de se construire *sur* et *à travers* les

¹¹⁶ « I suggest to you, now, that the word "idea," in its most elementary sense, is synonymous with "difference". [...] In fact, [...] the elementary unit of information [...] is a *difference which makes a difference* ». BATESON, Gregory, (1978), *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Chandler Publishing Co.; Balantine Books, 7ème édition, p.453

¹¹⁷ Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : CERF, entrée : « *tóng* »

¹¹⁸ Ibid.

différenciations, à travers les *biàn* qu'il effectue. Toutefois, il est conscient, se référant au mythe fondateur des sages rois de l'antiquité, que les *biàn* à la base de la création de la société ont déjà eu lieu. L'État – indéterminé par nature – dispose d'un « moule¹¹⁹ », d'un modèle organisationnel idéal légué par le passé. Mais cela ne veut pas dire que ces différenciations sont appliquées, au contraire, l'état de guerre perpétuel dans lequel vit le philosophe, la fin de la période des Royaumes combattants, en est la preuve. Or, si les distinctions, les *biàn*, n'y sont pas claires et respectées, il ne peut y avoir d'ordre, de *lǐ* 理, auquel cas, il ne peut qu'y avoir du *luàn*, du désordre. Comme le dit Fingarette : « la seule alternative à l'ordre unique est le désordre, le chaos¹²⁰ ».

Il faudra donc trouver une manière de rendre apparentes ces différenciations et de faire perdurer l'ordre et l'harmonie qui les unissent au sein du monde humain, afin de donner à ce dernier les conditions nécessaires à sa propre existence. Il faut que le monde humain se « conforme à l'agencement céleste¹²¹ », qu'il calque son *lǐ* 理 sur les structures intimes qui régissent le monde naturel, sur l'ordre et les distinctions qui y règnent. Ce ne sera que lorsque les *biàn* seront établis et que l'ordre, *lǐ* 理, sera en place dans le monde humain que se produira ce que « [Xunzi] appelle la grande transformation civilisatrice qui conduit à l'unité¹²² ». Ce système dynamique et harmonieux s'accomplira à travers *lǐ* 禮, à travers la ritualité.

§ 2.3.3 État et Ritualité

Nous avons vu précédemment que l'homme naturel était indéterminé par nature, et que c'était la culture qui, seule, pouvait lui donner forme. Or, une des caractéristiques de la philosophie

¹¹⁹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.213

¹²⁰ FINGARETTE, Herbert, 2004, *Du profane au sacré*, traduit par Charles Le Blanc, Montréal : Les Presse de l'Université de Montréal, p.65

¹²¹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.229

¹²² Ibid. p.210

chinoise, et plus encore de celle de Xunzi, découlant principalement du fait qu'elle prend appui sur l'interaction des souffles *yīn* et *yáng*, est que les structures dynamiques à l'œuvre dans le système qu'il nous expose sont constamment reproduites, à la manière d'autant de fractales, de telle sorte que l'infiniment petit et l'infiniment grand agissent selon un même principe, de telle manière que le microcosme et le macrocosme soit en adéquation, en résonance et en harmonie. En ce sens, si l'individu est indéterminé sans *wén* 文, « culture », et, ultimement, sans *lǐ* 禮, « ritualité », il en va de même pour l'État tout entier. Xunzi dit : « Il y a des princes de désordre, il n'y a pas de pays de désordre¹²³ ». Rappelons ici que le seul système politique concevable pour les philosophes de l'antiquité chinoise était la monarchie, mais cela n'enlève rien à la justesse de l'analyse politique du philosophe, et nous pouvons moderniser ses propos en substituant simplement « princes » par « gouvernements ». Les pays, donc, ou les peuples, sont indéterminés par nature et ce sera au prince, ou au système politique, d'instaurer l'ordre. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'État, doit « pour être fort, être sorti du moule¹²⁴ » qu'ont légué les sages rois de l'antiquité. Toutefois, de la même manière que « la nature humaine [...] doit [...] passer par les rites et la morale [*lǐ yì* 禮義] pour se parfaire¹²⁵ », « un pays a lui aussi sa pierre à aiguiser, ce sont les rites [et] la morale [*lǐ yì*] [...] c'est pourquoi [...] le destin [...] des pays [...] réside dans les rites¹²⁶ ».

¹²³ Ibid. p.158

¹²⁴ Ibid. p.213

¹²⁵ Ibid. p.322

¹²⁶ Ibid. p.213

Xunzi associe cette « pierre à aiguiser¹²⁷» que sont les rites à « l'éducation¹²⁸ », « l'instruction¹²⁹ », l'« harmonie¹³⁰» et l'« unité¹³¹ ». Il y a donc une grande similarité, voire une adéquation, entre ce que Xunzi entend par *lǐ* 禮 et par le *Dào* du prince. Si le *Dào* royal est le fait de rassembler les hommes; si rassembler les hommes équivaut, comme nous l'avons vu plus tôt, à les réunir, les protéger et les éduquer, et si les rites sont ce par quoi on instruit, rassemble et harmonise les hommes entre eux, alors, la réalisation de l'ordre et du *Dào* doit nécessairement se déployer à travers les rites. De plus, comme nous l'avons mentionné plus tôt, Léon Vandermeersch associe *lǐ* 禮, la ritualité, à *lǐ* 理 l'ordre, ou la raison des choses. Selon *Le Grand Ricci*, *lǐ* 理 peut être défini comme étant les « structures [intimes et] naturelles de l'animation d'un être ». La Nature a donc son *lǐ* 理, sa perfection formelle, son ordre et sa structure qui la rend naturellement conforme à la Voie. Or, la ritualité, *lǐ* 禮, étant la recherche de cette perfection formelle, et la philosophie chinoise faisant usage de logique corrélatrice, Vandermeersch dira que « la pousse des plantes conforme à la structure rationnelle du printemps est rituelle, et le mouvement des saisons lui-même est rituel lorsqu'il est conforme à la structure rationnelle de l'année¹³²». Il y a donc, d'une part, adéquation entre les notions de *lǐ* 禮 « ritualité », et *lǐ* 理 « ordre », et, d'autre part, conformité entre *Dào* et *lǐ* 禮 « ritualité », lorsque la perfection formelle de cette dernière est atteinte. Le but ultime de la ritualité, sa fin propre, sera donc d'atteindre la perfection formelle pour se fondre dans le *Dào*, s'engager sur la Voie, perfection formelle qu'elle atteint par l'ordre, *lǐ* 理, qu'elle épouse,

¹²⁷Ibid.

¹²⁸Ibid.

¹²⁹Ibid.

¹³⁰Ibid.

¹³¹Ibid.

VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard, p.269

et qui lui provient de l'image que lui projette le monde naturel. En d'autres mots, la Nature est l'image miroir à laquelle le monde humain doit se conformer.

Revenons sur la notion de *biàn*, celle qui fait de l'homme un homme et qui est en relation dialectique avec la ritualité, en ce sens que *biàn* est activé par *lǐ* 禮 en même temps que *lǐ* 禮 se fonde sur *biàn*. *Le Grand Ricci* la définit comme suit : « Les distinctions inhérentes à la vie humaine, qui fondent les différents niveaux de la société ainsi que la pratique des rites ». La ritualité est donc ce qui crée, ordonne et renforce les différenciations sociales, elle est ce qui donne forme à la société, ce qui impose l'ordre, *lǐ* 理. Xunzi expose une myriade d'exemples de rites qui rendent apparentes et renforcent les distinctions sociales à l'œuvre dans la société de l'époque. Pour n'en présenter qu'un seul : « Le Fils du Ciel porte à la ceinture la tablette de jade *ting*, les chefs de principauté, la tablette *tu* et les hauts dignitaires, la tablette *hu*. Cela est conforme aux rites¹³³ ». La ritualité expose et rend manifeste la structure hiérarchique de l'État, elle *représente* l'ordre de la société et crée le corps social. En effet, l'idéal de Xunzi est la création d'une société qui agirait « comme un seul corps¹³⁴ », le prince à sa tête et les différentes parties du corps social, clairement différenciées de façon rituelle, « à l'instar des quatre membres [agissant d'] une même volonté¹³⁵ ». La ritualité est ce qui donne forme à ce corps social, en définissant et établissant clairement les rôles de chacun de ses membres.

Pourtant, par le biais de *biàn*, les rites semblent davantage diviser la société plutôt que de l'unir, mais ce serait n'avoir qu'une vision tronquée de *biàn*. Rappelons-nous sa sous-graphie, « âcre », ce qui, en médecine chinoise traditionnelle, diffuse et favorise la circulation des souffles

¹³³ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.359

¹³⁴ Ibid. p.168

¹³⁵ Ibid. p.168

au sein du corps humain, une saveur quelque peu désagréable, mais qui renforce l'accord entre les parties d'un organisme. *Biàn* a exactement ce même rôle, non pas dans le corps humain, mais dans le corps social; et les rites, paradoxalement, différencient pour mieux unir, c'est eux qui donnent substance aux relations sociales qui n'auraient, sans ceux-ci, aucune profondeur. Sans la ritualité, « Pères et fils [...] ne seraient que de vagues relations¹³⁶ ». Pour mieux comprendre cette circulation organisée et fluide des souffles dans l'organisme social, cette différenciation unificatrice à l'œuvre dans et par les rites, il nous faut analyser la conception qu'à Xunzi de la musique, cette dernière jouant un rôle crucial dans la ritualité, à tel point que le philosophe dira que « les rites et la musique sont une seule et même chose¹³⁷ ».

§ 2.4 Ritualité et musique

Le caractère 樂 a cette particularité de pouvoir désigner à la fois la musique, lorsqu'il est prononcé « *Yuè* », et la joie, lorsqu'il est prononcé « *lè* ». Ce qui fait dire à Xunzi : « la musique est joie¹³⁸ ». En l'associant directement à une émotion, le philosophe insiste sur le fait que, si la ritualité s'adresse davantage à la raison de l'individu, au monde culturel, la musique, elle, tend plus vers les émotions et vers le cœur de l'homme. D'ailleurs, le radical de *yuè* 樂, *mù*, 木 « arbre », l'ancre déjà, étymologiquement, dans le monde naturel¹³⁹. La musique a un rôle important à jouer dans la transformation de l'homme naturel vers l'individu social, en ce sens qu'elle sait s'adresser directement au cœur de l'homme et adoucir ou amplifier ses émotions¹⁴⁰, mais le cadre

¹³⁶ Ibid. p.26

¹³⁷ Ibid. p.362

¹³⁸ Ibid. p.279

¹³⁹ Le dictionnaire *Le Grand Ricci*, citant le dictionnaire étymologique *Shuowen jiezi* 說文解字, mentionne que le caractère représente « des tambours (鼓鞀 *gǔ bī*) sur un support en bois (木 *mù*) ».

¹⁴⁰ Léon Vandermeersch, soulignant la constante tension et complémentarité entre l'intérieur et l'extérieur dans la pensée chinoise, dira : « Un lieu commun des traités sur les rites est le parallèle entre les rites et la musique. La musique touche l'âme et incite, de l'intérieur, aux belles actions. Tandis que les rites, eux, disciplinent le comportement extérieur, et agissent, par contre, du dehors, en entraînant l'intériorisation de la bonne conduite, qu'ils

d'action de *yuè* que nous aborderons ici se situe à un autre niveau, sans toutefois qu'il soit complètement étranger à cette première fonction. Xunzi écrit :

La musique contient une harmonie immuable et les rites, l'intangible ordre des choses.
La musique rassemble ce qui est commun, les rites séparent ce qui est dissemblable.¹⁴¹

Nous avons déjà démontré la relation à l'œuvre entre les rites, *lǐ* 禮, et la différenciation, *biàn*, ainsi qu'entre la ritualité et l'intangible ordre des choses, *lǐ* 理, et nous nous proposons maintenant de décrire le caractère unificateur de la ritualité à travers la musique.

L'aspect cohésif de la musique se fait ressentir en dehors du cadre théorique de la pensée de Xunzi, et les événements actuels entourant l'éclosion d'un virus à l'échelle planétaire nous démontre la force unificatrice de la musique. En effet, on a vu, d'abord en Chine, puis en Italie, en Espagne et ailleurs, un grand nombre de gens entonner des chants, des hymnes nationaux, ou jouer de la musique, ensemble, de leur balcon respectif, afin de renforcer le sentiment de cohésion de la société. Grâce à la musique, les êtres humains compensent l'éloignement physique imposé par la distanciation sociale – elle-même exigée par les circonstances afin de limiter la propagation de l'épidémie – et font front commun, comme si l'union créée *par* et *dans* la musique dépassait ou annulait les contraintes d'éloignement spatial. Il paraît évident, donc, que la musique a cette particularité de rassembler ce qui est commun, de toucher et d'unir le monde social en s'adressant à ce qu'il y a d'universel chez l'homme, à savoir sa sensibilité, sa sphère émotive et son humanité, ou, comme le dit Vandermeersch, son âme¹⁴².

figurent extérieurement », 12m35s. VANDERMEERSCH, Léon, 2003, *Droit et rites en Chine*, Université de tous les savoirs, 55m

¹⁴¹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.284

¹⁴² VANDERMEERSCH, Léon, 2003, *Droit et rites en Chine*, Université de tous les savoirs, 12m35

L'originalité de Xunzi est de se servir de la conception qu'a la pensée chinoise de la représentation afin de faire de la musique, non seulement le symbole, l'exemple par excellence de l'harmonie, mais l'harmonie elle-même. La représentation, dans la philosophie chinoise, n'a pas le même sens que nous lui attribuons et qui nous vient directement de la philosophie grecque, à savoir une « imitation » ou « le fait de présenter de nouveau ». Au contraire, la représentation, dans la philosophie chinoise, comme nous l'avons présenté précédemment, y est à entendre comme étant « ce qui rend présent la chose concernée ». Ainsi la musique et la représentation musicale sont perçues par Xunzi comme étant à la fois le symbole et l'incarnation, autant sensorielle que conceptuelle, de l'harmonie du *Dào*. Elle est « le plus grand facteur de cohésion sous le ciel [...] la fibre dont est tissée la juste harmonie¹⁴³ ». Gilles Deleuze exprime, de façon très poétique, une vision semblable à celle de Xunzi face à la musique; cette force unificatrice qui transcende, d'une part, les différenciations sociales, et, de l'autre, la frontière entre le monde naturel et le monde humain :

L'univers, le cosmos est fait de ritournelles: la question de la musique est celle d'une puissance de déterritorialisation qui traverse la nature, les animaux, les éléments et les déserts non moins que l'homme.¹⁴⁴

Ce lien harmonique que tisse la musique entre le monde naturel et le monde humain est renforcé par Xunzi dans sa description des instruments musicaux. Chacun a son rôle, sa partition, sa juste place, sa signification et sa symbolique¹⁴⁵. L'entièreté des instruments exprime, ensemble, l'entièreté de la réalité naturelle et l'entièreté des possibles ordonnés et harmonieux. Comme dans le monde social, l'ordre et l'harmonie se déploient à travers tous les instruments différenciés qui jouent de concert, dans un même but et d'un même souffle. L'harmonie, en chinois, se dit *hé* 和.

¹⁴³ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.280

¹⁴⁴ DELEUZE, Gilles.1980. *Mille-plateaux*, Paris : Minuit, p.380

¹⁴⁵ Pour ne donner qu'un exemple : « le son des tambours est grand et vaste, [il] est l'instrument souverain » KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.). 2016. *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.285

Elle est, selon *Le Grand Ricci*, la « [c]omposition harmonieuse d'éléments non identiques et qui tire sa puissance vitale de la différence de ses composés¹⁴⁶ ». L'antonyme de *hé* est *tóng* 同, que nous avons abordé ci-avant et qui signifie « ensemble, amalgame ». Leur différence se situe dans le fait que *tóng* qualifie l'uniformité de tous les constituants d'un ensemble, un état qui dénote une « [i]dentité [et une] absolue similarité des éléments, dont l'addition ne produit rien d'autre¹⁴⁷ ». Pour qu'il y ait harmonie, et non une sorte d'amalgame, il faut nécessairement qu'il y ait différenciation, que chacun ait un rôle, une place et une partition différente. La différenciation est donc la condition d'existence de l'harmonie, et l'harmonie est l'expression d'une union qui devient perceptible, car sensorielle, faite d'« alternance de mouvement et de repos¹⁴⁸ », faite du moteur premier du monde qu'est l'alternance des souffles *yáng* et *yīn*, dirigée par le *Tiān*.

§ 2.5 La nature culturelle de l'homme

Nous avons dorénavant une meilleure vision de la manière dont Xunzi perçoit le monde et du rôle central que joue la ritualité dans l'appréhension de ce dernier. Il y a, d'un côté, le monde naturel, la Nature, présidée par le Ciel, qui est naturellement *lǐ* 理 « ordonnée », et qui se conforme d'elle-même, par essence, au *Dào*. De l'autre, il y a l'image miroir de la Nature, le monde humain, gouverné par le prince qui doit, lui, s'engager dans la Voie, pour que le monde social se conforme à l'ordre intangible des choses. Or, la ritualité, *lǐ* 禮, épousant la raison *lǐ* 理, de la Nature, est ce qui donne sa perfection formelle au monde humain, et la musique, *yuè*, est ce qui en assure et en souligne l'harmonie et l'unité. Mais ceci n'est possible que parce que la ritualité, en tant que nourriture, en tant que fruit de la différenciation éthique, permet à l'homme de faire de son

¹⁴⁶ Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : CERF, entrée : « *hé* »

¹⁴⁷ Ibid. entrée : « *tóng* »

¹⁴⁸ DELEUZE, Gilles, 1980, *Mille-plateaux*, Paris : Minuit, p.279

discernement un discernement en acte, et lui donne ainsi la possibilité, non seulement de penser, mais aussi de reconnaître l'ordre naturel des choses *lǐ*, 理, et de le reproduire dans son propre monde. En ce sens, la ritualité est non seulement ce qui permet au microcosme humain de s'insérer dans le macrocosme social en ordonnant les passions de l'individu, tel que nous l'avons vu au chapitre précédent, mais elle est aussi ce qui permet au microcosme social – si nous changeons de point de vue – de s'intégrer au macrocosme absolu, celui de l'entière du monde, en permettant au monde d'humain d'épouser l'ordre du cosmos.

Ce scindement drastique entre l'entité humaine et le monde naturel à laquelle seule peut pallier la ritualité, soulève toutefois une question qui mérite notre attention. En effet, comment le *xìng* de l'homme peut être à la fois naturel, transmis par le *Tiān*, et mauvais, à savoir, non-ordonné ? Nous répondrons ici brièvement à la question, sachant qu'elle mériterait à elle seule une étude entière et complète. Xunzi insiste sur le fait que la seule et unique source de déséquilibre de l'ordre du cosmos, « ce sont les extravagances des humains¹⁴⁹ ». Ce qui lui « permet » de dérégler l'ordre du monde, ce sont « ses désirs égoïstes¹⁵⁰ », c'est le fait que, par sa volonté propre et par son libre choix, l'être humain, aveuglé par l'ici et le maintenant ainsi que par son individualité, préfère combler le vide créé par ses inclinations dans l'immédiat. Or, comme nous l'avons vu, seconder l'état de nature selon Xunzi mène à la perte de tous. Ceci découle, toujours selon le philosophe, d'une mauvaise perception de ce qu'est réellement la nature humaine. En effet, l'homme naturel se perçoit comme une entité individuelle alors que, « de par sa naissance, l'homme ne peut pas ne pas faire partie d'une société¹⁵¹ ». Il « a le souffle, il a la vie, il a la conscience et il a en outre un sens du devoir [yì]. C'est pour cela qu'il est le plus noble sous le ciel. [...] Comment cela se fait-

¹⁴⁹ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.). 2016. *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.232

¹⁵⁰ Ibid. p.131

¹⁵¹ Ibid. p.117

il ? C'est que les hommes sont capables de se constituer en société, alors que les autres en sont incapables ¹⁵²». Nous pouvons donc conclure que le *xìng* humain est désordonné car l'homme ne prend pas conscience du fait qu'il est un être social par essence.

Xunzi rejoint ici l'anthropologue Edgard Morin qui affirme que « l'homme est un être culturel par nature ¹⁵³ ». Le *xìng* humain est donc scindé de la Nature par sa nature égoïste. Dès lors, toutefois, qu'il prend conscience que son plus grand intérêt réside non pas dans la satisfaction immédiate de ses propres désirs, mais bien plutôt dans le bien-être collectif, il peut retrouver sa *vraie* nature, sa nature sociale. En d'autres mots, les rites et la morale sont *essentiellement* humains, mais l'homme doit les embrasser, d'un acte volontaire, pour devenir un homme empreint d'humanité. La Nature donne à l'homme un cœur secondaire, inférieur, un *xìng* 惡, mais elle lui donne aussi la possibilité de retrouver l'ordre intangible des choses en alliant la ritualité et la morale à sa nature propre. En ce sens, l'homme doit agir pour passer de l'homme animal à l'homme social, pour gravir la pente qui sépare l'homme de peu de l'homme empreint d'humanité.

La ritualité, ou, plus précisément, la ritualité et le sens moral, indique la Voie sur laquelle l'homme doit s'engager afin de retrouver sa nature profonde, son humanité. L'absorption du fruit de la différenciation en général et de la différenciation éthique permet à l'homme d'organiser le monde, de le penser, puis de l'intégrer. La pratique continue de la ritualité et l'intégration du sens moral métamorphose l'animal égoïste en homme social. Toutefois, nous avons abordé ci-avant le fait que la ritualité permettait à l'être humain d'accéder à un niveau encore plus élevé que celui de l'homme humain, à savoir celui de la sacralité, voire, de la divinité, ce que nous aborderons au

¹⁵² Ibid. p.102

¹⁵³ MORIN, Edgar. 1973. *Le paradigme perdu : La nature humaine*, Paris : Éditions le Seuil, p.58

chapitre suivant en étudiant les liens qu'entretient la ritualité dans la pensée de Xunzi avec les notions de sacré et de religieux.

Chapitre 3

Rituel : fonction religieuse et symbolique

Pourquoi tant de rites lors d'une passation de pouvoir ? À quoi bon un tel protocole ? d'où vient l'étrange besoin que les humains éprouvent parfois d'être si solennels ?

C'est leur humanité, justement, qui rend les rites obligatoires. C'est parce qu'ils sont mortels que [les hommes] se sont successivement déguisés [...] en symboles le jour de la passation de pouvoirs. [...] Dieu n'est pas dans les églises ni dans les cérémonies, mais dans les cœurs.¹⁵⁴

Morales provisoires, Raphaël Enthoven

Le terme *zōngjiào* 宗教 utilisé en chinois moderne pour exprimer le concept occidental de « religion » est un néologisme qui ne fut popularisé que très tardivement en Chine, au tout début du XX^{ème} siècle¹⁵⁵. Littéralement, *zōngjiào* signifie : *jiào* 教 « enseignement » et *zōng* 宗 « ancêtres » ou « origines ». La simple traduction littérale du terme souligne le fait que la notion chinoise de religion n'est pas axée sur l'idée d'un Dieu unique, transcendant, omnipotent et omniscient, et que cette culture semble s'intéresser davantage aux lignées familiales et à leur structure, aux origines et aux ancêtres divinisés – et donc aux divinités d'origines humaines – lorsqu'il est question de

¹⁵⁴ ENTHOVEN, Raphaël, 2018, *Morales provisoires*, Paris : Le Livre de Poche, p.272

¹⁵⁵ GOOSSAERT, Vincent, 2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, Paris : Presses Universitaires de France, janvier, n°205, p.11-21

sacré¹⁵⁶. Comme nous l'avons vu précédemment, la notion de commencement, et donc de création première, est évacuée de la plus grande partie de la philosophie chinoise – dont la pensée confucianiste – qui perçoit le monde comme étant une suite de transformations continues. De ce fait, il n'est pas nécessaire de postuler l'idée d'un dieu créateur, et ce concept n'est que très peu développé dans cette philosophie de l'antiquité. La dimension divine n'est toutefois pas absente de la pensée de Xunzi, et les notions qui l'incarnent le plus sont celles de *Tiān* 天 « Ciel », qui exprime à la fois la Nature naturante et la Nature naturée, et de *shén* 神 « esprit ». Il convient dès lors de s'interroger sur la place que peuvent occuper ces deux concepts dans la ritualité chinoise afin de pouvoir s'intéresser à la religiosité du rite *lǐ* 禮.

Xunzi énonce très clairement sa position concernant l'existence d'esprits ou de réalités surnaturelles : l'acte rituel, « ce n'est pas agir pour obtenir quelque chose, mais pour [que vive] la culture. Ainsi, là où l'homme accompli voit la culture rituelle, le peuple voit le surnaturel. Or, il est faste de considérer la culture rituelle et néfaste de voir [l'intervention] des esprits¹⁵⁷». Kamenarović ajoute que Xunzi « ne croit manifestement pas [à] une survie ultérieure [après la] mort¹⁵⁸». Toutefois, le philosophe intègre tout de même le concept de « divin » ou « céleste » dans sa pensée, lorsqu'il fait usage des notions de *Tiān* « Ciel » et de *shén* 神 « esprit » ou « ancêtre divinisé ». Comment donc pourrait-il y avoir religion dans la pensée de Xunzi s'il n'y a ni après-vie, ni dieu créateur, ni transcendance ? Afin de pouvoir répondre à cette question, il faut tout

¹⁵⁶ Cette compréhension de la tradition rituelle chinoise est soutenue par l'archéologue Hong Xu de l'Académie chinoise des sciences sociales qui, parlant de la dynastie des Xia, dit : « I think the Xia dynasty put a certain emphasis on the relations between people. Fundamentally, I think divine power had less influence than the power of the sovereign. Obviously, rituals took place to reinforce spirituality, but instead of revering deities, the faithful honored their ancestors. This means that the Xia dynasty concern itself more with men than with the gods. » TIGNÈRES, Serge, 2013, *China's Beginning - Xia Dynasty (2070 - 1600 BC)*, Hong Kong : France télévision - Gedeon Programmes, 46m

¹⁵⁷ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.233

¹⁵⁸ Ibid. p.272

d'abord s'intéresser à la notion de « religion », à laquelle on accorde traditionnellement deux étymologies. Il y a celle de Cicéron, « *re-legere* », « relire », qui présuppose une attention scrupuleuse du pratiquant envers les textes religieux, et celle de Lactance, puis d'Augustin, « *religare* » qui signifie « relier » les hommes à dieu, premièrement, puis, ultimement, les hommes entre eux¹⁵⁹.

Nous étudierons donc, en analysant la pensée de Xunzi, de quelle façon la ritualité chinoise s'imprègne de « divin » et de « céleste », afin d'en faire ressortir le caractère religieux, si religieux il y a. Si nous avons abordé la *fonction* de la ritualité, nous nous intéresserons maintenant à ce qu'il y a *dans* le rite, en s'attachant d'abord à l'utilité du rite, puis à son symbolisme, pour comprendre enfin ce qu'entend exactement Xunzi par les termes *Tiān* et *shén* lorsqu'ils sont traduits par « divin » ou « céleste ». Mais, tout d'abord, analysons la notion de *sacré* dans la pensée xunzienne.

§ 3.1 Sacralité et représentation

§ 3.1.1 Le sacré

Qu'est-ce que le sacré ? comme pour plusieurs autres concepts centraux à sa pensée, Xunzi reste muet sur la définition de cette dimension, pourtant toujours latente dans les paroles du maître. Le dictionnaire *La Philosophie de A à Z* présente deux cadres possibles dans lesquels peut se déployer le sacré : le cadre religieux et le cadre moral. En ce qui a trait au sacré religieux, il en donne cette définition : « Domaine ou ensemble de réalités (êtres, choses, lieux ou moments) séparées du monde profane ordinaire et dans lesquelles se manifeste une puissance jugée supérieure, que l'on ne peut donc aborder [que] rituellement¹⁶⁰ ». Ce dictionnaire insiste ici sur

¹⁵⁹ HATZFELD, Henri, 1993, « Sur l'étymologie du mot religion », *Les racines de la religion*, Paris : Le Seuil, p.35-39

¹⁶⁰ HANSEN-LOVE, Laurence (dir.), 2011, *la Philosophie de A à Z*, Paris : Hatier, entrée : « Sacré »

l'opposition drastique existant entre le sacré et le profane, et présentera, plus loin, ce dernier terme comme étant l'antonyme de *sacré*. En ce qui concerne le cadre moral, ce même dictionnaire attribue au terme *sacré* la possibilité de qualifier « des valeurs [morales] estimées primordiales¹⁶¹»; toutefois, il spécifie que ce sens de *sacré* est créé « [p]ar extension (et atténuation) du sens religieux¹⁶²».

On comprend dès lors la réticence qu'a éprouvée Charles Le Blanc à adjoindre ces deux termes comme étant synonymes dans la traduction du texte de Fingarette *Confucius : The Secular as Sacred*, qui fut finalement traduit par *Confucius du profane au sacré*, et non pas par « Confucius, le profane *en tant que* sacré ». Rappelons ici que le terme anglais « secular » peut être traduit par « séculier » qui signifie « profane » ou « laïc ». Charles Le Blanc, citant Anna Cheng, explique tacitement son choix de traduction par la phrase suivante : « Le champ d'action des rites se déplace des relations entre l'humain et le surnaturel vers celles qui existent entre les humains eux-mêmes¹⁶³». Il semble donc qu'il existe bel et bien une impossibilité de penser le profane comme pouvant être sacré ou religieux, et que ces termes demeurent oxymores dans la pensée occidentale. Charles Le Blanc a préféré passer du profane au sacré, comme lors d'une gradation ou d'une évolution, s'attachant à l'évolution historique de la ritualité, plutôt que d'assimiler les deux termes comme le fait Fingarette.

Si telle est la définition de *sacré* dans la tradition occidentale, quelle est donc la signification du sacré et quels liens entretient-il avec la ritualité dans la pensée confucianiste, et, plus précisément, dans celle de Xunzi ? Revenons à l'analyse étymologique de *li* 禮. Nous avons

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ FINGARETTE, Herbert, traduit par Charles Le Blanc, 2004, *Du profane au sacré*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.13

vu précédemment que le caractère était composé de la sous-graphie *lǐ* 豊, qui signifie « vase rituel » ou « large coupe dans laquelle on offrait du vin¹⁶⁴», et du radical *shi* 示 qui qualifie les choses appartenant au domaine du sacré. Or, *lǐ* 禮 signifie « ritualité » mais aussi, par métonymie, le vase sacré lui-même, utilisé lors des rituels sacrés. Ce qui est intéressant, et que remarque Léon Vandermeersch, c'est qu'

[u]n passage du *Liji* laisse entendre qu'était également présenté dans les patères une sorte de vin doux précisément appelé [*li*] 醴 du même nom que les rites sauf substitution, dans la graphie, du radical du vin [酉] à celui des choses sacrées [示]¹⁶⁵

Or donc, le vin doux que l'on prononce « *lǐ* » utilisé lors des rituel, qui, encore une fois par métonymie, qualifiait aussi « la coupe même ayant servi à en faire la préparation¹⁶⁶», est devenu la ritualité *elle-même* avec le temps et l'usage. Il s'est avéré que la coupe n'était plus remplie simplement de vin, mais bien de sacré. L'homme ne verse plus uniquement du vin rituel dans la coupe, il la fait dépositaire du sacré, en la remplissant de sacralité. Le vase rituel est donc devenu, avec le temps, le symbole et la représentation de la ritualité, la ritualité *elle-même*, car il finit par être compris comme étant le vaisseau du sacré.

Toutefois, la coupe ne peut être sacrée *en elle-même* – et nous ne soulignerons jamais assez l'importance de *l'en action* chez Xunzi – ce que remarque Herbert Fingarette. En effet, « [i]solé de son rôle dans la cérémonie, le vase est simplement un pot coûteux rempli de [vin]¹⁶⁷». L'auteur poursuit :

Le caractère sacré du vase ne réside pas dans la préciosité de son bronze, dans la beauté de son ornementation, dans la rareté de son jade, dans la comestibilité de son grain. D'où lui vient sa sacralité ? Il est sacré non pas parce qu'il est utile ou élégant, mais parce qu'il

¹⁶⁴ Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : CERF, entrée : « *fēng* »

¹⁶⁵ VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard, p. 149

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ FINGARETTE, Herbert, traduit par Charles Le Blanc, 2004, *Du profane au sacré*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.149

est un élément constitutif de la cérémonie. Il est sacré en vertu de sa participation au rite, dans la cérémonie sacrée.¹⁶⁸

Le caractère sacré d'une chose se situe donc dans son *en action* cérémonielle et rituelle.

Pour qu'une chose contienne en elle-même la sacralité, pour qu'elle soit le contenant, le véhicule de la sacralité, il faut qu'elle prenne part à la ritualité dans l'action rituelle, il faut qu'elle incarne *en effet* la sacralité. Or, si ceci s'applique aux objets, il en va exactement de la même manière pour l'homme. Fingarette écrit :

Ni l'existence individuelle ni l'existence du groupe en tant que telles ne constituent une condition suffisante pour créer et nourrir la dignité ultime de l'homme. C'est l'aspect cérémoniel de la vie qui confère la sacralité aux personnes, aux actes et aux objets dans la mesure où ils ont un rôle dans la cérémonie. [...] [Dans la ritualité, la] participation [de l'homme] au sein de la divinité est aussi réelle et clairement visible que celle du vase sacrificiel, car elle *est sacrée* ¹⁶⁹

Nous comprenons mieux, dès lors, l'omniprésence de la ritualité dans la pensée confucéenne. Si la ritualité « confère la sacralité aux personnes », mais que cette sacralité ne s'atteint que dans l'*en action* de la ritualité, alors, chaque acte de la personne sur le chemin de la sacralité doit être rituel. Or, si la ritualité, pour l'homme, est l'expression en acte de la morale et que le domaine du sacré est l'en acte de la ritualité, alors, il y a adéquation, chez Xunzi, entre ce qui est sacré et ce qui est rituel, entre ce qui est rituel et ce qui est moral, et donc, entre la sacralité et la moralité. Ce qui surprend le lecteur occidental dans son approche de la pensée confucianiste, c'est que nous avons l'habitude de n'attribuer la sacralité à la morale que « [p]ar extension (et atténuation) du sens religieux¹⁷⁰ », alors que la sacralité entretient des liens intimes avec la moralité dans la pensée confucianiste, peut-être même plus qu'avec la sacralité qui se retrouve dans la

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid. p.150-152

¹⁷⁰ HANSEN-LOVE, Laurence (dir.), 2011, *la Philosophie de A à Z*, Paris : Hatier, entrée : « Sacré »

dimension religieuse et transcendante. Toutefois, pour pouvoir étayer notre approche du sacré rituel, nous devons analyser le rituel *en lui-même*.

§ 3.1.2 Le paradoxe utilitariste

La pensée de Xunzi est utilitariste, et le but avoué du philosophe est la maximalisation du bien-être collectif. Il élabore un système dans le but de mettre fin aux troubles socio-politiques de l'époque, d'« unifier le monde¹⁷¹ » et de laisser place à l'instauration de ce qu'il appelle la « Grande Paix¹⁷² », *Tài Píng* 太平. Et si, comme souligné au premier chapitre, les rites répondent à ce critère utilitariste, en ce sens qu'ils ont été créés par les anciens rois afin de « faire régner entre [les désirs des hommes et les objets désirés] un durable équilibre¹⁷³ », il semble que le contenu même des rites échappe à cet impératif. En effet, le geste rituel revêt parfois l'apparence d'une logique que l'on pourrait associer à celle de l'art pour l'art, où le rite ne semble avoir d'autre fonction que celle d'être rituelle. On amplifie le geste, on le répète et on dépasse par là même la simple utilité pratique de l'action : « Un prince demandera par trois fois des nouvelles d'un haut dignitaire malade et il ira par trois fois présenter ses condoléances¹⁷⁴ ». Un exemple très détaillé, présenté par Xunzi, et qui dépeint le mieux cet aspect presque artistique du rituel, est celui des funérailles :

Lors des rites funéraires, on pare [le mort] avec ce qui sert aux vivants [...] on lui met de la nourriture dans la bouche comme on le ferait pour un vivant [...] on lui met sa ceinture sans l'agrafer [...]. On écrit son nom disposé sur une tablette, de façon à ce qu'on ne puisse pas le voir [...]. Les objets rituels [l'accompagnant] comprennent [...] des jarres et des amphores laissées vides et qu'on ne remplira pas [...] des objets de bois qui ne sont pas complètement façonnés, des poteries inachevées, des récipients inaptes à rien contenir.¹⁷⁵

¹⁷¹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.146

¹⁷² Ibid. p.41

¹⁷³ Ibid. p.257

¹⁷⁴ Ibid. p.365

¹⁷⁵ Ibid. p.271

Si Xunzi n'exprime ouvertement aucune croyance en une vie après la mort et que, de ce fait, le cérémonial du rituel n'est pas fait dans le but de préparer le mort à l'après-vie – tel qu'on le voit, pour l'élite, dans la culture égyptienne de l'antiquité, par exemple – il semble donc que ce qu'il y a *dans* le rite dépasse l'utilité pratique. Mais ce serait faire abstraction d'une dimension importante de la pensée de Xunzi, celui que donne à voir la réalité symbolique. En effet, la pensée du philosophe se déploie généralement à travers l'articulation de deux sphères opposées et complémentaires et il faudra, pour comprendre la réalité humaine, l'appréhender comme étant, d'une part, matérielle, physique et ponctuelle, et de l'autre, immatérielle, intangible et étendue dans la durée. L'homme se situe lui aussi dans cette double réalité et son corps matériel, sa forme corporelle, que Xunzi appelle *xíng* 形, se présente dans le monde physique, alors que son *shén* 神 « esprit » se déploie dans cet espace intangible mais bien réel. Il n'est nul besoin, toutefois, de postuler une transcendance pour comprendre cette réalité – ce qui serait d'ailleurs un acte d'ingérence de la part de la philosophie occidentale – et nous démontrerons comment elle peut trouver sa place dans le monde humain immanent. La clef qui donne accès à ce monde, que nous pourrions appeler « spirituel » – dans la seule mesure où il est le siège du déploiement de l'esprit – est le symbole, l'image, la représentation.

§ 3.1.3 Ritualité et symbolisme

Le terme utilisé par Xunzi pour exprimer la notion de symbole est *xiàng* 象 « éléphant ». Il peut sembler *a priori* étonnant de voir que le terme signifiant « symbole » soit le même que celui évoquant « éléphant », toutefois, l'histoire du concept renforce sa signification. En effet, il n'y avait aucun moyen de *voir* d'éléphant en Chine de l'antiquité, de rendre présent *physiquement* l'animal. Toutefois, des voyageurs rapportaient leur existence au pays, avec parfois pour preuve

des défenses, des ossements ou des descriptions physiques¹⁷⁶. Il devenait alors possible de se *représenter* l'animal, de se faire une image mentale de l'éléphant. En ce sens, on comprend mieux pourquoi *xiàng* signifie « image », « symbole », « représentation ». Un des sens avancés par *Le Grand Ricci* est même plus précis encore, celui de la « représentation d'un objet dans l'esprit ». En reprenant la conception chinoise de la notion de « représentation » énoncée au chapitre précédent, on obtient le sens que Xunzi confère à la notion de *xiàng*, c'est-à-dire : ce qui rend présent la chose ou la réalité à l'esprit, ce qui permet la représentation effective et actuelle d'une chose qui échappe à la réalité physique ponctuelle.

Face au défunt, on se retrouve devant une dépouille, un *xíng* qui ne rend pas justice au *shén* qui l'incarnait; Xunzi dit : devant un « absent [...] qui n'a plus forme ni ombre¹⁷⁷ ». Ce qui est intéressant ici, c'est que le mot *xíng* 形 qui désigne la forme corporelle est exactement le même que Xunzi utilise pour dire que l'absent n'a plus de forme. De telle manière que, dans la mort, le *xíng* (corps) n'a plus de *xíng* (forme), comme si la forme et l'ombre ne dépendait pas seulement du corps matériel, mais bien de l'homme à part entière, de l'alliance du corps et de l'esprit, de l'alliance du *xíng* et du *shén*. Dans la mort, il ne reste plus de forme mais il demeure un esprit, un *shén* auquel les funérailles sont dédiées. L'inutilité pratique des objets du quotidien sert à souligner et renforcer leur utilité symbolique et sont comme autant de marqueurs qui indiquent un basculement du monde ponctuel vers le monde immatériel. Les rites funéraires et la symbolique qui y prend place agissent, conformément à la pensée de Xunzi, non seulement sur le plan matériel et spirituel, mais aussi sur deux autres sphères : la sphère individuelle et la sphère collective.

¹⁷⁶ GHIGLIONE, Anna, 2010, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris : You Feng, p.304

¹⁷⁷ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.278

Si l'en acte est primordial pour Xunzi, il ne s'agit pas seulement de l'en acte présent, mais bien de tout ce qui est et a été en acte par le passé. En ce sens, les rites funéraires ont pour but de symboliser la vie entière du défunt, de symboliser tout le parcours du *shén*. Rappelons ici qu'il n'y a pas, dans la pensée de Xunzi, comme nous l'avons présenté au premier chapitre, de différence entre début et fin, et il en va de même avec la vie d'un homme, qui comprend, par définition, aussi bien la vie que la mort, aussi bien le début que la fin ; on sert « les morts comme s'ils étaient vivants, on sert les absents comme s'ils étaient présents et commencement et fin ne font qu'un¹⁷⁸». Mais on les sert « comme si », de façon pleinement consciente, non pas pour qu'ils perdurent physiquement dans le monde ponctuel, mais pour qu'ils vivent dans le monde immatériel, celui du symbole et celui du souvenir. Le rôle des rites funéraires consiste à rendre symboliquement sa vie au mort, à « offrir aux défunts une image [*xiàng*] de leur vie pour les accompagner dans la mort¹⁷⁹». Les rites donnent donc naissance à une image de la vie – comprise dans toute sa durée – au mort et aux proches, ils donnent à voir et offrent une représentation symbolique du *shén* du défunt.

« Quelle grande chose que la mort [...] ! L'homme accompli y trouve le repos et l'homme de peu sa fin¹⁸⁰». Si l'homme de peu y trouve sa fin, c'est que le *xiàng* créé pour le défunt souligne la grandeur – ou plutôt, ici, la bassesse – morale de ce dernier. On lui offre des funérailles sobres, qui ne rassemblent que sa femme et ses enfants, « [sa vie] est terminée[e] comme s'il n'y avait rien eu et cela est le comble de la honte¹⁸¹». L'image qu'on lui rend de sa vie en souligne l'insignifiance et sa présence est vite oubliée. Au contraire, si l'homme accompli trouve le repos dans la mort, et non sa fin, c'est que sa présence symbolique perdure, ses actes passés et leurs effets futurs demeurent, sans qu'il n'ait plus besoin d'agir. Pour lui, « les cérémonies funéraires sont les devoirs

¹⁷⁸ Ibid. p.271

¹⁷⁹ Ibid. p.273

¹⁸⁰ Ibid. p.379

¹⁸¹ Ibid. p.266

rendus à son esprit [*shén*] [et] constituent la respectueuse transmission de son nom¹⁸²». Ses funérailles « affectent [...] et rassemblent¹⁸³ » tous ses proches et une part de la communauté qui est proportionnelle à son rang social de sorte que son *shén* symbolique naît dans le monde spirituel collectif. Et si les rites donnent « forme¹⁸⁴ » aux hommes durant leur vie, en ce sens qu'ils expriment et créent à la fois aussi bien leur grandeur sociale que leur grandeur morale, les rites rendent leur forme aux hommes et font naître leur *xiàng* durant leur mort. En effet, *durant* leur mort, car cette mort prend place, par cet aspect de transmission et de mémoire, dans la durée du monde de l'esprit, du monde immatériel, et non pas simplement dans le monde événementiel et ponctuel physique. Pour souligner plus encore la présence immatérielle des absents physiques, le rite se prolonge dans le temps, et l'on porte, pour les plus proches parents comme le père et la mère, un « deuil de trois ans¹⁸⁵ ». Deuil qui pousse le symbolisme dans ses derniers retranchements, puisque ce deuil de trois ans dure en fait « vingt-cinq mois¹⁸⁶ », le premier mois symbolisant une année entière. En effet, Kamenarović écrit, au sujet de ce deuil : « Le mois de décès comptait pour une année, puis s'écoulaient deux années calendaires complètes¹⁸⁷ ». Lors de la perte d'un proche, le deuil d'une année symbolise la naissance d'un nouvel espace-temps, le « ciel et la terre ont accompli leurs changements lorsque les quatre saisons se sont écoulées et il n'est rien alors dans le monde qui ne se renouvelle¹⁸⁸ ». Mais lorsqu'il s'agit d'un père, d'une mère, d'un enfant ou d'un prince, on double la durée du deuil « pour rajouter à la solennité de cette circonstance¹⁸⁹ », en lui adjoignant un mois représentant une année. Xunzi reste muet sur l'utilité précise de ce mois

¹⁸² Ibid. p.272

¹⁸³ Ibid. p.266

¹⁸⁴ Ibid. p.367

¹⁸⁵ Ibid. p.273

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid. p.261

¹⁸⁸ Ibid. p.273

¹⁸⁹ Ibid.

symbolique, mais nous pouvons déduire, puisqu'il s'agit du tout premier mois, que la peine est si forte et le chagrin si condensé, que ce mois représente un lot de douleur qui semble être porté sur une année. En ce sens, la ritualité modèle l'espace-temps par rapport à la perception et à la sensibilité humaines et fait du temps rituel un temps humain plutôt qu'un temps linéaire.

Mais l'utilité des funérailles est double, et si elles rendent présent le défunt à l'esprit de la collectivité, elles agissent aussi du côté des vivants et de ceux qui demeurent ancrés dans le monde matériel. Les rites funéraires permettent de déployer dans le monde sensible et de rendre apparente la sphère spirituelle et morale des proches du défunt. Selon Xunzi, les sacrifices *jì* 祭 effectués lors des funérailles ou à la mémoire des défunts, sont la « plus généreuse manifestation des rites et de la culture¹⁹⁰ ». *Jì* se traduit par « sacrifice », « offrande », mais aussi par « rencontre des hommes avec les esprits ». Ce dernier sens peut être appréhendé de deux manières différentes, à savoir la rencontre des hommes avec les *shén* des défunts, mais aussi, et plus encore, comme étant la rencontre de la personne qui effectue le sacrifice avec son propre *shén*, sa propre mémoire et sa propre sphère intelligible, dans laquelle sont intégrés les *shén* des disparus. Xunzi dit que les sacrifices sont « l'expression de ce que l'on pense et espère et dont on se souvient¹⁹¹ ». Les sacrifices sont donc cette rencontre, à travers l'objet rituel, entre le monde physique et le monde de l'esprit, en ce sens qu'ils représentent le *shén* de son auteur, ils en sont le *xiàng*, ils en sont l'image déployée dans la durée¹⁹². En effet, s'ils symbolisent ce que l'on pense, espère et ce dont on se souvient, les objets rituels sont l'image de la pensée présente, passée et future de celui qui les offre. Ils sont l'image de la sphère interne et immatérielle de l'individu car ils se rattachent et

¹⁹⁰ Ibid. p.277

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Le dictionnaire *la Philosophie de A à Z* est en accord, citant Georges Bataille, avec cette vision du sacrifice, lequel il définit comme étant : « une « dépense gratuite » par laquelle l'homme refuse symboliquement de réduire le sens de son existence à sa condition matérielle¹⁹² » - HANSEN-LOVE, Laurence (dir.), 2011, *la Philosophie de A à Z*, Paris : Hatier, entrée : « Sacrifice »

s'ancrent, non pas dans le passé, présent et futur absolus, mais bien dans la temporalité de l'individu, dans ce dont il se souvient – ce qui représente le passé dans sa mémoire – dans ce qu'il pense présentement et dans ce qu'il espère – ses espérances ou le futur subjectif imaginé. En ce sens, le *jì* est bien l'image de son *shén*.

Si les sacrifices sont si importants, c'est qu'ils permettent de rendre présents des aspects de l'homme qui demeureraient invisibles sans ces manifestations phénoménales, et ces aspects sont ce qui constituent la sphère morale de l'individu. Les sacrifices atteignent « le sens profond du respect dû à ceux que l'on respectait et de l'affection envers ceux que l'on chérissait. [...] En eux culminent la loyauté, la confiance, l'affection et le respect¹⁹³», « ils font que s'accomplissent dans leur excellence les beautés d'une conduite hautement morale¹⁹⁴». En effet, la loyauté, la confiance, l'affection et le respect n'ont pas de corps, pas de matérialité en *eux-mêmes*¹⁹⁵, et, tout comme une pure potentialité n'a aucun effet ni aucune importance sans être traduite en acte selon Xunzi, ces sentiments moraux qui n'existent que dans les individus faisant partie d'une culture n'ont aucune grandeur s'ils demeurent des entités détachées de l'expérience, détachées de leur actualisation. Les sacrifices et tout le rituel funéraire ont pour but de rendre apparente la grandeur de ces affects moraux en les traduisant en acte, en les rendant tangibles, en les faisant, par le symbole que constitue l'objet du *jì*, passer de la sphère immatérielle à la sphère matérielle, passer de la sphère du profane à la sphère du sacré.

Les rites funéraires, à travers le *xiàng* rendu aux absents et les *jì* offerts par les proches, sont donc des clefs symboliques qui permettent d'articuler des entités extra-matérielles, celle de la

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ Ibid. p.268

¹⁹⁵ La pensée de Xunzi se rapproche ici de celle d'Émile Durkheim qui écrit : « D'ailleurs, sans symboles, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire ». - DURKHEIM, Émile, 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition, p.330

vie passée du défunt et celle de l'intériorité de ceux qui restent, dans le monde matériel ponctuel. En d'autres mots, ils rendent présents, d'un même acte, le *shén* des absents et le *shén* des vivants, exprimant à la fois la grandeur morale des uns et des autres, et intégrant le souvenir de la vie du défunt dans l'esprit collectif de son entourage et de sa collectivité. Cette présence du *shén* des défunts est renforcée par la période de deuil, qui montre qu'un disparu peut encore générer des affects moraux à travers l'esprit et la mémoire de ceux qui restent. On comprend mieux maintenant pourquoi le terme *zōngjiào* « religion » renvoie au culte rendu aux ancêtres et aux origines. En ce sens, la ritualité chinoise est profondément humaine, car elle n'agit pas *par* et *pour* une divinité, mais bien *par* et *pour* les hommes, et fait interagir le passé, le présent et l'espoir futur humains, en d'autres mots, la réalité immatérielle déployée dans la durée qu'est l'esprit collectif, avec le monde ponctuel et physique.

On perçoit actuellement, *a contrario*, la peine qu'engendre l'absence de ces rites funéraires, et la pandémie actuelle de COVID-19 expose un triste exemple de cette réalité. Les ravages du virus adjoints aux mesures de distanciation sociale font que les personnes atteintes et gravement malades meurent malheureusement seules, isolées, et loin de leurs proches. Les rites funéraires ne peuvent être rendus, et on dispose des corps des défunts sans pouvoir leur restituer une juste image de leur vie. En Italie, à Bergame, « les militaires font le tour des hôpitaux pour récupérer les corps des victimes et procèdent aux crémations, sans les familles. Il n'y a plus de bénédiction religieuse puisque 24 prêtres sont morts¹⁹⁶». Un employé de pompes funèbres confie que « [c]ette épidémie tue deux fois, [...] [e]n isolant les malades avant leur décès et en empêchant leur famille de les

¹⁹⁶ Anonyme, 2020, « Coronavirus : l'Italie pleure ses morts », *France TV info*, Paris : France 2 télévision, mars, <https://mobile.francetvinfo.fr/coronavirus-l-italie-pleure-ses-morts> (consulté le 26/04/20).

accompagner dans leur dernier voyage¹⁹⁷». Les défunts meurent deux fois, une fois dans la vie et une fois dans la mort, une fois dans le corps et une fois dans l'esprit. Sans les rites funéraires, il est impossible de rendre une image de la vie du défunt au disparu, et, pour les proches, d'exprimer leur tristesse et de donner forme aux sentiments qui les habitent. C'est une tragédie, mais ce n'est pas à proprement parler une tragédie au sens religieux, mais bien une tragédie humaine.

§ 3.2 Concorde et sincérité : rencontre entre l'intérieur et l'extérieur

§ 3.2.1 Ritualité et concorde

Une autre manière d'appréhender le symbolisme dans la ritualité chinoise, et qui est en lien direct avec la représentation, est celui de la concordance ou de la conformité. Une analyse de l'usage du mot « symbole » dans la culture occidentale permet de mieux saisir cet aspect et peut être transposée à la pensée chinoise de l'antiquité. À l'origine, le « symbole » désignait, en Grèce, un morceau de tesson « coupé en deux, dont deux personnes conservaient chacune la moitié ¹⁹⁸» et qui permettait à leur détenteur de se reconnaître. L'union des deux parties forme un tout unique, puisqu'il y a concorde, conformité entre elles, et chacun des morceaux contient, indirectement, la forme de l'autre dans sa propre forme. À l'opposé, si les parties ne concordent pas, il y a « diable », ce qui peut être entendu comme « non-conformité » ou « désordre ». Cette compréhension du symbole se transpose parfaitement à celle de l'image du *yīn* 陰 et du *yáng* 陽, souffles qui, comme nous l'avons vu précédemment, sont le moteur de tous les phénomènes dans la pensée de Xunzi et qui, lorsque combinés harmonieusement, produisent l'ordre *lǐ* 理.

¹⁹⁷ TOSSERI, Olivier, 2020, « Coronavirus : les Italiens n'ont jamais été aussi seuls face à la mort », Rubrique Monde, *LesÉchos*, mars - <https://www.lesechos.fr/monde/europe/coronavirus-les-italiens-nont-jamais-ete-aussi-seuls-face-a-la-mort-1186916> (consulté le 26-04-20).

¹⁹⁸ <https://www.cnrtl.fr/>, Centre National des Ressources Littéraires et Lexicales, entrée : « Symbole »

Le symbole qui représente l'idée même de l'interaction des souffles *yīn* et *yáng*, malgré le fait qu'il n'existait pas à l'époque du philosophe, peut affiner notre réflexion. C'est un cercle brisé en son milieu, un tout unique composé de deux parties qui s'agencent parfaitement et qui comprennent, en elles, directement¹⁹⁹ et indirectement, la forme de leur partie contraire. Pour qu'il y ait création d'ordre, il doit y avoir concorde entre les deux parties du symbole et, inversement, lorsqu'il y a conformité entre deux réalités symboliques, il y a création d'ordre. En ce sens, la représentation symbolique est ce qui peut rendre présente une réalité intérieure dans la réalité matérielle et la concorde est ce qui lui donne sa valeur, la rend effectivement présente et instaure l'ordre – elle est le fait humain d'ajuster *en acte* ces deux réalités l'une à l'autre afin qu'elles forment un tout symbolique, ce que seule permet la ritualité, ou, plus précisément, le geste rituel qu'est la ritualité en acte.

L'image et la réalité symbolique qu'incarne le prince permet de mieux saisir les dispositifs à l'œuvre dans le symbolisme rituel. D'un côté, la société est construite de manière à ce que le macrocosme social représente le microcosme familial, le vrai « prince est [symboliquement] le père et la mère du peuple²⁰⁰ ». Mais pour qu'il y ait concorde entre ces deux réalités, il faut qu'il y ait conformité entre la représentation symbolique de la mère et du père et de celle du prince dans le *shén* d'un individu. Or, le deuil de trois ans, normalement réservé à la disparition des plus proches parents, est aussi observé lors de la mort du prince. En ce sens, on traduit en acte le lien filial symbolique qui unit tous les hommes au prince en effectuant un acte rituel, effaçant de ce fait la distance sociale réelle et créant une proximité symbolique, une proximité dans le *shén* des individus. Chaque individu lui rend hommage de la même manière qu'à ses proches, et toute la

¹⁹⁹ Par le cercle *yīn* dans la partie *yáng* et inversement.

²⁰⁰ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.275

société intègre dès lors, dans son *shén* collectif, une image du *shén* du prince qui perdurera dans la réalité immatérielle de la société, dans sa culture. Sans les actes rituels, il y aurait une volonté de représentation du lien filial qui ne se traduirait pas dans les faits et serait, dès lors, non ordonnant car non actualisée.

Le prince est aussi, comme nous l'avons démontré au chapitre précédent, la représentation du Ciel dans le monde humain – il est littéralement le *Tiān zǐ* 天子, le « Fils du Ciel » – et permet de ce fait d'établir un lien direct entre le monde humain et le monde naturel. Tout comme le Ciel règne sur la Nature, sur les dix milles êtres et sur l'ordre des choses *lǐ* 理, le prince « règne en maître sur le gouvernement des hommes et sur les différenciations sociales, il est la source de la culture et du respect de l'ordre des choses [*lǐ* 理], [...] et incarne au plus haut point la culture rituelle²⁰¹». Le prince est donc un concentré symbolique qui représente et rend présent autant le père et la mère que le Ciel – qui en est l'hypostase –, la culture *wén* 文, l'ordre des choses *lǐ* 理, et la ritualité *lǐ* 禮. En ce sens, outre le Ciel qu'il symbolise, le prince est ce qui se rapproche le plus d'une divinité dans la pensée chinoise de l'antiquité, incarnant à lui seul tous les principes actifs dans l'élaboration du monde, autant humain que naturel, et cette grandeur symbolique se doit d'être traduite en acte, autant par le prince lui-même, pour rendre présent ces principes, que par le peuple, en lui reconnaissant cette grandeur, afin qu'il y ait concordance entre le rôle du souverain et sa valeur symbolique. Nous analyserons donc le caractère divin du Ciel, d'une part, et la sincérité du prince, d'autre part. On perçoit toutefois déjà que l'intégration du sacré dans le monde n'est pas imposée de l'extérieur par une divinité, mais dépend uniquement de l'agir, du geste humain et de son intention. Mais avant d'analyser ce qui articule le sacré et le divin dans le monde ponctuel

²⁰¹ Ibid. p.275-276

humain, nous devons d'abord comprendre comment dépasser la stricte formalité rituelle, « le formalisme vide²⁰²», le rituel qui ne produirait « aucun effet [...] si la participation intérieure du pratiquant fai[sait] défaut²⁰³».

§ 3.2.2 Rituauté et sincérité

Afin de faire concorder la formalité du rite avec la sphère intérieure de l'individu et la sphère externe de la société, Xunzi propose un concept double, qui s'appliquera à l'une et l'autre de ces sphères, et qui permet de donner corps au formalisme rituel. En effet, sans sincérité dans l'acte, le geste rituel serait vide de sens et le rite resterait inactif et non producteur d'ordre. Le concept avancé par Xunzi est celui de la vertu de *xìn* 信 « fidélité » et de *chéng* 誠 « sincérité ». Toujours dans l'optique d'établir un système englobant, le penseur utilise une des vertus cardinales du confucianisme, *xìn*, et lui confère un sens double et dynamique, qui lui permettra de déployer ce concept dans l'étendue de son système philosophique. *Xìn* est la fidélité, la loyauté, le respect à la parole donnée, il est la part externe de la sincérité, celle qui établit la concordance entre le statut social de l'individu et sa déférence rituelle et morale. *Chéng* est la sincérité interne de l'individu, elle est ce qui assure une stricte correspondance entre le cœur-esprit de l'individu, ses intentions, ses émotions réelles, sa sphère morale, et l'acte rituel.

Ce qui confère leur réalité et leur substance aux phénomènes rituels humains, ce n'est pas simplement leur apparence extérieure formelle, mais l'adéquation parfaite entre la formalité rituelle et la double sincérité (*chéng xìn*) de son auteur. *Chéng xìn* n'est pas tangible, il se situe, d'une part, dans la sphère immatérielle de l'individu, et, de l'autre, dans la sphère immatérielle de

²⁰² GHIGLIONE, Anna, 2009, *L'expérience religieuse en Chine Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal : Médiaspaul, p.99

²⁰³ Ibid. p.98

la société. Et puisque l'intangible ne s'exprime qu'à travers le rite, il s'installe une codépendance et une dialectique entre la sincérité et la ritualité. La sincérité devient ce qui donne corps à la ritualité, et la ritualité, elle, ce qui donne forme à la sincérité. Ainsi, puisque seul « un cœur sincère [...] est gage d'une perfection formelle²⁰⁴», seule une ritualité sincère, permettra à l'individu d'atteindre la perfection formelle de l'acte rituel, qui pourra, dès lors, être producteur d'ordre.

Il faut donc nécessairement qu'il y ait adéquation parfaite entre la sphère morale de l'individu – sa vertu qui s'exprime par la sincérité – et le geste rituel, pour dépasser la formalité et atteindre la perfection formelle, afin que le *lǐ* 理 puisse intégrer le monde humain, autant matériel qu'immatériel. Et, puisque la sincérité exprime le sens moral de l'individu, il n'y a de symbolisme et de réalité dans la ritualité que si l'individu l'imprègne de *yì* 義, moralité. En ce sens, seule une morale ritualisée, *lǐyì* 禮義, sera productrice d'ordre *lǐ* 理 dans la société : « la sincérité du cœur et la pratique de la morale font découvrir l'ordre des choses²⁰⁵». Le geste rituel sincère est donc ce qui fait concorder le monde interne immatériel des individus, leur sens moral, à l'ordre social *lǐ* 理 auquel ils participent, ordre que le geste rituel crée et représente à la fois.

§ 3.3 L'immanence du divin

§ 3.3.1 Magnifier le réel

Dans les rites présentés par Xunzi, on remarque que chaque objet et dispositif rituel a pour but de s'adresser à chacun des cinq sens de l'homme, et a donc comme effet de grandir, de magnifier le réel. Cette part matérielle des rites est principalement, ou premièrement, destinée au

²⁰⁴ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.25

²⁰⁵ Ibid.

corps physique de l'individu, à son *xíng* 形. Le philosophe décrit le quotidien du prince, dont la vie est réglée et perpétuellement rythmée par la ritualité :

Sa table est garnie des trois viandes sacrificielles, agrémentées de saveurs rares et inédites, sommums des goûts et des parfums qui lui sont présentés au rythme des tambours qui retentissent [...]. Quand il prend place sur le char impérial, celui-ci est garni d'une épaisse natte de jonc afin d'être plus confortable, des herbes parfumées y sont disposées de chaque côté afin de flatter l'odorat. Sur le devant du char, des plaques d'or ornent les jougs pour charmer l'œil. Le tintement des clochettes suspendues, les airs *Wu* et *Xiang* qui retentissent lorsque le char avance au pas et les airs *Shao* et *Hu* qui accompagnent le galop ravissent l'oreille.²⁰⁶

Dans la ritualité en général, et plus encore lorsqu'il s'agit du prince, les objets rituels visent à amplifier et à codifier les perceptions gustatives, olfactives, corporelles, visuelles et auditives. Les rites amplifient le réel et créent un espace surréel – et non surnaturel – qui permet de faire impression sur ses spectateurs et ses participants afin d'intégrer la grandeur symbolique du moment dans le monde ponctuel, de faire d'un espace spatio-temporel humain, d'un espace profane, un espace sacré. Lorsqu'il s'agit du prince, du vrai prince, les rites ont pour but de rendre présent ce qu'il symbolise, de représenter le Ciel lui-même. Partout où est le prince, « il règne une atmosphère véritablement divine et là où [il] passe, les gens sont transformés²⁰⁷», « le Fils du Ciel siège comme une divinité et se déplace comme le Seigneur du Ciel²⁰⁸». Cette puissance symbolique est si forte que Xunzi va même jusqu'à dire que le monarque s'extirpe physiquement du monde matériel et ne subit pas le passage du temps de la même manière que le commun des mortels : « si les puissants sont sensibles à l'âge, il n'en va pas de même pour le Fils du Ciel²⁰⁹». Le rite permet donc de faire concorder la réalité ponctuelle physique avec la réalité immatérielle

²⁰⁶ Ibid. p.247-248

²⁰⁷ Ibid. p.203

²⁰⁸ Ibid. p.248

²⁰⁹ Ibid.

symbolique, la vie du prince est perpétuellement rituelle, perpétuellement symbolique, il *est* le Ciel du monde humain. La ritualité, dans sa constante *en action*, fait du monde profane un monde sacré.

Toutefois, si le prince est divin et sacré car il est le reflet, dans le monde humain, du Ciel (*Tiān*) divin et sacré, et que la Nature naturée (*Tiān*) est, elle aussi, divine et sacrée, il en résulte que la divinité n'est pas uniquement accessible au prince, mais à tous ceux qui reflètent et représentent la sacralité de la Nature dans le monde humain, à tous ceux qui épousent l'ordre des choses dans la vie ponctuelle, à tous ceux qui participent aux rites. La pensée chinoise a cette caractéristique de rendre accessible la divinité et la sacralité à l'homme du commun et ce, non pas a posteriori, comme dans la sanctification chrétienne, par exemple, mais bien dans le monde immanent et dans le monde en acte. Par contre, de la même manière que, selon Fingarette, un vase n'« est sacré [qu']en vertu de sa participation au rite²¹⁰», un homme ne devient sacré qu'en participant aux rites, qu'en actualisant, dans l'acte rituel, le monde symbolique auquel il participe. Mais pour mieux comprendre cet aspect de la pensée de Xunzi, il faut analyser la façon dont il exprime le divin.

§ 3.3.2 L'homme divin

Les mots qu'utilise Xunzi pour qualifier ce qui est divin et céleste sont tantôt 天帝 *Tiān dì*, littéralement « le souverain du Ciel²¹¹ », ou « le Ciel personnifié », lorsqu'il parle du monarque d'en haut – exprimant par là même ce que nous avons exposé ci-avant – et *shén* 神 « esprit », ou *shén míng* 神明 « esprit » « lumineux », lorsqu'il qualifie un homme divin. Le mot *shén*²¹², qui

²¹⁰ FINGARETTE, Herbert, traduit par Charles Le Blanc, 2004, *Du profane au sacré*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.149

²¹¹ Ou encore : « le grand ancêtre céleste »

²¹² Anna Ghiglione traduit « *shén* par « sublime », terme moins saturé sémantiquement que « spirituel ». Sur le plan physique, la sublimation indique en effet l'opération alchimique d'épuration d'un corps solide qu'on vaporisait par réchauffement. Cette volatilisation, qui exprime au niveau de la pensée symbolique un désir d'élévation, n'implique

exprime la sacralité, est donc le même que le *shén* qui qualifie l'esprit d'un homme, son corps spirituel et sa présence immatérielle. Le mot *míng*, selon *le Grand Ricci*, peut être traduit plus précisément par « illuminer » ou comme étant la « perception de l'imperceptible et du constant ». Alliés ensemble, toujours selon le même dictionnaire, *shén* et *míng* peuvent être compris comme « les puissances de lumière en un être humain [qui rendent perceptible] l'ordre sacré du monde dans sa manifestation naturelle ». Anna Ghiglione traduit *shén míng* par « « sublime clarté », en entendant, au sens large, par ce concept une lucidité d'ordre supérieur sur le plan de la cognition et de la sensibilité morale, mystique et esthétique²¹³ ». Ces compréhensions de l'expression *shén míng* sont en parfait accord avec la pensée de Xunzi et ce sera cette profonde connaissance de l'ordre des choses, cette lucidité d'ordre supérieur, cette mise en lumière des structures intimes et essentielles du cosmos, qui feront de l'homme un saint, un sage. Toutefois, puisque seuls les rites permettent d'unir le monde immatériel du *shén*, le monde sacré, au monde matériel ponctuel, au monde profane, il semble impossible que l'homme divin puisse rester divin tout au long de sa vie, mais ce serait ne pas comprendre l'idéal de Xunzi. Les êtres doués de *shén míng* ont compris l'ordre du monde *lǐ* 理. Leur morale *yì*, s'exprime de façon sincère et fidèle (*xìn chéng*) à travers tous leurs gestes. L'homme devient un *shén* car il y a en lui et autour de lui, dans son espace intérieur et extérieur, parfaite adéquation entre le monde physique, matériel et ponctuel et le monde immatériel, symbolique et étendu dans la durée. Cet idéal d'homme saint est celui qui fait concorder la sphère du sacré à la sphère du profane. Il grandit, de sa compréhension du monde, le réel de manière symbolique et sa vie est rythmée, tout comme le prince, par la ritualité. « Ceux qui

pas une rupture radicale avec le plan de la matière et du monde physique et phénoménal. » GHIGLIONE, Anna, 2010, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris : You Feng, p.43

²¹³ GHIGLIONE, Anna, 2010, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris : You Feng, p.44

sont experts dans les *Rites* ne président plus aux cérémonies²¹⁴», ils n'en ont plus besoin, il ont complètement intégré la ritualité dans leur vie, leur vie tout entière *est* ritualité, *lǐ* 禮.

Les rites amplifient le réel, rendent présentes les réalités symboliques, donnent corps à la moralité, permettent de rendre tangible la durée de l'esprit humain, actualisent la déférence et l'ordre social, magnifient la culture et intègrent l'ordre des choses dans le monde humain. En ce sens, ils sont comme autant de gestes sacrés qui ancrent et unissent la réalité humaine à la réalité cosmique et qui imprègnent le ponctuel de symbolisme, le matériel d'immatériel, le profane de sacré. Et si les rites sont les points d'entrée et d'attache de l'ordre naturel et du sacré dans le monde humain, l'homme divin est le reflet parfait de l'ordre, et sa vie, sa sphère éthique, la ritualité et l'ordre naturel des choses n'y font qu'un.

*
**

Le linguiste Émile Benveniste avance que « la croyance religieuse et le crédit au sens économique ont la même origine²¹⁵», que « « credo » veut dire « donner son cœur et sa force vitale en attendant une récompense²¹⁶ ». En ce sens, la ritualité présentée par Xunzi n'est pas une croyance à proprement parler, elle n'est pas une ritualité qui remet à plus tard les bénéfices de ses actions. La ritualité confucéenne est une pensée en acte, un geste producteur de sens pour l'*ici* et le *maintenant*, pour le temps humain, elle grandit le moment présent et l'infuse de symbolisme et de signification. S'il y a « religion », au sens étymologique du terme, dans la ritualité chinoise de l'antiquité, c'est qu'elle est attention scrupuleuse au geste rituel, mise en action constante de la

²¹⁴ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.375

²¹⁵ KRISTEVA, Julia, 2020, « L'entretien », *Philosophie magazine*, Paris : Philo Éditions, n°135, décembre/janvier, p.73

²¹⁶ Ibid.

ritualité, relecture jusqu'à intégration complète et intérieure de l'esprit du rite. Ce qui est « religieux » dans le rite, c'est le fait qu'il relie. Il relie le monde matériel au monde immatériel, relie le corps à l'esprit, relie les hommes aux hommes, le peuple au prince et le prince au peuple. Le rite est ce qui tisse l'harmonie au sein des hommes et du monde humain et ce qui intègre le monde social à l'ordre cosmologique. En ce sens, la ritualité est étymologiquement « religion », elle est le signe matériel de l'immatériel et l'expression de tous les principes actifs à l'œuvre dans la réalité.

Si « les rites abrègent ce qui est trop long et allongent ce qui est trop court²¹⁷ », c'est qu'ils modèlent le court quotidien du temps ponctuel pour que s'y déploient harmonieusement les émotions et le sens moral des individus, adjoints à la culture de la société. Ils « rendent plus belle la joie et plus belle la tristesse²¹⁸ », « plus beau le commencement [et plus belle] la fin²¹⁹ ». Les rites créent, dans le monde ponctuel, une dimension spatio-temporelle sacrée où s'expriment de façon ordonnée le monde immatériel de l'homme, ses émotions, ses affects moraux, sa mémoire, sa pensée, ses espoirs, sa culture, en d'autres mots, ce qui fait de l'homme un être à part entière et différent des autres êtres : son humanité.

²¹⁷ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.268

²¹⁸ Ibid. p.272

²¹⁹ Ibid. p.273

Conclusion

*Il y a entre mon semblable et
moi un lien qui touche la part sacrée,
la mienne et celle des autres.*²²⁰

La limite de l'utile, Georges Bataille

§ 1 La ritualité est-elle un code moral ?

Nous avons exploré le champ sémantique de la ritualité et montré les liens intimes qui unissaient le concept de *lǐ* 禮 à celui de sens moral, *yì* 義. Pour Xunzi, le *lǐyì* 禮義 forme un binôme essentiellement inséparable et, même lorsque le philosophe n'emploie qu'un des deux termes, on perçoit que la ritualité implique tacitement mais nécessairement le *yì*, et inversement. La ritualité est la part extérieure et tangible de la morale, elle est aussi bien l'en acte du sens moral, que ce qui crée le sens moral des individus. En effet, elle est l'en acte du *yì* puisqu'elle seule peut manifester dans le monde ponctuel autant le sens moral intangible de l'individu que la sphère morale et culturelle de la société. Elle est ce qui crée le *yì* au sein de l'individu participant aux rites, en l'instruisant moralement et le nourrissant du fruit de la différenciation éthique, et, parallèlement, le sens moral est ce qui crée le *lǐ* 禮, en lui donnant corps, substance et effectivité.

Selon le penseur, la nature humaine, *xìng* 性, est en soi indéterminée et dépourvue de sens moral en acte, elle est è 惡 « mauvaise » et « perverse » en tant que telle. Pour développer le potentiel positif de l'individu et en faire un être moral et social, il faut allier à son cœur naturel

²²⁰ BATAILLE, Georges, 1976, « La limite de l'utile », *Œuvres complètes*, tome 7, Paris : Gallimard, p. 542

pré-moral la sphère complémentaire et artificielle, *wèi* 偽, – élaborée et non pas naturelle – qu’est celle de la ritualité et du sens moral. Seule l’articulation ordonnée et harmonieuse entre le culturel et le naturel, entre la morale ritualisée et la nature humaine, permet de produire un homme accompli. Puisque Xunzi construit un système philosophique qui met en relation le microcosme et le macrocosme, de telle sorte qu’il y a adéquation structurelle, formelle et fonctionnelle entre l’infiniment petit et l’infiniment grand, entre le particulier et le général, on retrouve exactement la même dynamique à l’œuvre au sein de l’individu qu’au sein de la société, et il en va de même pour cette dernière qui est en soi indéterminée. Le Prince incarne la ritualité et la morale, et insuffle l’ordre, *lǐ* 理, à la structure de la société en la nourrissant de morale ritualisée. Au niveau sociétal, le binôme *lǐyì* instaure, d’un même acte, les différenciations éthiques et sociales, accorde un rôle à chacun des individus et souligne la grandeur morale des individus vertueux²²¹.

La ritualité doit nécessairement incarner la morale humaine afin d’être productrice de sens, d’ordre et d’harmonie. L’erreur du disciple de Xunzi, Han Feizi (c. 279 – c. 232 av.n.è.), est de reproduire et de calquer les lois humaines – qui devraient reposer sur la moralité de la société – sur l’*amoralité* de la Nature. En effet, ces deux philosophes soutiennent que la Nature est ordonnée, en ce sens qu’elle est pérenne et harmonieuse, mais elle n’est pas morale, ou plutôt, elle est amoralité. Or, Han Feizi prétendra instaurer l’ordre naturel au sein du monde humain en y reproduisant l’amoralité de la Nature – ce qui, ultimement, donnera naissance à un empire totalitaire, brutal et tortionnaire sous le joug de Qin Shi Huangdi (259-210 av. n. ère)²²². Si la

²²¹ En effet, le terme utilisé par Xunzi pour qualifier un individu vertueux, et que Kamenarović traduit par « homme accompli », est *jūn zǐ* 君子, littéralement « Fils de Prince ». En ce sens, la pensée confucianiste souligne la noblesse morale par un terme emprunté à la noblesse de sang, permettant à chacun de prendre place, éthiquement parlant, au sein du plus haut échelon de la société, et d’être relié, par transitivité, directement au *Tiān*, au Ciel.

²²² Xunzi, optimiste, et soulignant aussi de la sorte le potentiel transformationnel des individus, voit en le futur Shi Huangdi un tyran qui pourrait un jour devenir un sage : « Il conduira ses affaires et agira un temps à la manière d’un tyran, mais cela ne l’empêchera pas de ressembler un jour à un sage ». KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.108

méthode de Han Feizi est erronée, en ce sens qu'elle crée une société qui court à sa perte, c'est que le disciple de Xunzi fait abstraction de la morale humaine dans sa tentative d'intégration du monde social à l'ordre cosmologique. Afin d'instaurer l'ordre au sein du monde humain, afin que la société, en tant que telle et dans son rapport au cosmos, contienne en elle toutes les conditions nécessaires à sa propre stabilité et à sa propre permanence, Xunzi soutient que l'homme doit reproduire, non pas l'amoralité de la Nature, mais bien l'ordre naturel *lǐ* 理 à travers la ritualité, *lǐ* 禮, qui, elle, est l'expression de la moralité humaine.

Si des lois humaines ne sont pas en accord avec la morale, et, ultimement, avec l'ordre des choses «[Xunzi would say that] they are [...] “without place to which to return [*guī* 歸]”²²³». Nous utilisons ici la traduction de Goldin car Kamenarović traduit le caractère *guī* 歸 par « repos[e] sur ²²⁴» alors que sa signification est « rentrer chez soi », « s'en retourner ». En utilisant le terme *guī*, Xunzi souligne l'aspect dynamique du monde, le souffle qui s'établit entre le principe unique du cosmos, l'ordre pérenne du monde qu'est le *lǐ* 理, et les productions humaines qui assurent cet ordre. Les lois et la morale qui ne sont pas en accord avec ce dernier ne peuvent « retourner » à leur origine, à leur absolu de départ, puisqu'elles n'en n'ont pas. Cet absolu premier, cet absolu moral, est celui qui permet d'intégrer dans le monde l'ordre, l'harmonie et la pérennité naturels, celui qui permet d'intégrer le monde humain à l'ordre cosmologique.

Non seulement la ritualité est morale, mais elle *doit* être morale pour être effective. D'une part, comme nous l'avons vu, elle doit être l'expression, par la sincérité, *chéng* 誠, du sens moral interne de l'individu pour être productrice d'ordre. De l'autre, elle doit incarner la moralité et la

²²³ GOLDIN, P. Rakita, 1999, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, États-Unis : Open Court Publishing Company, p. 72

²²⁴ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.54

bienveillance pour que l'homme s'en nourrisse volontairement : « L'homme accompli aime son fils [...] et [...] le guide dans la Voie sans user de contrainte²²⁵ ». S'il y a contrainte, il n'y a pas adéquation entre la sphère intérieure de l'individu et la sphère extérieure de la société, et si l'homme est forcé à agir de l'extérieur, l'équilibre établi est précaire et la société court inévitablement à sa perte. En ce sens, la ritualité est nécessairement morale, elle est un code moral, non pas uniquement que l'on *doit* suivre, mais que l'on *veut* suivre, volontairement. Comment l'homme mauvais, è, en soi pourrait-il avoir un sens moral ? D'une part parce qu'il lui est transmis par la culture et la société, et de l'autre car, comme nous l'avons vu, si l'homme naturel est mauvais en acte, il est infiniment bon en puissance²²⁶. Il doit s'installer, au sein de la société, une harmonie entre la moralité de la collectivité et le sens moral interne des individus. Pour qu'il y ait ordre, il faut que l'intérieur et l'extérieur, autant de l'homme que de la société, se répondent de manière sympathique, au sens musical du terme, au sens où les cordes, ou ici les cœurs, entrent en résonance les uns avec les autres et vibrent sans n'avoir subi aucune action physique²²⁷.

§ 2 Une pensée figée dans le temps ?

Il semble *a priori* que les codes rituels, et donc moraux, auxquels on ne peut « rien [...] ajouter ni rien [...] retrancher²²⁸ » soient gravés dans la pierre, ou plutôt dans le *Lijīng*, le *Classique des Rites*²²⁹. Or, une pensée philosophique qui se baserait sur un livre pour s'ériger en système cohérent tomberait soit dans le dogmatisme, soit dans la fixité et la désuétude. Si tel est le cas,

²²⁵ Ibid. p.361

²²⁶ Si l'homme est infiniment bon en puissance, cela ne veut pas dire que tous les hommes deviennent bons. Le sage est un homme d'exception. Xunzi dit que, si tous les hommes ont la capacité de devenir sage, ils n'en ont pas tous la possibilité : « je répondrai que tous [...] sont capables [de devenir sage] mais qu'ils ne se donnent pas la peine. [...] Il y a donc une différence considérable entre avoir la possibilité de faire ou non une chose et la capacité ou non de la faire, les deux n'étant manifestement pas interchangeable. » Ibid. p.331

²²⁷ <https://www.cnrtl.fr/>, Centre National des Ressources Textuelles et Linguistique, entrée : « Sympathie »

²²⁸ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.273

²²⁹ Qui comprend le *Zhouli* (周禮), le *Yili* (儀禮) et le *Liji* (禮記)

Fingarette avait raison de se demander si les philosophes confucéens, accordant une telle importance à des rites qui, pour nous, sont révolus, ne « réduisai[ent] pas la portée de [leur] enseignement d'une doctrine philosophique universelle à un fait historique²³⁰». Mais Xunzi fait en sorte de ne pas assujettir sa pensée à des contraintes spatio-temporelles, et fonde la légitimité et la valeur de *lǐ* 禮 non pas exclusivement sur des codes rituels figés dans le temps, mais sur la concordance entre le cœur humain, la sphère intérieure émotive et intellectuelle de l'homme, et le geste rituel :

C'est sur leur conformité avec le cœur humain [*xīn* 心, « cœur-esprit »] que les rites se fondent.²³¹ « Les rites font en sorte de se conformer au cœur humain pour en faire leur racines.²³² » « Ainsi, ce qui ne figure pas dans le [*Lǐjīng*] mais qui soit conforme au cœur humain, cela est pleinement rituel.²³³

En faisant du cœur-esprit de l'homme la racine des rites, Xunzi présuppose une certaine flexibilité des gestes rituels à travers le temps et l'espace, et leur permet une évolution dialectique et conjointe au cœur-esprit de l'homme. Si l'homme change, les rites peuvent changer, tant et aussi longtemps qu'ils prennent racine au cœur de l'homme, qu'ils sont en adéquation avec l'ordre naturel – ou cosmologique – et qu'ils sont l'expression manifeste autant du sens moral de l'individu que de la morale de la collectivité. On ne peut rien ajouter ni rien retrancher aux rites *ici et maintenant*, mais ce *ici* et ce *maintenant* sont, eux aussi, plongés dans le monde des transformations continues, l'homme accompli est « [r]espectueux du passé mais répon[d] aux changements qui se présentent²³⁴».

²³⁰ FINGARETTE, Herbert, traduit par Charles Le Blanc, 2004, *Du profane au sacré*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, p.126

²³¹ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.273

²³² MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), p.1238

²³³ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.361

²³⁴ Ibid. p.61

§ 3 La ritualité est-elle un code religieux ?

Les *lǐ* 禮 constituent-ils un code d'actions qui renferme un caractère magique, sacré, divin ou transcendant ? Comme nous l'avons mentionné précédemment, la ritualité est « religion » au sens étymologique du terme, en ce sens qu'elle tisse des liens entre toutes les sphères du réel, autant humain que naturel. Il est vrai, aussi, que le sage pratique, pour ainsi dire, *religieusement* la ritualité, qu'il y a attention scrupuleuse au geste rituel chez l'homme accompli. Mais il y a également une dimension sacrée, telle que nous l'avons présentée, dans la ritualité, en cette capacité qu'elle a de rendre présent l'intangible et l'immatériel, de rendre actuel le présent, le passé et le futur interne – ou psychologique – autant des individus, vivants ou disparus, que de la collectivité. Dans cette capacité propre à la ritualité de rendre présent ce qui ne l'est pas, dans le pouvoir de l'image et de la représentation, dans cette magnification du réel par le symbolisme, les *lǐ* 禮 infusent le monde matériel et profane de la sphère spirituelle et sacrée de l'homme. Ils amplifient et nourrissent la réalité ponctuelle d'impressions sensorielles et de symbolisme, rendant le réel surréel, tel que nous l'avons présenté au chapitre précédent. La ritualité et la morale sont sacrées chez Xunzi, en ce sens que, l'individu, « [a]u contact de l'être ou de l'objet sacré, [...] fait l'expérience d'un “tout autre”²³⁵ ». Ce n'est toutefois pas un tout autre « transcendantal²³⁶ », tel que le stipule le dictionnaire philosophique, mais un tout autre *humain*. L'homme, à travers la ritualité, devient un être humain à part entière. En lui se rencontrent sa nature profonde et sa culture, son individualité et sa collectivité, son passé, son présent, son futur, sa lignée familiale et sociale, ses émotions, ses désirs et sa morale. La ritualité modèle le temps linéaire pour que s'y déploie l'humanité de l'homme et fait d'un espace-temps profane un espace-temps sacré. La ritualité est

²³⁵ HANSEN-LOVE, Laurence (dir.), 2011, *la Philosophie de A à Z*, Paris : Hatier, entrée : « Sacré »

²³⁶ KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.61

faite *par* l'homme et *pour* l'homme, pour la magnification de l'humanité de l'homme qui réside en sons sens moral, et c'est elle qui permet à l'être humain de faire du monde ponctuel un espace sacré. Mais la sacralité est double chez Xunzi, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, et peut résider autant dans l'esprit de l'homme que dans le *Tiān* 天.

§ 4 Ritualité et ordre cosmologique

La Nature, *Tiān*, qui, par définition, ne peut être surnaturelle, a donc elle aussi un caractère divin car elle possède sa ritualité propre, l'image miroir de la ritualité humaine : l'ordre des choses *li* 理. Puisque, dans la pensée de Xunzi, les réalités découlent toutes d'un principe unique, il est possible de grandir la sphère sacrée de l'homme – qui relève de la ritualité – en intégrant la sacralité naturelle – qui relève de l'ordre des choses. Xunzi affirme que le cœur de l'homme divin « est comparable à l'eau d'un bassin : si on le dispose droit sans le bouger, les impuretés et la boue se déposent au fond et le dessus est clair au point qu'on y distingue, en se mirant, sa barbe, ses sourcils et ses rides »²³⁷. L'homme divin, l'homme dont la vie est rythmée par la ritualité, devient un miroir, une image et une représentation de l'ordre naturel de choses, il devient ce lac qui projette et reproduit autant l'humanité de l'homme que la céleste Nature. La nature humaine, bien qu'elle soit *è* en acte, est un don céleste et c'est l'agir de l'homme, l'action de la morale ritualisée, l'action de *lǐyì*, qui lui permet de retrouver ce lien qui l'unissait à la Nature et d'intégrer l'ordre cosmologique. « Ainsi le Ciel et la Terre donnent-ils naissance à l'homme accompli et celui-ci reconnaît l'ordre du Ciel et de la Terre, il forme avec eux une triade²³⁸ ». L'homme et la société doivent, par l'action rituelle et morale, former un tout équilibré et harmonieux avec la Nature, ils doivent s'y *accorder*

²³⁷ Pour une analyse approfondie du concept de la vision et du miroir en tant qu'agent permettant la transformation et la correction de l'individu dans la philosophie chinoise de l'antiquité, consulter : GHIGLIONE, Anna, 2010, *La vision dans l'imaginaire chinois et dans la philosophie de la Chine antique*, Éditions You Feng : Paris, chapitre 8

²³⁸ Ibid. p.102

en en étant la représentation. Par la morale ritualisée qui rythme chaque geste de sa vie, il y a, au cœur du sage, équilibre parfait entre la multitude des oppositions binaires complémentaires du cosmos, et, de ce fait, adéquation parfaite entre tous les principes actifs du réel. La ritualité morale du sage, et de la société idéale selon Xunzi, est le reflet de l'harmonie et de l'ordre naturel des choses. En ce sens, puisque la morale ritualisée est ce qui permet à la société humaine d'instaurer toutes les conditions nécessaires à l'harmonie et à la pérennité de l'ordre social, et, de ce fait, de reproduire l'ordre des choses naturel dans le monde humain, la ritualité est ce qui permet à l'homme d'intégrer l'ordre du cosmos. Le sacré chez Xunzi rejoint ici un pan de la signification que lui donne Georges Bataille, en ce sens que, « [l]e sacré, [chez] Bataille, est communication avec autrui ou communication avec le monde dans lequel s'abîme le sujet²³⁹». La morale ritualisée est donc sacrée en ce sens qu'elle rend l'homme *tout autre* et lui redonne une place *toute autre* au sein du cosmos, une place où, comme dirait Léon Vandermeersch, « le Ciel et l'homme ne font qu'un²⁴⁰ ».

*
**

Nous avons tenté d'analyser dans ce mémoire, sans pour autant prétendre à l'exhaustivité, une part du champ sémantique du concept de ritualité, *lǐ* 禮, dans le *Xunzi*, en l'abordant principalement sous les angles de la moralité et de la sacralité. À l'aide des outils que nous offre la cosmologie chinoise et grâce aux concepts d'en acte, de potentiel et de représentation, nous avons voulu apporter un regard nouveau sur les liens intimes qui unissaient la ritualité à toutes les

²³⁹ HOFFMANN, Candy, 2011, « Le sacré chez Georges Bataille », *Communication lettres et sciences du langage*, Montréal : revue scientifique étudiante diffusée en ligne, août, Vol. 5, n°1, p.77

²⁴⁰ VANDERMEERSCH, Léon, 2014, « Nature et culture, une vision chinoise : le ciel et l'homme ne font qu'un », *Nature et Artifice*, Fondation Signer-Polignac, 55m

sphères du réel et apporter un nouveau regard sur l'étendue du déploiement du concept de *li* 禮. Ce faisant, nous avons démontré comment la ritualité ancrerait le monde humain dans l'ordre du cosmos et mis en évidence le poids philosophique du système cosmologique du maître à penser, répondant ainsi à Dan Robins, qui affirmait que :

[N]either Xunzi nor Goldin himself says very much about what sort of cosmological order is supposed to ground the way of the sage kings [...]. In absence of explanations of this kind, one is left with the impression that Xunzi's invocation of the cosmological order are simply dogmatic gestures, with no philosophical force.²⁴¹

S'il est vrai, toutefois, que l'homme doit pratiquer la morale rituelle à l'intérieur même de la société pour s'intégrer à l'ordre cosmologique, pour s'intégrer à la Nature, l'homme doit tout autant posséder une éthique rituelle envers la Nature, afin que l'ordre y perdure. La temporalité naturelle et le rythme des saisons doit ponctuer la vie humaine, mais aussi les actions que le monde humain entretient avec le reste du cosmos. Xunzi, faisant preuve d'une conscience que nous pourrions appeler proto-écologique²⁴², écrit :

Sous l'administration des rois sages, lorsque les plantes et arbres étaient en fleurs et en feuilles, la hache et la cognée ne pénétraient pas dans les montagnes ou les forêts car il ne faut alors ni attenter à la vie des végétaux ni interrompre leur croissance. Lorsque les tortues de mer, les crocodiles, les poissons, les tortues d'eau douce, les loches et les esturgeons pondaient ou mettaient bas, les nasses, les filets et les appâts toxiques ne pénétraient pas dans les eaux car il ne faut alors ni attenter à leur vie ni interrompre leur croissance. Au printemps on laboure, en été on sarcle, on récolte en automne et on engrange en hiver. Lorsque le rythme des saisons est suivi sans défaillance, les cinq céréales ne manquent pas et le peuple a des vivres en surplus.²⁴³

²⁴¹ ROBINS, Dan, 2001, « Reviewed Work: *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* by Paul Rakita Goldin », *The Journal of Asians Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, novembre, Vol. 60, n°4, p. 1155

²⁴² Léon Vandermeersch explique cette conscience proto-écologique par des catastrophes naturelles de l'époque, liées à des activités humaines, telles que le débordement du Fleuve Jaune et la baisse de population des tortues utilisées pour la scapulomancie. VANDERMEERSCH, Léon, 2014, « Nature et culture, une vision chinoise : le ciel et l'homme ne font qu'un », *Nature et Artifice*, Fondation Signer-Polignac

²⁴³ KAMENAROVIĆ, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres, p.104

Xunzi insiste ici sur le fait que la posture éthique adoptée par l'individu doit s'adresser aussi bien aux autres êtres humains qu'aux êtres naturels en général. Pour que l'équilibre perdure, l'homme doit suivre l'ordre naturel des choses et s'y conformer, car il a le pouvoir, comme nous le voyons actuellement avec la déforestation, le réchauffement climatique, et même la pandémie actuelle de coronavirus²⁴⁴, de rompre l'harmonie établie au sein du monde naturel en ne respectant ni les interdits saisonniers, ni le rythme et le souffle du cosmos. On comprend désormais mieux pourquoi Goldin affirme que « Any social theory without an analogous cosmological dimension is ultimately incompatible with Xunzi's system²⁴⁵ ».

L'ordre intangible des choses est ce à quoi l'humain aspire, il est cet ordre pérenne que l'homme doit épouser grâce à sa conduite régulée, rituelle et morale. Ce qui est divin, selon Xunzi, c'est la céleste Nature; ce qui est sacré, c'est l'humanité de l'homme moral, incarnée par le sage qui devient l'image et la représentation de cette Nature, en épousant les structures intimes de l'ordre du monde. Ce qui permet cette reproduction de l'ordre des choses, c'est la ritualité qui elle, est l'incarnation sacrée de la moralité en acte. Le système éthique de la ritualité s'accorde à la nature humaine pour produire un être empreint d'humanité, il établit l'ordre et la pérennité au sein de la société humaine, il unit le passé, l'espérance et l'immatériel au présent, il intègre l'homme à l'ordre du cosmos, il fait du profane un sacré. Ce qui est divin et sacré, chez l'homme, c'est la moralité qu'il a su élaborer, et qui donne naissance à son humanité.

²⁴⁴ Alexandre Shields, du *Devoir*, soutient l'idée selon laquelle la pandémie actuelle de coronavirus serait en lien direct avec la destruction des habitats naturels des animaux et la commercialisation des espèces sauvage. « En misant sur un mode de vie qui détruit les écosystèmes, perturbe le climat et commercialise de plus en plus les espèces animales sauvages, l'humanité s'expose directement à la propagation de virus potentiellement mortels ». SHIELDS, Alexandre, 2020, « La destruction de la nature, une source de pandémies », *Le Devoir*, Mars, <https://www.ledevoir.com/societe/environnement/575925/la-destruction-de-la-nature-une-source-de-pandemies?> (consulté le 20-06-2020).

²⁴⁵ GOLDIN, P. Rakita, 1999, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, États-Unis : Open Court Publishing Company, p.74

Bibliographie

Sources primaires

MATHIEU, Rémi, (trad.), 2009, « Xun Zi », dans Charles Le Blanc et Rémi Mathieu, *Philosophes confucianistes*, Paris : Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

HO, Che Wah 何志華 (dir.), 1996, *A Concordance to the Xunzi (Xunzi zhuzi suoyin, 荀子逐字索引)*, Shanghai: Shangwu yinshuguan.

KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 1987, *Xun Zi (Siun Tseu)*, Paris : Cerf.

KAMENAROVIC, Ivan P. (trad.), 2016, *Écrits de Maître Xun*, Paris : Belles lettres.

KNOBLOCK, John (trad.), 1988-1990-1994, *Xunzi, A Translation and Study of the Complete Works*, 3 Volumes, Stanford: Stanford University Press.

WANG, Xianqian 王先謙 et Shen Xiaohuan 沈嘯寰 (dir.), 1988, *Xunzi jijie 荀子集解 (Commentaires réunis des Écrits de Maître Xun)*, 2 vols, Beijing: Zhonghua.

Sources secondaires

Livres, chapitres de livres et articles

Anonyme, 2020, « Coronavirus : l'Italie pleure ses morts », *France TV info*, France : France 2 télévision, mars. Url : <https://mobile.francetvinfo.fr/coronavirus-l-italie-pleure-ses-morts> (consulté le 11-08-2020).

BATAILLE, Georges, 1976, « La limite de l'utile », *Œuvres complètes*, tome 7, Paris : Gallimard.

BATESON, Gregory, (1978), *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Chandler Publishing Co.; Balantine Books, 7ème édition.

BIBLE, la, 1986, Corée : Société biblique canadienne.

BILLIoud, Sébastien et THOROVAL, Joël. 2014, *Le sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine*, France : CNRS.

CHE, Philippe, 2019, « Faut-il retraduire les Entretiens de Confucius ? », *Impressions d'Extrême-Orient*. Revue en ligne, <https://journals.openedition.org/ideo/833> (consulté le 11-08-2020).

CUA, Antonio S., 2005, « Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy », *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Vol.43, Washington DC: Catholic University of American Press.

DELEUZE, Gilles.1980. *Mille-plateaux*, Paris : Minuit.

DURKHEIM, Émile, 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition.

ENTHOVEN, Raphaël, 2018, *Morales provisoires*, Paris : Le Livre de Poche.

FEHL, Noah Edward,1971, "Li", *Rites and Propriety in Literature and Life : a Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Hong Kong : Chinese University.

FINGARETTE, Herbert, traduit par Charles Le Blanc, 2004, *Du profane au sacré*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

GHIGLIONE, Anna, 2009, *L'expérience religieuse en Chine Sagesse, mysticisme, philosophie*, Montréal : Médiaspaul.

- 2010, *La vision dans l'imaginaire et dans la philosophie de la Chine antique*, Paris : You Feng.
- 2010, « La place du beau dans la pensée chinoise ancienne : le ritualisme confucéen et la critique moïste (Ve-IIIe s. av. J. C.) », *L'esthétique du beau ordinaire dans une perspective transdisciplinaire : Ni du gouffre ni du ciel*, Paris : L'Harmattan.
- 2005, « Les rites (*li*) dans la pensée et dans l'imaginaire de la Chine confucéenne de l'Antiquité », *Cahiers électroniques de l'imaginaire*, Louvain-la-Neuve, n°3, p. 17-45. Url : http://zeus.fltr.ucl.ac.be/autres_entites/CRI/CRI%202/Montaigne.htm (consulté le 11-08-2020).

GOLDIN, P. Rakita, 1999, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi*, États-Unis : Open Court Publishing Company.

GOOSSAERT, Vincent, 2004, « Le concept de religion en Chine et l'Occident », *Diogène*, Paris : Presses Universitaires de France, janvier, n°205.

HANSEN-LOVE, Laurence (dir.), 2011, *la Philosophie de A à Z*, Paris : Hatier.

HATZFELD, Henri, 1993, « Sur l'étymologie du mot religion », *Les racines de la religion*, Paris : Le Seuil.

HOBBS, Thomas, 2016, *Leviathan*, Longman Library of Primary Sources in Philosophy : ebook.

HOFFMANN, Candy, 2011, « Le sacré chez Georges Bataille », *Communication lettres et sciences du langage*, Montréal : revue scientifique étudiante diffusée en ligne, août, Vol. 5, n°1. Url : https://clsl.recherche.usherbrooke.ca/vol5no1/HOFFMANN_vol5_no1_2011.pdf (consulté le 11-08-2020).

HUTTON, Éric, 2002, « Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi », *Journal of Chinese Philosophy*, Hawaii : Wiley Online Library, décembre, Vol. 29, n°3.

- 2016, *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, Medford : Springer Science and Business Media.

ISRAEL, Jonathan, 2014, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », traduit de l'anglais par Franck Lemonde, *Rue Descartes*, n°81, pages 64 à 83. Édition numérique : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-2-page-64.htm> (consulté le 11-08-2020).

JULLIEN, François, 1993, *Figures de l'immanence*, France : Grasset.

- 2010, *Les transformations silencieuses*, France : Biblio essais, Le Livre de Poche.

KRISTEVA, Julia, 2020, « L'entretien », *Philosophie magazine*, Paris : Philo Éditions, décembre/janvier, n°135.

LAGATIE, Alain, 2014, *Arbre de vie : philosophie biophile et relativité générale*, Paris : Société des écrivains.

LI, Chenyang, 2012, « Xunzi On the Origin of Goodness: A New Interpretation », *Journal of Chinese Philosophy*, Hawaii: Wiley Online Library, mars, Vol. 38, n°1.

LODÉN, Torbjörn, 2009, Reason, « Feeling, and Ethics in Mencius and Xunzi », *Journal of Chinese Philosophy*, Hawaii: Wiley Online Library, décembre.

MORIN, Edgar, 1973, *Le paradigme perdu : La nature humaine*, Paris : Éditions le Seuil.

ORMESSON, Jean d', 1974, *Discours de réception à l'Académie française*, Paris : Académie française, juin. Url : <http://www.academie-francaise.fr/discours-de-reception-de-jean-dormesson> (consulté le 10-08-2020).

PLATON, Luc Brisson (trad.), 2011, « Le Politique », *Platon, Œuvres complètes*, Paris : Flammarion.

ROBINS, Dan, 2001, « Reviewed Work: *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* by Paul Rakita Goldin », *The Journal of Asian Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, novembre, Vol. 60, n°4.

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 1999, *Le Petit Prince*, Paris : Gallimard.

SHIELDS, Alexandre, 2020, « La destruction de la nature, une source de pandémies », *Le Devoir*, mars. Url : <https://www.ledevoir.com/societe/environnement/575925/la-destruction-de-la-nature-une-source-de-pandemies?> (consulté le 11-08-2020).

SHUN, Kwong-loi, 1989, « Moral Reasons in Confucian Ethics », *Journal of Chinese Philosophy*, Hawaii: Wiley Online Library, septembre, Vol. 16, n°3-4.

TAN, Sor Hoon, 2012, « "Li" (Ritual/Rite) and "Tian" (Heaven/Nature) in the "Xunzi": Does Confucian "li" need metaphysics? », *International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, juin, Medford : Springer Complete Journals, Vol. 51, n°2.

TIWALD, Justin, KLINE III, T.C., 2014, *Ritual and Religion in the Xunzi*, États-Unis: SUNY Press.

TOSSERI, Olivier, 2020, « Coronavirus : les Italiens n'ont jamais été aussi seuls face à la mort », *LesÉchos*, mars. Url : <https://www.lesechos.fr/monde/europe/coronavirus-les-italiens-nont-jamais-ete-aussi-seuls-face-a-la-mort-1186916> (consulté le 11-08-2020).

VANDERMEERSCH, Léon, 1996, *Études sinologiques*, Paris : Gallimard.

WANG, Pei, 2018, « In What Sense “Community” Is a Typical Confucian Problématique? »
version en ligne – Url : https://communautedeschercheururlacommunaute.wordpress.com/communautes-en-chine/#_ftn8 (consulté le 11-08-2020).

Sources audiovisuelles

CHENG, Anne, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Qui était Confucius? », *Les chemins de la philosophie*, France Culture. Url : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/confucius-14-qui-etait-confucius> (consulté le 10-08-2020).

JULLIEN, François, 1993, *Figures de l'immanence Pour une lecture philosophique du Yi king, le Classique du changement*, Paris : Grasset.

- 2017, « Les transformations silencieuse (suite) », *Les transformations silencieuses*, Frémeaux & Associés, livre audio.

MATHIEU, Rémi, REETH, Adèle V. (journaliste), 2017, « Confucius (2) : L'importance des rites », *Les chemins de la philosophie*, France Culture. Url : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/confucius-2-limportance-des-rites> (consulté le 10-08-2020).

VANDERMEERSCH, Léon, 2003, *Droit et rites en Chine*, Université de tous les savoirs. Url : https://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/droit_et_rites_en_chine.1326 (consulté le 14-08-2020).

- 2014, « Nature et culture, une vision chinoise : le ciel et l’homme ne font qu’un », *Nature et Artifice*, Fondation Signer-Polignac. Url : <https://www.singer-polignac.org/fr/colloques-sciences-sc-humaines/sc-sch-saison-2013-2014/1145-nature-et-artifice> (consulté le 15-08-2020).

TIGNÈRES, Serge, 2013 , *China's Beginning - Xia Dynasty (2070 - 1600 BC)*, Hong Kong : France télévision - Gédéon Programmes. Url : <https://www.youtube.com/watch?v=qXrkF5Nd4i8> (consulté le 10-08-2020).

UNESCO, « Qu’est-ce que le patrimoine culturel immatériel ? », Url : <https://ich.unesco.org/fr/quest-ce-que-le-patrimoine-culturel-immateriel-00003> (consulté le 10-08-2020).

Sources tertiaires

Ressources linguistiques

Association Ricci, 2010, *Le Grand Ricci numérique, dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, Paris : Cerf.

Centre National des Ressources Littéraires et Lexicales, Url : <https://www.cnrtl.fr/>

GAFFIOT, Félix, 1934, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris : Hachette

LITTRÉ, Émile (fond.), 2018, *Dictionnaire de la langue française*, Texte intégral en ligne : <https://www.littre.org/>