

Articoli/18

L'actualité de la compréhension interculturelle

Le confucianisme de Boston

Jean-Claude Gens

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 23/03/2014. Accettato il 28/02/2015.

The aim of this paper is to present the so-called Boston Confucianism as a precious contribution to respond to the challenge of our century, because the task of hermeneutics has nowadays to become intercultural. If we assume that the ecological problems represent the new challenge of our time, problems that cannot be solved only by new technics, and that these problems are not only local but global, our age of globalization implies for each culture to understand the worldviews of other cultures because each of them means also a different way of life, i.e. they contribute to determine the kind of relation we have toward nature. The attempt to understand the Confucian worldview, especially about the relation between man and nature, aims to think in the space opened by the dialog between Confucianism and Western philosophy.

Le confucianisme contemporain dit de Boston me paraît être un exemple concret permettant d'interroger la singularité de la compréhension, ou de l'incompréhension, interculturelle. Né dans les années 1990, ce confucianisme n'est pas celui dont on trouve l'expression dans les croyances et les coutumes populaires quotidiennes des Chinois, des Coréens ou des Japonais, et qui est souvent aussi loin des textes confucéens classiques que les Chrétiens le sont du message de l'Évangile. Ce confucianisme de Boston s'inscrit dans le cadre des tentatives des pensées asiatiques de se réapproprier leur héritage historique – particulièrement refoulé en Chine continentale durant l'époque maoïste – sur le fond d'une connaissance de la philosophie occidentale; autrement dit, le confucianisme de Boston interroge la signification de la tradition confucéenne pour l'humanité contemporaine. Je commencerai par un certain nombre de remarques brèves relatives aux principes d'une herméneutique interculturelle, pour – en suivant les suggestions du confucianisme de Boston – interroger en second lieu la signification pour l'Occident aujourd'hui du rite (*li* 礼) en tant que rituel approprié¹. Pouvons-nous entendre une déclaration comme celle du

¹ Sur ce terme, voir, par exemple A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, p. 57 et p. 91, note 17, qui rappelle que, après celui de *ren*, le terme *li* est celui dont les occurrences sont

Livre des odes (□ 經 *Shi Jing*) selon laquelle: «Être homme et ne pas avoir de rites ? Mieux vaudrait se hâter de mourir»² ?

Je vais procéder de manière assez lapidaire en avançant trois thèses relatives à la signification, pour la philosophie, d'une herméneutique interculturelle. a) La philosophie interculturelle implique de reconnaître l'irréductibilité de l'altérité ou de l'étrangeté des cultures les unes par rapport aux autres à l'étrangeté, relative, d'une culture donnée à son propre passé ou à sa propre tradition³. b) Seconde thèse: une telle herméneutique relève non du comparatisme ou d'une philosophie comparée susceptible de confronter, par exemple Maître Eckhardt et Cankara⁴, afin de répertorier et de juxtaposer des convergences et des divergences sans qu'une telle comparaison n'implique, pour le comparatiste, le risque de devoir changer ou transformer sa propre manière de penser. La philosophie interculturelle relève en revanche de la philosophie elle-même α) en tant que dialogue, et β) en tant que dialogue relatif à une question précise, une question qui s'impose à celui qui la pose.

Même si la philosophie grecque est elle-même née d'une rencontre, d'une appropriation créatrice de traditions, un tel dialogue n'a pas de sens aux yeux de tous ceux qui, comme Hegel ou Husserl, pensent que l'essence de la philosophie est grecque et que les formes classiques en lesquelles s'est déployée la philosophie sont ses seules formes possibles. Si Hegel ou Husserl avaient raison, et que la philosophie était une spécialité ethnologique européenne ou occidentale comme le camembert est une spécialité normande ou la corrida une spécialité espagnole, l'idée d'une philosophie interculturelle ou d'une philosophie mondiale serait dénuée de sens. Il est vrai que l'élargissement même de l'idée de philosophie est susceptible de conduire à sa dissolution, et c'est cette dissolution et l'absence de questionnement plus précis qui semblent caractériser la philosophie interculturelle telle que la pense Heinz Kimmerle dans *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Dans quelle mesure peut-on, comme le fait Kimmerle, parler de philosophie africaine en se référant aux proverbes et maximes de traditions orales et à la signification philosophique des arts plastiques des cultures africaines, par exemple de leurs masques⁵ ?

c) La possibilité d'une philosophie interculturelle ne peut être examinée qu'au regard d'expériences, c'est-à-dire d'exemples concrets. Il serait possible de commencer par des exemples d'interactions entre des philosophies appartenant à des cultures proches, des exemples dont la portée reste donc limitée: celui, récent, de la phénoménologie dont le premier essor fut, comme on sait, allemand,

les plus nombreuses (95) dans les *Entretiens* de Confucius.

² Voir 詩經 *Shijing*, trad. Séraphin Couvreur, *Cheu King* (1896), 1966 (4e éd.), I, *Kouo Foun*, Chant 8: «Voyez le rat, il a des dents; et l'homme n'observera pas les convenances ! Un homme qui n'observe pas les convenances, qu'attend-il pour mourir ?»

³ Sur ce point, je me permets de renvoyer, par exemple, à la distinction opérée par Bernhard Waldenfels entre *Fremdheit* et *Fremdartigkeit*, in *Der Stachel des Fremdes*, Frankfurt/Main 1991, p. 59 ss.

⁴ Voir R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. J. Gouillard, Paris 1951.

⁵ Heinz Kimmerle, *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*, Verlag Traugott Bautz 2009, p. 56 et 58 sq.

mais dont la seconde floraison est française, de sorte qu'il n'est pas évident de déterminer aujourd'hui si elle est plus «allemande» que «française», puisqu'elle est les deux à la fois. Le métissage qui a résulté de la transmission de l'héritage grec dans le monde islamique a en revanche ceci de singulier que, entre des cultures bien plus étrangères, l'appropriation de la philosophie grecque a conduit à une hybridation de la langue arabe elle-même. Le plus remarquable à cet égard, c'est le fait que ce phénomène avait déjà suscité les interrogations et les débats relatifs à la traductibilité de toute langue ou, au contraire, à l'intraductibilité du génie propre à chaque langue⁶.

Mais la philosophie interculturelle est aujourd'hui plus que jamais appelée par la mondialisation, et les exemples les plus éclairants de son effectivité me semblent être ceux de l'Ecole de Kyoto et du confucianisme de Boston, qui pourrait être considéré comme un nouveau moment d'une histoire inaugurée par les missions des Jésuites en Chine à partir du 16^e siècle. En ce qui concerne le premier exemple, Jacynthe Tremblay a rappelé les profondes transformations auxquelles a conduit la traduction en japonais des concepts philosophiques occidentaux:

La langue japonaise connut [alors] de profondes modifications. Elle s'équipa graduellement d'une nouvelle syntaxe plus proche de celles des langues occidentales, ce qui facilita une traduction fidèle des textes occidentaux. [...] la figure de Nishida est représentative puisqu'il contribua grandement à transformer la langue japonaise au cours d'un processus ardu qui avait débuté bien avant lui. Il parvint à maîtriser un idiome en pleine métamorphose [...] Comme ses prédécesseurs, il s'appliqua donc à créer des termes philosophiques à partir de mots d'origine chinoise (*kango*). [...] dont] une grande part du langage philosophique de Nishida est constitué⁷.

Comme annoncé, j'irai directement à l'exemple du confucianisme de Boston à propos de la question du rite. Les représentants majeurs de ce confucianisme sont des Bostoniens en partie issus de l'émigration chinoise: Robert C. Neville (1939), professeur de philosophie, religion et théologie, et surtout le philosophe Tu Weiming (1940). Ces Bostoniens reprennent à leur compte l'esprit du manifeste de 1958 intitulé *Declaration concerning Chinese Culture respectfully announced to all the People of the World*. Signé par Mou Zongsan, Tang Junyi, Xu Fuguan et Zhang Junmai, ce manifeste défend l'idée selon laquelle la pensée confucéenne n'a pas pour vocation de s'adresser aux seuls Confucéens, aux seuls hommes de culture chinoise confucéenne, mais à l'ensemble de l'humanité. Autrement dit, il s'agit de l'idée selon laquelle le confucianisme est susceptible, pour ainsi dire, de «s'exporter» au-delà de la sphère culturelle où il s'est déployé, comme cela a été le cas pour le christianisme ou l'islam, puisque, comme le dit Neville, il n'est pas nécessaire aujourd'hui d'habiter la Galilée ou le désert d'Arabie pour pouvoir

⁶ Voir Souleymane Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam ?*, Éditions du Panama 2008, chap. 11, «Comment une langue devient philosophique», p. 33 sq.

⁷ J. Tremblay, «Liminaire», *Philosophie japonaise du XX^e siècle*, in «Laval théologique et philosophique», LXIV, 2008/2, p. 241 et 242.

être chrétien ou musulman. D'où le sous-titre de l'ouvrage de Neville intitulé *Boston Confucianism: «Portable Tradition in the Late-Modern World»* (2000). La dédicace de l'ouvrage n'est pas non plus sans intérêt dans la mesure où elle est adressée à Thomas Berry, «Mentor in *World Philosophy*»⁸. Pourquoi le rite ?

D'une part car il a une importance considérable dans le confucianisme – une importance dont le simple fait qu'il ait pu y avoir un Ministère des Rites dans la Chine impériale au même titre qu'un Ministère de la Justice ou de la Guerre est un indice⁹ –, et d'autre part car le rite est simultanément une des dimensions du confucianisme les plus étrangères à la mentalité occidentale moderne. Est-il possible de se contenter de penser les rites liés, par exemple, au culte, toujours vivant¹⁰, des ancêtres comme une simple survivance provisoire d'une pensée magique ? La question sous-jacente qui motive cette interrogation relative au sens de l'action rituelle, c'est la crise écologique en tant qu'elle oblige non tant à trouver des issues d'ordre technologique, mais à changer la conceptualité à laquelle sont liées les techno-sciences et, ainsi, à interroger les effets de nos gestes les plus quotidiens.

Le sens des rites a été diversement entendu au cours de l'histoire du confucianisme (il suffit de penser aux compréhensions qu'en ont eu Mencius et Xunzi) comme en Europe après leur découverte par Matteo Ricci au milieu du 16^e siècle. On comprend que cette découverte a donné lieu aux 17 et 18^e siècles à une célèbre querelle relative à leur compatibilité ou, au contraire, à leur incompatibilité avec la foi chrétienne – une querelle dont on trouve l'écho, par exemple, dans la cinquième des *Provinciales* de Pascal. Si les règles herméneutiques mises en œuvre par les Jésuites dans leur lecture des Classiques furent plus que douteuses comme l'a montré Jacques Gernet¹¹, la question était de déterminer leur portée: était-elle simplement sociale et politique, ce qui permettait d'envisager des accommodements, ou les rites relevaient-ils de superstitions contraires au

⁸ R. C. Neville, *Boston Confucianism. Portable Tradition in the Late-Modern World*, State University of New York Press 2000, je souligne, J.-C. Gens. *Sur l'usage singulier de «world philosophy» par Neville*, voir *Boston Confucianism*, p. XXVII, XXIX ss. et 1.

⁹ Ce Ministère des Rites (禮部) avait la charge des cérémonies officielles, des rites et des sacrifices, mais aussi des registres pour les prêtres bouddhistes et daoïstes, et de l'accueil des ambassades provenant des pays vassaux.

¹⁰ Voir par exemple ce qu'en dit Watsuji Tetsurō lorsqu'il défend l'idée que l'éthique impliquée par le culte des ancêtres et par la piété filiale est orientée non seulement vers le passé, mais également vers le futur: «Dans notre conception de la famille [au Japon], ses membres ne se limitent pas à ceux qui sont actuellement vivants. Selon une ancienne coutume japonaise, chaque maison doit avoir un autel bouddhiste où l'on révere les ancêtres, et chaque année, à la date anniversaire d'un parent défunt, l'ensemble de la famille célèbre cet événement en observant des [pratiques] religieuses. À ce moment même un parent en vie doit se comporter comme un enfant devant l'autel de parents défunts. Par conséquent on ne peut pas dire que le chef de la maison le soit de manière absolue. De fait, il ne peut prendre des décisions arbitraires qui affecteraient sa famille, et cela car ses décisions sont guidées par les ancêtres et son devoir est de préserver la famille qui lui a été donnée par ses prédécesseurs. Son obligation, c'est de la transmettre à sa descendance sans lui avoir causé des torts» (cité et traduit du japonais par William R. Lafleur, *Infants, Paternalism and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility*, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill 2008, p. 472).

¹¹ J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris 1982, p. 42 ss.

christianisme ? Dans notre monde occidental désenchanté en revanche, l'action rituelle en général – qu'elle soit confucéenne ou non – est un comportement qui, lorsqu'on ne le confond pas avec la simple habitude, nous est le plus souvent devenu étranger. Trois difficultés semblent rendre une appréhension positive du rite difficile pour un Occidental aujourd'hui.

La première difficulté tient à l'avènement de l'individualisme moderne et à la valorisation, pour ainsi dire romantique, de la spontanéité, au regard de laquelle le rite est perçu comme un carcan. Aux yeux d'un Occidental moderne, le rite, par exemple, du mariage – fondamental dans la plupart des cultures – est ainsi devenu facultatif. On le voit encore dans la manière dont en parle une fiche posthume de Louis Meyerson datée de 1941 et citée par Vernant: «La forme des rites présente entre autres deux caractères importants (frappant par exemple dans l'envoutement): la fixité, l'impersonnalité»¹² – alors qu'en réalité une tradition rituelle ne se transforme pas moins, c'est-à-dire n'est pas moins réinterprétée, qu'une tradition textuelle.

La seconde difficulté tient au fait que lorsqu'il ne qualifie pas de «rituel» le comportement animal stéréotypé comme celui qui accompagne la reproduction ou celui de la danse des abeilles, le discours occidental relatif au rite réduit celui-ci à un phénomène d'ordre purement sociologique ou ethnologique, et l'on pensera évidemment à Durkheim qui voit dans l'action rituelle l'expression d'une solidarité «mécanique», et non «organique»¹³, et à Bergson qui la renvoie à la religion statique, pour ne rien dire de sa reconduction freudienne à une compulsion névrotique obsessionnelle¹⁴. Plus récemment, le début du premier chapitre des *Rites d'interaction* d'Erwin Goffman¹⁵ emprunte au chinois le concept de «face» pour analyser les différentes stratégies destinées à ne pas «perdre la face». De ce point de vue sociologique, on pourrait aller jusqu'à voir dans les migrations estivales des vacanciers des rites auxquels oblige le prestige, et pour l'accomplissement desquels ces vacanciers acceptent de procéder aux sacrifices que constituent les embouteillages et les victimes de la route.

Une troisième difficulté tient au juridisme croissant de l'esprit occidental contemporain. L'approche confucéenne invite en revanche à penser les relations sociales justes ou correctes non pas en termes de procédures intellectuelles et

¹² I. Meyerson, inédit, fiche posthume de 1941, cité par J.-P. Vernant, in *La traversée des frontières*, Paris 2004, p. 170.

¹³ E. Durkheim, *La division du travail social* (1893).

¹⁴ S. Freud, *Actions compulsives et exercices religieux* (1907), in *Névrose, psychose et perversion*, Paris 1973, p. 133: «Je ne suis pas le premier à avoir été frappé par la ressemblance entre ce qu'on appelle des actions compulsives des nerveux et les pratiques par lesquelles le croyant témoigne de sa piété. A preuve le nom de "cérémonial" qu'on a donné à certaines de ces actions compulsives. Pourtant cette ressemblance me semble être quelque chose de plus qu'une ressemblance superficielle; de sorte qu'ayant pénétré la genèse du cérémonial névrotique, on pourrait se risquer à raisonner d'une manière analogique sur les processus psychiques de la vie religieuse»; et Freud invitera à la fin de cet article à concevoir «la névrose comme une religiosité individuelle» et, inversement, «la religion comme une névrose obsessionnelle générale» (ivi, 141) – l'action stéréotypée occupant le temps et permettant d'avoir à décider, inventer..., relève ainsi d'un mécanisme de défense.

¹⁵ E. Goffman, *Rites d'interaction*, trad. A. Kihm, Minuit 1974.

juridiques de communication, mais en termes d'obligations ou de devoirs. Pour un Confucéen, et à la différence des Légistes, les institutions juridiques et politiques sont en effet secondes par rapport au *li*. Autrement dit, les relations justes entre les hommes sont plus essentiellement et durablement assurées par les mœurs que par les règles juridiques et politiques: ainsi, la courtoisie exclut que l'on doive recourir à la loi pour réparer l'offense, l'injure. Et c'est cette dimension qui est indiquée par ce que l'on appelle les «bonnes manières» ou le *fair-play* du *gentleman*. La question serait donc de savoir si la notion de *li* appartient à celles qui semblent obsolètes au regard de ce qui nous importe aujourd'hui, ou si elle dit au contraire quelque chose dont il conviendrait que nous, les Occidentaux, en méditations le sens à une époque où, aussi bien en Occident qu'en Chine, on déplore par ailleurs de plus en plus ce que l'on appelle des «incivilités».

Le propre du confucianisme de Boston, c'est précisément d'inviter à «inventer» des rituels pour la vie quotidienne et le gouvernement, la politique¹⁶, dans une société qui est aujourd'hui radicalement différente de celle où s'est développé le confucianisme. Car la thèse défendue par ce confucianisme, c'est que la vie sociale est essentiellement médiatisée par des symboles qui sont d'ordre non seulement mental mais pratique: les symboles agis que sont les gestes rituels. En d'autres termes, le confucianisme de Boston invite à repenser la notion confucéenne de rite dans le cadre d'une philosophie de la culture inspirée par le pragmatisme américain. Neville considère que ce pragmatisme permet d'énoncer «dans les termes d'un langage philosophique occidental la valeur, pour le monde moderne, de la théorie confucéenne du rite»¹⁷ – le confucianisme ajoutant, de son côté, au pragmatisme de Peirce une dimension normative¹⁸. Dans une telle perspective, les mœurs sociales conventionnelles et acquises d'une culture donnée relèvent d'un système de signes, de «formes symboliques»¹⁹ qui règle les rapports sociaux comme les règles linguistiques règlent la vie du langage. Il y a ainsi, rappelle Neville, dans chaque culture des signes pour exprimer, par exemple, l'amitié, qui a besoin de ces signes²⁰. Inversement, les signes informent nos habitudes sociales²¹. En termes ricœurriens, nous pourrions dire que la vie sociale pratique n'est pas moins symboliquement médiatisée que la vie imaginaire ou la vie théorique, ou qu'il y a un monde du rite comme il y a un monde du texte. Seulement, si l'on en restait là, ce serait encore une fois réduire le sens du rite à sa dimension sociale, à un principe d'ordre non tant légal que coutumier et relevant en ce sens d'habitus.

Comme l'a rappelé Herbert Figarette dans son *Confucius, du profane au sacré* (1972) qui a marqué un tournant dans la compréhension occidentale moderne du confucianisme, dès les *Entretiens* de Confucius, le sens du rite est en réalité irréductible à la dimension d'une morale purement sociale. Figarette

¹⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 16.

¹⁷ Ivi, p. 2.

¹⁸ Ivi, p. 95.

¹⁹ Ivi, p. 102.

²⁰ Ivi, p. 14.

²¹ Ivi, p. 93.

a en effet pointé la nécessité de corréliser *li* et le sens de l'humanité (*ren*)²² dont la signification, au moins au premier abord, nous semble facile à comprendre. En Occident au moins, nous sommes en effet portés à penser *ren* de manière rousseauiste, kantienne ou encore bergsonienne, c'est-à-dire désolidarisé de *li*. C'est aussi ce que faisait Ricci pour des raisons théologiques lorsqu'il retrouvait dans le sens de l'humanité le thème stoïcien de la maîtrise de soi en tant qu'elle conditionne le sens de l'humanité. Ricci renvoie ainsi au passage des *Entretiens* selon lequel «l'homme de *ren* est celui qui fait effort sur lui-même». Mais – ce qui est caractéristique – Ricci fait l'impasse sur la suite de ce passage qui déclare: «pour revenir au rituel»²³, alors qu'il me semble que ce rituel pourrait, pour commencer, peut-être aussi s'entendre à partir d'un autre thème stoïcien: celui du convenable, pour autant que *li* est précisément ce qui convient.

Or c'est cette dimension morale qui confère aussi son sens à *li*, l'action rituelle, dans la mesure où, comme l'avance Neville, le système de signes, de «formes symboliques» agies, propre à une culture donnée, permet à *ren* de s'exprimer dans la vie concrète. Autrement dit et à l'antipode de morales comme celles de Rousseau, de Kant ou de Bergson, ce qui permet à l'humanité de l'homme de se manifester, ce qui en est l'expression concrète, ce sont des *formes* qui sont comme des schèmes de l'interaction sociale. Il est évident que les rites, peuvent être respectés de manière hypocrite et devenir des formes vides. C'est la raison pour laquelle les *Entretiens* de Confucius remarquaient déjà: «Si un homme n'est pas humain qu'a-t-il à faire des cérémonies? Si un homme n'est pas humain, qu'a-t-il à faire de la musique?»²⁴ Et c'est en ce sens que Mencius voyait dans «la tendance [naturelle] à s'effacer par décence [...] le germe du sens des rites», et dans «l'esprit de renonciation et de conciliation [...] la base des rites»²⁵.

Mais si seul le sens de l'humanité est susceptible de guider les décisions et les actions alors que le respect extérieur des rites peut permettre de faire l'économie des décisions appelées par l'action²⁶, le respect des rites est, inversement, susceptible de permettre – voire de conditionner – le développement du sens de l'humanité. Le caractère contraignant du rite tient au fait qu'il implique une discipline des passions. Xunzi invitait à penser l'origine des rites en ce sens:

Faire en sorte que les désirs n'aillent pas excéder les choses et que les choses ne viennent point à manquer aux désirs, faire régner entre les deux un équilibre durable, c'est cela qui a présidé à la naissance des rites²⁷.

C'est aussi la raison pour laquelle, même pour un Chinois et déjà à l'époque de Confucius, le sens du rite est loin d'être ou d'avoir été toujours correctement

²² H. Figarette, *Confucius, du profane au sacré*, Presses Universitaires de Montréal 2004, et, dans le même sens, voir R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 8 et 100 ss.

²³ Confucius, *Entretiens* XII, 1, trad. A. Cheng, Paris 1981, p. 95.

²⁴ Confucius, *Entretiens*, III, 3, trad. A. Cheng, cit., p. 38.

²⁵ *Mencius*, II A 6, trad. A. Lévy, cit., p. 86

²⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 15.

²⁷ *Xunzi*, XIX, trad. Kamenarovic, Paris 1987, p. 225.

compris. Les *Entretiens* observaient déjà que «celui qui sert son souverain avec un respect scrupuleux des rites se voit traité de vil courtisan»²⁸.

Pour rendre cette conception du rite moins étrange à l'époque du désenchantement du monde, on pourrait se souvenir de l'accent mis par Lévinas sur l'importance non pas du dit mais du dire lorsqu'on l'on s'adresse un «bonjour», et plus encore de certains *Propos* d'Alain relatifs aux passions. À l'encontre de l'idée selon laquelle la morale est une simple affaire d'intention, c'est-à-dire relève de «l'intériorité» du sujet, Alain met en effet en évidence la vérité et la puissance des rites chrétiens, celui, par exemple, de la gémissement ou du geste de l'orant, qui, indépendamment de toute croyance religieuse, préviennent – par la manière dont le corps se voit ainsi disposé – le développement de la colère. Mais si l'on inscrit la conception du rite dans le cadre global du confucianisme, il est nécessaire d'aller au-delà des dimensions purement sociale et morale, c'est-à-dire d'en venir à une troisième dimension du rite sur laquelle le confucianisme de Boston a également mis l'accent.

Conformément aux premiers mots de *L'invariable milieu* (中庸), l'un des quatre Classiques fondamentaux du confucianisme, l'action rituelle demande en effet à être corrélée à l'idée selon laquelle la nature humaine est identique à celle du Ciel ou de la nature (*tian* 天), c'est-à-dire à ce qui lui est demandé de la part du Mandat du Ciel: «Ce que le Mandat du Ciel confie à l'homme, c'est ce qui constitue la véritable nature humaine»²⁹. Cela signifie que l'humain demande à être pensé par rapport à une dimension naturelle ou cosmique qui l'englobe. Wang Yangming, dont l'importance historique pourrait être comparée à celle de Luther dont il est le contemporain, avance ainsi que la communauté à laquelle appartiennent les hommes est celle des dix mille êtres. Le rite ne peut donc être pensé simplement en termes de règle ou de convention sociale, de morale purement humaine: il doit aussi avoir une signification d'ordre cosmique ou cosmologique, et donc s'inscrire dans le cadre d'un «humanisme inclusif»³⁰ ou encore d'un «anthropocosmisme»³¹, comme l'avance Tu Wei-ming.

Il convient ici de replacer le confucianisme de Boston dans le contexte plus global de l'avènement de ce que l'on appelle le «nouveau confucianisme» qui s'est déployé depuis le début du 20^e siècle soit à Hong Kong et à Taïwan, soit dans la Chine continentale après le maoïsme. Ce nouveau confucianisme qui marque l'avènement de ce que l'on a pu appeler la troisième époque du confucianisme se distingue de ce que l'on appelle le néoconfucianisme qui, lui, s'est développé sur le fond d'une appropriation du bouddhisme à partir du 10^e-12^e siècle. Le nouveau confucianisme du 20^e siècle s'est en effet efforcé de se réapproprier l'héritage de la pensée chinoise sur le fond d'une connaissance de la philosophie occidentale. L'une des figures majeures de ce nouveau confucianisme est Mou Zongsan.

²⁸ Confucius, *Entretiens*, III, 18, trad. A. Cheng, cit., p. 41.

²⁹ *L'invariable milieu*, voir la traduction de F. Jullien sous le titre de *Zhong Yong. La régulation à usage ordinaire*, Ed. Imprimerie Nationale 1993, p. 35.

³⁰ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*, State University of New York Press 1989, p. X.

³¹ Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, cit., p. IX et 106 ss. par exemple.

Réfugié à Hong Kong en 1949 et entre autres traducteur des trois critiques kantienne, Mou défend dans ses conférences hongkongaises de 1973, intitulées *Spécificités de la philosophie chinoise*, la thèse selon laquelle le confucianisme se caractérise par «l'intelligence de la vie» par opposition au penchant occidental pour la théorie. Si Mou se réfère dans ce cadre à «l'existentialisme contemporain» et, en l'occurrence, à Kierkegaard et Heidegger tout en démarquant la pensée chinoise de leur accent mis sur l'angoisse, on pourrait n'y voir qu'une réitération de l'idée classique selon laquelle le confucianisme est essentiellement une doctrine pratique. Mais Mou entend «l'intelligence de la vie» en corrélation à un «sens de la transcendance»³², à une «transcendance immanente».

Parler de transcendance à propos du confucianisme peut sembler étrange dans la mesure où, par un «glissement sémantique», la notion de rite aurait précisément perdu chez Confucius sa signification jusqu'alors essentiellement religieuse³³. Comment entendre les termes de transcendance et de religion ? Le confucianisme de Boston, celui de Neville comme celui de Tu Wei-ming – qui fut l'élève de Mou à Taïwan et auquel il dédie *Centrality and Commonality* –, invite à penser le rite au-delà de son acception strictement morale et sociale, c'est-à-dire dans le cadre d'une naturalité plus englobante: «Les Confucéens devraient permettre à une conscience écologique d'informer les rites élaborés pour régler l'interaction sociale», suggère Neville³⁴. Tu Wei-ming appelle de son côté à retrouver un sens de la transcendance, à penser une «nouvelle théologie» fondée sur la reconnaissance de notre dépendance à l'égard de la nature, sur un «sentiment de crainte et de révérence face à l'univers»³⁵.

Le chapitre huit de *Boston Confucianism* de Neville qui s'intitule *Motifs of Transcendence* débute et finit ainsi par une référence au concept jaspersien de transcendance. Neville est bien conscient qu'il n'est pas évident de parler de transcendance à propos du confucianisme, et il commence par faire droit à l'objection. Comme le soutiennent par exemple A. C. Graham, David Hall et Roger Ames, ou encore Robin Wang, la pensée chinoise est en effet corrélatrice: elle ne pense pas les phénomènes en les rapportant à l'action d'un principe transcendant, mais comme des événements dans le cadre d'interactions entre ciel et terre, *yin* und *yang* ou entre des triplicités, des quintuplicités...³⁶ Mais Neville met en évidence la faiblesse de l'objection dans la mesure où elle repose sur une définition problématique de la transcendance. Hall et Ames la définissent en effet dans les termes suivants:

³² Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, trad. I. P. Kamenarović et J.-C. Pastor, Paris 2003, p. 103.

³³ A. Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, cit., p. 75, et en un sens p. 77.

³⁴ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 81 («Confucians should let ecological awareness shape the rituals developed for habitual social interaction»).

³⁵ Tu Wei-ming, *The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World*, in «Daedalus», Fall 2001, 130 / 4, p. 255 («a sense of awe and reverence before the universe»).

³⁶ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 149.

Au sens strict, la transcendance peut être entendue ainsi: un principe *A* est transcendant par rapport à *B* s'il est impossible de procéder à une analyse de *B* en faisant abstraction de *A*, ou de déterminer la signification de *B* sans *A*, mais pas l'inverse³⁷.

Hall et Ames récusent la compréhension du confucianisme de Mou Zongsan et consacrent trois chapitres de leur ouvrage à la critique de la conception selon laquelle il serait possible de trouver une quelconque idée de transcendance dans le confucianisme originel, cette idée étant, à leurs yeux, propre au seul néoconfucianisme. Leur critique se comprend bien dans la mesure où elle vise à se garder de la projection de concepts occidentaux sur la pensée chinoise. Mais la faiblesse de cette critique ne tient pas seulement au fait que le Ciel, la terre et le *dao* disent bien une transcendance, elle tient surtout à l'abstraction de leur définition purement logicienne de la transcendance. Dans une proximité avec Mou Zongsan, Neville oppose ainsi au concept de transcendance tel que le définissent Hall et Ames et Hall celui de Jaspers:

La transcendance est ce à quoi il est possible de se rapporter, en quelque sens que ce soit, lorsqu'on admet que le référent ne se trouve pas dans le champ des phénomènes. [...] Cette définition correspond à ce que Jaspers entendait par ce terme³⁸.

Si Jaspers qualifie aussi la transcendance de «*transcendance immanente*»³⁹, le chapitre neuf de son *Introduction à la philosophie* auquel se réfère Neville pense l'émergence simultanée, dans les divers foyers de la période axiale, de la conscience d'une transcendance d'une part et de la conscience d'un soi d'autre part:

L'homme prend partout conscience de l'être dans sa totalité, de lui-même et de ses limites. Il fait l'expérience du caractère terrible du monde et de sa propre impuissance. Il pose des questions radicales, et, devant l'abîme, il aspire à la libération et au salut. En prenant conscience de ses limites, il se donne les buts les plus élevés. Il fait l'expérience de l'inconditionné dans la profondeur de son ipséité (*Selbstsein*) et dans la clarté de la transcendance⁴⁰.

Neville interroge par ailleurs la différence entre la conception que s'en font le christianisme et le confucianisme, mais l'essentiel tient au fait que ce confucéen de Boston entend le concept de transcendance dans le cadre d'une possible expérience subjective. Autrement dit, il l'entend en tant que «catégorie comparative dans la mesure où elle définit le soi»⁴¹, et, à cet égard, le concept jaspersien s'avère plus proche de la transcendance telle que la pensent les Confucéens. Mais pour penser ce «soi», Mou et plus tard Neville se réfèrent à la doctrine de *L'invariable milieu* dont, comme on l'a vu, les premières lignes déclarent: «Ce que le Mandat

³⁷ D. Hall et R. Ames *Thinking through Confucius* (1987), cité par R.C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 148.

³⁸ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 151 ss.

³⁹ K. Jaspers, *Allgemeine psychopathologie*, Springer 1973, p. 277.

⁴⁰ K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. J. Hersch mod., Plon 1970, p. 106.

⁴¹ R. C. Neville, *Boston Confucianism*, cit., p. 152, souligné par Neville.

du Ciel confie à l'homme, c'est ce qui constitue la véritable nature humaine». Le «soi» dont il a plus haut été question désigne la nature originelle antérieure aux diverses expressions possibles de son déploiement dans telle ou telle culture⁴²; mais ce déploiement exige une éducation ou une formation, une «étude», qui constitue précisément l'objet même du confucianisme⁴³. Qu'en est-il de la dimension cosmique de l'action rituelle ?

Cette dimension cosmique est patente si l'on se souvient que l'étiquette de la cour impériale devait répondre à un ordre cosmique. Mais comment l'entendre aujourd'hui ? L'idée s'en trouve dès le confucianisme antique dans *L'invariable milieu* qui insiste sur la trinité ou la triade formée par le Ciel, la terre et l'homme, puis au 2^e siècle av. J. C. chez Dong Zhongshu lorsqu'il écrit:

Le Ciel, la Terre et l'homme sont les racines de toutes choses. Le Ciel leur donne naissance, la Terre les entretient, l'homme les *accomplit*. Le Ciel les engendre comme un père, la Terre leur fournit nourriture et vêtements, l'homme les *parfait* grâce au rite et à la musique. Les trois sont nécessaires [...] et ne forment qu'un seul corps (*tian ren yi ti* 天 人 一 体): aucun ne peut faire défaut⁴⁴.

Puis, par exemple, chez Xunzi:

Par les rites, le Ciel et la terre parviennent à l'harmonie, le soleil et la lune brillent, les quatre saisons se succèdent de manière ordonnée, les étoiles et les constellations se meuvent, les rivières coulent et tout prospère⁴⁵.

Comment entendre l'idée que le Ciel et la terre aient en quelque manière besoin des rites, c'est-à-dire de l'homme ? La thèse peut d'autant plus sembler étrange qu'elle semble relever d'un anthropocentrisme dénué du sens de la finitude humaine. L'idée d'une dimension nécessairement cosmique de l'action rituelle est certes signifiée par le terme de rite dans les langues indo-européennes dans la mesure où la racine sanskrite *rità* dit à la fois l'ordre cosmique, naturel et social, et l'accomplissement de l'action rituelle qui lui est conforme; le caractère dynamique de cet ordre est accentué par le terme hindi de *nrtya* qui signifie danse c'est-à-dire implique une mesure et un rythme. Mais qu'en est-il de l'idée d'un «accomplissement» par le rite ? Il me semble possible de l'entendre de deux manières.

La première, plus difficile, entendrait comme un écho de cette idée dans le fameux passage de *Romains* VIII, 22, qui déclare que «la création toute entière gémit dans les douleurs de l'enfantement» – une idée à laquelle renvoie, par exemple, la fin du cours de Heidegger sur *Les concepts fondamentaux de la*

⁴² Ivi, p. 154.

⁴³ Confucius, *Entretiens*, I, 1, et II, 4., trad. A. Cheng, cit., p. 29 et 33.

⁴⁴ *Chunqiu fanlu*, *Profusion de rosée sur les Printemps et les Automnes*, 19, je souligne, J.-C. Gens.

⁴⁵ *Xunzi* XIX, trad. Kamenarovic, Paris 1987, p. 228.

*métaphysique*⁴⁶ et Martin Buber dans *La légende du Baal-Shem*⁴⁷. Une seconde façon de comprendre l'idée d'une nécessaire collaboration de l'action humaine avec la nature est plus facile si l'on se souvient qu'elle fait en un sens partie des principes fondamentaux de la médecine depuis Hippocrate; ce serait l'idée selon laquelle la *technè* est appelée à prolonger la *phusis*, ce qui est moins que l'«accomplir» –, une idée qui, au fond, inspire également les pratiques de l'agriculture biologique.

Pour conclure, la signification positive du rite sur lequel le confucianisme met l'accent est d'autant plus difficile à entendre que le sens moderne de la liberté individuelle exclut pour nombre de nos contemporains la possibilité de mener une vie qui obéirait simplement à des règles de convenance perçues comme purement sociales, c'est-à-dire comme imposées à l'individu de l'extérieur. Mais le propre du confucianisme de Boston est précisément d'inviter à penser d'une nouvelle façon la corrélation entre les dimensions simultanément sociale, morale et cosmique, du rite. Ce qui donne ainsi sa consistance au rite social, c'est de répondre à la conscience d'une obligation morale à l'égard d'une totalité à la fois sociale et, pour ainsi dire, cosmique. Le confucianisme qui n'en reste pas à un «confucianisme existentiel» mais est repensé dans le cadre d'une part d'une dialectique entre *ren* et *li* – *li* étant conçu sur le fond d'une théorie des formes symboliques⁴⁸ –, et d'autre part d'une transcendance immanente dont la crise écologique manifeste l'oubli. L'action rituelle se caractériserait ainsi 1. par sa forme (et non par sa seule intentionnalité), 2. par sa régularité aux deux sens de ce terme: elle obéit à une règle et est répétée, ce qui lui confère sa puissance, 3. par sa convenance, sa propriété ou son opportunité au regard d'un ordre qui transcende celui des affaires strictement humaines. Autrement dit, de même qu'une parole qui voudrait suivre mécaniquement les règles linguistiques ne serait plus une parole vivante douée de sens, un rite accompli mécaniquement ne serait qu'un simulacre de rite, car, pour être approprié, celui-ci demande toujours à être accompli comme s'il l'était pour la première fois, c'est-à-dire demande, pour ainsi dire, à être constamment réinventé.

Jean-Claude Gens, Université de Bourgogne-Dijon
✉ gens.jc@club-internet.fr

⁴⁶ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris 1992, § 63, p. 395, 396.

⁴⁷ M. Buber, *La vie des hassidim* (1907), in *La légende du Baal-Shem*, trad. H. Hildenbrand, Ed. du Rocher 1984, p. 32 ss.

⁴⁸ Tu Wei-ming: «I fully agree with Neville that we need to go beyond “existential Confucianism” and develop a theory of ritual as constitutive of humanity so that the new Confucian approach to norms can be made more effective in an age of pluralism, social desintegration, and conflict» (Neville, *Boston Confucianism*, cit., préface, p. XVII).