

Kairos

ISSN : 3097-3481

Éditeur : Université Toulouse - Jean Jaurès

1 (29) Automne | 2025

Pour un nouvel humanisme

Levinas et Confucius : autour de la question du sens du rite

Levinas and Confucius: On the Question of the Meaning of Ritual

Alexis Lavis

 <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/88>

Référence électronique

Alexis Lavis, « Levinas et Confucius : autour de la question du sens du rite », *Kairos* [En ligne], 1 (29) Automne | 2025, mis en ligne le 29 août 2025, consulté le 13 juin 2026. URL : <http://interfas.univ-tlse2.fr/kairos/88>

Droits d'auteur

CC BY-NC-ND

Levinas et Confucius : autour de la question du sens du rite

Levinas and Confucius: On the Question of the Meaning of Ritual

Alexis Lavis

PLAN

Raisons et conditions d'un dialogue « Levinasso-confucéen »

Rite et religion

La différence rituelle

Conclusion

TEXTE

- 1 Considérer Levinas comme un penseur du rite peut surprendre et davantage encore ses lecteurs philosophes. En effet, si le thème rituel est quasiment absent de ses traités strictement philosophiques¹, il apparaît néanmoins souvent dans ses ouvrages dédiés au judaïsme et à l'exégèse talmudique. Serait-ce à dire que la question du rite n'appartiendrait pas à l'ordre philosophique ? Pas selon Levinas, si l'on en croit l'introduction aux *Quatre Lectures talmudiques* : « Toutes ces règles [de la vie rituelle] ont en fait un prolongement philosophique. » ; à quoi Levinas ajoute : « Il faut remonter des problèmes rituels [...] aux problèmes philosophiques [qui les fondent]. »². Le philosophique encadrerait ainsi le rituel, en tant qu'origine (« remonter ») et horizon (« prolongement »). Mais alors pourquoi Levinas a-t-il évité le rite dans ses traités de philosophie ? Serait-ce parce le questionnement philosophique, toujours tendu vers l'essence, serait inadéquat ? Nullement. Dans un article de 1937, explicitement dédié au sens du rite, Levinas en appelle à « déterminer la signification même de l'action rituelle » et à l'interpréter au moyen de notions qui sont « à la mesure de son essence »³. Encore faut-il évidemment que ces notions soient adéquates à cette essence, comme il le rappelle dans sa critique de l'interprétation spinoziste de la « littérature et des rites rabbiniques » qui serait fautive, en raison d'une volonté inadéquate, d'« enfermer ces pratiques dans quelque système philosophique du jour »⁴.

- 2 Levinas associe néanmoins clairement rite et pensée. Il le fait d'ailleurs de multiples façons. Non seulement le rite est à *penser*, il donne à *penser*, il doit s'accompagner de pensée⁵ mais il *pense* aussi. Au sujet des obsèques, Levinas montre en effet que le rituel d'inhumation ne se contente pas de décrire ou de symboliser la mort, il la *pense*⁶. A partir de quoi opérer dès lors un tel travail de pensée en vue de découvrir comment pense le rite et ce qu'il pense ? Selon Levinas, la seule façon de « prendre le rite au sérieux » est d'en « chercher l'essence originale dans une description fidèle de son accomplissement »⁷. Cet espace est celui de la pratique religieuse juive. Cela signifie-t-il qu'il envisagerait non pas l'essence de l'action rituelle mais seulement son essence juive ? Il est clair que dans cette recherche de la signification originaire du rite, Levinas a aussi en vue la découverte de l'être-juif. Il est clair également qu'il existe une modalité typiquement juive de rapport à la ritualité que Levinas cherche à dégager. Toutefois, cette double découverte de l'être juif et du mode juif du rite ne peut être opérée, en bonne *méthode*, que sur la base d'une découverte plus originaire qui est celle de l'essence de l'action rituelle elle-même et qui ne fait que transparaître dans ses réflexions.

Raisons et conditions d'un dialogue « Levinasso-confucéen »

- 3 Comment toutefois pousser plus avant une telle mise à jour si la philosophie historique y échoue ? Il faut trouver un autre « espace d'accomplissement » propice et engager un dialogue à même d'établir une communauté d'essence. C'est dans la tradition ritualiste confucéenne, riche de nombreux textes⁸ au contenu à la fois descriptifs, prescriptifs et spéculatifs, que nous pensons pouvoir trouver cet espace.
- 4 Le dialogue (tournant à la dispute) autour du rite entre une pensée de tradition biblique et le confucianisme s'est d'ailleurs déjà produit dans le passé, comme l'atteste la fameuse « querelle des rites » débutée au XVI^e siècle autour de la question de l'adaptation des rites chrétiens aux usages et représentations chinoises⁹, ainsi que de nombreux débats autour des rituels funéraires¹⁰. Outre les divergences théologiques, les tenants chrétiens de ces anciennes disputes reprochaient aux rites chinois leur dimension magique qui s'opposent à l'esprit an-

tisuperstitieux et anti-idolâtre issu du fond biblique. Levinas s'oppose d'ailleurs lui-aussi à la conception du rite comme pratique magique¹¹, précisément parce qu'il contrevient à l'esprit rituel du judaïsme. Toutefois, la tradition confucéenne, avec en particulier des auteurs comme Xunzi¹², a elle-aussi mis en cause cette visée magique du rituel, notamment dans son opposition aux taoïstes qui unissent rite et magie à partir d'un héritage shamanique¹³ que ne partagent pas Confucius, ses disciples et les textes ritualistes évoqués.

- 5 Les impasses auxquelles ont pu mener les disputes entre tenants chrétiens et chinois du rite ne doivent donc pas nous arrêter. Comme l'analyse Benoît Vermader, le rituel est même en passe de redevenir un « nouveau jardin » d'exploration pour le dialogue interphilosophique et interreligieux¹⁴. Il semble par ailleurs évident que les traditions juive et confucéenne, toutes deux fortement marquées par la question du rite et disposant d'une imposante littérature à ce sujet ainsi qu'un nombre considérable de pratiques allant des grandes cérémonies aux gestes les plus quotidiens, ont beaucoup de choses à se dire. Une telle entreprise excède toutefois l'horizon de cette présente étude qui s'attache à ouvrir un espace de discussion, non entre le judaïsme et les pratiques religieuses et rituelles en Chine, mais entre des textes : ceux que Levinas consacra aux rites et ceux de la tradition confucéenne considérés comme fondateurs¹⁵ et les plus susceptibles d'offrir une réplique aux positions lévinassiennes. Notre perspective est celle non d'une comparaison au sens strict mais d'une discussion ayant en vue d'éclairer le sens de l'action rituelle, ou son « essence » comme le dit Levinas, à partir de propositions issues de corpus, distincts certes, mais engagés en direction d'un tel éclaircissement. Cette discussion avec les textes ritualistes confucéens sera menée à partir de deux points centraux avancés par Levinas : le rite est religieux et le rite diffère de l'ordre naturel, historique et même moral.

Rite et religion

- 6 Dans l'article de 1937 précédemment cité, Levinas définit le rite comme « pratique religieuse »¹⁶. Selon lui, les incompréhensions et mésinterprétations touchant au sens de la ritualité ont aussi pour cause principale « l'incapacité à penser religieusement ». L'associa-

tion du rite et de la religion est clairement établie ici par Levinas, ainsi qu'ailleurs dans son œuvre, bien que de façon moins directe et avec, après-guerre, une réorientation du religieux vers l'éthique. Nous insistons néanmoins sur ce point car il serait susceptible de faire tourner court cette possibilité de dialogue « levinasso-confucéen ». En effet, le système rituel confucéen s'est constitué dans une certaine prise de distance avec la religion. C'est ce que rappelle Léon Vandermeersch : « Le ritualisme chinois se développe à la suite d'un retrait de la conscience religieuse. »¹⁷ Qu'entend-il exactement par un tel « retrait » ? Vandermeersch évoque un mouvement de « transfert » général de la ritualité du « plan religieux au plan social », permettant à l'action rituelle un « élargissement considérable de sa portée, étendue à tous les actes de la vie »¹⁸.

- 7 Cette interprétation est problématique car le rapport de moindre extensivité du plan religieux au plan social est très discutable. Plus intéressante est en revanche l'idée d'étendre la ritualité à la vie, c'est-à-dire à l'ensemble des actions et gestes quotidiens. Envisager le rite dans l'horizon d'une vie (intégralement) rituelle et non simplement dans l'accomplissement (ponctuel) de cérémonies peut en effet laisser penser à un déplacement hors du religieux. Le vocabulaire chinois distingue d'ailleurs très tôt l'ordre du rite (*li* 禮) de celui des cérémonies (*yi* 儀). Seul le premier est susceptible d'embrasser l'ensemble de l'existence. Confucius décrit ainsi sa voie comme « retour au rite », en vue de parvenir à « voir rituellement, écouter rituellement, parler rituellement, agir rituellement »¹⁹. On pourrait ajouter à la liste dormir, manger, se vêtir, etc. L'ordre des cérémonies correspond, quant à lui, au culte religieux qui ponctue plus la vie qu'il ne l'embrasse.
- 8 Un tel retrait du rite hors du cérémoniel ne vaut toutefois que pour une certaine conception de la religion que ne partage pas Levinas. Dans *Difficile liberté*, la « vie religieuse » est en effet rapportée à la « capacité d'un peuple au rite quotidien »²⁰. Dans le même ouvrage, il écrit aussi que « l'aspect le plus caractéristique de l'existence juive » réside « dans un ritualisme réglant tous les gestes de la vie quotidienne »²¹. Or une telle perspective d'une *vie rituelle* est foncièrement « religieuse » selon lui ; à la fois parce qu'elle est commandée par Dieu mais aussi parce qu'elle commande à l'homme de mener une vie absolument humaine ou, comme le dit Levinas : « un humanisme extrême »²².

- 9 Cette dernière perspective correspond à celle visée par Confucius dans l'extrait précédemment cité. La question qui lui est alors posée est de savoir en quoi consiste l'« humanité ». Confucius répond par ce « retour » à une vie rituelle intégrale. Certains traducteurs rendent « humanité » par « bonté ». Toutefois, le vocable 仁 (*ren*) ne signifie « bonté » qu'en référence à l'être humain (*ren* 人) dans sa relation à autrui (*er* 二). C'est pourquoi Anne Cheng propose la traduction de « sens de l'humain »²³ – et non de « nature humaine », puisque cette qualité humaine de l'homme est comprise non à partir de l'ordre naturel mais relationnel qui peut seul correspondre à la dimension rituelle. Il manque cependant cette référence à Dieu chez Confucius. Est-ce à dire que le ritualisme confucéen n'associe le rite à nulle transcendance ? Loin de là. Le *Compendium des rites* (*Liji*) – texte racine du ritualisme édité par des confucéens – établit que les règles de la vie rituelle dérivent d'un mandat du Ciel (*tian* 天) conféré aux fondateurs des premières dynasties royales²⁴, non pour créer de telles règles mais pour les garder telles que « co-mandées » par le Ciel²⁵. Il ne s'agit pas ici d'entrer dans un débat théologique au sujet du Dieu juif et du Ciel chinois, d'autant plus que ni l'un ni l'autre ne firent l'objet d'une « théologie ». Le point essentiel concerne ces notions de mandat et de commandement rapportées par les ritualistes chinois au Ciel²⁶ et par Levinas à Dieu lorsqu'il est question du rite. Citons ce dernier :

Dans un remarquable passage talmudique, interrogé par ses élèves sur les raisons des rites relatifs à l'eau lustrale des Nombres, Rabbi Yohanan Ben Zakai se réfugie derrière l'autorité du commandement divin. Mais il ajoute que, sans ce commandement, « ni le contact du mort ne rend impur, ni l'eau lustrale ne purifie ». Aucune puissance intrinsèque n'est accordée au geste rituel.²⁷

- 10 Cette puissance qui, lorsqu'elle viendrait à manquer, laisserait vide le geste rituel – en le « déritualisant » –, Levinas la renvoie initialement à la Justice qui appartient à Dieu en son commandement. Ainsi, écrit-il en amont : « la liturgie sans la justice n'est rien » et dès lors « la loi rituelle du judaïsme constitue la sévère discipline qui tend vers la justice [...] et me donne ainsi de Dieu une proximité indépassable »²⁸. Or, justice (*yi* 義) et humanité (*ren* 仁) sont toujours associées au rite chez les confucéens. Certains ont pensé à tort que c'était le rite qui

produisait justice et humanité. Selon D. C. Lau, c'est là commettre une erreur de raisonnement : ce n'est pas parce que les rites forment ou éduquent les personnes à la justice et à l'humanité qu'ils en sont pour autant les producteurs. Au contraire, « [la justice du] rite ne peut-être fondée en dernière analyse que sur la Justice (yi 義) même »²⁹. Lau fait ensuite dériver de cette justice l'humanité elle-même ; toutes deux trouvent ensuite leur expression dans l'action rituelle.

- 11 On serait alors tenté de rétorquer que justice et humanité (ou bonté) ne tombent tout de même pas du ciel. C'est pourtant le cas, et pour preuve cet autre passage du *Compendium des rites* : « Le souffle de la majesté et de la sévérité du Ciel, c'est le souffle de la justice. Le souffle doux et bienfaisant du Ciel, c'est le souffle de la bonté. »³⁰ Le recours au Ciel obéit évidemment à la nécessité d'une transcendance ; sinon la justice du rite ne serait que convention et l'humanité que sympathie. Or jamais la littérature confucéenne n'a avancé une telle conception ; ce qui remet au passage en cause l'idée d'un immanentisme fondamental de la pensée chinoise. En conséquence, le recours à Dieu dans l'interprétation lévinassienne du sens du rite n'entre absolument pas en contradiction avec l'approche confucéenne, comme on pouvait le croire *a priori*. Ainsi ce qu'écrit Levinas – « La voie qui mène à Dieu mène vers l'homme ; et la voie qui mène vers l'homme nous ramène à la discipline rituelle, à l'éducation de soi. Sa grandeur est dans sa régularité quotidienne »³¹ –, aurait très bien pu, en faisant quelque entorse à la chronologie, être repris par Confucius en changeant seulement « Dieu » par « Ciel ».
- 12 Il existe en outre un autre sens à ce « retrait de la conscience religieuse », dont parle Vandermeersch, opéré par le ritualisme chinois. A plusieurs reprises dans les *Entretiens*, Confucius exprime une certaine méfiance relative au « divin ». Interrogé sur le sens de la sagesse, il fait cette étrange réponse : « La sagesse consiste à savoir tenir ses distances avec les dieux. »³² Il est aussi rapporté que Confucius « ne parlait ni de miracles ni des dieux »³³. Il ne faudrait pas croire pour autant que cette forme de « mise à l'écart » relèverait de l'athéisme ou de l'agnosticisme. La « distance » ainsi mentionnée dans le premier extrait est accompagnée de « respect ». Il existe en outre d'autres passages dans lesquels Confucius parle de la bonne façon de rendre un culte³⁴. Le *Compendium des rites* donne la solution ainsi :

« Celui qui fait des sacrifices ou des offrandes rituelles doit se garder de ne pas solliciter les faveurs du Ciel. »³⁵ La distance n'est donc pas tant faite avec le Ciel qu'avec l'esprit d'escompte qui considère le rite et le coût qu'il représente comme une forme d'investissement. Nombreux sont les passages des *Entretiens* comme du *Compendium* qui précisent que la finalité de l'agir rituel réside uniquement dans son accomplissement et non dans les éventuels résultats obtenus³⁶. Or c'est aussi à ce point que s'attache la conception « religieuse » du rite selon Levinas : « Le ritualisme voue le juif au service sans récompense, à une charge exercée à ses frais, conduite à ses risques et périls »³⁷.

- 13 Cet extrait pourrait laisser penser que Levinas n'envisagerait la pureté de l'acte rituel que dans la perspective toute kantienne du devoir et de l'impératif catégorique qui le fonde à partir du commandement divin. Considérer le rite comme devoir est plutôt banal et on le retrouve évidemment présenté ainsi dans les textes confucéens, sous la pression analogue du « co-mandement » du Ciel. Le problème d'une telle interprétation est qu'elle réduit la ritualité à la moralité et détermine sa pureté par la seule contrainte. Le leitmotiv de Levinas dans les nombreuses réflexions qu'il consacre au rite tient à l'originalité de son mode d'action, de sorte que cette pureté revendiquée relève d'abord de son irréductibilité aux autres modes. Pour couper court à la réduction déontologique, il présente alors le rite comme étant lui-même récompense³⁸ et jouissance ou joie en soi³⁹.
- 14 Xunzi (298-238 avjc), grand successeur de Confucius, écrit d'ailleurs quelque chose de similaire. Si par sa forme, dit-il, le rite introduit la médiation d'un devoir à suivre entre la faim et la satisfaction, il est aussi en lui-même « nourriture »⁴⁰, c'est-à-dire jouissance originale. Nous pourrions dire, joignant ainsi les voix chinoises et juives, que par l'action rituelle, l'humanité de l'homme jouit d'elle-même en se reconnaissant ou s'appréciant en propre dans l'expérience pratique. Or cela n'est envisageable pour Levinas que si l'on « pense religieusement » la ritualité et non selon des notions inadéquates à son essence (morales, historiques, psychologiques...) ⁴¹. « Penser religieusement » le rite signifie ainsi le penser en propre, c'est-à-dire dans sa différence radicale qui signe aussi pour Levinas l'être-soi original du peuple juif comme peuple rituel ⁴².

- 15 La détermination religieuse du rite possède donc un sens précis chez Levinas qui contrevient d'ailleurs avec l'extrême généralité du concept de religion qui tend à ne plus signifier grand-chose. C'est en tant qu'essentiellement « religieux » que Levinas inscrit le rite dans l'ordre de la quotidienneté et en déploie ainsi l'horizon vers cette « vie rituelle intégrale ». C'est aussi « religieusement » (en 1937 tout au moins) qu'il fait du rite un acte sans récompense hormis celle de sa propre exécution. C'est enfin par la religion qu'est établie cette différence du mode rituel d'action. Or nous trouvons ces trois déterminations – le rite comme vie, comme récompense en soi et comme différence – dans la conception confucéenne de la ritualité, en dépit de son « retrait de toute conscience religieuse », comme l'avancait Léon Vandermeersch. C'est même au nom de cette soi-disant mise à distance du religieux que ces trois déterminations furent établies. Le paradoxe de cette situation tient en vérité à l'inadéquation du concept de religion, dont il faut rappeler qu'il est sans équivalent dans la langue chinoise traditionnelle et dans le vocable confucéen. Ainsi les conceptions rituelles dites « religieuses » de Levinas et prétendues « antireligieuses » de Confucius s'accordent. Cela étant précisé, il convient enfin de revenir sur le dernier point touchant à la « différence » de l'action rituelle. Il s'agit là, pour Levinas comme pour les confucéens, et pour Xunzi en particulier, d'un trait saillant d'originalité interprétative qui donne matière à une surprenante rencontre.

La différence rituelle

- 16 La différence propre au rite tient certes chez Levinas à l'originalité de son mode d'être. Elle n'est toutefois pas seulement comprise de façon ontologique mais aussi opérative. La différence rituelle opère une rupture ou un écart, notamment avec l'ordre naturel, mais aussi moral et historique. Par le rite est ainsi introduit une forme *différente* d'existence. Il convient ici de citer cet article sur « La signification de la pratique religieuse » :

Le rite s'interpose partout entre nous et la réalité. Il suspend l'action que nous esquissons à la seule vue des objets. L'aliment n'est pas seulement une chose à consommer, il est *kasher* ou *taref*. [...] Le septième jour ne se lève pas comme les autres [...] Avant d'accomplir le geste élémentaire du manger, le juif fait une pause pour prononcer

une bénédiction. [...] Tout se passe comme si [...] le rite marquait un temps d'arrêt ; comme s'il interrompait pour un instant le courant qui nous relie constamment aux choses. [...] C'est qu'au fond, le monde n'apparaît jamais au Juif pratiquant comme une chose naturelle.⁴³

- 17 Comme nous l'avons vu au sujet de la nourriture, qui intervient également dans ce passage, Xunzi pense le rite comme interruption de l'ordre naturel ou animal qu'il comprend d'abord comme immédiation entre appétition et satisfaction⁴⁴. Par le rite, s'opère une séparation entre les deux qui passe par un temps d'attente durant lequel il s'agit d'accomplir un ensemble de gestes réglés, permettant d'introduire une médiation formelle et donc l'ouverture d'un rapport signifiant. Nous retrouvons là l'idée fondamentale que le rite *pense*. Cette interruption rituelle – condition de toute véritable relation – est étendue par Xunzi à l'ensemble des « élans naturels »⁴⁵ susceptibles de concerner l'existence humaine, en particulier les émotions, non pas éliminées dans leur expression mais médiatisées ou, pour le dire à la manière de Xunzi, « cultivées ». C'est en effet le plus souvent par « culture » que l'on rend le chinois *wen* (文). C'est toutefois un pis-aller puisque l'idéogramme ne fait référence ni à l'agriculture ni même à l'enfance, si l'on veut faire remonter *cultura* à la *paideia* grecque. Comme cela est visible à même le signe, *wen* (文) dessine et désigne un homme assis lisant un texte posé sur ses genoux, un peu à la manière de la statue du scribe accroupi exposée au Louvre.
- 18 La disruption rituelle est donc pensée comme médiation textuelle. Le rite est parole, qui plus est parole vivante et en acte mais aussi parole écrite. Non seulement le rite rappelle l'écriture au cœur de la vie instinctive et la détourne se faisant, mais on peut aussi aller jusqu'à dire qu'il *in-scrit* littéralement l'existence⁴⁶. Sur ce point, Levinas ne saurait dédire Xunzi : « Avant d'exprimer son émotion, le Juif cherche des mots dans son livre de prière »⁴⁷. Toutefois, cette textualité du rite ne saurait pour Levinas se comprendre à partir du conformisme consistant à simplement suivre dans ses actes les prescriptions d'un manuel. Le rapport au texte, et tout particulièrement le rapport juif, est toujours d'interprétation. Or, si l'on suit Levinas qui affirme lui aussi l'inséparabilité du texte et du rite⁴⁸, il faut en conclure que la pratique rituelle est, en tant que coessentielle à la textualité, une relation interprétative au monde.

- 19 La réputation d'ultra-conformisme de la tradition confucéenne ne semble pas aller dans le sens d'une pareille liberté. Il faut toutefois distinguer le confucianisme politique issu des réformes impériales et la littérature confucéenne qui fut, elle, le théâtre d'une exégèse continuée des Classiques chinois⁴⁹. Le rite servit ainsi en Chine d'instrument de contrôle social et de légitimation du pouvoir dynastique et plus généralement hiérarchique. Il faut aussi rappeler que cette pensée ritualiste avait pour cadre de référence les réformes opérées par la dynastie Zhou qui déplacèrent l'espace du rite de la divination à l'orthopraxie politique⁵⁰. Il n'en demeure pas moins que la tradition confucéenne, parce qu'elle est exégétique, possède, parfois malgré elle, le sens de la distance interprétative et ménage ainsi toujours des surprises, comme l'atteste le passage suivant qui fera sourire les familiers de *Pessah* (La Pâque juive) où, dans le chant *Ma nichtana*, le plus jeune convive est amené rituellement à questionner l'officiant.

En entrant dans le grand temple ancestral de Lu, Confucius demandait des explications sur tout. Quelqu'un persifla :

- Qui a dit que le rejeton de l'homme de Zou connaissait les Rites ? Dans le temple ancestral, il n'arrête pas de poser des questions.

Le Maître, à qui ces propos furent rapportés, dit :

- Mais c'est précisément ça le Rite !⁵¹

- 20 Toutefois, l'écart de l'ordre rituel avec celui de la nature est avant tout envisagé par Xunzi dans une perspective, sans doute familière au philosophe Levinas mais que le talmudiste n'a pas vraiment envisagée, et que nous pourrions qualifier de « phénoménologique ». Au chapitre XVII⁵² de son œuvre éponyme, Xunzi envisage en effet de distinguer l'action rituelle de l'action naturelle. C'est dans ce fameux chapitre qu'il raille ceux qui font des rites pour faire tomber la pluie⁵³. Il n'y a pas seulement une moquerie à l'encontre des taoïstes et de leur conception magique de la ritualité mais une réflexion fondamentale sur l'ordre de la causalité. Le « faire » rite et le « faire » pleuvoir n'ont d'identité que lexicale. Ainsi, selon Xunzi, le rite ne « fait » rien au sens où ce verbe peut valoir pour décrire l'action naturelle. Autrement dit, ce n'est pas selon la causalité naturelle ou méca-

nique qu'agit le rituel. Que fait-il dès lors ? « Le rite (禮) est ornement (修) »⁵⁴. Le terme *xiu* (修), ici employé par Xunzi, s'il signifie couramment « orner » ou « embellir », est à comprendre avant tout dans l'horizon de la phénoménalité. Le rite fait apparaître et non pas être. Il ne s'agit d'ailleurs pas nécessairement d'exalter. Ce peut être aussi retenir la manifestation, comme l'atteste un chapitre du *Compendium* dédié aux deux opérations d'expression rituelle que sont l'« élégance complexe » (se dit aussi *wen* 文) et la « simplicité pudique » (se dit *ben* 本 en référence à la racine)⁵⁵.

- 21 Le rite donne à voir (comme à penser) ce qui, hors de son action, demeure sans visage et sans nom. Mais pour cela, il est nécessaire de le distinguer, non de l'efficience en général, car le rite peut et fait beaucoup, comme y insiste d'ailleurs Levinas⁵⁶, mais du mode ordinaire et naturel de la « production ». Ce n'est pas par hasard si le rite fut en Grèce très tôt associé et même confondu avec le théâtre⁵⁷. Le recours massif à l'expression « comme si » (*ru* 如) dans les textes confucéens⁵⁸ est en cela un indice révélateur d'une conception « phénoménologique » de la ritualité qui marque de son empreinte l'inscription originale de l'homme au monde – inscription « poétique », comme le disait Hölderlin. Il y a une poésie du rite, dont on ne parle pas assez et qui procède directement de son « faire » unique et phénoménal. On regrette que Levinas n'ait pas lui-même insisté sur cette dimension à laquelle il était évidemment sensible à bien des égards.
- 22 On trouve en revanche, chez Levinas, une réflexion originale sur la différence du rite relative au temps. En référence à Rosenzweig⁵⁹, il inscrit l'ordre temporel de la ritualité dans celui de l'Éternité, contre celui de la chronologie naturelle, historique ou horlogère : « Cette expérience [du temps rituel] se produit à travers la vie rituelle qui prend une importance ontologique. L'expérience de l'année juive est ainsi une contraction nouvelle du temps, saisie par l'éternité »⁶⁰. Une telle pensée n'affleure pas dans l'horizon ritualiste chinois qui ne conçoit pas l'éternité et ne prend nulle franche direction ontologique.
- 23 Toutefois, Levinas décrit aussi cette « année juive » comme « Journée Cosmique – matin, midi, soir – Création, Révélation, Rédemption »⁶¹. La référence à la cyclicité des rythmes cosmologiques s'accorde mieux avec la conception confucéenne, que Vandermeersch qualifie à juste titre de « morpho-cosmo-logique »⁶². Un chapitre du *Compen-*

dium dédié aux banquets décrit ainsi comment l'accueil des hôtes, leur placement et le déroulé rituel des festivités doivent prendre pour modèle l'ordre célestes et les rythmes terrestres⁶³. Toutefois, la part du *mystère* qui est signifiée par « Création, Révélation, Rédemption », demeure radicalement étrangère à l'entente confucéenne du rite. Par extension, nous pourrions dire d'ailleurs que le « mystère », élément capital de la conception lévinassienne d'avant-guerre de la ritualité⁶⁴, manque totalement dans l'espace confucéen et même délibérément puisque le « mystère » (*xuan* 玄) sert aux taoïstes pour penser le rite comme magie.

24 Le dernier élément de rupture qu'introduit la ritualité dans l'ordre général de l'action concerne, selon Levinas, l'éthique. Cette réflexion intervient notamment au sujet de l'offense faite à l'homme qui doit être radicalement distinguée de l'infraction rituelle : « La faute commise à l'égard de Dieu relève du pardon divin, la faute qui offense l'homme ne relève pas de Dieu. [...] Le mal n'est pas un principe mystique que l'on peut effacer par un rite, il est une offense que l'homme fait à l'homme. »⁶⁵ Dans ses *Quatre lectures talmudiques*⁶⁶, Levinas distingue à nouveau la moralité des pratiques rituelles. Si le pardon des fautes morales, c'est-à-dire des offenses faites à l'homme, requiert absolument autrui et le face à face avec l'offensé, la pénitence relative aux transgressions rituelles, parce qu'elles sont « fautes à l'égard de Dieu »⁶⁷, doivent se faire « à l'intérieur de l'Âme sans le secours d'autrui »⁶⁸. Est-ce à dire que parce qu'il concerne la relation à Dieu et par là-même à soi en « son âme et conscience », le rite est sans égard pour autrui et donc hors de la vie éthique qui, chez Levinas plus que quiconque, ne se déploie qu'à partir de la rencontre avec l'Autre ? Il semble évident que non, si l'on se fonde sur ses écrits d'après-guerre où la religion et ses pratiques sont comprises à partir de la relation à autrui. La chose est toutefois moins claire avant-guerre⁶⁹.

25 La conception ritualiste chinoise confucéenne associe, elle-aussi, la ritualité et la relation éthique déterminée par la reconnaissance d'autrui. C'est ainsi à raison que le *Compendium* s'ouvre sur un chapitre dédié à la révérence (*jing li* 敬禮) immédiatement accompagné de l'impératif de réciprocité (*wang lai* 往來)⁷⁰. On retrouve ici cette fonction « phénoménalisante » de l'action rituelle exprimée par Xunzi, où le rite devient espace d'apparition d'autrui. « La matrice des rapports rituels, écrit ainsi Vandermeersch, est la relation interpersonnelle (*lun*

伦) »⁷¹. C'est d'ailleurs à partir de ce terme *lun* 伦 qu'est formé l'équivalent chinois d'éthique, *lunli* 伦理. Toutefois, ce mot *lun* 伦 renvoie non pas à la rencontre d'un autre mais à l'idée de mise en ordre. L'éthique entendue selon le *lunli* 伦理 se rapporte donc non pas tant à l'expérience de la rencontre qu'à son institution par une forme ou une rationalité⁷² rituelle ordonnant cette rencontre. En conséquence, c'est davantage ici le rite, dans sa formalité, qui est la matrice de la relation interpersonnelle que l'inverse. La chose en va tout différemment chez Levinas, où l'expérience d'Autrui déborde le cadre de la pratique rituelle comme de la religion. Sa primauté « déformalise », comme le dit Joëlle Hansel⁷³. La redéfinition du judaïsme, opérée par Levinas après-guerre, comme éthique a ainsi pour conséquence de faire de la relation interpersonnelle le fondement nécessaire de la ritualité qui risque sinon de « blesser la liberté humaine » sous « la puissance sacramentelle du divin »⁷⁴. Sur ce point, le ritualisme confucéen est plus ambigu quant à savoir ce qui prime, de la relation ou de sa forme rituelle instituée. Toutefois, la visée ordonnatrice de la ritualité étant largement plus revendiquée que celle de la liberté, on peut pencher pour une primauté du rite sur le rapport à l'autre. Il existe toutefois un recours chinois à l'idée de liberté associée au rite. Elle prend le nom de *ziran* 自然 que l'on traduit plutôt par « naturel » ou « spontanéité ». Elle ne constitue cependant pas un fondement mais un aboutissement du rite et intervient au moment où il est à ce point intériorisé que les relations les plus formelles apparaissent comme naturelles. L'épreuve de l'autre comme tel n'est donc pas fondatrice pour le ritualisme confucéen. C'est par et à partir du rite qu'un autre peut apparaître, non pas tant comme Autre que comme père, collègue, souverain, etc., c'est-à-dire d'ores et déjà revêtu d'une identité rituellement instituée.

Conclusion

- 26 La confrontation des approches lévinassienne et confucéenne de la ritualité ne manque donc pas d'intérêt, en permettant de mettre en valeur l'apport de Levinas à cette question et de souligner la richesse et la profondeur des réflexions chinoises. Elle permet aussi de montrer aux philosophes l'importance du rite dès qu'il s'agit de penser le sens original de l'action humaine. Pour finir, nous aimerions toutefois aborder un point annoncé mais non encore développé et qui

concerne le rapport entre le rite et la constitution de l'être-soi d'un peuple. Ce point qui fait l'objet d'un soin particulier des études lévinassiennes est en revanche radicalement absent des réflexions chinoises. On peut sans doute s'en étonner après ce que nous avons remarqué concernant la fonction phénoménale du rite qui est opérateur de reconnaissance et donc d'identité. Le ritualisme chinois a pratiquement disparu avec la fin de l'Empire auquel il était associé historiquement. Depuis lors, la question de l'être-chinois n'a cessé de se poser mais à partir de l'idée de nation, issue de la révolution et donc de l'Europe. L'être-chinois constitué par rapport à l'espace pratique du rite reste ainsi paradoxalement à penser ; et Levinas est sans doute susceptible d'apporter sur ce point une estimable contribution.

NOTES

- 1 On en compte une mention dans *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [2006], Le Livre de Poche, p. 221-222 ; et une autre dans *Dieu, la mort et le temps* [1993], Grasset & Fasquelle, p. 123.
- 2 Levinas Emmanuel [1968] *Quatre leçons talmudiques*, Éditions de Minuit, p. 12.
- 3 Levinas Emmanuel [1937] « La signification de la pratique religieuse », publié par Joëlle Hansel et Jean Baumgarten dans *Cahiers du Judaïsme* [1999-2000], No. 6, p. 74.
- 4 *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* [1976], Albin Michel, p. 179.
- 5 Selon Levinas, rien n'est plus contraire au rite que de « répéter les choses sans y penser » : *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* [2009], Grasset & Fasquelle/IMEC, p. 212.
- 6 Levinas Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, op. cit., p. 123.
- 7 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », op. cit., p. 74.
- 8 Le *Classique des rites* ou *Lijing* (禮經) fut composé au XI^e siècle av. J.-C. et s'appuie sur des sources plus anciennes ; il a été réédité par Confucius et ses disciples au VI^e siècle. Le texte intégral fut perdu mais recomposé sous la dynastie Han (vers le I^{er} siècle av. J.-C.) en trois livres distincts : les *Rites des Zhou* ou *Zhouli* (周禮), les *Rites et Cérémonies* ou *Yili* (儀禮) et le *Compendium sur les Rites* ou *Liji* (禮記).

- 9 Vermander Benoît [2012] *Les Jésuites en Chine*, Lessius.
- 10 Standaert Nicolas [2008] *The interweaving of rituals: funerals in the cultural exchange between China and Europe*, University of Washington Press.
- 11 Levinas Emmanuel [1991] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset & Fasquelle, p. 30 ; ou *Nouvelles lectures talmudiques* [1996] Éditions de Minuit, p. 85.
- 12 Xun Zi [1987] (trad. I. Kamenarovic), Editions du Cerf, chap. 17, p. 207.
- 13 Lin Fu-Shih [2009] « The Image and Status of Shamans in Ancient China », in J. Lagerwey et M. Kalinowsky, *Early Chinese Religion*, Brill, p. 397-458.
- 14 Vermander Benoît [2023] *The Encounter of Chinese and Western Philosophies*, De Gruyter, p. 185-192. L'expression « nouveau jardin » ou « new garden » est de l'auteur.
- 15 En l'occurrence, le *Compendium des rites* (Liji 禮記) essentiellement, les *Entretiens de Confucius* (Lunyu 论语) et le Xunzi (荀子).
- 16 Cet article de 1937 propose une interprétation positive du sacré ou du « religieux » ainsi entendu, mais qui sera toutefois rejetée après-guerre par Levinas au profit d'un sens radicalement éthique en opposition au « numineux ». Voir : Hansel Joelle [2022] *Levinas avant la guerre: Une philosophie de l'évasion*, Éditions Manucius, p. 9, 123, 157.
- 17 Vandermeersch Léon, *Études sinologiques*, op. cit., p. 139.
- 18 *Ibid.*
- 19 Confucius [2019] *Entretiens*, Les Belles Lettres, trad. J. Lévi, chap. XII.1, p. 218.
- 20 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, op. cit., p. 39.
- 21 *Ibid.*, p. 50-51.
- 22 *Ibid.*, p. 50.
- 23 Voir sa traduction des *Entretiens de Confucius* [1985], Éditions du Seuil et le chapitre « Le sens de l'humain (ren 仁) » de son *Histoire de la pensée chinoise* [1997], Éditions du Seuil, p. 83-86.
- 24 A savoir: la dynastie Xia (2070-1570 av. J.-C) fondée par Yu le Grand; la dynastie Shang (1570-1045) fondée par Tang le Victorieux; la dynastie Zhou (1046-256 avjc) fondée par le roi Wen.

- 25 Liji, chap. 禮運 (li yun) VII. I. 3 : « Le ciel mandata le grand Yu, Tang, Wen et Wu, le roi Cheng et le duc de Zhou. Ces six grands sages ont gardé avec soin les règles du rite commandées par le Ciel. » (trad. S. Couvreur), *Mémoires sur les bienséances et cérémonies* [1950] Les Belles Lettres, t. I, p. 456.
- 26 Voir Eno Robert [1990] *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy of Ritual Mastery*, SUNY Press, p. 81-93.
- 27 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, op. cit., p. 38.
- 28 *Ibid.*
- 29 Confucius [1979] *The Analects*, Penguin Books, p. 3 : « The rites, in the final analysis, can only be based on yi. »
- 30 Liji, chap. 鄉飲酒義 (Xiang yin jiu Yi) XLII. 5. (trad. S. Couvreur), t. II, op. cit., p. 656.
- 31 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, op. cit., p. 38.
- 32 *Entretiens* VI. 22, op. cit., p. 125.
- 33 *Ibid.* VII. 22, op. cit., p. 140.
- 34 *Entretiens* II. 24, XI.26.
- 35 Liji, chap. 禮器 (Li Qi) VIII. 22, t. I, op. cit., p. 554. Voir aussi la note relative n° 486.
- 36 Lavis Alexis [2010] *L'Espace de la pensée chinoise*, Oxus, p. 39-42.
- 37 Levinas Emmanuel, *Difficile Liberté*, op. cit., p. 11.
- 38 Levinas Emmanuel, *Nouvelles lectures talmudiques*, op. cit., p. 83-84.
- 39 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, op. cit., p. 39, 50-51.
- 40 Xun Zi chap. 19, op. cit., p. 225 : « Faire régner entre les deux [désir et satisfaction] un légitime équilibre, c'est cela qui a présidé à la naissance des rites. Mais les rites sont aussi une nourriture. »
- 41 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », op. cit., p. 74.
- 42 Voir notamment Levinas Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, op. cit., p. 39-40.
- 43 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », op. cit., p. 74-75.
- 44 Xun Zi chap. 19, op. cit., p. 225-226

45 *Ibid.* p. 226.

46 Voir Kern Martin [2005] *Text and Ritual in Early China*, University of Washington Press, p. vii-xxv.

47 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », *op. cit.*, p. 75.

48 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 336.

49 Vermader Benoît [2022] *Comment lire les classiques chinois ?*, Les Belles Lettres, ch. I et VI.

50 Voir notamment les chapitres XII et XIII de *Wangdao ou la Voie royale* de Léon Vandermeersch, *op. cit.*, p. 75-152.

51 *Entretiens* III. 15, *op. cit.*, p. 76.

52 Xun Zi, *op. cit.*, p. 203-209.

53 *Ibid.*, p. 207.

54 *Ibid.*

55 Liji, chap. 禮器 (Li Qi) VIII. 2. (trad. S. Couvreur), *op. cit.*, t. I, p. 539.

56 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », *op. cit.*, p. 74. Sur le sens de l'efficacité rituelle chez Levinas, voir également Hansel Joelle [2022], *op.cit.* p. 119-124.

57 Rozik Eli [2002] *The roots of theatre: rethinking ritual and other theories of origin*, University of Iowa Press ; et Csapo Eric and Miller Margaret [2006] *The Origins of Theatre in Ancient Greece and Beyond: From Ritual to Drama*, Cambridge University Press.

58 Berkson Mark [2014] « Xunzi's Reinterpretation of Ritual: A Hermeneutic Defense of the Confucian Way », in T. Kline and J. Tiwald, *Ritual and Religion in the Xunzi*, SUNY Press, p. 118.

59 Rosenzweig Franz [1921] *Der Stern der Erlösung*, Kauffmann Verlag, p. 368-369.

60 Levinas Emmanuel, *Difficile Liberté*, *op. cit.*, p. 292.

61 *Ibid.*

62 Vandermeersch Léon, *Études sinologiques*, *op. cit.*, p. 143.

63 Liji, chap. XLII. 2 鄉飲酒義 (xiang yin jiu yi) ; t. II, *op. cit.*, p. 654-654.

64 Levinas Emmanuel, « La signification de la pratique religieuse », *op. cit.*, p. 74 ; *Carnets de captivité*, *op. cit.*, p. 211-213.

65 Levinas Emmanuel, *Difficile liberté*, op. cit., p. 41, 90-91.

66 Levinas Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques*, op. cit., p. 37-38.

67 *Ibid.* p. 37.

68 *Ibid.*

69 Hansel Joelle [2010] « Beyond Phenomenology: Levinas's Early Jewish Writings », *Levinas Studies*, n° 5, p. 6.

70 Liji chap. I. I. 23-24 曲禮 (qu li) : « Le rite prise la réciprocité. [...] Les hommes qui ont le rite sont reconnus. Ceux qui sont sans rite sont ignorés. », t. I, op. cit., p 7-8.

71 Vandermeersch Léon [1994] Op. cit., p. 214.

72 Le « li » 理 de lunli 伦理 peut être traduit par « raison », « modèle » ou, en anglais, « pattern ».

73 Hansel Joelle [2022] op. cit., p. 157.

74 *Ibid.*, p. 156.

RÉSUMÉS

Français

Si Levinas n'a pas fait de la ritualité le centre de sa réflexion, il n'en demeure pas moins qu'il fut aussi un penseur du rite, comme en témoignent de nombreux passages de son œuvre. Afin de mieux prendre la mesure de cette réflexion inscrite dans le sens juif de la ritualité, ne serait-il pas intéressant de la confronter à celles issues d'un autre champ culturel qui fut aussi marqué par la ritualité, à savoir la Chine et plus particulièrement celle du ritualisme confucéen ? Puisque Levinas en appela non seulement à la nécessité de repenser le sens du rite juif, mais aussi l'essence de la ritualité en général, il ouvrit ainsi la possibilité d'un dialogue dont il s'agira d'envisager la pertinence, notamment autour des rapports entre rite et religion, rite et ordre naturel, rite et efficacité, et enfin entre rite et vie éthique. Tous ces thèmes, traités par Levinas, furent aussi parmi ceux qui préoccupèrent Confucius et ses disciples.

English

Although Levinas did not make rituality the centre of his reflection, the fact remains that he was also a thinker of ritual, as evidenced by a number of passages of his work. In order to better understand this reflection on the Jewish sense of rituality, would it not be interesting to compare it with reflections from another cultural field that was also influenced by rituality, namely China and more specifically Confucian ritualism? Since Levinas

called not only on the need to think anew the meaning of the Jewish ritual, but also the essence of rituality in general, he thus opened up the possibility of a dialogue whose relevance will have to be considered, particularly with regard to the relationship between rite and religion, rite and natural order, rite and efficiency, and finally between rite and ethical life. All these themes, addressed by Levinas, were also among those that preoccupied Confucius and his disciples.

AUTEUR

Alexis Lavis

Renmin University of China, CIPh, Archives Husserl.