

L'usage des mythes en philosophie politique

Une étude comparative entre Platon et le confucianisme

Membres du jury :

Pierre Destrée, promoteur
Jean-Yves Heurtebise, co-promoteur
Thierry Lucas, lecteur
Bart Dessein, lecteur extérieur
Raphaël Van Daele, lecteur extérieur
David Machek, président

Thèse réalisée par
Yi-Huei Jiang

en vue de l'obtention du grade de
Doctorat en philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2021-2025

Yi-Huei Jiang

L'usage des mythes en philosophie politique
Une étude comparative entre Platon et le confucianisme

Thèse de doctorat en philosophie

2026

Université catholique de Louvain
Institut supérieur de philosophie – Centre De Wulf-Mansion

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer ma profonde gratitude à mes promoteurs, Jean-Yves Heurtebise et Pierre Destrée, pour leur accompagnement et leurs orientations intellectuelles tout au long de ce travail. Les réflexions de Jean-Yves Heurtebise sur les approches transculturelles ont profondément nourri ma manière d'aborder la philosophie comparée, tandis que l'enseignement de Pierre Destrée m'a guidée dans l'exploration de la philosophie grecque et de la pensée platonicienne.

Je souhaite également remercier chaleureusement Thierry Lucas, dont les discussions hebdomadaires autour de mon travail ont été d'une aide précieuse pour l'élaboration et la clarification de mes idées. Mes remerciements vont également à Paul Servais pour son aide attentive dans la relecture et l'amélioration stylistique de mon français.

Je remercie l'ensemble des membres de l'Institut supérieur de Philosophie, qu'il s'agisse du personnel administratif, des doctorants, des postdoctorants ou des professeurs, pour leur soutien constant, leurs échanges intellectuels et l'atmosphère stimulante qui ont accompagné ce travail.

Je tiens également à exprimer ma gratitude envers mes amies du « cercle de sorcières », dont les discussions ont enrichi ma réflexion sur les dimensions culturelles et féministes de mes recherches.

Mes remerciements les plus sincères vont à la famille Servais pour son accueil chaleureux et sa générosité au cours de ces six années passées en Belgique, grâce auxquels ce pays est devenu pour moi une seconde maison. Je remercie aussi particulièrement mes grands-mères belges, Cécile et Elisabeth, pour leur bienveillance et leur attention.

Je souhaite également exprimer ma profonde reconnaissance à mes parents à Taïwan, dont le soutien et la confiance m'ont permis de poursuivre mes études à l'étranger et de mener à bien ce projet académique. Mes remerciements vont également à mes anciens camarades et professeurs de l'Université catholique Fu Jen à Taïwan, qui m'ont toujours réservé un accueil si chaleureux lors de chacun de mes retours au pays.

Enfin, je remercie Lucky, le golden retriever qui m'a accompagnée pendant cinq ans : dans les moments de fatigue ou de doute, sa présence chaleureuse m'a souvent apporté le réconfort et la sérénité nécessaires pour poursuivre ce travail.

Je remercie également l'outil d'assistance linguistique ChatGPT, qui m'a aidée à améliorer le style et la clarté de certaines formulations en français.

Table des matières

Introduction.....	1
Préliminaires méthodologiques : enjeux de la philosophie comparée	7
Chapitre I. Le mythe : définitions, enjeux et obstacles comparatistes.....	16
I.1. Le mot « mythe » et sa polysémie à l'époque contemporaine.....	16
I.2. Mythe et notions apparentées	22
I.3. Le mythe chez Platon et dans la tradition confucéenne.....	26
I.4. Les stéréotypes interculturels et leurs effets interprétatifs	31
I.5. L'Antiquité comme source fragmentaire : limites de l'analyse textuelle.....	38
Présentation des textes de base	45
Chapitre II. Le mythe chez Platon dans <i>La République</i>	50
II.1. Le personnage de Socrate dans les dialogues de Platon.....	51
II.2. Les mythes dans <i>La République</i>	52
II.3. Le mythe de Gyges : une épreuve morale	54
II.4. Le mythe de la cité-État fraternelle et des rois-philosophes justes	57
II.5. Le mythe de la caverne : une allégorie pédagogique du rôle politique du philosophe	62
II.6. Le mythe d'Er : une eschatologie au service du choix de la vie juste.....	71
Chapitre III. Le mythe dans la tradition confucéenne : lecture du <i>Mémorial de la musique</i> ...82	
III.1. La notion de mythe du confucianisme entre religion et philosophie	83
III.2. L'environnement socio-politique des clans Shang et Zhou.....	91
III.3. Lexique spécifique, héros divins et objets divins du confucianisme	96
III.4. Les mythes des rois-saints dans le chapitre <i>Mémorial de la musique</i>	121
Chapitre IV. Problèmes de la communication interculturelle.....	128
IV.1 Langage, pensée et culture : une triangulation interprétative	128
IV.2. Analogie et parallélisme comme méthodes philosophiques	136
IV.3. Parallélisme dans <i>La République</i> et dans le <i>Mémorial de la musique</i>	141
IV.4. Les influences de la tradition orale dans la philosophie antique	149
Chapitre V. Ressemblances et différences dans les usages du mythe dans <i>La République</i> et dans le <i>Mémorial des rites</i>	158
V.1. L'illusion des oppositions culturelles	159
V.2. La première ressemblance culturelle : l'invention d'une « population » dans les récits fondateurs	167
V.3. La deuxième ressemblance culturelle : la transmission de la propagande par les vases Grecs et par les bronzes chinois	175
Chapitre VI. Le <i>μῦθος</i> comme révélateur du <i>λόγος</i>	190
VI.1. La philosophie du « comme si » et sa puissance de la persuasion	190
VI.2. L'usage du « comme si » chez Platon : l' <i>εἰκὼς μῦθος</i>	195
VI.3. L'usage du « comme si » chez Confucius : <i>ji ru zai</i>	198
Conclusion	205
Bibliographie.....	220

Introduction

Cette recherche porte sur l'usage des mythes en philosophie politique à travers une étude comparative entre Platon et le confucianisme. Dès l'Antiquité, le mythe n'a jamais été réduit à un simple récit fabuleux destiné aux enfants : il constitue également un instrument de légitimation, de cohésion sociale et de transmission des normes. Chez Platon comme dans le confucianisme, il acquiert une dimension politique fondatrice.

Deux questions étroitement liées guideront ce travail : quel est le sens du mythe chez Platon et dans le confucianisme ? Pourquoi critiquent-ils certains mythes tout en en produisant eux-mêmes ? Si le rôle du mythe a fait l'objet de nombreuses analyses séparées chez Platon et dans le confucianisme, à ma connaissance aucune recherche n'a encore entrepris une comparaison systématique de leurs usages philosophiques du récit mythique.

Cette comparaison entend contribuer à renouveler la compréhension des rapports entre philosophie grecque et pensée confucéenne. Elle suppose avant tout de distinguer soigneusement les usages modernes des mots et les textes anciens eux-mêmes. Autrement dit, il s'agit de garder à l'esprit la distance entre des catégories comme « mythe » ou « philosophie » et les récits que Platon et les penseurs confucéens ont effectivement élaborés, lesquels relèvent d'une même nature narrative. Cette vigilance offre une perspective d'analyse interculturelle plus équitable.

Dans ces deux œuvres anciennes, *La République* et le *Mémorial des rites*, les mythes platoniciens et confucéens ne visent pas tant une finalité épistémologique (la recherche de la vérité) qu'une finalité éthique et politique : orienter le comportement individuel et fonder l'organisation collective. Mon hypothèse est donc que le mythe, en construisant le récit d'un monde idéal, fonctionne comme un modèle destiné à guider les êtres humains dans la résolution des tensions éthiques et politiques.

Le choix du corpus, *La République* de Platon et le *Mémorial des rites*, texte classique du confucianisme, s'explique par leur caractère fondateur dans l'élaboration d'une pensée idéalisée de l'homme et de la politique. Ces deux textes ne se limitent pas à des spéculations abstraites : ils articulent directement éthique individuelle et ordre politique, et recourent aux récits mythiques pour proposer des modèles normatifs. C'est pourquoi la comparaison a été volontairement restreinte à ces deux œuvres, afin de concentrer l'analyse sur la dimension politique et morale du mythe.

Si la comparaison entre Platon et le confucianisme à travers leurs usages du mythe n'a pas encore été entreprise, de nombreux travaux, en Chine comme en Occident, fournissent des jalons indispensables. Dans le contexte asiatique, *L'Étude des monstres* d'Inoue Enryo interprète le mythe comme un moyen de dépasser la superstition et témoigne de la manière dont les catégories occidentales ont été traduites et systématisées en philosophie et en mythologie chinoises.¹ Les recherches de Vandermeersch sur le *Wangdao*, que l'on peut considérer comme une véritable encyclopédie des rites, éclairent la dimension politique du confucianisme. D'autres études telles que celles de Thierry Lucas sur le parallélisme (*The Logical Style of Confucius' Analects et Parallelism in the Early Moist Texts*), de Shaughnessy (*Sources of Western Zhou*)² ou encore de Kuo Li-Hua (*Archéologie chinoise de l'époque pré-Qin*) mettent en évidence l'importance de la langue, des structures littéraires et du contexte rituel pour comprendre la pensée chinoise ancienne. Les travaux de Yang Rur-Bin et de Wang Zhen-Fu soulignent quant à eux l'influence durable de la religion chamanique, tandis que Jiang Wen-Ye éclaire la dimension musicale et cosmologique du confucianisme.³

Dans le domaine grec, l'ouvrage classique de Paul Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*) analyse la pluralité des niveaux de croyance dans la religion polythéiste. Plusieurs contributions réunies dans *Plato and Myth* et *Plato's Myths* examinent spécifiquement les récits de *La République*, qu'il s'agisse du mythe d'Er comme réflexion sur le choix de vie (Francisco J. Gonzalez), ou de l'expression *εἰκός μῦθος* du *Timée* comme modèle explicatif (M. Burnyeat). Morgan, dans *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, insiste sur la fonction pédagogique du récit,⁴ tandis que Shadi Bartsch, dans *Plato Goes to China*, montre de manière critique comment certains usages contemporains de Platon en Chine peuvent servir des projets politiques actuels, en particulier par la réinterprétation du « noble mensonge ».

Ces recherches témoignent de la richesse des approches existantes, tant dans le champ de la philosophie grecque que dans celui de la pensée confucéenne.⁵ Toutefois, elles demeurent le plus souvent circonscrites à l'intérieur de chaque tradition, ou s'inscrivent dans des cadres comparatistes dont les présupposés méthodologiques ne sont

¹ Inoue 2015.

² Shaughnessy 1992.

³ Jiang W.-Y. 2013.

⁴ Morgan 2020.

⁵ Voir Hsu, H.-Y. 1998.

pas toujours explicitement interrogés. La philosophie comparée ne constitue évidemment pas un champ nouveau, et de nombreux travaux ont déjà mis en lumière les enjeux théoriques liés à la comparabilité elle-même, ainsi que les limites des approches centrées sur une seule tradition comme point de référence. Néanmoins, peu d'études examinent simultanément les usages du mythe chez Platon et dans le confucianisme. Dans le prolongement des réflexions méthodologiques développées au sein de la philosophie comparée et interculturelle, le présent travail propose d'adopter une perspective transculturelle visant à dépasser certaines interprétations traditionnelles parfois stéréotypées. Il s'agit ainsi de mettre en évidence la logique narrative et normative partagée par ces deux philosophies, sans présupposer ni hiérarchie culturelle ni primauté d'une tradition sur l'autre. C'est dans cette perspective que s'inscrit la présente dissertation.

La recherche s'organise en six chapitres qui répondent progressivement à une série de questions :

- **Chapitre I** : qu'entendons-nous par « mythe » ? Comment éviter les confusions terminologiques et conceptuelles entre le *μῦθος* grec, le récit rituel chinois et les usages modernes du terme ?
- **Chapitre II** : quels mythes Platon insère-t-il dans *La République* ? Comment ces récits, de Gygès à Er en passant par le noble mensonge et la Caverne, remplissent-ils une fonction éthique et politique ? Platon les considère-t-il lui-même comme des mythes ?
- **Chapitre III** : peut-on parler de « mythe » dans le *Mémorial des rites* ? Comment les lexiques anciens, les récits des rois-sages et les objets rituels articulent-ils cosmologie, politique et morale dans la pensée confucéenne ?
- **Chapitre IV** : comment comparer ces traditions sans tomber ni dans l'ethnocentrisme ni dans un relativisme stérile ? Quelles perspectives offre une approche véritablement transculturelle du mythe ?
- **Chapitre V** : quelles ressemblances et différences apparaissent lorsque l'on met en regard les mythes platoniciens et confucéens ? Comment ces récits expriment-ils, chacun à leur manière, la construction de l'identité collective, la peur de l'Autre et la fonction politique des objets symboliques ?
- **Chapitre VI** : quel est le lien entre *μῦθος* et *λόγος* ? Que nous transmet le mythe ? Pourquoi les philosophes critiquent-ils les mythes traditionnels tout en en écrivant eux-mêmes de nouveaux ?

Ainsi structurée, cette thèse poursuit une double ambition : d'une part, éclairer les usages du mythe dans deux systèmes philosophiques majeurs de l'Antiquité, *La République* de Platon et le *Mémorial des rites*, texte classique du confucianisme, afin de mieux comprendre leur rôle dans la fondation de l'éthique et du politique ; d'autre part, dépasser les oppositions binaires entre Orient et Occident, récit et raison, tradition et critique, en proposant une approche transculturelle attentive aux continuités et aux transformations.

L'objectif n'est pas seulement d'analyser des textes anciens, mais de montrer comment leurs récits, à travers des contextes différents, invitent encore aujourd'hui à réfléchir aux conditions d'un vivre-ensemble juste et pluraliste. La méthodologie adoptée relève d'une approche comparatiste transculturelle : elle consiste à interroger les usages situés et historiques des textes, sans les enfermer dans des catégories essentialistes, mais en les mettant en dialogue pour faire apparaître des convergences structurales et des différences significatives.

Cette thèse présente plusieurs risques méthodologiques qu'il convient de signaler dès l'introduction. Le premier est de l'ordre de la lexicographie. La plupart des termes utilisés en philosophie sont d'origine occidentale et ne sont arrivés que tardivement en Chine, souvent par l'intermédiaire de traductions japonaises. L'absence d'un équivalent exact à « philosophie » ou « mythe » ne signifie pourtant pas l'absence de ces catégories à l'époque du confucianisme ancien. Elle invite plutôt à une vigilance constante : il ne s'agit pas de projeter sur les textes anciens des concepts eurocentriques, mais de restituer les usages indigènes dans leur contexte culturel.

Le deuxième risque concerne plus particulièrement la signification des termes employés à des époques différentes, que ce soit en Grèce ou en Chine. Il serait anachronique, dans les deux cas, d'attribuer sans nuances des significations contemporaines à des termes anciens, qu'il s'agisse du *μῦθος*, du *li* ou même de la démocratie. Comme l'a rappelé G. E. R. Lloyd, il ne faut pas analyser la science de l'Antiquité ou celle d'autres cultures à partir de catégories contemporaines et occidentales. Ce rappel vaut également pour la philosophie : les mots dont nous disposons aujourd'hui ne recouvrent pas exactement les réalités anciennes, et c'est pourquoi il est essentiel de garder la conscience de ces écarts sémantiques.

Le troisième risque concerne les cadres mentaux de la comparaison. Plusieurs auteurs ont illustré les écueils possibles : François Jullien a présenté la Chine comme

l'altérité radicale de l'Occident⁶ ; Jack Goody, dans une perspective anthropologique, a au contraire insisté sur les similitudes⁷ ; Jean-François Billeter a dénoncé l'« exotisation » systématique de l'Orient⁸ ; enfin, Edward Saïd a montré que ce discours occidental servait souvent à justifier une domination de l'Autre.⁹ Ces positions reflètent deux tendances opposées mais également problématiques. La vision particulariste affirme que la philosophie et le mythe sont une invention exclusivement grecque et que les autres cultures en seraient dépourvues. La vision universaliste, à l'inverse, utilise des critères issus de la tradition occidentale pour mesurer si d'autres cultures possèdent ou non ces mêmes catégories. Dans les deux cas, l'ethnocentrisme reste présent, puisque l'évaluation de l'Autre se fait toujours à partir de soi-même.

Cette thèse entend dépasser ces impasses en adoptant une perspective transculturelle. Plutôt que d'ériger des frontières étanches ou des équivalences artificielles, il s'agit de déconstruire les catégories de « philosophie » et de « mythe » pour en examiner les usages situés. L'objectif n'est pas de montrer une identité totale entre Platon et le confucianisme, ni de souligner leur incommensurabilité, mais de mettre en évidence des points de vue comparables au niveau éthique et politique.

Enfin, un dernier risque concerne plus spécifiquement le monde chinois. Se limiter au narratif classique de l'historiographie officielle, largement repris par la sinologie occidentale, reviendrait à figer les textes dans une tradition canonique. Or, ces textes sont eux-mêmes le résultat de réécritures et de reconfigurations successives. Loin de cette vision statique, notre objectif est de montrer que Platon et la tradition confucéenne retravaillent les mythes traditionnels pour leur donner une portée normative nouvelle. Dans les deux cas, le mythe est conçu comme un instrument de rénovation de l'harmonie de l'univers, de l'ordre social et de l'esprit humain. Reconnaître cette dynamique permet de comprendre que, malgré les écarts de contexte, un dialogue entre la pensée grecque et la pensée chinoise n'est pas seulement possible, mais aussi fécond.

La présente recherche adopte une démarche méthodologique progressive visant à définir le mythe non pas comme un objet strictement culturel, mais comme un élément transculturel, susceptible de circuler entre différentes traditions sans appartenir en propre à l'une d'entre elles.

⁶ Jullien 1995.

⁷ Goody 2000.

⁸ Billeter 2006.

⁹ Saïd 1979.

Il convient enfin de préciser l'objectif et le positionnement disciplinaire de la présente thèse, ainsi que le public auquel elle s'adresse. Ce travail ne se présente pas principalement comme une étude d'histoire de la philosophie au sens strict, entendue comme la reconstitution la plus objective possible de doctrines appartenant à un contexte historique déterminé. Dans le cas des pensées philosophiques anciennes, une telle prétention à l'objectivité se heurte en effet à des limites structurelles. Toute interprétation est inévitablement située : elle dépend du contexte culturel, linguistique et historique de l'interprète. Ainsi, la lecture des philosophies de Platon et du confucianisme diffère sensiblement selon qu'elle est élaborée dans l'Europe médiévale, l'Europe contemporaine, la Chine actuelle ou le Japon actuel. Ces écarts ne relèvent pas seulement de divergences érudites, mais témoignent de cadres culturels distincts à partir desquels les textes sont compris et investis de sens. C'est pour cette raison que la présente recherche s'inscrit davantage dans une approche relevant des études culturelles que de l'histoire de la philosophie au sens classique. Elle s'adresse en priorité à un public intéressé par les modes de circulation, de réinterprétation et de reconfiguration des concepts philosophiques à travers les cultures, plutôt qu'à une reconstruction doctrinale exhaustive et historiquement close. Dans cette perspective, les lectures contemporaines des textes philosophiques classiques sont envisagées non comme des distorsions à corriger, mais comme des révélateurs des horizons culturels à partir desquels ces textes continuent d'être mobilisés, interprétés et investis d'une fonction normative.

Note : Toutes les traductions du chinois vers le français sont réalisées par l'auteur, sauf mention contraire.

Préliminaires méthodologiques : enjeux de la philosophie comparée

a) Cadre général de la philosophie comparée^{10 11}

Les expressions « philosophie comparée », « philosophie interculturelle », « philosophie transculturelle » et « philosophie culturelle croisée » renvoient à un ensemble de démarches apparentées qui partagent une même volonté : mettre en dialogue des traditions philosophiques issues de contextes culturels différents. Cette démarche vise à clarifier des enjeux conceptuels, à éprouver des cadres normatifs ou à élargir l’horizon des ressources théoriques disponibles. Elle se distingue ainsi, d’une part, des approches centrées sur une aire culturelle unique (par exemple la « philosophie chinoise » ou la « philosophie grecque »), qui peuvent demeurer non comparatives, et, d’autre part, des projets de « philosophie mondiale » cherchant à élaborer une synthèse systématique et unifiée des traditions. Toutefois, ces différentes appellations ne sont pas strictement synonymes et renvoient à des orientations méthodologiques et théoriques distinctes qu’il convient d’examiner séparément.

Toute démarche de philosophie comparée se heurte à une même difficulté : celle de la comparabilité. Avant même de déterminer les modalités du dialogue entre traditions, il convient de s’interroger sur la possibilité même de la comparaison. Comparer ne consiste pas simplement à rapprocher des thèses, mais à examiner si des concepts élaborés dans un contexte donné peuvent être compris, traduits ou mobilisés dans un autre sans perdre leur fonction et leur portée normative. Les débats méthodologiques se structurent autour de trois grandes positions : (1) des thèses d’incomparabilité forte ; (2) des positions postulant la nécessité d’un terrain normatif partagé ; (3) des approches intermédiaires distinguant la compréhension du sens et la possibilité d’évaluation. C’est précisément en réponse à ces tensions que se différencient les modèles interculturel et transculturel.

Cette difficulté méthodologique invite à interroger plus largement l’héritage de la philosophie de l’histoire hégélienne, dont l’influence continue de structurer, parfois implicitement, les cadres d’intelligibilité des traditions philosophiques. Chez Hegel, la

¹⁰ Cette section s’appuie principalement sur Wong 2024, qui présente dans la “Stanford Encyclopedia of Philosophy” une synthèse de la question soulevée par la comparaison des philosophies.

¹¹ Cette section s’appuie aussi de façon importante sur Littlejohn s.d., qui fait aussi partie d’une encyclopédie de philosophie en ligne, la « Internet Encyclopedia of Philosophy ».

philosophie est étroitement associée à l'Europe et à son origine grecque, pensée comme le lieu d'émergence propre de la rationalité conceptuelle. Les formes de pensée extra-européennes sont dès lors reléguées au registre de la religion, de la sagesse ou du mythe, catégories souvent interprétées comme des moments antérieurs dans le développement de l'Esprit. Ce schéma téléologique ne repose pas seulement sur un point de vue euro-centré ; il institue également une hiérarchisation implicite des formes de rationalité. D'une part, il privilégie une conception spécifique, celle de « l'Occident moderne », de la rationalité discursive comme critère normatif de la philosophie. D'autre part, il s'inscrit dans une tradition historiographique largement androcentrée, où la subjectivité philosophique est pensée à partir d'une figure masculine et européenne de l'Esprit. Enfin, cette configuration participe d'un anthropocentrisme plus large : la réalisation de l'Esprit est conçue comme l'accomplissement de l'humanité dans sa forme historique européenne, laissant peu de place à d'autres rapports au monde, au vivant ou à la normativité qui ne se conforment pas à ce modèle. Dans cette perspective, la question de la comparabilité ne peut être dissociée des cadres historiographiques et normatifs qui ont déterminé, en amont, ce qui est reconnu comme « philosophie » et ce qui ne l'est pas.

La transculturalité propose de dépasser la vision statique des blocs culturels. Plutôt que de voir les cultures comme des unités isolées tentant de dialoguer, cette approche les considère comme des tissus en constante reconfiguration. Les frontières ne sont plus des séparations, mais des points de fusion où les identités se transforment par imprégnation mutuelle. Ainsi, l'essence d'une culture ne réside pas dans son isolement, mais dans sa capacité à se redéfinir à travers ses interactions permanentes.¹²

Ainsi, contrairement au modèle interculturel qui suppose encore l'existence de cultures relativement distinctes appelées à entrer en relation par le biais du dialogue, l'approche transculturelle envisage les cultures comme déjà traversées par des circulations, des hybridations et des reconfigurations internes. Dans le modèle interculturel, le dialogue s'opère généralement à partir d'un ancrage culturel déterminé : une tradition donnée se prend comme point de référence et engage une comparaison ou une confrontation avec une autre tradition considérée comme extérieure. Même lorsque la visée est réciproque et ouverte, les partenaires du dialogue demeurent pensés comme des unités relativement constituées, dotées de leurs propres horizons normatifs et symboliques.

¹² Heurtebise 2025 : 31-58.

b) Comparaison gréco-chinoise : enjeux et limites

Le champ de la comparaison entre les traditions grecque et chinoise met en lumière, de manière particulièrement nette, un ensemble de difficultés méthodologiques récurrentes qui continuent de structurer une large part des débats en philosophie comparée. Ces difficultés peuvent être regroupées autour de trois attitudes distinctes : le chauvinisme méthodologique, l'hypothèse de la comparabilité des cultures, et le scepticisme évaluatif.

Une première orientation, que l'on peut associer à une incommensurabilité forte, consiste à poser la pensée chinoise et la philosophie occidentale comme deux configurations radicalement hétérogènes, relevant de logiques irréductibles. Dans cette perspective, développée notamment par François Jullien, la comparaison ne vise pas prioritairement à établir des correspondances conceptuelles, mais à faire apparaître un écart structurant entre deux « régimes de pensée ».¹³ Si cette démarche a le mérite de déstabiliser les catégories philosophiques occidentales et d'en révéler le caractère situé, elle tend néanmoins à figer la différence sous la forme d'une opposition de principes. Le risque est alors de réifier une « pensée chinoise » conçue comme un ensemble cohérent, porteur d'une logique propre supposée relativement invariable. Cette essentialisation de l'altérité culturelle a suscité des critiques, notamment de la part de Jean-François Billeter, qui a souligné le danger qu'il y a à substituer à l'analyse philologique et historique une opposition conceptuelle trop systématique.¹⁴

On retrouve une orientation comparable chez Ralph Weber, qui insiste également sur la différence structurante entre les configurations métaphysiques de la Chine et de l'Occident. À l'instar de Jullien, Weber tend à présenter ces traditions comme porteuses de schèmes ontologiques distincts, difficilement réductibles les uns aux autres.¹⁵

Anne Cheng, pour sa part, privilégie l'expression de « pensée chinoise » et insiste sur l'importance des pratiques discursives ainsi que du système d'écriture dans la configuration intellectuelle des textes classiques. Cette prudence terminologique vise à prévenir toute assimilation hâtive aux catégories grecques ou modernes. Toutefois, cette

¹³ Jullien 2022: 71-86.

¹⁴ Billeter 2006.

¹⁵ Weber 2013: 593-603.

approche demeure inscrite dans un cadre classificatoire hérité de l'histoire européenne de la discipline, où philosophie, religion et mythe sont distingués selon des critères forgés dans un contexte déterminé. La pensée chinoise se trouve alors définie principalement par contraste avec un modèle implicite, ce qui reconduit, sous une forme plus discrète, une asymétrie méthodologique.¹⁶

Dans un registre différent, Roger T. Ames a formulé une critique des effets de traduction dans la réception anglophone de la pensée chinoise. Il souligne notamment que la traduction anglaise du terme *tian* (天) par « Heaven » tend à projeter sur les textes classiques une connotation théologique héritée du christianisme, associée à l'idée d'un Dieu transcendant et personnel. Selon Ames, cette équivalence lexicalement commode introduit subrepticement une métaphysique étrangère au contexte chinois, en reconfigurant le concept dans un horizon monothéiste qui n'est pas le sien. Afin d'éviter cette surdétermination théologique, il propose soit de recourir à la minuscule (« *heaven* »), soit de restituer le sens du terme à partir d'une cosmologie immanente, mettant l'accent sur l'ordre naturel et relationnel du monde plutôt que sur une instance divine transcendante. Toutefois, cette tentative de désamorcer l'anthropomorphisme théologique soulève à son tour certaines interrogations. En privilégiant principalement la dimension cosmologique ou naturaliste de *tian*, en présupposant que seule cette dimension est spécifiquement « chinoise » en qu'elle radicalement « autre » que celle « européenne », l'interprétation d'Ames tend à en réduire la polysémie, en minimisant les usages normatifs, rituels ou politico-symboliques du terme dans les textes classiques. Ainsi, même une traduction se voulant corrective peut reconduire une forme de réduction interprétative, en accentuant une dimension au détriment d'autres.^{17 18}

À côté de ces approches qui prennent encore pour point de départ la distinction entre « Chine » et « Occident », d'autres auteurs ont remis en question la pertinence même de cette opposition structurante.

Robert C. Neville, par exemple, a critiqué la tendance de la tradition occidentale à interpréter les textes non occidentaux à partir de ses propres catégories conceptuelles. Il souligne que les différentes traditions élaborent des classifications du réel qui ne se

¹⁶ Cheng 1997.

¹⁷ Ames 2022: 55-70.

¹⁸ Nylan 2016: 91-114 souligne également les difficultés de traduction liées à l'absence d'équivalents lexicaux stricts.

recouvrent pas nécessairement, et que toute comparaison suppose un travail explicite de reconstruction catégorielle.¹⁹ À ce titre, il met également en garde contre certains rapprochements devenus quasi stéréotypés, tels que l'assimilation fréquente entre Aristote et la pensée confucéenne en suggérant que des affinités plus fines pourraient parfois être repérées ailleurs, par exemple entre Platon et certains courants confucéens. Toutefois, si Neville insiste sur la nécessité d'une pluralisation des traditions au sein du récit philosophique, il demeure relativement confiant à l'égard du cadre hégélien de l'histoire de la philosophie, qu'il considère essentiellement valable à condition d'y intégrer une diversité culturelle plus large. Or, les limites du schéma hégélien ne tiennent pas seulement à l'exclusion de certaines traditions, mais également à sa structure téléologique et à ses présupposés normatifs plus profonds.²⁰

Selon Lloyd, même au sein de la tradition occidentale, aucun consensus stable ne peut être établi quant à l'objet, aux méthodes ou aux finalités propres de la philosophie. Dès lors, si l'on cesse de la concevoir exclusivement comme une discipline académique institutionnalisée et que l'on l'entend plus largement comme une pratique réflexive et argumentative portant sur des questions fondamentales telles que les questions éthiques, politiques, épistémologiques ou ontologiques, la pensée classique chinoise peut légitimement être intégrée à ce champ. Une telle position ne vise ni à effacer les différences culturelles ni à universaliser abusivement un modèle occidental, mais à reconnaître que chaque civilisation élabore ses propres modalités de rationalité, rendant possible une comparaison véritablement critique sans homogénéisation conceptuelle.²¹

Dans une perspective différente, H.-G. Moeller met en question la tendance analytique à structurer la comparaison en termes d'oppositions binaires. Selon lui, le recours systématique à des couples conceptuels contrastifs risque de reconduire artificiellement une polarisation qui simplifie à l'excès la diversité interne des traditions. La dichotomie elle-même devient alors un dispositif interprétatif problématique.²²

Selon Jing Haifeng, la construction de la « philosophie chinoise » ne peut être comprise à partir d'un modèle colonial unilatéral.²³ La situation de la Chine moderne relève plutôt d'un état semi-colonial, caractérisé par une interaction complexe entre domination externe et participation interne. Si l'introduction de la « philosophie »

¹⁹ Pour une critique de la catégorisation différenciée selon les cadres culturels, voir également Ma 2017.

²⁰ Neville 2022 : 17-29.

²¹ Lloyd 2009.

²² Moeller 2018: 31-45.

²³ Sur la dimension politique et parfois idéologique de ces approches, voir aussi Zhang Z. 2006: 38-54.

comme discipline académique s'est opérée sous l'influence décisive des catégories occidentales, elle n'a pas été le simple résultat d'une imposition extérieure. Elle a également impliqué une appropriation volontaire et une intériorisation de ces cadres conceptuels par les intellectuels chinois eux-mêmes. Dans cette perspective, l'asymétrie structurelle qui marque la formation de la « philosophie chinoise » ne provient pas exclusivement de l'hégémonie occidentale, mais aussi de dynamiques internes à la culture chinoise moderne : désir de modernisation, quête de légitimité internationale et reconfiguration disciplinaire selon des standards perçus comme universels. L'inégalité n'est donc pas seulement subie ; elle est en partie co-produite par les modalités mêmes de réception et de traduction des catégories occidentales.²⁴

Carine Defoort a examiné de manière détaillée les débats relatifs au statut philosophique des textes chinois. Elle souligne que chaque culture développe ses propres formes de rationalité, elle défend l'idée que la philosophie n'est pas l'apanage d'une aire géographique particulière, mais qu'elle émerge corrélativement aux pratiques culturelles elles-mêmes. Autrement dit, l'existence d'une culture suppose déjà l'élaboration de formes réflexives et normatives qui peuvent légitimement être qualifiées de philosophiques.^{25 26 27}

Edward Slingerland a formulé une critique importante des récits culturels qui opposent de manière radicale la Chine et l'Occident.²⁸ Selon une représentation largement diffusée, l'Occident serait associé à une pensée analytique, logique et dualiste, tandis que la Chine incarnerait une pensée holistique et imagée. Une telle opposition repose souvent sur une forme d'essentialisme culturel, fondée sur un constructivisme linguistique radical selon lequel les structures de la langue détermineraient entièrement les structures de la pensée.

L'orientalisme classique tendait à exotiser l'Orient.²⁹ Le néo-orientalisme va plus loin en le présentant comme un Autre fondamentalement incommensurable et irréductible aux catégories conceptuelles occidentales. Slingerland entreprend de déconstruire ces stéréotypes en mobilisant à la fois l'analyse des textes et les apports des sciences

²⁴ Jing 2005: 60-72.

²⁵ Defoort 2001: 393-413.

²⁶ Defoort 2006: 625-660.

²⁷ Defoort 2005: 67-90.

²⁸ Slingerland 2019.

²⁹ Gu 2012.

cognitives. Il soutient que certaines structures fondamentales de la cognition humaine, notamment le recours aux métaphores et la capacité de classification, constituent des conditions universelles de la pensée. La métaphore n'est pas le privilège d'une tradition particulière, mais un mécanisme cognitif partagé par tous les êtres humains. De même, la catégorisation ne relève pas d'une spécificité culturelle isolée, mais d'une condition préalable de la pensée et de la communication. Les différences culturelles existent indéniablement. Toutefois, elles ne doivent pas être comprises comme des divergences radicales de structures cognitives.

Cette position méthodologique oriente la présente étude. L'analyse comparative de *La République* et du *Mémorial des rites* ne présuppose ni une opposition essentielle entre une rationalité grecque et une pensée chinoise prétendument holistique, ni une incommensurabilité des univers conceptuels. Elle part de l'hypothèse d'un arrière-plan cognitif partagé, à partir duquel se configurent des formes narratives, politiques et philosophiques distinctes.

Une position plus marginale, mais conceptuellement significative, adopte une forme de scepticisme quant à la possibilité même d'un dialogue authentique avec les textes classiques. Ronnie Littlejohn, par exemple, soutient que les œuvres philosophiques anciennes s'adressaient à des lecteurs situés dans des contextes historiques, sociaux et pratiques profondément différents des nôtres. Les conditions d'expérience, les institutions et les horizons d'attente qui structuraient la réception originelle de ces textes ne sont plus les mêmes aujourd'hui.³⁰ Dans cette perspective, la prétention à « actualiser » ou à mobiliser directement les philosophies classiques pour répondre à des problématiques contemporaines risque de projeter sur elles des préoccupations étrangères à leur contexte d'élaboration. Littlejohn met ainsi en garde contre la tendance à sacraliser les textes anciens, en les érigeant en sources intemporelles de sagesse ou en autorités normatives valables en tout temps. Selon cette approche, le rapport aux traditions classiques devrait relever prioritairement de l'analyse historique et philologique plutôt que d'un dialogue normatif visant leur réactivation. La philosophie ancienne ne constituerait pas un réservoir immédiatement exploitable pour la pensée contemporaine, mais un objet d'étude inscrit dans un monde désormais révolu.

³⁰ Littlejohn 2016: 75-90.

c) Proposition d'une approche transculturelle

Face aux limites méthodologiques mises en évidence par la comparaison gréco-chinoise telle qu'elle est traditionnellement pratiquée, la présente thèse adopte une approche résolument transculturelle. Cette perspective refuse de traiter la philosophie, la religion ou le mythe comme des catégories classificatoires *a priori*. Elle considère au contraire ces distinctions comme des constructions historiquement situées, largement façonnées par le processus de sécularisation propre à la modernité occidentale, et donc inadaptées à l'analyse des pensées anciennes, qu'elles soient grecques ou chinoises. La séparation rigide entre philosophie et mythe apparaît en effet comme une configuration relativement tardive. Dans la Grèce archaïque comme dans la Chine des Royaumes combattants, les récits mythiques ne constituent pas un simple résidu pré-philosophique et primitif appelé à être dépassé. Ils participent activement à l'élaboration et à la transmission de visions du monde, en fournissant des cadres symboliques à travers lesquels cosmologie, éthique et organisation politique se trouvent articulées.³¹ Dans cette perspective, le mythe n'est pas compris comme une forme primitive de pensée opposée à la rationalité, mais comme une configuration narrative dotée d'une fonction normative. Il coexiste avec l'argumentation philosophique, parfois en tension, parfois en continuité avec elle, et contribue à rendre intelligible l'ordre du monde et de la cité. En ce sens, le mythe peut être envisagé comme un élément transculturel : non pas l'expression d'une tradition particulière, mais un mode de structuration du sens que l'on retrouve, sous des formes distinctes, dans des contextes aussi éloignés que ceux de *La République* et du *Liji*. Il constitue un opérateur de médiation entre savoir, mémoire et normativité, permettant de toucher l'intelligence autant que l'imaginaire et l'affectivité.

Pour définir le mythe, la présente recherche adopte une démarche approximative au sens méthodologique du terme, entendue comme un processus progressif de délimitation conceptuelle plutôt que comme une définition *a priori* et essentialiste. Dans un premier temps, l'étude part de l'acception la plus large du terme mythe, telle qu'elle se manifeste dans l'usage courant de la langue française. Le chapitre I procède ainsi à un

³¹ "Thought displacement is also illustrated in the ancient Chinese tradition through the usage of stories, parables, fables... Stories are a privileged vehicle for wisdom: they flow, they follow and then leave their course, like water does. They inspire the listener without obliging her to reduplicate a specific course of action. They allow her to continue the storyline, building on preceding "episodes" for inventing her own solution to the problem she is meeting with – while the decision she will take will be based indeed on the rumination of the stories heard in the past." (Vermander 2023: 229)

examen systématique des définitions proposées par les principaux dictionnaires français, afin de dégager les significations ordinaires et les connotations contemporaines associées au mot « mythe » dans la vie quotidienne et le discours commun. Cette étape permet de mettre en évidence l'écart entre l'usage banal du terme et ses potentialités analytiques dans un cadre philosophique et comparatif.

Les chapitres II et III s'attachent ensuite à l'analyse des éléments mythiques présents respectivement dans *La République* et dans le *Liji*. Il ne s'agit pas d'y rechercher une correspondance directe entre deux traditions culturelles distinctes, mais d'identifier, au sein de chaque corpus, les fonctions politiques, morales et normatives assumées par des récits à caractère mythique. Cette analyse interne permet de dégager les structures et les usages du mythe propres à chaque contexte, sans présupposer leur équivalence.

Le chapitre IV opère un déplacement méthodologique en introduisant une perspective transculturelle. Contrairement aux approches comparatistes traditionnelles, qui prennent généralement une culture comme point de référence pour la confronter à une autre, l'approche transculturelle adoptée ici repose sur l'analyse d'un élément médian, situé *entre* les cultures plutôt qu'ancré dans l'une d'elles. Le mythe est ainsi envisagé comme un opérateur conceptuel permettant de penser des formes de rationalité, de normativité et de transmission symbolique qui excèdent les frontières culturelles singulières.

À l'issue de ce parcours, le mythe est défini comme un récit fictionnel, exemplaire, intégrant des éléments sacrés et des personnages divins, visant la transmission d'une leçon morale. Cette définition ne prétend pas épuiser la pluralité des usages du mythe, mais propose un cadre opératoire permettant d'en analyser les fonctions politiques et éthiques dans des traditions philosophiques distinctes, sans les réduire à une origine culturelle déterminée.

Chapitre I. Le mythe : définitions, enjeux et obstacles comparatistes

Introduction

Comparer une notion aussi complexe que celle de mythe entre deux mondes que l'on perçoit soit comme radicalement différents, soit comme semblables sur le plan anthropologique, et qui sont séparés par environ 2500 ans, soulève plusieurs difficultés qu'il convient de préciser afin de mieux les dépasser.

La première difficulté, sans doute la plus manifeste, est la différence de langue. Celle-ci ne se limite pas à l'opposition entre le chinois ancien et le grec classique ; elle concerne aussi les écarts entre les formes anciennes et contemporaines de ces langues, ainsi que les cultures dans lesquelles elles s'inscrivent. Il est donc nécessaire de définir ce que l'on entend aujourd'hui par « mythe », mais aussi de situer ce terme dans son contexte linguistique actuel. Il faut également distinguer les significations du mot « mythe » des récits auxquels on l'applique. Enfin, on peut relire *La République* et le *Mémorial des rites* pour en dégager à la fois les ressemblances et les différences dans leur manière de raconter.

Une deuxième difficulté tient aux stéréotypes que véhiculent de nombreux manuels de philosophie, et parfois même certains philosophes, au sujet des deux auteurs choisis pour cette comparaison. Il est alors nécessaire de déconstruire ces stéréotypes dans la mesure du possible, ou du moins d'en identifier les biais et de chercher à les réduire.

Enfin, la question de la transmission des textes complique souvent l'attribution certaine des œuvres, et par conséquent leur intégration dans la pensée globale d'un auteur. Cet aspect doit donc être examiné avec soin pour justifier leur sélection dans le cadre de l'analyse.

I.1. Le mot « mythe » et sa polysémie à l'époque contemporaine

L'usage des mots et des langues peut être compris comme une forme d'expression du pouvoir. On constate que chaque période historique tend à privilégier une langue de communication internationale, souvent liée à la domination politique de l'époque : sous l'Empire romain, c'était le latin ; sous l'Empire chinois, le chinois ancien ; pendant la période coloniale, le français ; et aujourd'hui, sous l'influence des États-Unis, c'est l'anglais qui occupe cette place dominante.

Aucune langue n'est en soi supérieure aux autres, mais on peut considérer que le choix d'une langue véhiculaire mondiale reflète avant tout le pouvoir politique, économique et culturel de ceux qui l'utilisent.

Cette situation a des effets directs sur l'évolution du vocabulaire. Le mot « mythe », par exemple, est aujourd'hui marqué par les cadres d'interprétation et les traditions intellectuelles de la culture occidentale moderne. C'est pourquoi il présente une pluralité de sens : il désigne à la fois des récits fondateurs à valeur symbolique, des croyances collectives perçues parfois comme irrationnelles, ou encore des représentations considérées comme fausses ou illusoires.

Cette diversité de significations n'est ni neutre ni universelle ; elle résulte d'une histoire sémantique façonnée par des contextes culturels et des rapports de pouvoir, qui ont contribué à privilégier certaines lectures du mot « mythe » plutôt que d'autres. Une démarche comparative doit donc tenir compte de ces différences et de ces biais, afin de ne pas projeter sans le vouloir des catégories contemporaines sur des réalités culturelles historiquement ou géographiquement distantes.

Du point de vue de l'usage des mots, on constate d'importantes variations culturelles. Chaque civilisation développe ses propres concepts pour désigner les penseurs préoccupés par la sagesse. Ainsi, dans la Chine ancienne, il n'existe pas d'équivalent exact au terme occidental de *philosophe*. On utilise plutôt l'expression « Maître respectable » (*fuzi* 夫子), un titre honorifique qui témoigne de l'estime portée à ces intellectuels. C'est à partir de ce terme que dérive le nom latinisé « Confucius » : le penseur en question se nomme en réalité Kong Qiu (*Kong* étant le nom de famille, *Qiu* le prénom), et *fuzi* désigne son statut de maître respecté.

Malgré cette richesse terminologique propre à chaque culture, certains chercheurs occidentaux comme Luc Brisson, qui affirme dans *Platon : l'écrivain qui inventa la philosophie* que la philosophie aurait été inventée par Platon, présentent parfois la philosophie comme une création exclusivement européenne.³² Cette position suggère que les autres civilisations seraient dépourvues de pensée philosophique, une idée qui s'inscrit dans une perspective encore marquée par l'eurocentrisme.

Depuis la période coloniale, les langues occidentales occupent une place dominante dans les échanges intellectuels mondiaux. Dans ce contexte, on a souvent tenté d'identifier, dans les langues non européennes, des équivalents aux concepts issus

³² Brisson 2017.

de la tradition occidentale. Ce sont alors les catégories européennes qui servent de référence pour nommer et comprendre les réalités culturelles d'autres civilisations. Ce phénomène se retrouve notamment dans l'usage du mot *mythe*, dont l'application à d'autres traditions repose sur des cadres d'interprétation occidentaux, ce qui reflète une forme de domination culturelle.

Comme le souligne Michel Foucault dans *Les Mots et les Choses*, il est important de distinguer le langage (les mots) des objets ou des textes (les choses).³³ Le langage est l'instrument par lequel nous construisons notre savoir sur le monde. Ainsi, les mots ne renvoient pas directement aux choses, mais participent activement à leur intelligibilité. Dans sa théorie de l'épistémè, Foucault montre que les formes de pensée évoluent selon les époques, et que le langage change avec elles. Ainsi, chaque moment historique impose ses propres cadres de pensée, à travers lesquels les concepts, y compris ceux de *mythe* ou de *philosophie*, prennent leur sens.

Dans *L'Histoire de la sexualité*, Michel Foucault met en évidence le lien étroit entre discours, savoir et pouvoir.³⁴ Le sexe y devient un objet de discours soumis à la fois à une analyse scientifique rigoureuse et à des tabous sociaux persistants. Ceux qui détiennent le droit légitime de parler de ces questions exercent ainsi un pouvoir particulier : celui de produire un savoir reconnu et, par là même, d'imposer des normes et d'exercer une forme d'autorité sur les autres. Le discours sur le sexe ne mène donc pas forcément à une libération ; il peut également devenir un instrument de normalisation et de contrôle. Ce raisonnement s'applique également au mot « mythe », qui peut fonctionner comme un instrument discursif de hiérarchisation culturelle.

Cette analyse du langage comme outil de domination peut s'appliquer de façon pertinente aux notions de *mythe* et de *philosophie*. Les discours qui affirment que ces concepts seraient des créations exclusivement occidentales, et qui questionnent leur existence dans d'autres cultures, expriment en réalité la volonté implicite de réserver à la culture occidentale le monopole de leur définition et de leur légitimation.

³³ Foucault 1996.

³⁴ « L'idée du sexe réprimé n'est donc pas seulement affaire de théorie. L'affirmation d'une sexualité qui n'aurait jamais été assujettie avec plus de rigueur qu'à l'âge de l'hypocrite bourgeoisie affairée et comptable se trouve couplée avec l'emphase d'un discours destiné à dire la vérité sur le sexe, à modifier son économie dans le réel, à subvertir la loi qui le régit, à changer son avenir. L'énoncé de l'oppression et la forme de la prédication renvoient l'une à l'autre ; réciproquement ils se renforcent. Dire que le sexe n'est pas réprimé ou plutôt dire que du sexe au pouvoir le rapport n'est pas de répression risque de n'être qu'un paradoxe stérile. Ce ne serait pas seulement heurter une thèse bien acceptée. Ce serait aller à l'encontre de toute l'économie, de tous les « intérêts » discursifs qui la sous-tendent. » (Foucault 1976 : Ch. 1, EPUB.)

Dans cette perspective, la notion d'*épistémè* chez Foucault peut aider à déconstruire ces discours dominants. Elle invite à changer de point de vue et à adopter une approche plus décentrée, qui évite de projeter les modèles occidentaux du mythe et de la philosophie comme s'ils étaient universels. Il s'agit ainsi de reconnaître la diversité des rationalités et des formes narratives entre les cultures.

Avant d'examiner ce type de récits dans les deux œuvres anciennes choisies, il est toutefois nécessaire de préciser ce que désigne aujourd'hui le mot *mythe* dans l'usage courant, et de le distinguer d'autres formes comme la fable ou le récit historique. Pour ce faire, je m'appuierai sur trois dictionnaires de référence en langue française : celui de l'Académie française, le *Larousse* et le *Robert*. Ces sources montrent qu'au sein même d'une langue, les définitions varient sensiblement, ce qui suggère que le langage, loin de déterminer entièrement la pensée, en oriente seulement certaines modalités.

Un premier élément important est que les trois dictionnaires consultés rappellent l'origine grecque du mot *mythe*, dérivé de *μῦθος*, qui signifie « récit ». Toutefois, leur manière de classer les définitions varie sensiblement. Le dictionnaire de l'Académie française distingue deux grandes acceptions, tandis que le *Larousse* en propose cinq, de façon plus détaillée. Ainsi, l'Académie regroupe dans une même catégorie les mythes grecs et les récits philosophiques de Platon, alors que le *Larousse* sépare les allégories philosophiques des récits imaginaires à caractère surnaturel ou traditionnel. De son côté, le *Robert* introduit une autre distinction : il classe les mythes philosophiques soit parmi les « récits fabuleux » (première définition), soit comme des « représentations idéalisées » (troisième définition).

Cette diversité d'approches soulève une question importante : est-il vraiment possible de distinguer les mythes dits traditionnels des mythes philosophiques, puisque tous reposent sur une construction allégorique ? En outre, ces dictionnaires proposent plusieurs termes considérés comme synonymes tels que fable, légende ou allégorie qu'il serait utile d'examiner plus précisément.

Enfin, on observe des nuances significatives entre les sources quant au statut de réalité de personnages tels que Don Juan. Ainsi, le dictionnaire de l'Aca classe la figure de Don Juan comme une représentation qu'un ensemble d'individus, en fonction de ses croyances, de ses valeurs, se fait d'une période, d'un fait, d'une idée, d'un personnage. Pour le Larousse, Don Juan est d'emblée un personnage imaginaire dont plusieurs traits correspondent à un idéal humain, un modèle exemplaire (par exemple Don Juan). Pour

le Robert, le mythe de Don Juan est une représentation de personnage réel ou imaginaire déformé ou amplifié par la tradition.

Ces divergences montrent qu'au sein même d'une langue commune, les interprétations du mot *mythe* restent multiples. Elles révèlent la pluralité des enjeux culturels, philosophiques et symboliques qui entourent ce concept.

Dictionnaire de l'Académie française :³⁵

MYTHE, nom masculin, Étymologie : xix^e siècle. Emprunté, par l'intermédiaire du bas latin *mythos*, du grec *muthos*, « récit, fable ».

1. Récit fabuleux, transmis par les traditions, qui contient en général un sens allégorique. Mythes égyptiens, grecs. Un mythe oriental. Le mythe de Prométhée, d'Orphée, d'Œdipe. Le mythe de la naissance de Vénus. Le mythe des quatre âges du monde, voir Âge. Un mythe solaire. Un mythe cosmogonique, théogonique, eschatologique.

▪ Par extension. Récit à caractère poétique par lequel un philosophe donne à entendre sa conception de certaines réalités. Mythe platonicien. Le mythe d'Er, dans « La République » de Platon.

Titres célèbres : *Le Mythe et l'Homme*, de Roger Caillois (1938) ; *Le Mythe de Sisyphe*, d'Albert Camus (1942).

2. Représentation qu'un ensemble d'individus, en fonction de ses croyances, de ses valeurs, se fait d'une période, d'un fait, d'une idée, d'un personnage. Le mythe du progrès. Le mythe napoléonien. Le mythe de don Juan. Le mythe de Faust. Ce héros est devenu un véritable mythe, il a été idéalisé par l'imagination populaire.

▪ Par extension. Fam. Se dit de ce dont on entend parler mais qu'on ne voit jamais, de ce qui n'est qu'un produit de l'imagination, une fiction. L'entente entre les peuples est un mythe auquel on veut toujours croire. Sa fortune relève du mythe.

Dictionnaire Larousse :³⁶

Mythe nom masculin (grec *muthos*, récit)

1. Récit mettant en scène des êtres surnaturels, des actions imaginaires, des fantasmes collectifs, etc.

Synonymes : fable - légende

2. Allégorie philosophique (par exemple le mythe de la caverne).

Synonyme : allégorie

3. Personnage imaginaire dont plusieurs traits correspondent à un idéal humain, un modèle exemplaire (par exemple Don Juan).

4. Ensemble de croyances, de représentations idéalisées autour d'un personnage, d'un phénomène, d'un événement historique, d'une technique et qui leur donnent une force, une importance particulière : Le mythe napoléonien. Le mythe de l'argent.

³⁵ *Dictionnaire de l'Académie française*, s.v. « mythe », consulté le 8 février 2024, <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M3380>.

³⁶ *Dictionnaire Larousse en ligne*, s.v. « mythe », consulté le 8 février 2024, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mythe>.

5. Ce qui est imaginaire, dénué de valeur et de réalité : La justice, la liberté, autant de mythes.

Synonymes : histoire - illusion - invention - mensonge - rêve - roman

Dictionnaire Robert : ³⁷

Mythe nom masculin

1. Récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres (dieux, demi-dieux, héros, animaux, forces naturelles) symbolisant des énergies, des puissances, des aspects de la condition humaine. → fable, légende ; mythologie. Les grands mythes grecs (Orphée, Prométhée...). Les mythes amérindiens.
- Représentation de faits ou de personnages réels ou imaginaires déformés ou amplifiés par la tradition. → légende. Le mythe de Faust, de don Juan.
2. Chose imaginaire. familier Son oncle richissime ? C'est un mythe !, il n'existe pas.
3. Représentation idéalisée de l'état de l'humanité. Le mythe de l'âge d'or. → utopie.
- Image simplifiée que des groupes humains élaborent ou acceptent au sujet d'un individu, d'un groupe, d'un fait. Le mythe du progrès.

Synonymes de mythe nom masculin

- 1) Légende, fable, mythologie, tradition
- 2) Allégorie
- 3) Utopie, chimère, fantasme, illusion, mirage, rêve

À partir des définitions proposées par les dictionnaires, il est possible d'examiner deux aspects principaux : d'une part, les rapports entre le mythe tel qu'il est utilisé par les philosophes et le mythe dans un sens plus large ; d'autre part, les relations entre ce terme et ceux qui sont présentés comme ses synonymes. En raison de sa classification plus détaillée, le *Larousse* sera privilégié ici pour analyser les usages contemporains du mot *mythe* ainsi que les notions qui lui sont associées.

Selon la première définition donnée par le *Larousse*, le mythe désigne un récit surnaturel, imaginaire ou fantastique. Ce sens apparaît par exemple dans le mythe de l'anneau de Gygès, raconté par Platon dans *La République*, où un homme obtient le pouvoir de se rendre invisible grâce à un anneau magique. Ce type de récit existe aussi dans la tradition occidentale plus large, qui évoque des créatures fabuleuses telles que la licorne ou la sirène. En Chine ancienne, le *Classique des montagnes et des mers* propose également un ensemble d'animaux extraordinaires, comme le Kui (夔), une créature ressemblant à une chèvre, mais dotée d'une seule patte. Le *Mémorial des rites*

³⁷ *Dictionnaire Le Robert en ligne*, s.v. « mythe », consulté le 8 février 2024, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mythe>.

mentionne lui aussi le Kui, dont la peau aurait servi à fabriquer des tambours de grande qualité.

La deuxième définition présente le mythe comme une allégorie philosophique. On peut citer le mythe de la caverne, toujours dans *La République*, où Platon construit une image forte pour questionner notre perception du réel : ne serions-nous pas semblables à des prisonniers, enfermés dans des illusions culturelles ? Pour sa part, la tradition confucéenne, telle qu'elle apparaît dans le Mémorial des rites, fait appel à des récits de rois vertueux ou corrompus. Ces histoires ont une dimension exemplaire : elles proposent des modèles à suivre ou à éviter. Cependant, la critique de l'ordre établi y est plus discrète, car le contexte politique obligeait l'auteur à exprimer ses réserves de manière indirecte.

La troisième définition identifie le mythe comme un personnage imaginaire représentant un idéal humain. Cette approche est moins marquée chez Platon, qui se montre souvent critique envers les héros grecs, comme Achille. En revanche, la tradition confucéenne valorise certaines figures historiques, notamment le roi Wen de la dynastie Zhou, présenté comme un exemple de sagesse et de vertu.

La quatrième définition rapproche le mythe d'un système de croyances collectives. Ici, le mythe est vu comme l'opposé de la philosophie, ce qui explique pourquoi de nombreux philosophes ont cherché à le dénoncer ou à le dépasser. Toutefois, chez Platon et dans le confucianisme, les récits mythiques ne relèvent pas de croyances dogmatiques : ils constituent avant tout des instruments de réflexion.

Enfin, la cinquième définition désigne le mythe comme une croyance ou une représentation sans fondement réel. Ce sens est souvent employé dans un registre polémique ou familier. Par exemple, certains affirment que le changement climatique serait un mythe. Quelle que soit la valeur de cette opinion, il importe ici de souligner qu'elle vise à nier la réalité du phénomène en le présentant comme une fiction.

En somme, le mot « mythe » cristallise un ensemble de tensions entre fiction, vérité, allégorie et idéologie. Son usage varie non seulement selon les époques et les disciplines, mais aussi selon les traditions culturelles.

1.2. Mythe et notions apparentées

Parmi les termes fréquemment associés au mot « mythe », on retrouve des notions comme fable, légende, allégorie, histoire, illusion, invention, mensonge, rêve, roman, entre autres. Ces notions entretiennent des rapports complexes avec le mythe et

contribuent souvent à alimenter une certaine confusion. Peut-on véritablement les considérer comme des synonymes, ou s'agit-il plutôt de concepts qui partagent des points communs tout en conservant leurs spécificités ? Par exemple, si les mythes philosophiques ont pour fonction de représenter symboliquement ou métaphoriquement la réalité, il convient alors de se demander ce qui distingue ces mythes philosophiques de formes voisines comme la fable ou l'allégorie. On peut aussi s'interroger sur leur proximité avec des expériences de pensée, ou encore avec les récits présents chez Platon et dans le confucianisme.

Il ne suffit pas de constater la diversité des définitions du mythe dans le langage courant : les disciplines universitaires proposent elles aussi des interprétations variées. Dans *Myth and Meaning*, Claude Lévi-Strauss apporte des éléments précieux pour mieux situer ces différences. Il propose de définir le mythe comme l'ensemble de toutes ses versions³⁸, en soulignant qu'il s'inscrit avant tout dans la tradition orale. Cette définition met l'accent sur la nature évolutive et non figée du mythe, qui se transmet et se transforme au gré des cultures et des narrateurs. Elle entre ainsi en résonance avec les traditions textuelles anciennes, comme celles de la Chine, où les versions divergentes coexistent sans qu'une autorité canonique unique soit imposée. Il évoque ainsi les limites parfois floues entre le mythe et d'autres formes de récit, comme la science, l'histoire ou encore la musique.

La première opposition qu'il examine est celle qui sépare le mythe de la science. Aujourd'hui, ces deux registres sont fréquemment présentés comme opposés : la science serait fondée sur des méthodes réductionnistes ou structuralistes³⁹, tandis que le mythe relèverait d'un imaginaire archaïque⁴⁰, jugé désordonné et irrationnel. Lévi-Strauss conteste cette opposition stricte. Il rappelle que la pensée humaine ne peut exister qu'à travers un certain ordre, et que toute production de sens suppose une structure. Les synonymes répertoriés dans un dictionnaire, par exemple, fonctionnent comme des traductions partielles : ils montrent qu'il existe des systèmes d'organisation du sens, que l'on se situe dans le domaine du mythe ou dans celui de la science.

Pour Lévi-Strauss, le mythe n'est pas moins logique ou moins cohérent que la science ; il constitue simplement une autre manière d'organiser la compréhension du

³⁸ Lévi-Strauss 1978 : 67.

³⁹ "Science has only two ways of proceeding: it is either reductionist or structuralist. It is reductionist when it is possible to find out that very complex phenomena on one level can be reduced to simpler phenomena on other levels." (Lévi-Strauss 1978 : 24)

⁴⁰ Lévi-Strauss 1978 : 25-26.

monde. Là où la science avance par étapes successives et produit des généralisations visant à expliquer des phénomènes⁴¹⁴², le mythe propose une approche plus globale, qui cherche à saisir l'univers dans son ensemble, en intégrant les dimensions symboliques, sociales et spirituelles du réel.⁴³

La deuxième difficulté concerne le rapport entre l'histoire et le mythe, que Lévi-Strauss étudie au chapitre IV de *Myth and Meaning*. Dans les sociétés qui reposent sur la tradition orale, la mémoire du passé se transmet de génération en génération par des récits, que les chercheurs occidentaux qualifient souvent de mythiques. Comme l'histoire repose sur des archives écrites, ces traditions orales sont parfois jugées moins fiables, voire fantaisistes. Lévi-Strauss critique cette vision ethnocentrée, qui conduit à se demander si les peuples dits « non occidentaux » possèdent une histoire, ou s'ils restent enfermés dans un âge mythique.

En observant les sociétés autochtones d'Amérique du Nord, il montre que plusieurs familles peuvent transmettre différentes versions du même événement. Pour lui, c'est précisément cette pluralité qui définit le mythe : un ensemble de récits qu'il faut réunir pour se rapprocher de la vérité historique. Dans cette perspective, il devient difficile de tracer une limite claire entre mythe et histoire, car l'histoire apparaît plutôt comme une continuité du mythe que comme une rupture avec lui, ce qui invite à reconsidérer les frontières disciplinaires entre récit historique et construction symbolique⁴⁴.

Enfin, Lévi-Strauss s'intéresse également au lien entre le mythe et la musique, en particulier dans le chapitre V. Il considère qu'ils relèvent de structures comparables : tous deux sont des formes de narration, mais ils mettent l'accent sur des aspects différents. La musique privilégie le rythme, l'émotion et l'intensité sensorielle, alors que le mythe articule un contenu symbolique à travers une narration structurée. Cette proximité existe également chez Platon et dans le *Liji*. Dans ces deux traditions, le

⁴¹ "This is entirely in contradiction to what scientific thinking does, which is to proceed step by step, trying to give explanations for very limited phenomena, and then going on to other kinds of phenomena, and so on." (Lévi-Strauss 1978 : 33)

⁴² Ici, il faut souligner qu'il ne tient pas en compte les sciences formelles telles que les mathématiques ou la physique théorique, etc. qui suivent des méthodes déductives, et ne procèdent pas par la généralisation.

⁴³ Lévi-Strauss précise que la compréhension totale n'est pas même de la compréhension générale. C'est la science qui essaie de généraliser un principe pour tous. (Lévi-Strauss 1978 : 33)

⁴⁴ Lévi-Strauss 1978 : 67-68.

mythe, la poésie et la musique sont étroitement associés, car, dans l'Antiquité, les récits étaient souvent chantés pour faciliter leur transmission.

Lévi-Strauss adopte une démarche d'anthropologue plus que de philosophe, mais ses réflexions apportent un éclairage précieux pour comparer Platon et dans le confucianisme. En effet, non seulement leurs œuvres présentent des zones d'ambiguïté entre mythe, histoire, science et musique, mais elles illustrent aussi l'importance, sur le plan interculturel, de ne pas interpréter ces récits à partir des seules catégories de pensée occidentales contemporaines.

En fait, on peut se demander si l'opposition entre *μῦθος* et *λόγος* n'est pas elle-même un mythe fondateur de la philosophie occidentale. Cette dichotomie repose sur une vision évolutive de l'histoire de la pensée, où la rationalité viendrait supplanter les récits mythiques :

Quelle que soit la démarche adoptée pour rendre compte de l'émergence de la pensée rationnelle en Grèce ancienne, on est nécessairement amené à poser le problème épistémologique de la continuité et de la discontinuité en histoire. D'autant plus lorsqu'il s'agit de déterminer les origines de la rationalité spécifiquement philosophique, dont les procédés spéculatifs et les prétentions universalisantes témoignent à la fois d'un lien et d'une rupture avec les grands récits mythiques qui portent sur la totalité du monde des dieux et des hommes. Longtemps, cette problématique a été résumée par la formule « du *μῦθος* au *λόγος* », où le passage de l'un à l'autre supposait quelque chose comme l'avènement de la raison mettant fin aux compréhensions mythiques du monde.⁴⁵

Ainsi, cette recherche implique une mise à distance à la fois des conceptions modernes du mythe et des interprétations traditionnelles fondées sur le *μῦθος* grec. Les travaux récents ont en effet montré que le *μῦθος* dans la Grèce antique ne correspond pas exactement à l'usage que nous faisons aujourd'hui du mot « mythe ». Pourtant, il demeure difficile d'aborder d'autres traditions culturelles sans employer des concepts issus de la pensée grecque. Des notions telles que « philosophie », « mythe » ou « démocratie » proviennent de cette tradition, ce qui entretient l'idée, encore présente dans certains discours philosophiques, qu'elles seraient des créations exclusivement grecques. Une telle posture revient à prendre la tradition occidentale comme norme universelle à partir de laquelle les autres cultures sont jugées.

⁴⁵ Iribarren 2007: 133-144.

Afin de m'écarter de cette approche eurocentrée, je propose de me concentrer sur un type particulier de récit que l'on retrouve aussi bien dans *La République* de Platon que dans le *Mémorial des rites* du confucianisme. Ces récits établissent des correspondances symboliques entre un monde imaginaire et la réalité humaine. Ces récits, bien qu'inscrits dans des contextes historiques et culturels très différents, semblent remplir une fonction similaire dans l'éducation morale et politique.

I.3. Le mythe chez Platon et dans la tradition confucéenne

Dans cette première étape de l'analyse, le type de mythe présent dans les deux œuvres anciennes peut être défini comme un discours à fonction normative, qui cherche à transmettre des valeurs morales, à faire adhérer l'auditoire à certaines idées, et à établir une analogie entre un univers fictif idéalisé et l'expérience réelle concrète, en intégrant des éléments surnaturels ainsi que des figures divinisées ou héroïques.

Cette conception du mythe, telle qu'elle s'applique aux textes de Platon et au confucianisme, se rapproche de la notion de « mythe politique » proposée par Henry Tudor dans *Political Myth*. Selon lui, le mythe politique est une représentation dramatique de la société. Toutefois, sa définition reste plus large que celle que je retiendrai ici : alors que Tudor met l'accent sur la dimension dramatique du discours, je limite mon analyse aux récits comportant une composante surnaturelle ou divinisée.

Par ailleurs, l'emploi du terme « forme dramatique » par Tudor peut prêter à confusion, car il suggère un rapprochement avec le théâtre, qui, lui aussi, repose sur une forme dramatique et peut transmettre des messages éthiques ou sociaux :

Many myths, and especially political myths, deal with people who really existed and with events that actually took place. We may disagree with the account they give of these people and events, but they are not fiction. For the most part, the myth-maker does not invent his facts; he interprets facts that are already given in the culture to which he belongs. What marks his account as being a myth is, not its content, but its dramatic form and the fact that it serves as a practical argument. Its success as a practical argument depends on its being accepted as true, and it is generally accepted as true if it explains the experience of those to whom it is addressed and justifies the practical purposes they have in mind.⁴⁶ [...] Furthermore, a political myth is always the myth of a particular group. It has as its hero or protagonist, not an individual, but a tribe, a nation, a race, a class or even a chance collection of exiles and immigrants. Individuals often figure in political myths, but they figure only as the representatives of their

⁴⁶ Tudor 1972: 137-138.

group or as the bearers of its destiny. In the last analysis, it is always the group which acts as the protagonist in a political myth.⁴⁷

Une deuxième divergence entre la conception du mythe politique chez Tudor et celle que je retiens pour analyser les récits chez Platon et dans le confucianisme réside dans la distinction entre l'éthique et la politique. Dans le contexte contemporain, ces deux domaines tendent à être clairement distincts : l'éthique, centrée sur la morale individuelle, et la politique, sur l'organisation de la vie collective. Or, chez Platon comme dans le confucianisme, cette distinction n'est pas opérante. L'individu est toujours envisagé dans son rapport à la communauté, et les enseignements moraux véhiculés par les mythes ont également une portée politique.

C'est dans cette optique que Tudor propose de distinguer entre mythe et fable, en fonction de leur contenu politique ou moral :

Parables and fables, on the other hand, are similar to myths in being stories told for the sake of making a practical point; but their purpose is to illustrate a moral precept or maxim, and this can be done perfectly well by telling an obviously fictitious story.⁴⁸

Pour ma part, dans une perspective de philosophie comparée, je propose une autre distinction, fondée sur la relation du récit à la réalité. La fable est une fiction assumée, qui n'entretient aucun rapport de croyance avec les faits, tandis que le mythe se caractérise par une forme de « divinisation » ou d'idéalisation symbolique du réel, intégrant parfois des éléments surnaturels.

Pour mieux clarifier les différences entre mythe, fable, histoire, expérience de pensée et allégorie, plusieurs critères peuvent être mobilisés :

- le caractère explicitement fictif ou non du récit,
- l'existence ou non d'un fondement historique,
- la proximité plus ou moins grande avec la réalité.

⁴⁷ Tudor 1972: 139.

⁴⁸ Tudor 1972: 139.

Sur le plan narratif, les mythes sont aisément identifiables chez Platon. Le mythe de Gygès, celui de la Caverne ou celui d'Er sont présentés comme des récits à part entière. Ainsi, Platon introduit le mythe de la Caverne en le qualifiant d'« image inhabituelle ». De la même manière, les fables, les expériences de pensée et les récits historiques adoptent un style narratif explicite, qui met en scène des personnages dans un contexte défini, qu'il soit réel ou fictif.

En revanche, dans le *Mémorial des rites*, les récits sont souvent intégrés de façon plus discrète au discours, si bien que certains chercheurs contestent leur appartenance véritable au registre du mythe. C'est le cas des épisodes consacrés à des rois vertueux, dispersés dans l'ouvrage, mais qui, rassemblés, forment un récit aux caractéristiques mythiques. À cet égard, l'observation de Geoffrey Lloyd concernant la dispersion et l'hétérogénéité des matériaux dits « mythiques » dans les textes chinois anciens se révèle particulièrement éclairante. Les récits cosmogoniques ou légendaires n'y constituent pas un genre autonome, mais sont enchâssés dans des discours cosmologiques, éthiques et institutionnels. Il ne s'agit donc pas d'une mythologie séparée, identifiable comme telle, mais d'un ensemble d'éléments narratifs intégrés à une réflexion globale sur l'ordre du monde et sur le gouvernement. Plus décisive encore est l'absence, dans ces textes, d'une conscience explicite d'une opposition entre *μῦθος* et *λόγος*. Les représentations des souverains anciens ne sont pas accompagnées d'un commentaire métadiscursif qui les qualifierait de fictions ou d'allégories. Elles fonctionnent comme des références normatives à l'intérieur d'un continuum discursif où cosmologie, éthique et politique demeurent indissociables.⁴⁹

Concernant la véracité de ces récits, deux niveaux distincts de lecture peuvent être envisagés :

1. Possèdent-ils une base historique ?
2. Correspondent-ils à une réalité empirique observable ?

Les récits historiques reposent en principe sur des événements réels, même s'ils sont toujours interprétés et parfois embellis. À l'inverse, les fables et les expériences de pensée relèvent d'une pure fiction. Les expériences de pensée, notamment en

⁴⁹ Lloyd 1999: 145-165.

philosophie contemporaine anglo-saxonne, consistent à imaginer des situations idéales ou extrêmes, déconnectées du réel, pour tester une hypothèse. Par exemple, réfléchir à un scénario où la température mondiale augmenterait de cinq degrés, sans recourir à des personnages symboliques ou héroïsés. Cette démarche contraste avec celle de Platon, pour qui le récit fictionnel n'est pas un simple outil hypothétique mais une modalité de transmission du savoir philosophique.

Chez Platon, les mythes ne s'appuient pas sur des fondements historiques solides. Il lui arrive d'évoquer des figures ayant existé, comme le roi Gygès, mais l'élément central du récit, par exemple l'anneau rendant invisible relève pleinement de l'imaginaire. Ce que Platon cherche à produire à travers ses mythes, ce sont des vérités philosophiques et politiques : il invente l'origine d'un ordre politique idéal. Le mythe de la Caverne, qui ouvre le livre VII, en est un exemple célèbre : s'il est traditionnellement qualifié de « mythe » en français, la tradition anglophone y voit plutôt une allégorie. Cette divergence terminologique illustre à quel point les catégories narratives peuvent varier selon les traditions culturelles et linguistiques. Quoi qu'il en soit, le statut fictif du récit n'en réduit pas la portée philosophique et symbolique.

Dans la tradition confucéenne, les récits reposent plus souvent sur des événements consignés dans l'histoire officielle, une histoire toutefois produite par des lettrés au service de l'État, et fréquemment orientée par des finalités morales ou idéologiques. Certains de ces récits ont même acquis un statut de mythes nationaux. Par exemple, des épisodes relatifs à la transition entre les dynasties Shang et Zhou ont longtemps été considérés comme des faits établis, avant que des recherches archéologiques ne montrent qu'il s'agissait sans doute de conflits internes entre clans.⁵⁰

C'est précisément dans ce contexte que certaines lectures comparatives contemporaines méritent d'être réexaminées.⁵¹ Si l'on suit l'étude de Feng Liu, celui-ci distingue deux trajectoires de rationalisation entre la Grèce et la Chine anciennes. Malgré sa volonté explicite de dépasser le modèle simpliste d'un « passage du *μῦθος*

⁵⁰ Vogt 2022.

⁵¹ On peut citer, à titre d'exemple, l'étude de Song Xu, qui compare les mythes de création grecs et chinois et tend à les présenter comme l'expression de différences civilisationnelles structurantes. En opposant ainsi une Grèce marquée par la reproduction et la différenciation à une Chine caractérisée par la transformation et l'unité, cette lecture s'inscrit dans une perspective culturaliste à tonalité essentialisante. En rapportant les différences narratives à des essences culturelles supposées stables, voire à des déterminations géographiques ou économiques, elle risque de verser dans des stéréotypes culturels. (Xu, Song. 2025)

au λόγος », son analyse demeure structurée par une opposition symétrique : la tradition grecque y apparaît comme progressivement différenciatrice, distinguant mythe, histoire, éthique, politique et cosmologie, tandis que la tradition chinoise serait caractérisée par une intégration cumulative et historicisante des éléments narratifs.⁵²

Or une telle symétrie tend à simplifier les dynamiques effectives des récits fondateurs. Les épopées homériques comme les traditions relatives aux rois saints du Confucianisme ne relèvent ni d'un pur registre fictionnel ni d'une historiographie strictement factuelle ; elles participent d'un même travail de légitimation politique, articulant mémoire collective, normativité morale et ordre cosmique. De même, dans *La République*, Platon demande aux rois-philosophes d'instituer un récit fondateur, tel le mythe des métaux, afin de consolider l'unité de la cité-État. On observe ainsi chez Platon une imbrication étroite entre récit, politique, cosmologie et réflexion normative. La question ne saurait donc se réduire à déterminer si l'une des cultures aurait « mythologisé l'histoire » tandis que l'autre aurait « historicisé le mythe », comme le suggère l'analyse de Liu Feng,⁵³ mais consiste plutôt à analyser comment, dans chaque cas, le récit fonctionne comme dispositif symbolique au service de la construction de l'autorité et de la continuité normative.

Ces observations invitent à classer les différentes formes de récit, mythes platoniciens ou confucéens, fables, histoires, expériences de pensée selon leur rapport à la réalité :

- Les fables, bien qu'inventées, transmettent des vérités morales ou sociales par la métaphore.
- Les récits historiques cherchent à rapporter des faits, malgré leur part de subjectivité.
- Les expériences de pensée constituent des outils conceptuels abstraits, qui relèvent davantage du raisonnement que du récit ancré.

⁵² Liu 2026: 17-28.

⁵³ "According to Euhemerus, the Greeks mythologized their own history (hence the term "euhemerized"). Applying this to Chinese culture, one could say that the Chinese historicized their own mythology. Thus, in ancient China, we observe a reversal of the euhemerism phenomenon found in ancient Greece. In China, mythology transforms into history, meaning gods become humans." (Liu 2026: 23)

- Les mythes de Platon et du confucianisme sont des constructions imaginaires visant à refléter indirectement des vérités sur le monde réel.⁵⁴

Catalin Partenie souligne d'ailleurs que le mot *μῦθος* chez Platon n'est pas un label rigide.⁵⁵ Platon emploie d'autres termes comme *ἀκοή* (le récit entendu) ou *ἀκοή* (rumeur, tradition, oracle), qui peuvent s'y substituer. De manière plus générale, les textes anciens, grecs et chinois, regorgent ainsi de nuances terminologiques et de chevauchements entre les genres narratifs. Dans ces deux traditions, on trouve un lien étroit entre mythe, poésie et musique. Les récits de *La République* et du *Mémorial des rites* étaient souvent conçus pour être déclamés, parfois chantés, ce qui souligne leur ancrage dans la tradition orale. Cette dimension poétique et orale contribue à la richesse et à l'ambiguïté de ces textes, mais aussi à leur capacité à transmettre des valeurs à travers le temps.

I.4. Les stéréotypes interculturels et leurs effets interprétatifs

Cette thèse, intitulée *L'usage des mythes en philosophie politique : une étude comparative entre Platon et le confucianisme*, se heurte à plusieurs difficultés interculturelles. La question principale est de savoir si le terme « mythe » peut vraiment s'appliquer à la pensée confucéenne. Son usage semble naturel dans les études sur Platon, mais il paraît moins évident, voire contestable, lorsqu'on l'emploie pour parler du confucianisme.

La première objection vient du fait qu'à l'époque de Confucius, la langue chinoise ne possédait pas de mot correspondant exactement au terme « mythe ». De la même manière, le mot « philosophie » n'est apparu qu'à l'époque moderne, après avoir été introduit par les Japonais. Certains en concluent que l'absence d'un mot spécifique indiquerait l'absence du concept lui-même, suivant l'hypothèse selon laquelle le langage déterminerait entièrement la pensée.

La seconde objection s'appuie sur une image stéréotypée de Confucius, souvent décrit comme un « penseur concret », qui éviterait toute spéculation métaphysique et

⁵⁴ Nous verrons dans la suite que Platon est très conscient du fait qu'il présente des récits qui ne correspondent en rien à des faits historiques, tandis que la tradition confucéenne transforme l'histoire pour en faire un modèle de comportement vertueux.

⁵⁵ Partenie 2009: 2.

n'utiliserait pas de récits mythiques⁵⁶. Cette représentation trouve son fondement dans un passage des *Entretiens* qui affirme que « le Maître ne parlait ni des prodiges, ni de la violence, ni du désordre, ni des esprits »⁵⁷. Cette phrase est fréquemment citée pour montrer que Confucius se tenait à distance des discours de nature mythologique.

Cependant, ces deux objections peuvent être discutées. La première suppose que la langue détermine totalement la pensée et que l'absence d'un mot signifie qu'un concept n'existe pas. Cette idée, qui appartient à un courant de relativisme linguistique, n'est pas universellement admise. Le débat reste ouvert : le langage détermine-t-il la pensée, la pensée précède-t-elle le langage, ou bien les deux s'influencent-ils mutuellement ?⁵⁸ Si la langue reflète une certaine vision du monde (*Weltanschauung*), elle ne limite pas complètement la capacité à conceptualiser. Par exemple, même si d'autres langues n'ont pas de mot pour désigner précisément le terme chinois *qing*⁵⁹ (qui recouvre une gamme chromatique englobant à la fois le bleu et le vert), il est possible d'en comprendre le sens grâce au contexte. De la même manière, le fait que les textes chinois anciens n'aient pas de terme unique pour « mythe » n'implique pas que le phénomène mythique soit absent.

En outre, le mot *μῦθος* chez Platon ne correspond pas non plus exactement à ce que nous entendons aujourd'hui par « mythe ». Les chercheurs ont montré que ce terme avait chez lui des sens variés et évolutifs. Si l'on admet cette différence, il devient possible de comparer, sur le plan de la structure, certains récits de *La République* et ceux du *Mémorial des rites*, sans s'arrêter aux différences de vocabulaire.

Quant à l'image d'un Confucius uniquement « concret », elle doit aussi être nuancée. Le professeur Yeh Shu-Hsien,⁶⁰ par exemple, a proposé une autre lecture du passage des *Entretiens*. Comme le chinois ancien n'avait pas de ponctuation, il est possible de découper la phrase autrement : Confucius ne rejetterait pas l'ensemble du domaine surnaturel, mais viserait plus spécifiquement les « forces prodigieuses » et les « esprits perturbateurs ». Cette interprétation permet de mieux comprendre pourquoi

⁵⁶ Cheng 1997 : 31-32.

⁵⁷ Ryckmans 1987 : 41.

⁵⁸ De Sousa Melo 2016: 597-636.

⁵⁹ Le terme *qing* désigne des couleurs qui vont du bleu au vert, tandis que ce que l'on propose parfois comme équivalents français « pers » ou « turquoise » qui désignent des couleurs ayant un champ sémantique plus restreint, *entre* bleu et vert.

⁶⁰ Ye 2011: 27-29 °

Confucius utilisait parfois des récits à dimension mythique, notamment lorsqu'il évoquait les figures légendaires des rois Yao, Shun et Yu pour illustrer des valeurs morales et politiques.

Enfin, l'idée que la pensée chinoise serait plus « concrète » que la pensée grecque est souvent expliquée par la nature idéographique de l'écriture chinoise. Anne Cheng, dans son *Histoire de la pensée chinoise*, remarque que l'idéogramme renvoie plus directement aux choses concrètes qu'aux concepts abstraits, ce qui encouragerait une pensée plus attachée au réel :

Au lieu de s'appuyer sur des constructions conceptuelles, les penseurs chinois partent des signes écrits eux-mêmes. Loin d'être une concaténation d'éléments phonétiques en soi dépourvus de signification, chacun d'eux constitue une entité porteuse de sens et se perçoit comme une « chose parmi les choses ». Quand un auteur chinois parle de « nature », il pense au caractère écrit 性 – composé de l'élément 生 qui désigne ce qui naît ou ce qui vit, et du radical du cœur/esprit – lequel infléchit sa réflexion sur la nature, humaine en particulier, dans un sens vitaliste. De par la spécificité de son écriture, la pensée chinoise peut se figurer qu'elle s'inscrit dans le réel au lieu de s'y superposer. Cette proximité ou fusion avec les choses relève sans doute elle-même de la représentation, mais elle n'en détermine pas moins une forme de pensée qui, au lieu d'élaborer des objets dans la distance critique, tend au contraire à rester immergée dans le réel pour mieux en ressentir et en préserver l'harmonie.⁶¹

Cependant, une lecture attentive de ce passage permet de mettre en évidence certaines hypothèses problématiques qui sous-tendent l'argumentation proposée.

Tout d'abord, l'argument repose implicitement sur l'idée que le langage déterminerait la pensée. Or, si l'on examine l'évolution des significations des termes au fil du temps, il est légitime de s'interroger sur la capacité des idéogrammes à refléter une prétendue « réalité » des choses. Bien que la forme graphique des caractères chinois ait été largement conservée jusqu'à aujourd'hui, leur sens s'est dans de nombreux cas considérablement éloigné de celui qu'ils avaient dans l'Antiquité⁶². Cela montre qu'une certaine distance peut exister entre les choses, le langage et la pensée : même si le langage reste formellement stable, la pensée, elle, évolue.

⁶¹ Cheng 1997 : 35.

⁶² Les clarifications des évolutions des termes se trouvent dans le chapitre III.

Par ailleurs, l'analyse proposée par Anne Cheng se concentre uniquement sur la dimension idéographique de l'écriture chinoise et néglige les autres catégories de caractères. En effet, le système chinois comprend aussi des caractères de nature phonétique, comme 媽 (*ma*, « maman »), dont la prononciation est proche de 馬 (*ma*, « cheval »), ainsi que des caractères à dimension conceptuelle ou sémantique, comme 刃 (*ren*, « lame »), qui met en relief la partie tranchante de 刀 (*dao*, « couteau »). Réduire la complexité de l'écriture chinoise à sa seule fonction idéographique contribue à renforcer l'idée d'une pensée essentiellement « concrète », que l'on attribue souvent à la tradition chinoise et, plus particulièrement, à Confucius.

Cette représentation de Confucius comme un « penseur concret » s'appuie sur un stéréotype comparable à celui qui oppose Platon et Aristote, en présentant le premier comme un philosophe avant tout abstrait et le second comme un penseur plus empirique et concret. Cette lecture a sans doute contribué à ce que la recherche contemporaine privilégie les rapprochements entre Confucius et Aristote, en reléguant au second plan les rapprochements avec Platon. Pourtant, il serait plus pertinent de comparer des niveaux de réflexion similaires : par exemple, confronter une théorie éthique à une autre théorie éthique, ou une construction métaphysique à une autre approche métaphysique afin d'assurer une comparaison cohérente sur le plan conceptuel.

L'identification de Platon à la théorie des Formes et celle d'Aristote à *L'Éthique à Nicomaque* sont des représentations qui ont été largement façonnées par l'interprétation néoplatonicienne postérieure. Une lecture attentive des dialogues de Platon montre pourtant une pensée qui explore plusieurs registres. Ainsi, dans des textes à dominante métaphysique comme *Le Parménide*, la réflexion est effectivement très abstraite. Mais dans *La République*, Platon aborde des questions concrètes, telles que la justice, l'éducation ou l'organisation politique. Ce constat remet en question la typologie rigide qui oppose abstraction grecque et concrétude chinoise, et ouvre la voie à une comparaison philosophique plus équilibrée.

Au XX^e siècle, Karl Jaspers avait proposé le concept d'« ère axiale » (*Achsenzeit*), en désignant la période située entre 800 et 200 av. J.-C. comme un moment décisif dans l'histoire des grandes civilisations, marqué par le passage de la mythologie à une rationalisation du monde et de l'existence humaine :

This axis would be situated at the point in history which gave birth to everything which, since then, man has been able to be, the point most overwhelmingly

fruitful in fashioning humanity; its character would have to be, if not empirically cogent and evident, yet so convincing to empirical insight as to give rise to a common frame of historical self-comprehension for all peoples—for the West, for Asia, and for all men on earth, without regard to particular articles of faith. It would seem that this axis of history is to be found in the period around 500 B.C., in the spiritual process that occurred between 800 and 200 B.C. It is there that we meet with the most deepcut dividing line in history. Man, as we know him today, came into being. For short we may style this the ‘Axial Period’.⁶³

What is new about this age, in all three areas of the world, is that man becomes conscious of Being as a whole, of himself and his limitations. He experiences the terror of the world and his own powerlessness. He asks radical questions. Face to face with the void he strives for liberation and redemption. By consciously recognising his limits he sets himself the highest goals. He experiences absoluteness in the depths of selfhood and in the lucidity of transcendence.⁶⁴

Cette vision universaliste cherchait à montrer qu’il existait un tournant commun dans l’histoire de la Grèce, de l’Inde et de la Chine, marqué par l’apparition d’une conscience réflexive chez l’homme.

Cependant, cette perspective, bien qu’innovante dans son contexte d’émergence et formulée comme une critique du colonialisme, mérite aujourd’hui d’être réexaminée quant à certains usages qui en ont été faits. Il ne s’agit pas ici de contester la portée universaliste du concept d’« âge axial » tel que proposé par Karl Jaspers qui, au contraire, met explicitement sur un pied d’égalité les traditions chinoise, indienne et européenne, mais de souligner que certains discours contemporains en Occident tendent à réactiver des critères d’évaluation implicites issus de leurs propres référentiels culturels.

Ainsi, bien que Jaspers refuse toute primauté de l’Occident, certaines lectures de sa théorie ont parfois été utilisées pour reconfigurer un universalisme qui reste normativement occidental dans ses modalités. Ce phénomène se retrouve notamment dans certains courants féministes occidentaux, comme celui de Susan Moller Okin, qui ont critiqué des cultures non occidentales à partir de valeurs libérales sans toujours tenir compte des contextes historiques et sociaux spécifiques, notamment lorsqu’elle accusait certaines traditions culturelles de compromettre les droits des femmes.⁶⁵ Il ne s’agit pas de rejeter l’universel, mais de rappeler, à la suite des théoriciens du féminisme décolonial (comme Chandra Talpade Mohanty) ou de la théorie queer postcoloniale

⁶³ Jaspers 1953: 1.

⁶⁴ Jaspers 1953: 2.

⁶⁵ Okin 1999.

(comme Jasbir Puar), que tout projet universaliste gagne à s'interroger sur les conditions historiques de sa propre énonciation.

Cette prise en compte des spécificités culturelles n'annule pas la possibilité d'un dialogue interculturel fondé sur la comparaison, mais invite à le penser autrement : non plus comme une recherche de convergence absolue, mais comme un travail réflexif sur les écarts, les médiations, et les formes narratives par lesquelles chaque tradition construit ses propres mythes fondateurs.

Ce type de généralisation d'un modèle occidental se retrouve dans de nombreux domaines. Chez Jaspers, le processus de passage du mythe à la science est présenté comme un phénomène universel, mais il concerne surtout des civilisations situées dans l'hémisphère nord, principalement la Grèce, l'Inde et la Chine.

Si l'universalité avancée par Jaspers ouvre un espace de comparaison interculturelle, elle demeure formulée à partir d'un cadre conceptuel propre à la tradition métaphysique occidentale de l'Être. Pourtant, l'Être n'est pas une catégorie universelle de la métaphysique dans toutes les cultures. D'autres traditions de pensée, comme le confucianisme, s'articulent autour de catégories fondatrices davantage axées sur l'éthique, la praxis ou l'harmonie cosmologique. Les concepts de *dao* (道), de *li* (禮) ou de *qi* (氣), au cœur de la pensée chinoise classique, désignent des principes relationnels, dynamiques et contextuels. Une telle perspective incite à déplacer notre regard, en remettant en question les cadres d'analyse dominants. Plutôt que d'interroger les pensées non occidentales à partir du prisme de l'Être, il convient de reconnaître la pluralité des catégories de pensée et des modes de connaissance.⁶⁶ D'un point de vue

⁶⁶ Les remarques de Graham et de Wardy invitent à se méfier des interprétations reposant sur un déterminisme linguistique. Ce n'est pas parce qu'une langue ne possède pas de verbe substantiel tel que « être » qu'elle serait dénuée de pensée métaphysique. D'autres traditions philosophiques, comme celle du confucianisme, élaborent leur propre métaphysique à partir de catégories distinctes (道 *dao*, 氣 *qi*, etc.), qui ne s'inscrivent pas dans l'ontologie de l'Être, mais dans une compréhension relationnelle, dynamique et processuelle du réel.

“Are we to conclude that only Indo-European languages have a word for the concept of Being, and that other languages are forced to fill the gap with words that really mean ‘have’, ‘this’ and ‘make’? *The absurdity of this conclusion becomes apparent as soon as it is put into words; ... as a hidden presupposition, it may be fatal to understand of Chinese discussions of shih/fei and yu/wu...*” (Graham 1990 : 329-330)

“The argument is that since nominalization shifts reference to the agent, and when 有 (you) is nominalised a particular agent is not specified, its nominalization ‘logically implies’ that ‘everything’ or the ‘cosmos’ is to be understood as agent, thus ‘illustrating’ ancient Chinese holism in the Whorfian spirit. Can this really be so? It is precisely the obliteration of the subject that characterises existentials generally across languages: *il y a*, *es gibt*, *ἔχει* (in modern Greek), etc. All takes a complement (the ‘existent’) and lack any but an expletive subject; since such an expletive subject is manifestly non-referential, why should it be taken to ‘the cosmos’ in ancient Chinese or any other language?” (Wardy 2000 : 54-55)

épistémologique plutôt que métaphysique, il est légitime de s'interroger sur la diversité des cadres cognitifs mobilisés par les différentes cultures. C'est dans ce sens qu'on peut mobiliser la parabole des Aveugles et de l'Éléphant : elle ne conteste pas l'existence d'un réel commun, mais illustre la manière dont chaque perspective n'en saisit qu'un fragment. Elle nous invite ainsi à une forme d'humilité épistémique, en soulignant la nécessité d'un dialogue entre visions partielles, plutôt qu'une adhésion à un modèle unique de rationalité.

Par ailleurs, l'explication classique de la transition du *μῦθος* vers le *λόγος* devrait également être réévaluée. En général, dans l'histoire de la philosophie, cette rupture est présentée dans tous les manuels :

The Mythical Age, with its tranquillity and self-evidence, was at an end. The Greek, Indian and Chinese philosophers were unmythical in their decisive insights, as were the prophets in their ideas of God. Rationality and rationally clarified experience launched a struggle against the myth (*logos* against *mythos*); a further struggle developed for the transcendence of the One God against non-existent demons, and finally an ethical rebellion took place against the unreal figures of the gods. Religion was rendered ethical, and the majesty of the deity thereby increased. The myth, on the other hand, became the material of a language which expressed by it something very different from what it had originally signified: it was turned into parable. Myths were remoulded, were understood at a new depth during this transition, which was myth-creating after a new fashion, at the very moment when the myth as a whole was destroyed. The old mythical world slowly sank into oblivion, but remained as a background to the whole through the continued belief of the mass of the people (and was subsequently able to gain the upper hand over wide areas).⁶⁷

À la lecture du passage précédent, on pourrait avoir l'impression que les civilisations ont opéré une transition soudaine et radicale, passant du récit mythique à un mode de pensée rationnel, où le mythe aurait été progressivement remplacé par des récits à visée morale. Pourtant, les recherches récentes et nombreuses sur ce sujet tendent à montrer que cette séparation entre *μῦθος* et *λόγος* relève davantage d'une construction historiographique que d'un constat historique objectif. Elle est alimentée par des stéréotypes qui opposent de façon simplifiée la pensée rationnelle au discours mythique. Mon objectif, dans cette étude, est de poursuivre cette remise en question en

⁶⁷ Jaspers 1953: 2-3.

proposant une analyse rigoureuse de la notion de mythe, en tenant compte des contextes historiques, philosophiques et culturels dans lesquels elle apparaît.

I.5. L'Antiquité comme source fragmentaire : limites de l'analyse textuelle

L'étude de la pensée antique, qu'elle soit grecque ou chinoise, se heurte à des difficultés importantes qui tiennent à la nature même des sources dont nous disposons. La première de ces difficultés concerne l'écart linguistique entre les langues anciennes et les langues modernes. L'exemple du terme *mythe*, souvent trop rapidement assimilé au mot grec *μῦθος*, illustre bien cette question. Cette assimilation montre les dérives possibles de l'étymologie, qui tend parfois à projeter sur des mots anciens des significations actuelles, créant ainsi une illusion de continuité culturelle. Dans les traditions chinoise et européenne, l'étymologie peut donc s'avérer trompeuse.

Les langues, en effet, ne sont jamais figées ; elles évoluent en fonction des usages et des contextes historiques. Si des termes comme *philosophie* et *mythe* proviennent bien du grec, leur signification a profondément changé au fil des siècles. Ce phénomène n'est pas limité à l'Occident. En Chine également, même si la forme des caractères a été conservée depuis l'Antiquité, leur sens a pu évoluer de façon significative. Il est donc nécessaire d'adopter une prudence méthodologique lorsqu'on mobilise l'étymologie dans l'analyse.

À cette difficulté lexicale s'ajoute celle de la ponctuation. Dans les textes anciens, qu'ils soient grecs ou chinois, la ponctuation n'existait pas. Cela ouvre la voie à des lectures divergentes, qui dépendent des choix de segmentation effectués par les commentateurs ou les traducteurs. Cette difficulté est encore plus marquée dans les textes chinois, dont la grammaire ne repose ni sur la conjugaison ni sur la déclinaison, contrairement au grec ancien. La ponctuation y occupe donc un rôle essentiel dans la production de sens.

Un autre obstacle majeur concerne la transmission des textes. Il est fréquent de constater l'existence de variantes qui résultent d'erreurs de copistes, d'ajouts tardifs ou d'interpolations. Ce problème est particulièrement manifeste dans le *Mémorial des rites* (*Liji*), qui constitue une compilation de textes rédigés à des époques diverses. On y trouve un enchevêtrement de commentaires ultérieurs, de passages dont l'origine est incertaine et de remaniements éditoriaux. Jusqu'à présent, les chercheurs ne s'accordent pas sur la datation précise de certains segments interpolés.

Selon l'analyse de Michael Nylan, le *Liji* ne doit pas être compris comme un traité homogène issu d'un auteur unique, mais comme une compilation progressive de traditions diverses relatives aux rites. Le terme *ji* (記), présent dans son titre, indique d'ailleurs qu'il s'agit de « notes » ou d'enregistrements secondaires, et non d'un texte fondateur. Bien que la tradition ancienne ait parfois attribué l'ensemble ou une partie des canons des Rites au duc de Zhou, les études philologiques modernes montrent que le *Liji*, dans sa forme actuelle de quarante-neuf chapitres, fut largement compilé et édité à l'époque des Han, probablement par des spécialistes rituels liés à la cour impériale. Cette caractéristique rédactionnelle du *Liji* éclaire également le contexte institutionnel dans lequel il fut progressivement intégré au corpus canonique.

Dans ce contexte, la canonisation tardive des trois *Classiques des Rites* (*Yili*, *Zhouli*, *Liji*) ne reflète donc pas la transmission continue d'un système rituel unifié depuis les Zhou occidentaux, mais plutôt un effort han de reconstruction, de systématisation et de légitimation culturelle. Le *Liji* apparaît ainsi comme un espace textuel stratifié, conservant des matériaux d'époques différentes, parfois contradictoires, dont l'unité relève davantage d'un projet visant à former un texte canonique que d'une cohérence doctrinale originelle.⁶⁸

Le chapitre intitulé *Mémorial de la musique* (*Yueji*) illustre de manière claire les difficultés de datation et d'attribution des textes anciens. Plusieurs chercheurs estiment

⁶⁸ “Zheng Xuan’s respectful solution, in some sense, may have softened the impact of his implied harsh condemnation of the Monthly Ordinances (Yueling) chapter in the *Liji*. (Over the objections of some classicist contemporaries, Zheng noted that the Monthly Ordinances chapter duplicated material found in the *Lüshi chunqiu*, an eclectic work reputedly sponsored by the conniving chief minister at the evil Qin court.) In general, Han scholiasts preferred to link the composition of the Rites canons with Lu, the state that served as supposed repository of hallowed traditions dating back to the Duke of Zhou, to Confucius’s inner circle of disciples, and to his descendants. Their preference was supported by the content and attribution of a great many *Liji* chapters that seemed to preserve little-known facts about Confucius and his exemplary descendants. For instance, early Ru traditions attributed to Zisi, grandson of Confucius, a block of four of the most famous *Liji* treatises, including the Doctrine of the Mean (*Zhongyong*); to Gongsun Nizi, a direct disciple of Confucius, the single chapter Music Records; and to Zengzi, another direct disciple of Confucius, a block of several chapters, including the influential Great Learning (*Daxue*). It seems more likely that much of the *Liji* was compiled and edited in early Western Han by Han court specialists, though parts of it closely reflect ideas of the pre-Han classicists, especially Xunzi; certainly the grammar and content of the other two Rites canons, the *Zhouli* and the *Yili*, cannot date to a time much before Han. Han texts, in fact, admit as much, even while duly repeating the pious legends about the ancient origins of the Rites canons. The *Shiji* and the *Hanshu* (compiled ca. 100 BC and AD 100, respectively), for instance, agree that the rites had not been completely written down in the pre-Han period and that they were, in fact, in total disarray at the start of early Western Han. In China, as in other classical civilizations, the two ideas could be held simultaneously, for authorship often meant little more than an imputation of a pedigree for certain ideas embodied in the text.” (Nylan 2001: 174-175)

que ce traité a été largement remanié par les confucéens de la dynastie Han, ce qui compromettrait son authenticité et sa valeur philosophique, notamment si on le compare aux *Entretiens* de Confucius.⁶⁹ Cependant, des découvertes archéologiques récentes, en particulier les manuscrits sur lamelles de bambou retrouvés à Guodian (郭店), ont conduit à reconsidérer cette opinion.

Ainsi, Yang Rur-bin, dans son article intitulé *Théorie de xing et tiandao dans la poésie, le rite et la musique*, avance que les idées développées dans le *Mémorial de la musique* remontent en réalité au début de la période des Royaumes combattants. Il attribue la rédaction de ce texte à Gongsun Nizi (公孫尼子), qui aurait été un disciple de deuxième génération de Confucius, même si l'on ne connaît pas avec certitude l'identité de son maître. Yang met en évidence des continuités conceptuelles entre le manuscrit de Guodian et le *Mémorial de la musique*, notamment autour de la notion de *xing* (性), c'est-à-dire la nature humaine. Dans ces deux corpus, la nature des gens (*min xing*, 民性) est présentée comme le fondement de la poésie et de la musique. Cette conception s'éloigne nettement des thèses de Mencius et de Xunzi : elle décrit la nature humaine comme un état originel neutre, ni bon ni mauvais avant tout contact avec le monde extérieur.

Il faut toutefois nuancer cette opposition, car Xunzi lui-même, dans le chapitre *Rectification des noms* de son ouvrage éponyme, définit la nature humaine comme un état originel. Selon lui, la nature contient à la fois le désir et la raison, ce qui ouvre la possibilité d'une orientation vers le bien ou le mal. La différence principale entre Xunzi et le *Mémorial de la musique* tient au fait que ce dernier conçoit le *xing* comme un état de calme originel, antérieur même à l'apparition du désir. Cette divergence dans la conception du *xing* montre la richesse et la pluralité des interprétations de la nature humaine au sein même de la tradition confucéenne.

Yang Rur-bin formule une deuxième observation importante : dans les textes qu'il analyse, la notion de *xing* ne comporte pas encore de dimension métaphysique au sens d'« essence ». Ce sont les confucéens de la fin des Royaumes combattants qui ont progressivement développé une interprétation métaphysique de la nature humaine,

⁶⁹ Voir Di Giacinta 2010, qui montre que la « clôture » des Classiques sous les Han occidentaux ne fut ni immédiate ni définitive, mais constitua une tentative de stabilisation institutionnelle dans un contexte de tensions exégétiques et religieuses. La canonisation des trois Classiques des Rites, *Yili*, *Zhouli* et *Liji*, s'inscrit dans un processus ultérieur de reconstruction et de légitimation culturelle, particulièrement manifeste sous les Han orientaux.

notamment en réponse aux critiques formulées par les penseurs taoïstes. Cette évolution permet de dater le *Mémorial de la musique* d'une période antérieure à la systématisation des doctrines de Mencius et de Xunzi.

Néanmoins, certains chercheurs, comme Guo Moruo, attirent l'attention sur les contradictions internes du traité, qui laissent penser qu'il a connu plusieurs rédacteurs. Il relève, par exemple, que dans un passage, les anciens rois n'héritent pas des rites et la musique de leurs prédécesseurs, alors qu'un autre passage affirme exactement le contraire⁷⁰. Yeh Kuo-Liang propose une position intermédiaire : il admet l'existence de différences stylistiques entre le début et la fin du texte, ce qui indiquerait une pluralité d'auteurs, tout en considérant Gongsun Nizi comme l'auteur principal du noyau du traité.

Ces différentes positions montrent que la question ne saurait être tranchée en termes d'authenticité ou d'inauthenticité pure et simple. Dans cette perspective, Johanna Liu propose d'étudier conjointement le *Yueji* et le *Xing zi ming chu* du manuscrit de Guodian, en les replaçant dans le contexte intellectuel des Royaumes combattants, afin de mettre en lumière l'émergence d'une pensée esthétique relativement cohérente au sein du monde pré-impérial. Elle admet toutefois que le *Yueji*, dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, a probablement fait l'objet de remaniements éditoriaux à l'époque des Han.⁷¹

Pour ma part, j'observe également certaines variations de style entre les sections initiales et finales du *Mémorial de la musique*. Cependant, je reste prudent à l'égard de l'exemple cité par Yeh Kuo-Liang, celui du Marquis Wen de Wei, pour justifier cette diversité. En effet, les citations du *Classique des Odes* qui apparaissent dans le passage consacré à Zi Xia peuvent simplement refléter les spécificités de ce personnage ou permettre de l'identifier, sans qu'il soit nécessaire d'y voir la trace d'un changement d'auteur.

Malgré les progrès de l'archéologie textuelle, l'identité exacte des rédacteurs du *Mémorial de la musique* demeure incertaine. Ce que l'on peut affirmer avec un degré

⁷⁰ Yeh 2006: 34.

⁷¹ "One of the contributions of this line of research consists in having traced some texts in the *Liji*, especially that of the *Yueji* chapter, back to the period of Warring States. It concerns also some problems involved in the debates between scholars of *jinwen* 今文 (New Text) and *guwen* 古文 (Old Text) about the authorship of the *Yueji*." (Liu 2014: 228)

raisonnable de certitude, c'est que ce texte a été vraisemblablement composé après l'époque de Confucius, mais avant celle de Mencius et de Xunzi.

Cette incertitude ne concerne pas seulement la datation ou la composition matérielle des textes ; elle touche également la figure même à laquelle ces textes sont ultérieurement rattachés. Comme l'a souligné Jean-François Billeter, la représentation de Confucius comme fondateur doctrinal cohérent résulte d'un long processus de canonisation et de stabilisation interprétative. Le maître historique, dont les paroles apparaissent dans les *Entretiens* comme profondément situées et circonstanciées, a progressivement été intégré dans une construction idéologique visant à conférer une continuité et une nécessité à des traditions hétérogènes.⁷² Ainsi, l'analyse textuelle doit tenir compte non seulement des problèmes philologiques et des strates rédactionnelles, mais aussi des mécanismes historiques de sacralisation qui tendent à produire l'illusion d'une unité originelle.^{73 74}

Une problématique similaire concernant l'authenticité des textes se pose également dans les recherches consacrées à l'œuvre de Platon. En effet, les Lettres qui lui sont attribuées sont, pour la plupart, considérées comme apocryphes, c'est-à-dire rédigées par des auteurs postérieurs cherchant à imiter son style. Toutefois, certaines incertitudes subsistent quant à leur véritable origine, et la communauté scientifique reste divisée sur ce point. Ainsi, bien que les éditions contemporaines des œuvres complètes de Platon incluent généralement la Lettre VII, dans laquelle l'auteur présumé

⁷² Billeter 2003.

⁷³ Billeter affirme dans cet article que la langue chinoise serait dépourvue de grammaire et que sa logique serait essentiellement situationnelle. Une telle affirmation ne peut toutefois être retenue sans réserve. Toute langue naturelle possède une organisation syntaxique et des contraintes structurales qui rendent possibles la communication et l'inférence. Le fait que le chinois classique ne recoure ni à la conjugaison ni à la déclinaison ne signifie nullement l'absence de grammaire ; il s'agit d'un système morphosyntaxique de type différent, reposant notamment sur l'ordre des mots, l'usage des particules et le contexte discursif. De même, il convient d'éviter d'assimiler la logique à ses seules formes formalisées dans la tradition occidentale moderne. La pensée chinoise ancienne a élaboré ses propres modes d'inférence, de distinction conceptuelle et de justification argumentative. La différence des structures ne saurait être interprétée comme une absence de logique, mais comme l'expression d'une architecture rationnelle distincte. (Billeter 2003: 92)

⁷⁴ Sur l'évolution du terme *ru* (le Confucianisme), voir Zufferey 2003. Zufferey montre que le terme *ru* désigne, à l'origine, un groupe hétérogène de lettrés liés au *wen* (culture, civilité), antérieur à Confucius, et dont la signification a varié selon les contextes historiques. Il souligne ainsi qu'il n'existait pas de « confucianisme » au sens doctrinal dans la Chine ancienne, et que l'identification du *ru* à une école fondée par Confucius relève d'une construction historiographique ultérieure.

raconte sa propre vie, les spécialistes ne parviennent pas à un consensus sur son authenticité.⁷⁵

Certains chercheurs, comme Luc Brisson, estiment que la Lettre VII a réellement été écrite par Platon. D'autres, notamment Julia Annas, contestent sa valeur dans l'interprétation de la pensée platonicienne et considèrent qu'elle constitue une source peu fiable. Dans cette perspective critique, Myles Burnyeat et Michael Frede ont consacré un ouvrage entier, *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*, à la démonstration de son caractère apocryphe. Dès lors, il paraît plus prudent de laisser la question de l'attribution textuelle aux historiens de l'Antiquité et aux spécialistes de la philologie, afin de se concentrer plutôt sur l'analyse philosophique de *La République*, dont l'authenticité ne fait pas débat.

Par ailleurs, cette incertitude sur l'authenticité des Lettres ne constitue pas un obstacle majeur dans le cadre de la présente étude comparative entre *La République* et le *Mémorial des rites*. L'ouvrage politique de Platon est unanimement reconnu comme authentique, tandis que le chapitre du *Mémorial des rites* sur lequel porte cette recherche, bien que composite, est généralement considéré comme représentatif de la pensée confucéenne originelle.

Ces deux textes constituent, chacun à leur manière, des références fondatrices de la tradition philosophique européenne et de la tradition chinoise. Pourtant, leur réception contemporaine reste largement marquée par des stéréotypes culturels. Platon est souvent confondu avec le néoplatonisme, et Confucius avec le néoconfucianisme, ce qui conduit à des lectures anachroniques. Ce biais interprétatif tend à enfermer Platon dans une image de philosophe ésotérique, et Confucius dans celle d'un penseur pragmatique et moralisateur.

Une étude comparative de l'usage du mythe dans *La République* et dans le *Mémorial des rites* permet précisément de remettre en cause ces interprétations figées. Elle montre la richesse conceptuelle et la complexité qui caractérisent ces deux traditions de pensée.

Conclusion

Ce premier chapitre a posé les fondements théoriques nécessaires à une étude comparative de l'usage des mythes chez Platon et dans le confucianisme. En analysant

⁷⁵ Burnyeat 2015.

la pluralité des définitions du mot « mythe » dans les dictionnaires contemporains ainsi que dans les traditions philosophiques, nous avons mis en évidence la diversité de ses usages et la complexité de ses rapports avec des notions connexes telles que la fable, l'allégorie ou encore l'histoire.

Nous avons également montré que toute tentative de comparaison interculturelle nécessite une attention particulière aux cadres de pensée propres à chaque tradition. Le mot « mythe », tel qu'il est employé aujourd'hui, est issu d'une histoire conceptuelle spécifique, marquée par des débats philosophiques occidentaux depuis l'époque moderne. Le langage, dans cette perspective, doit être envisagé non comme une limite de la pensée, mais comme un outil interprétatif parmi d'autres : il reflète des structures historiques et sociales, sans pour autant enfermer les possibilités de compréhension. En nous appuyant notamment sur les travaux de Claude Lévi-Strauss et de Michel Foucault, nous avons souligné l'importance de prendre en compte la diversité des rationalités culturelles et d'interroger les catégories analytiques que nous mobilisons, afin d'éviter de projeter des schémas de pensée eurocentriques sur des corpus hétérogènes.

Par ailleurs, l'étude des sources anciennes a révélé les limites de l'analyse textuelle, liées notamment aux problèmes de transmission, de ponctuation et d'attribution. Que ce soit pour *La République* ou pour le *Mémorial des rites*, l'interprétation des textes exige une attention particulière aux contextes historiques et philologiques, sans lesquels les récits à caractère mythique risquent d'être mal compris ou anachroniquement interprétés.

Ainsi, loin d'opposer un « mythe grec » à une « pensée chinoise concrète », cette étude entend dépasser les oppositions binaires pour proposer une lecture fine des récits à fonction normative dans les deux traditions. Le chapitre suivant se consacrera à analyser plus précisément la structure et la portée philosophique des mythes présents dans *La République*.

Présentation des textes de base

Avant d'entrer dans l'analyse de *La République* et du *Mémorial des rites*, je commencerai par présenter un aperçu des récits à caractère mythique que l'on trouve dans ces deux œuvres antiques, afin de fournir aux lecteurs issus de différentes traditions culturelles un socle commun de connaissances.

Cela ne revient pas à les qualifier d'emblée de « mythes », mais ces éléments sont nécessaires pour aborder les analyses approfondies des chapitres II et III.

Les mythes de *La République*

1) Le mythe de Gygès (*République*, II, 359d–360e)

Le récit met en scène Gygès, un simple berger vivant en Lydie. À la suite d'un violent tremblement de terre, une vaste crevasse s'ouvre devant lui. En y descendant, il découvre le cadavre d'un géant nu, portant seulement un anneau. Lors d'une assemblée en ville, il remarque par hasard que, lorsqu'il tourne l'anneau vers l'intérieur de sa main, il devient invisible aux yeux des autres. Ce pouvoir d'invisibilité bouleverse le cours des événements : Gygès pénètre dans le palais royal, assassine le roi, s'empare du trône et épouse la reine.

2) Le mythe de la cité idéale (*République*, III, 414c–415d)

Ce récit, souvent qualifié de mythe fondateur, ne met pas en scène de personnage principal. Il vise à légitimer l'ordre social de la cité idéale imaginée par Platon. Tous les citoyens y sont dits issus de la même terre-mère, ce qui en fait symboliquement des frères et sœurs. Ensuite, malgré cette origine commune, la cité est organisée en classes sociales strictes. Cette hiérarchisation repose sur une différence symbolique : les citoyens seraient constitués de métaux différents, certains plus précieux que d'autres.

3) Le mythe de la Caverne (*République*, VII, 514a–521b)

Les protagonistes de ce récit sont des prisonniers retenus dans une caverne depuis leur naissance. Incapables de bouger leur corps ni de tourner la tête, ils regardent en permanence le mur en face d'eux, où sont projetées des ombres. Celles-ci proviennent d'un feu allumé derrière eux, devant lequel passent des porteurs d'objets, produisant un véritable théâtre d'ombres. Les prisonniers, n'ayant jamais vu autre chose, prennent ces ombres pour la seule réalité. Le récit prend un premier tournant lorsqu'un prisonnier

est libéré. D'abord contraint de regarder la lumière du feu, qui blesse ses yeux habitués à l'obscurité, il est ensuite guidé vers l'extérieur de la caverne. Il découvre peu à peu les reflets des objets dans l'eau, puis les objets eux-mêmes, et enfin le soleil, source ultime de la vérité et de la connaissance. Le second tournant intervient lorsqu'il retourne dans la caverne pour partager ce qu'il a vu. Les autres prisonniers, incapables de comprendre son expérience, le prennent pour un fou, et finissent par le rejeter violemment.

4) Le mythe d'Er (*République*, X, 614b–621d)

Ce récit met en scène Er, un soldat tombé au combat, dont l'âme effectue un voyage singulier dans l'au-delà. Alors que son corps n'a pas encore été incinéré, elle revient à la vie pour témoigner de ce qu'elle a vu. Par son témoignage, Platon illustre l'importance de mener une vie juste et de faire des choix éclairés. Selon Er, les âmes des justes sont récompensées, tandis que celles des injustes subissent mille ans de châtements. Après cette période de rétribution, toutes sont invitées à choisir leur prochaine vie. Les déesses du destin exposent divers types d'existences sous forme de vêtements symboliques, sans en imposer aucune : le choix appartient à chaque âme. Er observe avec étonnement qu'une âme ayant été récompensée opte pour une vie de tyran, alors que d'autres, jadis punies, choisissent avec plus de sagesse afin d'éviter la souffrance. Avant leur réincarnation, les âmes boivent l'eau du fleuve de l'oubli : seules les plus sages en boivent avec retenue, tandis que les autres s'y précipitent.

Note : *La République* de Platon sera désormais citée sous la forme abrégée « Rép., ».

Les mythes des rois-saints du confucianisme

Dans les textes confucéens, les mythes sont représentés d'une manière sensiblement différente de celle que l'on trouve dans *La République*. À l'exception de quelques passages dans le *Livre des Odes*, on y trouve rarement des récits mythiques complets. Autrement dit, les auteurs confucéens présupposent souvent que les lecteurs connaissent déjà les histoires des rois-saints. Ces figures fondatrices, désignées par la tradition comme les « Trois Augustes et les Cinq Empereurs », sont évoquées de manière fragmentaire. De ce fait, les disciples confucéens intègrent les éléments mythiques directement dans leur argumentation morale ou politique, sans en expliciter systématiquement le récit.

1) Le roi Wu de Zhou dans le *Mémorial de la musique*

Dans le chapitre *Mémorial de la musique*, les auteurs anonymes affirment à 23 reprises que les anciens rois ont instauré les rites et les musiques afin d'harmoniser la société. Dans la traduction que j'ai réalisée avec Thierry Lucas, ce chapitre a été divisé en cinquante unités de sens. Parmi elles, seul le passage 44 présente un récit complet de la fondation de l'hégémonie des Zhou par le roi Wu. Le passage précédent, le 43, met en scène une interrogation orale : Confucius y questionne son disciple Binmou Jia afin d'évaluer sa compréhension du récit traditionnel concernant les faits et gestes du roi Wu. Ce récit est représenté de manière théâtrale, notamment à travers les danses et les musiques exécutées lors des rituels dans le temple ancestral des Zhou. L'élève ne parvenant pas à répondre de manière satisfaisante, Confucius entreprend alors, dans le passage suivant, de lui raconter en détail comment le roi Wu a renversé la dynastie Shang et instauré un nouvel ordre politique.⁷⁶ Le récit insiste avant tout sur la bienveillance

⁷⁶ « Les danseurs qui tiennent les boucliers droits comme des montagnes figurent ainsi les exploits du roi Wu. Les danseurs étendent leurs bras et piétinent violemment le sol pour représenter l'ardeur de Taigong. Après les premiers mouvements en tous sens de la pièce Wu, les danseurs s'agenouillent pour représenter la gouvernance du duc de Zhou et du duc de Shao [qui vont remplacer les conquêtes militaires par une gouvernance lettrée]. En effet, au début de la pièce Wu, les danseurs se dirigent d'abord vers le nord. Ensuite, ils représentent l'anéantissement de Shang. Dans la troisième partie, ils reviennent vers le sud. Dans la quatrième partie, ils représentent les limites des territoires du sud. Dans la cinquième partie, ils représentent la répartition du territoire et de la gouvernance entre duc de Zhou et duc de Shao. Dans la sixième partie, les danseurs reviennent à leurs places du début pour rendre hommage au Fils du Ciel. Deux hommes se tiennent de part et d'autre des danseurs et font sonner des cloches. Et ils répètent cela quatre fois pour représenter qu'ils attaquent [Shang]. Leur puissance extraordinaire frappe tout l'État du milieu. Quand les danseurs avancent, cela signifie qu'ils veulent accomplir au plus vite leur tâche. Quand les danseurs restent longtemps debout en groupe, cela signifie qu'ils attendent l'arrivée des feudataires. En plus, es-tu le seul à ne pas avoir entendu le récit de la guerre qui a eu lieu à Muye ? Le roi Wu après avoir conquis Yin, se dirige vers [la capitale de] Shang. Avant même de descendre de son chariot, il octroie l'État de Ji aux descendants de Huang Di, celui de Zhu aux descendants de Yao et celui de Chen aux descendants de Shun. Une fois descendu de son chariot, il octroie l'État de Qi aux descendants de Xia et il installe à Song ceux de Yin. Il fait élever un tumulus sur la tombe de Bigan et il délivre Jizi de la prison pour qu'il puisse rétablir les usages rituels de Shang et la place des maîtres de cérémonie. Il allège les corvées du peuple et il augmente les salaires des petits officiers. Il traverse la rivière vers l'ouest pour libérer les chevaux au sud du mont Hua, car il ne les attèle plus [aux chars de guerre]. Il libère les bœufs dans les plaines près de la forêt des Pêcheurs, car il ne les asservit plus [pour porter les bagages]. Il enduit rituellement de sang les chariots et les armures et les remise, car il ne les utilise plus. Il retourne les boucliers et les lances et il les enveloppe dans des fourrures de tigre. Quant aux généraux et aux chefs de l'armée, il les crée feudataires. On appelle ces procédures « la mise au fourreau ». On sait ainsi que le roi Wu n'utilisera plus l'armée. Il la dissout et il organise des concours de tir à l'arc dans les faubourgs. On tire à la plaine de gauche (à l'Est de la capitale) au son de la musique Lishou. On tire à la plaine de droite (à l'Ouest de la capitale) au son de la musique Zouyu. On abandonne l'exercice qui consiste à transpercer des peaux [de buffle]. On porte la cape et le bonnet cérémoniels en enfonçant la tablette administrative dans la ceinture. Les officiers qu'on appelle les « tigres audacieux » déposent leur épée. [Le Fils du Ciel] offre des sacrifices dans le temple de ses ancêtres, c'est de cette manière que le peuple comprend la piété filiale. [Le Fils du Ciel] donne des audiences, c'est de cette manière que les feudataires comprennent leurs devoirs de ministre. [Le Fils du Ciel] cultive lui-même le champ réservé, c'est de cette manière que les feudataires comprennent le respect. Ces cinq choses constituent un grand enseignement

du roi Wu, plutôt que sur sa puissance militaire. Selon ce passage, le peuple vivait dans la misère sous le règne des Shang. Après la victoire, le roi Wu s'empresse de réorganiser les territoires des clans, de libérer les prisonniers politiques, de réhabiliter la mémoire des martyrs et même de relâcher les animaux capturés pendant la guerre. Il ordonna que les armes soient rangées et dissimulées, un geste symbolique marquant le retour à la paix. Enfin, les entraînements militaires furent transformés en compétitions sportives dans les écoles.

Note : dans les textes confucéens, le terme Yin (殷) désigne ce que l'historiographie moderne appelle la dynastie Shang. Cette appellation reflète une variation terminologique typique des textes classiques, où les noms des dynasties peuvent changer selon le contexte ou la période de rédaction. Il est donc important de souligner que Yin et Shang renvoient à une seule et même entité politique, renversée par les Zhou au moment de la fondation de leur hégémonie.

2) Le roi Yu de Xia

Un autre récit célèbre concernant les rois-saints est celui de Yu, du clan Xia, qui incarne la première forme d'hégémonie dans l'histoire chinoise. Ce récit n'apparaît pas explicitement dans le Mémorial de la musique, mais le roi Yu figure parmi les « Trois Augustes et les Cinq Empereurs », des figures fondatrices régulièrement mentionnées dans le Mémorial des rites. Selon le professeur d'histoire Kan Huai-Chen, ce récit est également présent dans le Classique des documents, où il est considéré comme une mémoire historique du passé. Ce texte date de la période des Royaumes combattants, légèrement postérieure à la vie de Confucius. Le noyau du récit semble s'inspirer d'un événement réel. Toutefois, les auteurs confucéens y ont progressivement ajouté des éléments surnaturels qui confèrent à l'histoire une dimension mythique. Dans cette version, une inondation cataclysmique submerge la terre dans les temps anciens. Le dieu souverain remet alors à Yu un objet sacré ou une substance d'origine divine, afin de lui permettre de résoudre la crise. Certains chercheurs contemporains interprètent ce récit comme la trace d'un souvenir collectif d'un bouleversement climatique majeur, qui aurait profondément affecté les sociétés agricoles. Dans ce cadre, Yu est perçu comme l'initiateur

pour le monde sous le Ciel. » (Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023 : 79-83.)

d'une nouvelle forme de gestion des eaux, fondée sur des principes techniques et organisationnels innovants. Ce rôle lui aurait permis de réorganiser le territoire tout en instaurant un nouvel ordre politique.⁷⁷

⁷⁷ 「奠定天下制度的另一個神話是禹神話。此神話的源起情況不得而知，從史料上判定則始自西周中期。這個神話的原型是這樣的：在遠古時期，大陸上是一片洪水，上帝授與禹神秘的土壤，稱為『息壤』。禹將息壤鋪在洪水上，創造了陸地。既然陸地是在天上的上帝透過王者大禹所建造的，所以是『王土』，也是『天下』。於是上帝授與禹治理天下的權力，禹成為治理天下的第一位天子。禹神話是論述上帝任命王／天子治理人間，這樣的論述只能是出現在西周以後。此神話也是中國王權開始建立『天子受天命居中國治天下』的論述。[...]我們對神話的內容如何作為史實不用太認真。但禹神話也不是憑空被創造出來。在距今約五千年前到四千年前間，華北多處因為氣候變遷或環境問題，而造成農業生產的困境；也有學者主張此時真的發生大洪水事件。[...]與禹神話有關的另一份文獻是〈禹貢〉，被收在《尚書》中，但這是一份戰國時的著作。」 (Kan 2025 : Ch. 3, EPUB.)

Chapitre II. Le mythe chez Platon dans *La République*

Introduction

Ce chapitre a pour but d'étudier les récits que l'on appelle généralement des « mythes » dans *La République* de Platon, afin de mieux comprendre en quoi le mot grec ancien *μῦθος* diffère de ce que nous appelons aujourd'hui un mythe.

La première section sera consacrée à une brève présentation du personnage de Socrate tel qu'il apparaît dans les dialogues de Platon. Après sa mort, de nombreuses œuvres ont été consacrées à Socrate, donnant de lui des images parfois opposées. Très vite, il est devenu une figure presque légendaire, considéré par certains comme un fondateur de l'éthique en philosophie. Aujourd'hui, on estime souvent que Platon a donné l'image la plus fidèle de Socrate, bien que des éléments légendaires aient été ajoutés peu à peu dans les récits de sa vie. Le recours au mythe dans les dialogues où Socrate est le protagoniste permet ainsi de mieux comprendre les stratégies argumentatives que Platon attribue à son maître.

Dans un second temps, j'analyserai les récits dits « mythiques » présents dans *La République*, en m'appuyant sur les interprétations de différents chercheurs. Une attention particulière sera portée au vocabulaire utilisé par Platon lui-même, et notamment à son emploi du mot *μῦθος*. Par exemple, ce que l'on appelle en français « le mythe de la caverne » est souvent désigné dans le monde anglophone comme une « allégorie » (*allegory of the cave*), ce qui influence la manière dont on l'interprète.

Cette attention au vocabulaire platonicien conduit à un point méthodologique décisif. Dans *La République*, Platon n'emploie pas de manière uniforme le terme *μῦθος* pour désigner les récits que la tradition moderne classe spontanément parmi les « mythes ». Ainsi, à propos du récit de l'anneau de Gygès, il est dit que certains « racontent des choses étonnantes » (*μυθολογοῦσιν θαυμαστά*), ce qui suggère déjà une distance critique à l'égard du type de narration en question. De même, la description de la cité idéale est qualifiée plus directement de *μῦθος* ou présentée comme un discours tenu par des « conteurs de mythes » (*μυθολογοῦντες*), ce qui indique que Platon est pleinement conscient de la dimension fictionnelle et constructrice de ce type de récit. En revanche, le célèbre épisode de la caverne n'est pas explicitement qualifié de *μῦθος*, mais introduit comme une « image » (*εἰκών*) mettant en scène des prisonniers « étranges » (*δεσμῶται ἄτοποι*). Le choix de ce vocabulaire oriente l'interprétation vers

le registre de la représentation analogique plutôt que vers celui du récit traditionnel. Quant au récit d'Er, souvent désigné comme « mythe d'Er » dans la tradition moderne, Platon ne le nomme pas explicitement *μῦθος*. Ce silence terminologique invite à interroger la pertinence de nos catégories contemporaines.

Il convient en outre de rappeler que, dans *La République*, Platon adopte une position métadiscursive critique à l'égard de la mythologie grecque traditionnelle. Il reproche aux poètes de transmettre des récits moralement problématiques et inadaptés à l'éducation des rois-philosophes. Les récits destinés à former ces derniers doivent être révisés et purifiés de tout élément susceptible de corrompre leur jugement moral. Dans cette perspective, Platon ne se limite pas à condamner la tradition mythique héritée, mais entreprend lui-même d'en proposer des reformulations. Dès lors, même si certains passages, tels que le récit d'Er, ne sont pas explicitement désignés comme *μῦθος*, il est possible de les comprendre comme des reconfigurations philosophiques de matériaux mythiques antérieurs. En tant que narrations construites à partir d'un héritage traditionnel et intégrées à un projet normatif explicite, elles peuvent légitimement être analysées comme des mythes dans une acception platonicienne transformée et réflexive.

II.1. Le personnage de Socrate dans les dialogues de Platon

Pour bien comprendre la pensée politique de Platon, il est important de replacer ses écrits dans leur contexte historique. En particulier, l'instabilité politique de son époque l'a poussé à réfléchir à la meilleure manière d'organiser la cité.

Comme Confucius, Socrate n'a rien écrit lui-même. Peu après sa mort, de nombreux textes ont été écrits sur lui. Les récits les plus célèbres sont ceux de Platon et de Xénophon. Pourtant, les images qu'ils donnent de Socrate ne sont pas toujours les mêmes. Certains le présentent comme un homme dangereux pour la jeunesse et la religion, alors que dans *Le Banquet*, Platon en fait un exemple de sagesse et de vertu.

L'historien Paulin Ismard considère que la mort de Socrate est un événement central dans l'histoire de la pensée, car elle a profondément marqué les esprits. Comme pour Confucius, les faits certains à son sujet sont rares, et il est difficile de séparer l'homme historique de la légende.

Il convient d'introduire quelques repères historiques pour situer le contexte politique dans lequel Platon a rédigé *La République*. La guerre du Péloponnèse, qui a opposé Athènes à Sparte de 431 à 404 avant J.-C., éclate alors que Socrate a environ 38

ans. Platon naît peu après, autour de 429. La défaite d'Athènes conduit à l'instauration d'un régime autoritaire, celui des Trente Tyrans, soutenu par Critias, l'oncle de Platon. Ce régime ne dure qu'un an. Mais c'est surtout l'exécution de Socrate, en 399 avant J.-C., qui marquera profondément Platon, comme en témoignent plusieurs de ses dialogues.

Face aux troubles politiques, Platon imagine dans *La République* une cité idéale fondée sur l'ordre et la stabilité. Cette cité est dirigée par des rois-philosophes, qui possèdent à la fois la sagesse et l'équilibre intérieur nécessaires pour gouverner en pensant au bien commun.

II.2. Les mythes dans *La République*

La République contient plusieurs récits que les chercheurs qualifient de « mythes ». Les plus connus sont : le mythe de Gygès (livre II), le mythe de l'origine de la cité (livre III), le mythe de la caverne (livre VII) et le mythe d'Er (livre X).

Mais on peut aussi considérer que *La République* elle-même est une sorte de « mythe politique ». En effet, Platon y décrit une cité idéale, qui n'existe pas dans la réalité. Cette cité est aussi une image analogique de l'homme juste. Dès le livre II, Socrate propose ainsi d'analyser la justice à l'échelle de la cité, plus visible et plus accessible, afin d'en mieux comprendre le fonctionnement au niveau de l'âme. Cette méthode repose sur une analogie entre les structures politiques et les structures psychiques.⁷⁸

Comme le souligne Catalin Partenie, plusieurs dialogues de Platon, tels que *Le Timée*, *La République* ou encore *Critias*, établissent un lien étroit entre l'âme humaine, la cité et l'univers. Ces trois dimensions sont présentées comme structurellement analogues. Elles obéissent aux mêmes principes d'ordre, de hiérarchie et d'harmonie. Dans *Critias*, dialogue inachevé qui prolonge *Le Timée*, la cité idéale prend même la forme d'un récit mythique, ce qui témoigne de la continuité entre mythe, politique et cosmologie dans la pensée platonicienne :

He believes that the universe and human society and history are interrelated. Now, in his story, Critias tells Socrates, we'll translate the citizens and the city you described to us in mythical fashion yesterday to the realm of fact, and place

⁷⁸ Partenie 2009: 11-12

it before us as though it is ancient Athens itself' (26c7-d1) The ideal city of the Republic is thus transformed into a myth.⁷⁹

Partenie note aussi que Platon utilise le *μῦθος* de plusieurs manières, notamment dans *Le Phédon*, *Le Phèdre* et *La République*.⁸⁰ Il est vraisemblable que Platon adapte ses mythes selon les objectifs philosophiques propres à chaque dialogue. Il distingue trois types de récits :

1. des mythes traditionnels grecs que Platon adapte ;
2. des mythes inventés par Platon ;
3. des récits philosophiques que l'on peut considérer comme des mythes dans la mesure où ils relèvent d'une forme de narration non argumentative, bien qu'elles ne s'opposent pas au *λόγος*.⁸¹

Selon lui, la philosophie de Platon articule le *λόγος* (le discours rationnel) et le *μῦθος* (le récit imagé). Platon cherche à convaincre par la raison, mais aussi à toucher l'imagination et la sensibilité de ses interlocuteurs à travers des récits.⁸² Ces deux approches se complètent.⁸³

Cette fonction éducative du *μῦθος* apparaît clairement dans les passages de *La République* consacrés à la formation des enfants. Au livre II, Socrate explique que l'éducation commence par la gymnastique (pour le corps), mais aussi par la musique, la poésie et les récits. Le but n'est pas encore de former l'esprit critique par l'enseignement philosophique, mais d'habituer les jeunes âmes à des exemples de vertu. Le mythe joue ici un rôle fondamental : il met en scène des situations imaginaires dans lesquelles l'enfant peut s'identifier aux personnages et réfléchir à ses propres choix. Cette méthode est souvent plus efficace que des leçons abstraites, c'est pourquoi on privilégie les contes plutôt que les règles morales formulées directement.

Un passage souvent discuté est celui du « noble mensonge » (*γενναῖον ψεῦδος*), un mythe raconté au livre III. Platon y affirme que les dirigeants doivent faire croire à une histoire inventée pour maintenir la cohésion sociale. Ce récit vise à convaincre le peuple, et les dirigeants eux-mêmes, de la légitimité de la structure sociale. (Rép., 415a-d) Ce passage a été vivement critiqué par certains commentateurs modernes, qui y voient les

⁷⁹ Partenie 2009: 12.

⁸⁰ Partenie 2009: 21.

⁸¹ Partenie 2009: 2.

⁸² Partenie 2009: 4.

⁸³ Destrée 2019: Ch. 10, EPUB.

prémisses d'un pouvoir autoritaire, voire totalitaire. Il faut toutefois replacer ce passage dans son contexte historique, marqué par l'instabilité politique.

Enfin, il est nécessaire de s'interroger sur l'emploi du mot *μῦθος* par Platon. L'analyse peut se faire en deux temps : il faut d'abord identifier les mots que Platon utilise pour désigner ses récits, puis examiner comment les chercheurs actuels interprètent ces passages, à la fois sur le plan du sens et sur le plan philosophique.

II.3. Le mythe de Gygès : une épreuve morale

Le mythe de Gygès, raconté au livre II de *La République*, apparaît dans une discussion sur la justice. (Rép., 359d 5) C'est Glaucon, un interlocuteur de Socrate, qui rapporte ce récit, introduit par l'expression *μυθολογοῦσιν θαυμαστά*, ce qui indique d'emblée qu'il s'agit d'un récit étonnant, mêlant des éléments surnaturels : un cheval de bronze, un géant nu, et surtout un anneau magique qui rend invisible.

Ce récit met en scène une question philosophique : pourquoi rester juste si l'on peut agir injustement sans jamais être puni ? Socrate défend l'idée qu'il est toujours préférable d'être juste, même en secret. Son adversaire, Thrasymaque, affirme au contraire que l'injustice est plus avantageuse, surtout si elle est perçue comme de la justice. Glaucon, bien qu'il soit proche des idées de Socrate, souhaite tester la solidité de ses arguments. Il utilise alors le mythe de Gygès pour poser une situation extrême : si une personne pouvait agir sans être vue, garderait-elle un comportement juste ?

Pierre Destrée suggère que Platon fait raconter ce mythe à Glaucon parce que ce personnage allie intelligence et ambition. Cette combinaison en fait un candidat idéal pour être tenté par les avantages de l'injustice, surtout lorsqu'elle peut être dissimulée, comme dans le cas de Gygès et de son anneau.⁸⁴

Si l'on suit la typologie proposée par Catalin Partenie, le mythe de Gygès dans *La République* de Platon peut être classé parmi les mythes traditionnels, en raison de ses origines phéniciennes. Toutefois, comme le montre Marina McCoy, cette appartenance ne doit pas faire oublier les modifications profondes que Platon apporte au récit initial.⁸⁵ Par ces transformations, il donne au mythe une fonction philosophique spécifique, liée à sa réflexion sur la justice.

⁸⁴ Destrée 2012: 114.

⁸⁵ McCoy 2019: Ch. 9, EPUB.

Le premier changement notable, relevé par McCoy, concerne l'ajout par Platon d'un élément surnaturel absent du récit originel : l'anneau d'invisibilité. Cet objet joue un rôle central dans l'argumentation du philosophe. Platon lui-même parle de « récits extraordinaires » (μυθολογουσιν θαυμαστά, *République* II, 359d) pour désigner cette partie du texte. L'anneau, qui rend invisible celui qui le porte, est une invention propre à Platon, absente de la version traditionnelle du mythe.

Le deuxième point souligné par McCoy touche au comportement moral de Gygès. Chez Platon, celui-ci agit librement et en toute conscience lorsqu'il commet ses crimes. Dans la version ancienne du récit, en revanche, Gygès subit des pressions : il est d'abord forcé par le roi à regarder la reine nue, puis incité par cette dernière à tuer le roi et à prendre sa place. Platon fait donc le choix de représenter un personnage maître de ses actes, et non soumis à la contrainte. Ce choix appelle une réflexion sur les intentions philosophiques du dialogue.

Selon McCoy, cette réécriture s'inscrit dans la logique de la *μίμησις* platonicienne. En présentant un personnage confronté à une épreuve morale, Platon invite le lecteur à se projeter dans la même situation : que ferions-nous si nous avions le pouvoir de l'invisibilité ? La *μίμησις* fonctionne ici comme un mécanisme d'identification. Pourtant, McCoy nuance cette interprétation : même dans la version traditionnelle, sans anneau magique, le lecteur peut s'interroger sur ses propres choix moraux lorsqu'il subit une pression extérieure. L'identification ne dépend donc pas uniquement de la présence d'un pouvoir surnaturel.

Pour mieux comprendre les changements introduits par Platon, il faut replacer le mythe dans le contexte plus large du dialogue. Dans les livres I et II de *La République*, la question centrale est celle de la justice. L'anneau symbolise la possibilité de commettre l'injustice sans en subir les conséquences. Il offre donc un test moral : que fait un individu lorsqu'il sait qu'aucune sanction ne viendra limiter ses actes ? En cela, Gygès devient plus responsable de ses choix, car l'absence de surveillance rend ses décisions pleinement libres.

L'anneau peut ainsi être vu comme une métaphore du pouvoir, qu'il soit politique, économique ou technologique, qui permet d'agir en secret. De ce point de vue, le récit conserve une pertinence universelle. Il pousse chacun à se demander ce qu'il ferait s'il pouvait agir sans être vu. Cette interrogation garde toute son actualité à l'ère numérique : l'anonymat sur Internet, par exemple, permet parfois à certains de

commettre des injustices sans en subir les conséquences, comme le harcèlement en ligne.

Le mythe de Gygès, dans sa version platonicienne, n'est donc pas une simple reprise d'un récit ancien. Il s'agit d'une construction philosophique qui questionne la nature humaine face à la tentation de l'injustice. Il illustre la manière dont Platon utilise la tradition mythique pour nourrir sa réflexion morale et politique.

Par ailleurs, même si Platon critique l'imitation (*μίμησις*) dans la poésie homérique, qu'il juge trompeuse et moralement problématique, il n'écarte pas toute forme d'imitation. Pour lui, l'*imitation* peut avoir une fonction éducative, à condition qu'elle mette en scène des modèles vertueux.⁸⁶ Le cas du mythe de Gygès soulève alors une question : pourquoi proposer un personnage immoral comme objet d'imitation ou de projection ? Et pourquoi attribuer ce récit à Glaucon ?

Cette tension appelle une lecture plus fine. Pierre Destrée remarque que de nombreux commentateurs considèrent le mythe de Gygès comme une expérience de pensée (*Gedankenexperiment*). En ce sens, le *μῦθος* complète le *λόγος*,⁸⁷ en apportant une dimension sensible à l'argumentation rationnelle. Destrée souligne aussi que ce récit ne s'adresse pas seulement à la raison, mais aussi aux émotions. Par son contenu provocateur, il pousse le lecteur à réfléchir à ses propres désirs et à ses limites morales. Glaucon, en racontant ce mythe, ne cherche donc pas seulement à poser une question abstraite sur la justice : il invite chacun à un examen de conscience.

Il est vrai que le mythe de Gygès partage certains traits avec l'expérience de pensée, dans la mesure où il décrit une situation fictive, irréalisable dans le monde réel, visant à tester une hypothèse d'ordre moral ou politique. Cependant, à la différence d'une expérience de pensée, qui repose sur un raisonnement abstrait, sans dimension merveilleuse, le mythe, tel que Platon le présente, se caractérise par la présence d'éléments surnaturels et par une forte charge symbolique.

Pierre Destrée insiste sur l'effet émotionnel produit par ce passage, que Platon lui-même qualifie de « récits étonnants » (*μυθολογουσιν θαυμαστά*). Cet impact affectif constitue l'un des aspects propres au mythe, qui se distingue du raisonnement purement logique. Même s'il peut remplir une fonction similaire à celle d'une expérience de

⁸⁶ Destrée 2012: 110.

⁸⁷ Destrée 2012: 114.

pensée, le mythe se caractérise par sa capacité à susciter des émotions, à stimuler l'imaginaire, et à interpeller le lecteur dans sa subjectivité.

Dans la version platonicienne du mythe de Gygès, le lecteur est invité à une forme d'introspection : resterait-il juste et moral s'il était certain que personne ne peut l'observer ni le juger ? Ce récit permet des transpositions analogiques vers des situations contemporaines, ce qui lui donne une portée universelle. Par exemple, on peut imaginer un passant seul dans une rue vide, sans surveillance policière ni caméra : choisira-t-il de respecter le feu rouge, ou profitera-t-il de l'absence de contrôle pour le franchir ?

À travers ce scénario hypothétique, Platon ne cherche pas seulement à illustrer une thèse, mais à poser une question morale : serions-nous, nous aussi, tentés d'agir comme Gygès si nous pouvions échapper à toute conséquence ? Le mythe fonctionne ici comme un outil de réflexion éthique. Grâce à la force de son image et à sa structure analogique, il dépasse le simple récit pour devenir un moyen d'interroger nos propres comportements dans des situations où règnent l'anonymat ou l'absence de regard extérieur.

II.4. Le mythe de la cité-État fraternelle et des rois-philosophes justes

Dans *La République*, Platon qualifie explicitement le récit de l'origine de la cité-État de « mythe », en utilisant les termes *μύθον* et *μυθολογοῦντες*⁸⁸ au passage 415a, ainsi que *μῦθον* à 415c. Il ne fait donc aucun doute que ce passage est conçu comme un *μῦθος* à part entière.

Du point de vue de sa typologie, ce mythe peut, comme de celui de Gygès, être rattaché à la catégorie des mythes traditionnels. Platon le présente comme une réécriture d'un récit d'origine phénicienne. Il le désigne également comme un « noble mensonge » (*γενναῖον ψεῦδος*, 414 c), et suggère que les gouvernants doivent le raconter de manière à ce que l'ensemble des citoyens y adhère pleinement :

Quel moyen serait alors à notre disposition, dis-je, dans le cas où se présente la nécessité de ces mensonges dont nous parlions tout à l'heure, pour persuader de la noblesse d'un certain mensonge d'abord les gouvernants eux-mêmes, et si ce n'est pas possible, le reste de la cité ? (414 b-c)⁸⁹

⁸⁸ C'est le même terme que celui utilisé en 359d5 dans le mythe de Gygès.

⁸⁹ Platon 2016 : 209.

Malcolm Schofield souligne que le mythe des races métalliques dans *La République* résulte de la fusion de deux traditions antérieures : d'un côté, une tradition phénicienne selon laquelle les êtres humains naissent de la terre, à la manière des plantes ; de l'autre, une tradition hésiodique qui affirme l'inégalité naturelle des âmes humaines, chacune étant associée à un métal différent (or, argent, fer, bronze).⁹⁰

Ce mythe apparaît dans le cadre de la discussion sur la sélection et la formation des enfants destinés à devenir, selon leurs dispositions, gardiens ou rois-philosophes. Il constitue l'un des passages les plus débattus de l'œuvre. Certains commentateurs y ont vu l'expression d'une vision conservatrice de la société, voire d'un autoritarisme latent. Karl Popper, en particulier, a interprété ce passage comme un signe annonciateur du totalitarisme.⁹¹ Une telle lecture apparaît cependant anachronique. Platon écrit dans un contexte bien antérieur aux théories modernes du marxisme ou du communisme, et dans une société où l'organisation sociale est plus rigide que celle de nos démocraties contemporaines. Le mode de vie antique reposait davantage sur les liens familiaux et communautaires que sur des institutions de protection sociale telles que nous les connaissons aujourd'hui.

Par ailleurs, il est essentiel de rappeler que la *δημοκρατία* athénienne diffère profondément des conceptions modernes de la démocratie. Bien que fondée étymologiquement sur le pouvoir du peuple (*δῆμος*), la démocratie athénienne excluait la majorité de la population : femmes, étrangers (*μέτοικοι*) et esclaves n'étaient pas considérés comme citoyens. Il serait donc erroné d'assimiler la démocratie athénienne à la démocratie libérale contemporaine. Cette confusion entre l'usage ancien et moderne des mots illustre les risques d'interprétations anachroniques. D'autant que notre conception actuelle de la démocratie repose aussi sur des principes étrangers à l'Antiquité, comme la reconnaissance de droits individuels inaliénables, parfois même

⁹⁰ "The Noble Lie of the Republic (414b-415d) is presented to the reader as a myth (415a). It is really two myths, or a myth in two parts: a 'Phoenician' theme (414c), on which Socrates then plays a no less important Hesiodic variation (cf. 546e). The Phoenician element is Plato's rewriting of the story of how Cadmus sowed a field with dragon's teeth, and how from the earth there then sprang up a race of armed men: the 'earthborn' or 'Spartoi' (the sown ones). These Cadmus set fighting among each other by throwing a stone into their midst. But five survived, and these helped him build Cadmea, the citadel of what was to become Thebes in Boeotia, whose aristocracy claimed them as ancestors.'" (Schofield 2009: 110)

⁹¹ Popper 1971.

étendus aux personnes incarcérées. Ces idées étaient absentes du monde grec, qui ignorait la notion de droits universels.

Il faut également souligner que la critique platonicienne de la démocratie athénienne ne repose pas sur un rejet global de la démocratie, mais sur une analyse philosophique de ses limites concrètes. Accuser Platon d'être anti-démocratique revient à simplifier à l'excès sa pensée politique, qui vise avant tout à proposer un modèle de justice et d'harmonie sociale. Son projet n'est pas fondé sur le désir de dominer, mais sur une exigence normative.

Contrairement à l'image d'un penseur conservateur, Platon peut, à certains égards, être considéré comme innovant dans le contexte de son époque. Le mythe des métaux, loin de justifier une hiérarchie sociale figée, introduit une idée radicale : la fonction de chacun dans la cité doit dépendre non pas de sa naissance, mais de ses aptitudes naturelles. En ce sens, Platon remet en question l'un des fondements de la citoyenneté athénienne, basée sur la filiation, en proposant une forme de méritocratie :

Écoute néanmoins la suite de l'histoire : « Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirons-nous en poursuivant l'histoire, mais le dieu, en modelant ceux d'entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l'or à leur genèse ; c'est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l'argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze. Dès lors, du fait que vous êtes tous parents, la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous, mais il pourra se produire des cas où de l'or naîtra un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux. Aussi le dieu prescrit-il d'abord et avant tout à ceux qui gouvernent d'être les excellents gardiens des rejetons comme de personne d'autre, et de ne rien protéger avec autant de soin qu'eux, en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes : si leurs propres rejetons sont formés d'un alliage de bronze et de fer, qu'ils n'aient aucune forme de pitié à leur égard et qu'ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejetons alliant l'or et l'argent, qu'ils respectent leur valeur et qu'ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens et les autres à la tâche d'auxiliaires, tenant compte de ce que l'oracle dit que la cité périra si son gardien est de fer ou si elle est gardée par l'homme de bronze ». (415a–d)⁹²

Il y a donc, dans ce modèle, une véritable possibilité de mobilité sociale, ce qui remet en cause l'idée selon laquelle Platon défendrait une société figée. Alors que dans

⁹² Platon 2016 : 210.

la démocratie athénienne les droits politiques étaient hérités, dans la cité idéale de Platon, ils sont attribués selon les capacités et les aptitudes naturelles de chacun.

Cependant, une difficulté demeure : Platon suppose que certaines fonctions sont naturellement supérieures à d'autres. Les rois-philosophes occupent la position la plus haute, suivis des auxiliaires, puis des producteurs et artisans. Cette hiérarchie des métiers traverse les siècles et subsiste encore aujourd'hui sous d'autres formes. Par exemple, dans les transports publics, on constate parfois une mise à distance des ouvriers en tenue de travail, révélant un certain mépris social. Or, la crise sanitaire de 2020 a rappelé l'importance cruciale des métiers techniques et manuels, souvent considérés comme « inférieurs », sans lesquels la société ne pourrait fonctionner. Ce constat invite à reconsidérer la validité des hiérarchies sociales, anciennes comme actuelles.

Ainsi, même si le mythe platonicien établit un lien entre la nature des individus et leur fonction sociale, il ne s'agit pas pour autant d'un éloge de l'immobilisme. Au contraire, ce mythe peut être vu comme un outil critique. Si la compétence devient réellement le critère d'attribution des rôles, alors la cité de Platon pourrait apparaître plus juste que certaines sociétés contemporaines, où les inégalités sont souvent le fruit de l'héritage économique.

Selon Malcolm Schofield, le message central du mythe n'est pas tant l'égalité que la fraternité. Platon ne critique pas la démocratie athénienne pour son égalitarisme, mais parce qu'elle repose sur une égalité en apparence seulement, sans lien véritable entre les citoyens. Le mythe, quant à lui, propose un modèle de cohésion sociale fondé sur la reconnaissance des différences et l'harmonie entre les rôles :

In that Athenians saw no incompatibility between their democracy and their own traditional claims to be autochthonous. [...] Instead our natural equality of birth compels us to seek by lawful means equality under the law, yielding to each other in nothing except reputation for virtue and wisdom.' The *Republic* itself elsewhere echoes the renunciation of a power structure analogous to the master-slave relationship (463a-b). But the myth of metals is plainly irreconcilable with any suggestion of natural equality of birth and with endorsement of the hallmark democratic slogan 'equality under the law', conveying as it did something like our 'equal rights'. That said, the myth of the metals passage does not read as though it is written to make a pointedly anti-Athenian point. It helps to constitute a natural culmination to the long initial treatment of the role and education of the guards which began forty pages earlier in Book II. The guards, their functions and their life style, are much more Spartan in inspiration than Athenian, of course, even if Socrates' stress on music

and the soul, rather than gymnastics and the body, introduces a civilizing ‘Athenian’ element into the picture. By the time he reaches the Noble Lie, the reader is not expecting to be reminded of Athenian institutions, even by indirection or implicit negation. The Noble Lie therefore affirms fraternity without equality.⁹³

L’interprétation de Schofield insiste sur la fraternité comme valeur essentielle transmise par le « noble mensonge ». Mais pourquoi Platon insiste-t-il autant sur cette idée ? Parce qu’il considère que les gouvernants doivent agir dans l’intérêt général, et non pour leur propre profit :

The Noble Lie is the *Republic*’s principal device for instilling in the guards the conviction that they should invest their best energies into promoting what they judge to be the city’s best interests, and for inspiring consequent devotion to its wellbeing. The first generation of guards will not actually believe the Lie, but — by a mechanism we have discussed — it will nonetheless encourage in them that conviction and devotion. Later generations will absorb and accept it in childhood.⁹⁴

Cette idée est déjà présente dès le livre I de *La République*, dans le débat entre Thrasymaque et Socrate. Pour Thrasymaque, le gouvernant exploite le peuple pour son propre intérêt, comme un berger élève ses moutons pour les tondre ou les vendre. Il pense que le véritable gouvernant est injuste, et qu’il cache son égoïsme sous l’apparence de la justice. (343 b-c) Socrate, au contraire, soutient qu’un bon gouvernant, comme un bon berger, se soucie réellement du bien de ceux qu’il dirige. (345 c-e) Ce principe se retrouve dans le mythe de la cité : les rois-philosophes, issus symboliquement de la même terre que leurs concitoyens, doivent les traiter avec justice et bienveillance. Le pouvoir est alors étroitement lié à l’idée de justice.

Une autre question importante concerne l’usage du mythe en politique. Platon est conscient du danger que représente l’usage manipulateur des récits, mais il considère que seuls les rois-philosophes peuvent s’en servir à bon escient. Il compare le mythe à un remède, et les philosophes-rois à des médecins capables de l’administrer avec discernement. Pour Schofield, le mythe transmet une idéologie patriotique : en partageant une origine commune la « mère Terre », les citoyens sont appelés à aimer

⁹³ Schofield 2009: 112.

⁹⁴ Schofield 2009: 113.

leur patrie et à se sentir unis. Ce récit, répété au fil des générations, finira selon lui par créer une croyance collective. Les rois-philosophes, grâce à cette croyance, aimeront leur cité comme une mère, et leurs concitoyens comme des frères et sœurs.⁹⁵

Ce point peut toutefois être discuté. Aujourd'hui encore, de nombreux pays transmettent des récits similaires à travers leur système éducatif, sans que ces récits soient pris au pied de la lettre. En Chine, par exemple, on enseigne aux enfants qu'ils descendent du dragon ou des rois sages de l'Antiquité. En France, y compris dans les territoires d'outre-mer, on apprenait aux élèves qu'ils étaient les descendants des Gaulois. Pourtant, ces enfants ont des origines culturelles et ethniques très diverses. Croient-ils vraiment à ces récits ? La plupart du temps, non. Ils comprennent qu'il s'agit de récits symboliques. Toutefois, comme le souligne Schofield, ces récits peuvent jouer un rôle important : ils transmettent des valeurs collectives comme l'amour de la patrie, plus qu'ils ne cherchent à convaincre de leur vérité historique.

Dans le contexte de la Grèce classique, marqué par de nombreuses guerres entre cités, on comprend mieux pourquoi Platon insiste sur l'attachement patriotique des dirigeants. Sans ce lien fort avec la cité, les individus les plus intelligents, et donc potentiellement les plus dangereux, pourraient se détourner de l'intérêt commun. C'est dans cette perspective que Platon parle d'un « noble mensonge ».

II.5. Le mythe de la caverne : une allégorie pédagogique du rôle politique du philosophe

Le récit de la caverne s'inscrit dans une réflexion plus large sur le Bien, qui est à la fois une valeur morale et le sommet de la connaissance véritable. Cette réflexion, située à la fin du livre VI de *La République* (509a), fait partie d'un ensemble de trois représentations successives : l'analogie du Soleil, l'image de la Ligne, et enfin, l'allégorie de la Caverne.

Dans ce contexte, Socrate oriente la discussion vers les dimensions métaphysique et épistémologique du Bien : « Tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques. (505 a) »⁹⁶ Platon admet qu'il peut y avoir plusieurs réponses à la question de la nature du Bien,

⁹⁵ Schofield 2009: 113.

⁹⁶ Platon 2016 : 346.

mais cherche à montrer que seuls les véritables philosophes sont capables de saisir ce qu'est le Bien. Pour l'expliquer, il commence par une comparaison avec le Soleil : tout comme le Soleil rend possible la vue des objets, la Forme du Bien rend possible la compréhension des valeurs comme la justice ou le courage. Cette image est connue sous le nom d'« allégorie du Soleil ».

Ensuite, Platon introduit l'image d'une ligne divisée en plusieurs segments, chacun représentant un niveau de connaissance. À la base, on trouve les images et les illusions ; puis viennent les objets matériels, les objets mathématiques, et enfin les Formes intelligibles. L'ascension vers la connaissance se fait par la dialectique, méthode propre aux philosophes.

Enfin, pour illustrer le rôle de l'éducation, Platon présente l'allégorie de la caverne : « Compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation, à la situation suivante. Représente-toi des hommes dans une sorte d'habitation souterraine en forme de caverne. (Rép., 514 a-b) »⁹⁷ Il invite à imaginer des hommes enfermés dans une caverne, ne voyant que des ombres projetées sur un mur. L'un d'eux est libéré et découvre peu à peu le monde extérieur. Ce récit, bien connu sous le nom de mythe de la caverne, symbolise le passage de l'ignorance à la connaissance. La libération du prisonnier représente le processus éducatif, qui permet à l'âme de se détacher des apparences pour atteindre la vérité.

Dans ce récit, Platon insiste sur le pouvoir libérateur de l'éducation. Grâce au savoir, l'individu peut quitter le monde des illusions pour accéder à la réalité intelligible. Le philosophe est donc celui qui, après avoir connu la vérité, redescend dans la caverne pour guider les autres vers la lumière.

Fait intéressant, Platon ne qualifie pas ce récit de *μῦθος*, mais parle d'« image étrange avec des prisonniers étranges » (*ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους*). Cette expression a suscité de nombreuses interrogations chez les commentateurs, dont Pierre Destrée et Catherine Collobert, qui s'interrogent sur la nature exacte du passage : est-ce un mythe, une image, ou une allégorie ?

Pierre Destrée note que les trois grandes représentations : le Soleil, la Ligne et la Caverne, ne sont pas désignées de la même façon par Platon. L'analogie du Soleil et celle de la Ligne sont appelées *εἰκόνες* (images), tandis que l'allégorie de la Caverne n'est pas clairement nommée, même si elle fonctionne aussi comme une image visuelle.

⁹⁷ Platon 2016 : 358.

De plus, dans ces trois passages, Platon utilise fréquemment le verbe *ἰδεῖν* (voir, contempler), comme s'il mettait en scène une forme de représentation visuelle ou théâtrale. Cela donne à ces récits une dimension presque dramatique : on ne se contente pas de les entendre, on les « voit » mentalement.

Dans le cas de la caverne, cette dynamique du regard est essentielle. Le prisonnier libéré finit par contempler le Soleil, symbole du Bien. Ce parcours, du regard fixé sur les ombres jusqu'à la vision directe du Bien, représente l'élévation de l'âme grâce à l'éducation philosophique :

It seems to me that nothing of this kind could be so straightforwardly said of the so-called 'allegory' of the Cave. At first sight, Plato seems to be presenting this third *eikôn* as a comparison by using the verb *apeikazein* (514a1), which in certain contexts can mean making a comparison, or approximating something with something else. But it is to be noticed that the imperative *apeikason* is relayed by the imperative *ide* ('see', or 'watch'-a2), which seems to indicate that it should be taken rather *ad litteram* as meaning: to represent with an *eikôn*, or 'imagining' in the strict sense of the term. And the reader cannot help but be struck by how emphatically Plato repeats the verb 'see' in the imperative (*ide*: b5; *hora*: b9) in the following lines, obviously making Socrates urge Glaucon (and the audience) to place the scenery vividly before his eyes. And as the comparison (here, in the strict sense of the word) of the statues' carriers to puppeteers indicates, the whole scenery of the cave is obviously to be seen as a theatre where the prisoners are the watchers of a show [...]. Glaucon, Socrates' wider audience around him, and we readers are therefore urged to attend the spectacle of a spectacle, so to speak. Here again, one might point out the continuity between this, and the final aim of the ascent which is to 'see,' or 'contemplate' the Form of the Good, as if this spectacle would make us better understand why we need to convert our 'view' (cf. 518d) from sensible things to the Forms, and finally to the Form of the Good.⁹⁸

Dans cette perspective, les trois récits du Soleil, de la Ligne et de la Caverne apparaissent comme des images vivantes, c'est-à-dire comme des représentations imagées de notre condition humaine. Leur fonction pédagogique tient à leur capacité à rendre accessible une réalité abstraite, en particulier la Forme du Bien. De la même manière que la statue de la Liberté donne une forme visible à une idée politique, ces images rendent perceptible un concept essentiel de la philosophie morale et politique.

Pierre Destrée souligne que Platon utilise une figure rhétorique particulière, le chiasme, pour insister sur le caractère étrange (*ἄτοπος*) de ces images. À travers la

⁹⁸ Destrée 2012: 118.

réaction de Glaucon, il attire l'attention du lecteur sur l'aspect surprenant ou déroutant de la scène souterraine et des prisonniers. Mais, en réalité, cette étrangeté est un miroir tendu au lecteur : ce que nous trouvons étrange à première vue n'est autre qu'une représentation de notre propre existence. L'étonnement que provoque la crédulité des prisonniers face aux ombres projetées sur le mur disparaît peu à peu quand on comprend que notre rapport à la réalité n'est pas très différent. Dans la vie quotidienne, nous adoptons souvent, sans les remettre en question, les croyances, les valeurs et les normes transmises par notre famille, notre culture ou l'école.⁹⁹

La plupart des gens vivent ainsi dans un certain confort intellectuel, en accord avec les représentations sociales dominantes. Peu nombreux sont ceux qui remettent profondément en question ces cadres de pensée. Le mythe de la caverne montre combien il est difficile, mais nécessaire, de sortir de cette forme d'« emprisonnement » pour interroger la réalité en profondeur :

Perhaps we should take stock of the reaction of Glaucon once he is eventually envisaging the scene: 'It is a strange image that you are describing, and strange prisoners [...]' (515a4). The repetition of the adjective *atopos* (which is further emphasized through the construction in chiasm) is probably designed to prepare the reader for the shock Socrates' immediate reply is intended to give him: 'They're like us!' (a5). No, Glaucon, Socrates is saying here, this image or this spectacle you are now imaginatively watching is not out of place, and these prisoners are nothing unfamiliar; on the very contrary, these prisoners are nothing but our own images, and this whole spectacle is nothing but the spectacle we give of ourselves. And by 'ourselves,' we should understand, I think, not the whole of humanity as it were, but primarily Glaucon himself, and the audience around him (and further, Plato's Athenian readership): it is thus Glaucon (and Plato's audience) who is urged to open his eyes, and almost forced to watch this theatre which is like a mirror of his own life.¹⁰⁰

Ce récit fonctionne donc comme une analogie entre le monde souterrain de la caverne et le monde social dans lequel nous vivons. Grâce à cette mise à distance, l'image permet une lecture critique de la société réelle. En projetant sur un écran fictif

⁹⁹ Giovanni Casertano souligne, dans son commentaire de l'allégorie de la caverne, que les prisonniers possèdent déjà une forme de sagesse (σοφία), bien que limitée par leur condition. Selon lui, la vérité n'est pas imposée de l'extérieur mais naît d'un processus psychologique de transformation intérieure, ce qui déplace la question de la vérité d'un plan strictement ontologique vers un horizon subjectif. Dès lors, la dialectique ne nie pas les expériences antérieures mais les réintègre dans une vision plus large : « Ce n'est pas une négation, mais une façon de voir les choses 'd'en haut', toutes les choses » (Casertano 2006 : 39-70.)

¹⁰⁰ Destrée 2012: 119.

les mécanismes qui structurent notre monde, elle rend visibles les illusions dans lesquelles nous sommes enfermés. L'image devient ainsi un outil de dévoilement, voire un instrument de critique sociale.

Mais cette lecture soulève une question importante : si Platon critique l'usage des images dans *La République*, pourquoi utilise-t-il une image aussi marquante pour parler de l'éducation, qui est au cœur de sa pensée politique ? Dans le livre VI, il place l'image au niveau le plus bas de la connaissance, en dessous de la croyance et très loin de l'intelligence rationnelle. Dans la caverne elle-même, les ombres sont la forme la plus éloignée du réel. Et dans le livre X, Platon critique à nouveau les images à travers l'exemple du lit : il y distingue le lit idéal (la Forme), le lit fabriqué (l'objet), et enfin l'image du lit (peinte ou racontée), qui n'est qu'une imitation affaiblie. L'image, en tant que copie d'une copie, est donc philosophiquement inférieure à la vérité.

Alors, pourquoi utiliser une image comme celle de la caverne pour transmettre une vérité fondamentale ? Catherine Collobert apporte ici une réponse nuancée. Selon elle, Platon ne condamne pas toutes les images, mais seulement celles qui trompent. Certaines images, notamment celles qui servent un but philosophique, peuvent avoir une fonction éducative et critique. L'image de la caverne en est un bon exemple : elle ne cherche pas à flatter ou à séduire, mais à faire réfléchir. Elle engage l'intelligence, l'imagination et l'émotion du lecteur :

The Platonic art of image-making, that is, *historikê mimesis*, consists of reducing the epistemological and ontological distance from the truth in the viewer, be he a philosopher or a nonphilosopher. The Platonic use of verbal images is motivated by Plato's conviction that verbal images have a strong cognitive power, which rests upon the mind's ability to draw associations, as well as telling and striking qualities which impact the soul. In many cases conceptual discourse is more difficult to grasp than the representational kind, hence the didactic character of myth. However, because of the non-substantiality of the verbal image, a myth is a kind of puzzle whose meaning needs to be uncovered, hence its heuristic property. Moreover, as addressing both the emotions and the mind, a myth is also persuasive. Heuristic, didactic, and persuasive: these are the chief properties that make Plato have recourse to a trompe-l'oeil like myth. Note that a Platonic myth possesses these properties because it has the specific characteristic of pointing to. What it points to is the model after which the image is shaped. I shall elucidate these properties, which do not, of course, exhaust the properties of Platonic myths.¹⁰¹

¹⁰¹ Collobert 2012: 103.

Collobert montre aussi que le rapport entre image et discours (*λόγος*) est plus complexe qu'il n'y paraît. Le *λόγος* lui-même est une forme d'imitation : il tente, avec les mots, de représenter ce qui est réel. De ce point de vue, l'image et le discours partagent une même fonction : rendre quelque chose présent à l'esprit. Collobert s'appuie notamment sur le célèbre passage du livre X de *La République*, relatif à la *μίμησις* du lit, que nous avons évoqué précédemment, pour montrer le lien analogique entre image et *λόγος*.

Dans ce passage, Platon distingue trois degrés de réalité : la forme du lit, sa réalisation concrète par l'artisan, et enfin la représentation artistique produite par le peintre ou le poète. Ce dernier niveau, le plus éloigné de la vérité, est justement celui que Platon critique comme étant illusoire. Toutefois, précise Collobert, les productions poétiques que Platon dénonce sont elles-mêmes des formes de *λόγος*, autrement dit de langage. Cela implique que le *λόγος* peut être lui aussi un type d'image, une image verbale. En ce sens, l'image, loin de s'opposer radicalement au discours, peut au contraire contribuer à le rendre plus perceptible, plus vivant, plus expressif.

Ainsi, l'image n'est pas toujours opposée à la connaissance. Lorsqu'elle est bien construite et utilisée avec rigueur, elle peut même aider à mieux comprendre ce que le raisonnement seul ne suffit pas à rendre clair. Le mythe de la caverne, en ce sens, est une image philosophique : il illustre la fonction de l'éducation et le chemin vers la vérité, en mobilisant à la fois la pensée et la sensibilité :

Mimesis is itself divided in two: first, as a product of knowledge, second, as a product of ignorance (*agnōsias*). The latter is dubbed *doxomimetikē* because of its grounding in doxa; grounded in knowledge, the former is dubbed informed *mimesis* (*historikēn mimesis*: 267e1). In consequence, a *phantasmata*-maker produces either images grounded in knowledge or images grounded in doxa. The two types of images amount to two categories of image-makers: one is knowledgeable while the other ignorant. Given that the sophist and the poet cannot belong to the former category, the question arises as to who does. As the only one who is knowledgeable, the philosopher seems to be a good candidate.¹⁰²

Si l'on suit cette interprétation de Catherine Collobert, Platon n'est pas incohérent de critiquer l'image et l'imitation en y ayant lui-même recours, parce qu'il critique celles produites par les poètes et les sophistes qui reposent sur des opinions

¹⁰² Collobert 2012: 93.

erronées. En fait, cette critique de Platon vis-à-vis de l'image et de l'imitation ressemble bien à son attitude quant à l'usage du mythe. Dans le dernier mythe, qui porte sur l'origine de la cité-État, Platon compare le mythe à un remède dangereux. Seuls les philosophes ont le droit de l'utiliser.

Cependant, cette position soulève une difficulté importante : comment savoir, de façon sûre, qui possède réellement la connaissance nécessaire pour bien utiliser ces récits ? Platon répond que seuls les philosophes sont capables de juger correctement, mais cette réponse semble circulaire. Pour reconnaître un philosophe, il faut déjà avoir accès à la connaissance, mais selon Platon, seuls les philosophes détiennent cette connaissance. Dès lors, le fondement du privilège que Platon accorde aux philosophes reste problématique.

Un autre point essentiel que souligne Catherine Collobert concerne le rôle de l'analogie dans le récit de la caverne. Elle distingue deux niveaux. D'abord, elle rappelle que l'image chez Platon pourrait être une représentation mimétique utile : elle peut refléter la réalité et faciliter sa compréhension, à condition de ne pas être trompeuse. Ensuite, elle analyse la structure interne du récit de la caverne, qui repose elle-même sur une analogie forte : de même que le soleil permet la vision des objets sensibles, la Forme du Bien permet la connaissance des vérités intelligibles.¹⁰³ Cette structure analogique pousse le lecteur à réfléchir à sa propre situation, et à prendre conscience des limites idéologiques qui l'empêchent de penser librement.

Cette lecture rejoint celle de Pierre Destrée. Pour lui aussi, les prisonniers de la caverne symbolisent les individus enfermés dans une culture ou une idéologie. Lorsqu'une personne est aveuglée par une représentation du monde, elle peut, grâce à l'effet miroir de l'allégorie, se demander si elle est vraiment différente de ces prisonniers enchaînés dans l'obscurité.

Dans le cadre de cette analyse, le récit de la caverne est compris comme une allégorie qui fonctionne comme une expérience de pensée. Platon ne la désigne pas comme un *mythe* (*μῦθος*), mais comme une *image* (*εἰκόν*). Cette image étrange a bien la fonction d'une allégorie : l'esclave qui se libère représente le philosophe ou le chercheur, celui qui, par des circonstances particulières, parvient à s'élever au-dessus de l'ignorance pour accéder à la connaissance du Bien. L'image transmet donc une

¹⁰³ Collobert 2012: 97.

double leçon, à la fois morale et intellectuelle : elle valorise le processus de libération et d'élévation vers la vérité.

Contrairement à un mythe traditionnel, cette allégorie ne contient ni dieux ni éléments surnaturels. Elle ne met en scène aucun miracle, mais décrit une situation fictive, certes irréaliste, qui permet d'explorer ce que signifierait, pour une personne, le passage de l'ignorance à la connaissance. En cela, elle fonctionne comme une hypothèse philosophique qui invite à réfléchir.

L'allégorie repose sur une série d'analogies vivantes. Son but n'est pas de démontrer par des raisonnements, mais de marquer l'imagination. En suscitant des émotions, elle facilite la compréhension et la mémorisation, là où un raisonnement abstrait pourrait perdre le lecteur. Comme le souligne Catherine Collobert,¹⁰⁴ Platon sait très bien capter l'attention par des procédés littéraires et rhétoriques. En combinant la fiction et le raisonnement, il parle à la fois à la raison et à la sensibilité.

Beaucoup d'interprétations de *La République* insistent sur la formation intellectuelle du futur philosophe. Mais dès le livre II 376 d, Platon affirme que l'éducation des enfants commence par des *mythes*, destinés à former leur caractère moral avant même qu'ils puissent raisonner. Il faut d'abord éveiller leur sensibilité pour préparer leur esprit à recevoir des enseignements plus exigeants. C'est pourquoi, comme le remarque Collobert, les *mythes* et les images jouent un rôle essentiel dans la pédagogie platonicienne : ils transmettent des émotions formatrices et participent à une transformation intérieure.

Une fois ce rôle pédagogique établi, il est utile d'examiner de plus près les correspondances proposées dans l'allégorie. Que représente exactement la caverne ? Quelles idéologies du monde réel sont figurées par les ombres ? Et que signifie, en termes concrets, le retour du philosophe dans la caverne, après son ascension vers la lumière ?

De nombreux commentateurs voient dans ce récit une critique de la manipulation politique. Les sophistes, spécialistes du discours persuasif, produisent selon Platon des récits mensongers qui influencent l'opinion publique. On pourrait rapprocher cela, aujourd'hui, de la diffusion de *fake news*. Dans cette lecture, la caverne représente un espace politique déformé ; les metteurs en scène des ombres sont les

¹⁰⁴ "Plato often claims that an image is a shortcut, that is, it allows us to get summarily at the truth." (Collobert 2012: 106)

sophistes, et le prisonnier libéré est le philosophe, par exemple Socrate qui parvient à se libérer des illusions collectives.

Cependant, Pierre Destrée propose une autre interprétation : selon lui, Platon ne vise pas principalement les sophistes, mais plutôt les poètes. Dans la Grèce antique, les valeurs morales et les récits fondateurs étaient transmis avant tout par la poésie, notamment par les épopées homériques. Ce sont ces représentations poétiques, issues d'une tradition mimétique, que Platon remet en cause. Il leur reproche d'entretenir une illusion sur la nature du monde et de détourner l'âme de la vérité :

Since the cave is probably first of all the image of Athens (or any other democratic city), and the carriers represent the poets who are believed to educate people, the world of which Glaucon is a prisoner is his own cultural, and political world.¹⁰⁵

Dans cette perspective cas, la caverne correspond à notre société de façon générale ou à notre cercle culturel, ceux qui jouent le théâtre d'ombre sont les poètes ou ceux qui transmettent les valeurs à travers la poésie. L'esclave libéré symbolise les philosophes qui réfléchissent aux valeurs traditionnelles, en particulier celles véhiculées par la poésie.

Cependant, Platon ne précise pas clairement quelle est la nature exacte des images trompeuses dont il faut se libérer pour accéder à la véritable connaissance, celle du Bien. Il laisse donc au lecteur une part importante d'interprétation. C'est pourquoi il semble plus pertinent de comprendre l'allégorie de la caverne comme une critique de l'ensemble du contexte culturel, et non seulement de la sphère politique. Cette interprétation englobe non seulement les discours idéologiques produits par les institutions politiques, mais aussi ceux qui proviennent de traditions éducatives, poétiques ou médiatiques.

Par ailleurs, si l'on applique ici la logique de l'analogie, déjà utilisée dans le cas du mythe de Gygès, on peut lire l'allégorie de la caverne comme un reflet de notre vie contemporaine. Même si les moyens de transmission des valeurs ont beaucoup changé avec l'arrivée des technologies numériques, l'allégorie garde toute sa force comme avertissement éducatif. Le théâtre d'ombres peut être vu comme le symbole de tous les

¹⁰⁵ Destrée 2012: 119.

stéréotypes, croyances collectives ou idéologies qu'une éducation véritable doit nous apprendre à déconstruire.

Dans *La République*, cela fait écho aux comportements injustes et immoraux que certains justifient par la recherche du succès ou du pouvoir, ce que montre clairement le mythe de Gygès. Des personnages comme Thrasymaque illustrent cette vision cynique de la justice, selon laquelle l'injustice serait plus bénéfique. Ce type de pensée se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreuses croyances sociales largement répandues.

Dans un monde hyperconnecté, où les informations circulent rapidement sous forme de vidéos courtes ou de contenus viraux, il devient d'autant plus important d'exercer un esprit critique. Ces contenus sont souvent orientés, porteurs de messages implicites, voire de propagande. Ainsi, les « philosophes » d'aujourd'hui sont ceux qui savent faire la différence entre le vrai et le faux, et distinguer les valeurs fondées des discours trompeurs.

Mais comme dans le mythe de la caverne, ceux qui sont enfermés dans leurs croyances ont tendance à rejeter toute remise en question. Ils peuvent ridiculiser, marginaliser ou même attaquer ceux qui tentent de les éveiller. L'allégorie de la caverne reste donc un modèle puissant, qui invite chacun à rester intellectuellement vigilant, à exercer son esprit critique, ou, dans les termes de Platon, à pratiquer la dialectique.

II.6. Le mythe d'Er : une eschatologie au service du choix de la vie juste

La République se termine par le mythe d'Er. Selon Pierre Destrée, ce récit constitue une réécriture de l'*Odyssée* d'Homère.¹⁰⁶ Le contexte dans lequel il est inséré rappelle celui de l'allégorie de la caverne : Socrate et ses interlocuteurs discutent du rôle des poèmes dans la formation morale des jeunes, dans une culture grecque où la poésie joue un rôle éducatif central. Étant donné que la justice est le thème principal du dialogue, la manière dont les valeurs sont transmises prend une importance particulière. Après avoir critiqué les mythes traditionnels pour leur tendance à présenter des modèles de conduite peu vertueux, Socrate, ou plutôt Platon, propose un récit alternatif : le

¹⁰⁶ "As Plato explicitly presents it, the myth of Er is a sort of re-writing of Homer's famous description of Odysseus in the underworld of Hades [...] Obviously Plato warns his reader that he is going to replace Homer's poetry. But also, with this pun where the poetical word *alkimos* is emphatically used (only here in Plato), he also makes clear that his own *muthos* will be poetry too." (Destrée 2012: 123)

mythe d'Er, qui a pour fonction de montrer que la justice est récompensée, non seulement dans cette vie, mais aussi dans l'au-delà.

Dans la continuité de l'approche analogique et parallèle adoptée pour les autres récits mythiques, ce mythe peut lui aussi être lu sous cet angle. Il soulève plusieurs questions : pourquoi Platon choisit-il de conclure *La République* avec un récit mythique, et non avec une démonstration rationnelle ? Quel type de vérité cherche-t-il à transmettre à travers l'imaginaire plutôt que par le raisonnement discursif ? Comme l'allégorie de la caverne, le mythe d'Er frappe l'imagination : certaines scènes sont particulièrement marquantes, comme celle où une âme, ayant mené une vie juste, est récompensée mais choisit par erreur une nouvelle existence de tyran, découvrant ensuite avec horreur les conséquences de son choix.

Selon l'interprétation de Francisco J. Gonzalez, le mythe d'Er met en valeur une dynamique de transformation personnelle. Il montre que chaque individu reste libre de s'améliorer ou de se corrompre, selon les décisions qu'il prend. S'appuyant sur Halliwell, Gonzalez propose de ne pas lire ce récit comme une description littérale du cycle des réincarnations, mais comme une mise en garde contre les choix irréfléchis de la vie quotidienne. Le mythe ne cherche donc pas à proposer une cosmologie rigide, mais à transmettre un message éthique : l'importance décisive de faire des choix éclairés dans notre existence présente :

The imperceptibility and indescribability of the boundary and transition between the other world and this world makes it quite possible to follow Halliwell's suggestion of reading the myth as 'an allegory of the life of the soul in this world' (469). Then the factors we have mentioned would affect not only an initial choice prior to this life that would fix once and for all the course of this life, but rather this life itself and all the choices made throughout it. The myth would in this case describe not what happened to us in some past but rather what characterizes our condition now. Whether or not one adopts this suggestion, the important point is that the myth can be read in this way. One reason is that what it describes seems, in the ways enumerated above, particularly this-worldly: souls as whole persons rejoicing in generation; choices both finite and genuinely free; luck both limiting one's choices and dictating the unforeseen consequences of one's choices; the continual struggle against the universal power of carelessness and oblivion; the unexpected reversals between good and bad; and the collapse of hierarchies. But the other

reason is what Proclus characterizes as the imperceptibility of the separation between the life beyond and this life.¹⁰⁷

En tant que citoyens libres, nous sommes constamment amenés à prendre des décisions. Si nous manquons de discernement, nous risquons, même en ayant de bonnes intentions ou en suivant des habitudes vertueuses, de faire des choix qui nous éloignent de la justice. C'est ce que montre le mythe d'Er à travers l'exemple d'une âme ayant vécu avec droiture mais qui, par erreur, opte pour une vie de tyran et regrette amèrement sa décision. Ce récit nous invite à une vigilance constante : il faut réfléchir avant d'agir pour ne pas avoir à regretter nos actes au moment d'en faire le bilan.

Platon reconnaît toutefois que nos décisions ne dépendent pas uniquement de notre volonté. L'expérience passée joue un rôle important. Dans l'interprétation de Gonzalez, bien que les âmes soient libres de choisir leur prochaine existence parmi celles que leur propose la déesse Lachésis, leurs choix restent influencés par leur vécu antérieur. Ainsi, Ulysse, marqué par les épreuves de sa vie, préfère une existence simple et paisible. D'autres personnages issus de la tradition homérique font également des choix guidés par leur passé. Gonzalez souligne aussi l'influence de facteurs extérieurs, comme la richesse matérielle, sur les préférences des âmes. Cette observation rejoint les critiques de Platon, dans le mythe de l'origine de la cité, contre la rigidité des hiérarchies sociales, qui limitent les possibilités de transformation individuelle.¹⁰⁸

Dans cette optique, le mythe fonctionne comme un modèle analogique : il nous incite à analyser lucidement notre situation actuelle pour mieux orienter nos choix futurs. Il propose un idéal de progression morale, qui repose sur une évaluation réaliste de notre condition, en évitant les excès d'une vie trop difficile, trop confortable ou même déshumanisée.

Un autre épisode marquant du récit est celui où les âmes, après avoir choisi leur destinée, boivent les eaux du Léthé, la rivière de l'oubli. Ce passage peut être compris comme une métaphore du risque d'oublier nos erreurs passées, ce qui conduit à les répéter. Ainsi, faire de bons choix ne dépend pas seulement d'une volonté droite, il faut aussi disposer de conditions favorables, comme la mémoire, la chance ou des ressources extérieures. Pour Platon, toutefois, la véritable garantie d'un bon discernement réside

¹⁰⁷ Gonzalez 2012: 273.

¹⁰⁸ Gonzalez 2012: 269.

dans la pratique philosophique. Celle-ci éveille l'âme à la recherche du bien, éclaire le jugement et aide à reconnaître les multiples influences qui orientent nos décisions.

Dans ce contexte s'inscrit aussi l'interprétation de Wilburn, qui insiste sur l'importance de la formation des valeurs dès l'enfance. Avant même l'éveil de la raison, la poésie, la musique et les récits mythiques jouent un rôle crucial dans le façonnement des dispositions morales et affectives. Grâce à ces influences, les enfants apprennent à aimer ce qui est juste et à rejeter ce qui ne l'est pas. La formation éthique commence donc bien avant le raisonnement, par l'intériorisation d'habitudes vertueuses :

Commentators are, therefore, widely agreed that musical training affects the spirited part of the soul in some way or other. The question is how and how much. Recent controversy focuses, in particular, on what we might call the axiological effects of music, or its effects on the young person's "values" (understood very loosely here): what they find, believe, judge, perceive, or respond to as admirable or shameful, just or unjust, honorable or dishonorable, fearful or not fearful, or good or bad. [...] What *θυμός* acquires through musical education is not the correct judgment that some actions are, for example, disgraceful, but rather the tendency to react with appropriate shame or contempt when faced with disgraceful behavior. Its "values" consist not in sophisticated judgments, but rather habitual inclinations to find certain kinds of things attractive or repulsive. On my reading, reason is responsible for making judgments in the soul, and those judgments in turn influence, or can influence, the motivational or emotional responses of spirit.¹⁰⁹

L'âme qui opte pour la vie de tyran avait auparavant mené une existence relativement vertueuse, guidée par de bonnes habitudes, mais elle ne possédait pas une connaissance véritable et rationnelle des valeurs. Comme le souligne Francisco J. Gonzalez, cette âme se laisse séduire par le prestige de la puissance, sans comprendre que celle-ci ne constitue pas le bien suprême de l'existence humaine. Son erreur réside ainsi dans une confusion entre ce qui brille extérieurement et ce qui a une véritable valeur morale :

As the myth suggests, one case out of many cases of people from heaven choosing a bad life. Proclus is therefore led to offer another explanation that is terrifying in its implications: that their vision of the celestial powers that govern creation formed in these heaven-descended souls themselves a desire to command (301.18-22). This suggestion would leave us with a very strange

¹⁰⁹ Wilburn 2021: 146-148.

cosmic apparatus of justice indeed since it would make the soul's desire to imitate what it saw in the light of heaven the cause of its being plunged into the darkness furthest removed from this light. Such a cosmic system is of course no less strange for being more familiar to us today in the guise of Lucifer.¹¹⁰

Dans cette perspective, Gonzalez rappelle que Platon attribue au mythe une fonction salvatrice, justement à cause de la confusion des valeurs (confusion axiologique) qui peut obscurcir notre discernement. À travers le récit d'Er, Platon souligne l'importance fondamentale de la philosophie dans la vie humaine. L'idée que « le mythe rappelle l'importance de la philosophie » peut sembler paradoxale. Pourtant, cette tension s'éclaire dès lors que l'on comprend que, chez Platon, le mythe ne s'oppose pas à la philosophie : il peut en être un moyen d'expression, à condition de ne pas être détourné au service de discours mensongers ou de valeurs corrompues. C'est d'ailleurs ce que montre le mythe des origines de la cité idéale, que Platon présente comme un « noble mensonge ».

Le mythe d'Er apparaît ainsi comme un modèle analogique pour penser nos choix moraux quotidiens. Tandis que le mythe de la caverne insiste sur la nécessité du discernement face aux illusions, celui d'Er met l'accent sur la responsabilité personnelle dans les décisions que nous prenons. Platon précise que la déesse du destin élabore les existences possibles, mais ne propose pas explicitement une « vie de philosophe ». Il revient donc à chacun de choisir librement une vie conforme aux principes philosophiques. Comme l'ont noté de nombreux commentateurs, cette absence d'une vie spécifiquement philosophique parmi les options suggère que, pour Platon, la philosophie n'est pas un mode de vie parmi d'autres, mais une orientation fondamentale. Elle doit imprégner toute vie, quelle que soit notre position sociale ou notre rôle, et se manifeste dans les choix que nous faisons.

Gonzalez propose aussi de lire le mythe d'Er comme un résumé symbolique de l'ensemble du projet de la *République*. Selon lui, la cité idéale décrite par Platon n'a pas pour vocation d'être réalisée concrètement, mais sert d'outil de réflexion, ou d'idée régulatrice au sens Kantien du terme : c'est une utopie au sens théorique. Gonzalez reconnaît que la raison humaine peut parfois se révéler insuffisante face à la complexité de la vie. Dans ces situations, le recours au mythe devient précieux. Il permet de raviver, à travers des images sensibles, le souvenir de la justice et de sa valeur essentielle pour

¹¹⁰ Gonzalez 2012: 267.

l'existence humaine. Le mythe, loin de s'opposer à la raison, vient la compléter en sollicitant l'imaginaire et les émotions, pour rappeler à chacun l'exigence éthique qui fonde toute société juste :

From the perspective of the myth of Er, the project of the *Republic* is thus revealed to be a utopian ideal, i.e., only an exhortation to care for what continually sinks into carelessness, to bring to knowledge what continually retreats into oblivion. The model set in heaven of a human community governed entirely by reason can be inspiring rather than dangerously self-delusional only as long as we preserve the insight into the human condition to be had only on the war-ravaged battlefield and at the very boundary between life and death. If reason demands that we banish myth, our ephemeral and embodied souls require that we preserve it. If justice can be for us only an exhortation and never a fully realized state, we must save not only the Myth of Er but myth itself in order to be saved.¹¹¹

Si, comme le suggère Gonzalez, le mythe d'Er reflète l'ensemble de la *République*, on peut alors y voir un lien analogique entre ce récit final et le dialogue dans son ensemble, qui construit un modèle théorique de cité idéale. Dès lors, il devient légitime de considérer la cité elle-même comme une forme de mythe : une fiction normative qui vise un but éducatif. Ce mythe philosophique et politique ne cherche pas seulement à illustrer la justice ; il vise aussi à éveiller en nous le désir d'une vie meilleure, à l'image des rois-philosophes. Il constitue ainsi un outil de formation morale, en proposant un idéal vers lequel orienter notre existence, à la fois personnelle et collective.

Conclusion

À la lumière des analyses détaillées de chaque mythe présent dans *La République*, il est désormais possible d'en proposer une lecture synthétique en identifiant leurs éléments communs, en interrogeant la fonction que le mythe assume au sein du dialogue, ainsi que son impact à la fois sur l'individu et sur la société dans son ensemble.

Les différents mythes présentés dans *La République* peuvent être compris comme des modèles analogiques de la réalité. Bien qu'ils relèvent de l'imaginaire, ils

¹¹¹ Gonzalez 2012: 278.

visent à transmettre une compréhension plus profonde du réel. À ce titre, les travaux de Thierry Lucas et de Douglas Cairns sur l'analogie et la métaphore offrent un cadre d'interprétation utile.

Thierry Lucas définit l'analogie comme un transfert de structure d'un domaine bien connu vers un domaine moins familier.¹¹² Il insiste sur le fait que, contrairement à la métaphore, l'analogie repose sur une comparaison plus précise et structurée :

L'analogie est étudiée de façon relativement formelle dans de nombreux articles de revues d'intelligence artificielle. Les approches sont multiples, mais elles contiennent toutes un certain noyau qui [...] est, en première approche, donné par une fonction qui est au moins un homomorphisme (au sens technique du terme) reliant une structure supposée connue à une structure supposée moins connue.¹¹³

Douglas Cairns, quant à lui, propose une définition analogue en ce qui concerne la métaphore, qu'il conçoit comme un déplacement d'une structure conceptuelle vers une autre appartenant à un domaine distinct. Pour Cairns, la métaphore ne constitue pas seulement un ornement stylistique : elle agit également comme un véritable outil cognitif :

In the basic sense in which I shall use the term in this paper, metaphor involves seeing one thing in terms of another. It involves a transfer ('mapping', in the metaphor theorists' metaphor; cf. the original Greek/Aristotelian μεταφορά) from one category or domain to another, so that the source domain provides the conceptual structure of the target domain. Typically, as in the cases that will interest us in this paper, mapping proceeds from the concrete, accessed by the senses and experienced in the course of our interaction, as embodied human beings, with our physical and social environments, to the abstract. In this way, abstract concepts can be said to be metaphorically constructed. This has some important consequences for the present paper. First, as a figure of thought and not just of language, metaphor is not simply ornamental. There is nothing 'mere' about metaphor, especially in the case of the conceptual and theory-constitutive metaphors that we shall consider in this study.¹¹⁴

Dans ses recherches, Cairns affirme que l'analogie repose sur des correspondances plus rigoureuses que la métaphore, laquelle laisse une plus grande part à l'interprétation. Il montre que, chez Platon, la métaphore sert à rendre

¹¹² Lucas 2018 : 83.

¹¹³ Lucas 2018 : 96.

¹¹⁴ Cairns 2014: 2-3.

compréhensibles des idées abstraites en les illustrant par des images concrètes. Cette méthode s'inscrit dans la tradition d'Homère, qui utilisait déjà des images sensibles pour représenter des notions comme la psychè ou le *θυμός*.

Dans *La République*, la métaphore prend souvent la forme de concrétisations ou de personnifications. Ces procédés ont pour but de rendre accessibles des réalités invisibles ou abstraites. C'est le cas, par exemple, dans la tripartition de l'âme : la raison (λογιστικόν), l'ardeur (θυμοειδές) et le désir (ἐπιθυμητικόν) sont décrits comme trois entités distinctes, chacune avec ses propres motivations. Cette représentation rend plus intelligible le fonctionnement psychique de l'individu :

In the cases of the distinctions between the λογιστικόν and the ἐπιθυμητικόν, between θυμός and ἐπιθυμία, and between θυμός and τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος, it is not the Principle of Opposites in itself that establishes the nature of the things that conflict, but pre-existing intuitions about the phenomenology of the motivations involved and of psychic conflict itself. This is particularly clear in the case of θυμός, because the only argument in favour of the contention that θυμός is not simply one of the two conflicting motivations that the principle has previously established, but rather tertium quid, rests on the phenomenological character of θυμός itself. Much of this argumentation rests on personification: ὀργή can be at war with the desires (440b); θυμός can be the ally of reason, as if they were taking part in civil strife against ἐπιθυμία (440b; cf. 441a) [...]. All of this might suggest that Plato's θυμός is an entity very much like Homer's, a metaphorical 'part' of the person whose personification serves to figure particular forms of motivation in ways that draw on capacities of persons without detracting from the notion of the individual as the real centre of agency. If the θυμός is 'irrational', it is only by comparison with 'that which makes calculations about better and worse'; in its phenomenology it resembles the fury of infants (441a) and of barking dogs (441b), but as personifications, both Plato's θυμός and Odysseus' κραδίη possess many, but not all, of the qualities that characterize a person. The distinctness of these three forms of motivation is conditioned by the analogy between the city and the soul, but not entirely determined by it. Its empirical, phenomenological plausibility, rather, is strengthened by folk models and traditional categories.¹¹⁵

Cairns note que la pensée métaphorique est toujours présente dans nos échanges actuels. Il cite l'usage courant de termes spatiaux pour parler du temps comme un exemple de ce phénomène.¹¹⁶ Concernant la tripartition de l'âme, il montre que Platon utilise la personnification pour faire comprendre les tensions entre les différentes parties

¹¹⁵ Cairns 2014: 22.

¹¹⁶ Cairns 2014: 4.

de l'âme. Dans le livre IV, ces divergences sont comparées à des conflits entre trois personnages aux préférences opposées : l'un recherche la connaissance, un autre l'honneur, un troisième les plaisirs.

Dans les livres VIII et IX, Platon développe cette idée en montrant comment ces composantes interagissent pour former différents types de caractères, du plus juste au plus injuste. Dans le livre IX, il propose une image marquante : la raison est comparée à un homme, l'ardeur à un lion, et le désir à une créature multiforme. L'homme et le lion doivent s'allier pour contrôler le monstre désordonné. Cette métaphore illustre l'importance de l'équilibre intérieur, où la raison guide l'ardeur pour maîtriser le désir.

Ces scènes symboliques montrent les relations entre les parties de l'âme à travers des images fortes. Elles relèvent bien de la métaphore, même si elles ne respectent pas les critères stricts de l'analogie formelle. Platon reprend donc l'usage homérique de la métaphore, mais il lui donne un rôle moral : il ne s'agit plus seulement de décrire des états intérieurs, mais de les insérer dans un projet éducatif et éthique.

Ce projet culmine avec la figure du roi-philosophe, qui incarne l'idéal anthropologique et politique de *La République*. Pour Cairns, le dialogue tout entier peut être vu comme une grande image (εἰκόν), destinée à transmettre des valeurs éthiques.¹¹⁷ Non seulement les mythes, que Platon présente comme des images fortes, mais aussi la structure même du dialogue peuvent être interprétés comme une représentation imagée de la cité idéale et de ses dirigeants exemplaires. Ces images agissent alors comme des modèles de comportement, orientant l'éducation et l'action individuelle.

Chez Platon, le mythe joue un rôle éducatif fondamental, surtout dans la formation morale des enfants. Dès le livre II de *La République*, il propose une première étape de l'éducation qui repose sur une approche ludique, structurée autour de la *μουσική* et de la gymnastique. Dans le contexte grec ancien, la *μουσική* ne désigne pas seulement la musique au sens moderne, mais inclut aussi les productions littéraires chantées et rythmées, comme les épopées et les récits mythologiques.

À ce stade élémentaire de l'éducation, il ne s'agit pas encore de développer la pensée rationnelle des enfants, mais plutôt de leur transmettre de bonnes habitudes morales. C'est pourquoi Platon recommande de leur raconter des mythes dès leur plus

¹¹⁷ "The wider point of the image of the triform creature of Book 9 is to argue that the challenge to justice, as posed by Glaucon and Adimantus in Book 2, has now been met (588b, 588e-592a): the justice that consists in psychic harmony is better for us than injustice. That this conclusion has been reached, not just in Book 9 but in the dialogue as a whole, by a form of argument that draws much of its persuasive force from its use of imagery is the explicit import of the Book 9 image." (Cairns 2014: 39)

jeune âge (376e). Ces récits mettent en scène des personnages admirables qui servent de modèles éthiques. Cependant, étant donné l'influence puissante de l'imitation sur les enfants, Platon insiste sur la nécessité de choisir soigneusement les histoires racontées. Il propose d'éliminer des œuvres d'Homère les passages où les dieux se disputent (377c) ou manquent de respect envers leurs parents (377d).

Au livre III, Platon va plus loin en définissant des critères normatifs pour la création des récits. Il recommande que les héros représentés soient modérés dans leurs émotions, vertueux moralement et exempts de comportements excessifs. Dans *La République*, il montre comment réécrire les mythes traditionnels pour qu'ils transmettent des valeurs justes aux jeunes. Il précise aussi que les gardiens ne doivent pas être portés à l'imitation, car cela irait à l'encontre du principe de justice, selon lequel chacun doit remplir son rôle dans la cité. Toutefois, puisque les enfants imitent naturellement, il faut leur proposer des modèles exemplaires : courageux, intelligents et respectueux des dieux (395c). Même la musique doit être simple, harmonieuse et bien ordonnée, car elle peut « pénétrer profondément dans l'âme » (400e-402a).

Ce principe éducatif peut trouver un écho dans certains phénomènes contemporains. Par exemple, les super-héros des films Marvel fascinent de nombreux enfants, qui les imitent parfois jusqu'à se déguiser à leur image lors de fêtes comme Halloween. Cette identification révèle sans doute un besoin de figures symboliques fortes. Toutefois, il serait réducteur d'y voir uniquement une aspiration morale : ces héros incarnent aussi la puissance, la transgression des règles, voire une certaine ambiguïté éthique. De ce point de vue, Platon aurait sans doute critiqué leur influence, estimant que de telles figures pourraient troubler l'âme plutôt que l'élever. Cela montre justement la complexité de la formation morale par le récit, qui peut être aussi bien structurante que dévoyante selon la nature du modèle proposé.

Du point de vue individuel, le mythe agit principalement sur la dimension affective de l'âme, appelée *θυμός*. Cette fonction est visible non seulement dans la manière dont Platon qualifie les mythes d'« images puissantes », mais aussi dans la structure même de l'éducation initiale. La *μουσική* vise en effet à former le *θυμός*. Dans la correspondance entre les parties de l'âme et les classes de la cité, les jeunes gardiens représentent cette partie intermédiaire animée par l'ardeur et le sens de l'honneur. Éduquer les jeunes par le mythe revient donc à former leur *θυμός*.

Avant même de définir les principes pédagogiques de la cité idéale, Platon insiste sur la qualité principale que doivent posséder les jeunes gardiens : l'excellence

de leur *θυμός*. Il propose une analogie parlante, les comparant à des chiens de garde capables d'être doux envers leurs proches et agressifs envers les ennemis (375a-c). Chez Platon, le *θυμός* n'est pas simplement une force de colère ou d'impulsion : il doit être canalisé et modéré. C'est pourquoi les modèles proposés à l'imitation doivent être émotionnellement équilibrés.

Dans le mythe de la fondation de la cité, Platon insiste aussi sur la douceur et la bienveillance que doivent manifester les gardiens et les rois-philosophes envers les citoyens. La formation par la *μουσική* est ici essentielle, car elle développe cette qualité de douceur. Platon affirme que la musique a le pouvoir de toucher profondément l'âme (401d). Comme la littérature grecque était en grande partie chantée ou rythmée, elle était plus facile à mémoriser. Dans un contexte où les textes écrits étaient rares, la mémorisation jouait un rôle central. Ce que l'on apprend par cœur tend à paraître plus convaincant. Cette influence ne s'exerce pas sur la raison, mais sur le *thumos*, cette part affective et réactive de l'âme. Ainsi, même si l'on découvre plus tard que le récit est fictif, on peut continuer à croire aux vérités morales qu'il transmet.

Chapitre III. Le mythe dans la tradition confucéenne : lecture du *Mémorial de la musique*

Introduction

Ce chapitre se propose d'examiner la fonction du mythe dans le *Mémorial de la musique*, tel qu'il s'inscrit dans le cadre doctrinal du confucianisme. Au cours du XX^e siècle, de nombreux intellectuels chinois ont entrepris de montrer que la culture chinoise est porteuse d'une véritable pensée philosophique. Ils ont notamment cherché à défendre l'idée selon laquelle le confucianisme doit être compris comme une philosophie morale et politique, et non comme une religion. Cependant, bien qu'ils remettent en question l'idée que la philosophie soit une notion exclusivement occidentale, ces auteurs recourent souvent, pour penser ou évaluer le confucianisme, à des catégories empruntées à la tradition philosophique et religieuse de l'Occident.

Dans un premier temps, il convient de nuancer certaines oppositions anachroniques entre la religion et la vie sociale. Contrairement à ce que pourrait laisser penser le modèle contemporain de la laïcité en Occident, où la religion est souvent perçue comme un choix individuel, encadré par des rites d'entrée (comme le baptême), ni dans la Chine antique, ni dans les sociétés européennes prémodernes (Grèce, Rome, Moyen Âge), il n'existait de séparation nette entre sphère religieuse et sphère sociale. En Chine ancienne, les pratiques rituelles, les récits sur les rois-saints et la pensée éthique forment un tout cohérent, sans que la notion même de « religion » ne se distingue clairement des autres dimensions de la vie. Confucius lui-même consulte les temples et les rites pour guider sa réflexion morale, ce qui témoigne de cette imbrication. Plutôt que d'opposer mythe et rationalité, il est donc plus pertinent de constater qu'aucune des deux traditions ne sépare strictement ces domaines, et que c'est peut-être une grille de lecture moderne, forgée à partir du contexte laïque occidental, qui induit cette opposition artificielle.

Je m'attacherai ensuite à situer cette forme de syncrétisme dans son contexte historique. Ce syncrétisme, souvent perçu en Occident comme une ambiguïté, s'explique en réalité par le double héritage culturel dont Confucius est porteur. D'un côté, il appartient au clan Shang, héritier d'une tradition rituelle marquée par des pratiques chamaniques ; de l'autre, il vit sous la domination du clan Zhou, dont le système rituel se caractérise par une organisation plus formelle et rationalisée. Cette

double appartenance culturelle est essentielle pour comprendre la manière dont les éléments mythiques s'articulent à la pensée confucéenne.

Selon Yeh Shu-hsien, une compréhension plus complète de la pensée chinoise ancienne suppose de dépasser l'analyse textuelle pour prendre également en compte les objets rituels, les traditions orales, les images et les pratiques cérémonielles, qui forment autant de vecteurs de pensée.¹¹⁸ Par exemple, l'étude du *Mémorial des rites* gagne en profondeur lorsqu'elle est mise en relation avec les bronzes rituels et autres artefacts associés. Dans cette perspective, je chercherai à analyser la structure et la fonction du mythe confucéen en tenant compte de cette pluralité de supports et de manifestations.

Enfin, je porterai une attention particulière au *Mémorial de la musique*, texte intégré dans le *Mémorial des rites*. À partir d'une méthode fondée sur le parallélisme textuel, j'examinerai le rôle que joue le mythe dans ce texte, en vue de mieux comprendre son fonctionnement dans le contexte de la pensée chinoise ancienne.

III.1. La notion de mythe du confucianisme entre religion et philosophie

Dans les échanges interculturels entre la tradition dite « occidentale » et la culture dite « chinoise », une question revient souvent : le confucianisme relève-t-il de la philosophie ou de la religion ? Cette interrogation repose cependant sur une grille de lecture issue de la laïcité occidentale, qui oppose généralement croyance et rationalité, religion et philosophie. Or, cette manière de penser peut ne pas convenir lorsqu'il s'agit d'analyser des systèmes de pensée non occidentaux. Appliquer à ces traditions des catégories extérieures risque en effet d'en simplifier à l'excès la richesse et la complexité.

Dans leur ouvrage *Le Mythe confucéen*, Ye Shu-xian et Tang Qi-cui montrent que la culture chinoise traditionnelle ne repose pas sur une séparation nette entre ce qui serait rationnel et ce qui ne le serait pas. Pour comprendre le confucianisme, il est donc nécessaire de dépasser certaines conceptions laïques modernes de la religion qui tendent à l'associer à une forme de croyance irrationnelle, et d'aborder les discours confucéens selon leur propre logique culturelle et historique. Par exemple, le confucianisme accorde une place centrale aux rites, qui servent à légitimer l'ordre politique. La notion de Ciel (天, *tian*), quant à elle, connaît différentes interprétations selon les époques : tantôt cosmologique, tantôt religieuse ou encore éthique.

¹¹⁸ Ye and Tang 2011: 2-3.

Cette forme d'ambiguïté reste présente dans la Chine contemporaine. Certaines pratiques, comme les prières ou les offrandes dans les temples, continuent de faire partie du quotidien, même chez ceux qui ne se définissent pas comme croyants. Ainsi, il n'est pas rare que des personnes déposent leur carte d'identité devant un autel avant un examen, ou viennent poser des questions sur leur avenir sentimental dans un temple. Ces gestes peuvent paraître superstitieux du point de vue rationaliste, mais ils témoignent d'une manière d'entrer en relation avec le sacré dans laquelle foi, rite, coutume et souci pratique s'entrelacent étroitement. Cela montre que l'analyse des pratiques culturelles chinoises à travers des critères modernes occidentaux peut conduire à des interprétations réductrices.

La biographie de Confucius elle-même, comme celles de ses disciples, contient de nombreux éléments de nature légendaire ou symbolique. Cette dimension mythique rend encore plus floue la frontière entre rationalité et irrationalité. Un exemple significatif est la réaction de Confucius à l'annonce de la capture d'un *qilin*, animal mythique : il y voit un présage de sa propre mort imminente.¹¹⁹ Ce type d'épisode illustre bien la persistance de la pensée symbolique et rituelle dans les discours confucéens.

La divinisation de Confucius et de ses disciples s'explique en partie par le rôle que jouent les temples confucéens, qui remplissent à la fois des fonctions religieuses et éducatives. Ye Shu-xian et Tang Qi-cui soulignent que, dans les textes, le lieu que Confucius fréquente le plus est justement le temple. Bien que Confucius se présente lui-même comme un homme ordinaire et insiste sur sa modestie, il sera ensuite honoré dans ces temples de manière quasi divine.

Par ailleurs, les auteurs attirent l'attention sur un phénomène marquant du XXe siècle : l'Occident devient alors le modèle du progrès, incitant de nombreux intellectuels issus de cultures confucéennes à se rendre en Europe ou en Amérique pour s'approprier les normes de la modernité. Dans ce processus, ils reformulent le discours confucéen selon des cadres conceptuels empruntés à la pensée occidentale, introduisant une rationalisation extérieure à une tradition qui ne s'y prête pas forcément :

Dans le système discursif du confucianisme, bien qu'il n'existe pas de concept exactement équivalant au terme occidental « mythe », on y trouve néanmoins

¹¹⁹ 「西狩獲麟，曰：『吾道窮，吾道窮。』三年，身隨而卒。天命成敗，聖人知之，有所不能救，命矣夫。」 (Dong 1936: juan 5)

des notions analogues à celle de *mythe* (entendu comme illusion ou pensée divine), telles que *shen* (divin), *sheng* (saint), ou encore l'idée d'une non-dualité entre le sacré et le profane (*sheng-su bu er*). S'ajoutent à cela d'innombrables paroles sacrées, récits hagiographiques et objets sacrés transmis depuis des millénaires, qui témoignent d'un véritable imaginaire mythique. Sous cet angle, les débats intellectuels de ces cent dernières années qui portent sur la question de savoir si le confucianisme constitue ou non une religion apparaissent comme un faux sujet, dès lors qu'on les replace dans le contexte concret des pratiques rituelles des temples ancestraux, avec leur musique et leurs cérémonies. La racine profonde de cette impasse académique réside dans le fait que, sous l'influence du mouvement de diffusion des savoirs occidentaux vers l'Orient, plusieurs générations d'intellectuels ont été plongées dans une pensée des Lumières occidentale et un contexte d'athéisme, substituant directement les catégories de la philosophie moderne occidentale au système de pensée propre au confucianisme.¹²⁰

Ye Shu-xian remarque ainsi que le mot « mythe » pose d'importants problèmes de traduction en chinois. Le terme couramment utilisé, 神話 (*shenhua*), signifie littéralement « récit des dieux », alors que les récits traditionnels chinois mettent plus souvent en scène des figures humaines sacralisées ou des sages vénérés, plutôt que de véritables dieux. Cette inadéquation terminologique témoigne d'une méconnaissance des particularités du mythe dans la culture chinoise, où le sacré ne renvoie pas à une transcendance divine, mais à une exemplarité d'ordre éthique ou cosmologique.

Cette confusion s'accroît dans l'interprétation d'un passage célèbre des *Entretiens* de Confucius : « 子不語怪力亂神 » (*Zi bu yu guai li luan shen*), généralement traduit par : « Le Maître ne parlait ni des prodiges, ni des exploits surnaturels, ni du désordre, ni des esprits ». En chinois moderne, cette phrase est souvent découpée en quatre éléments séparés : *guai* (prodiges), *li* (force ou violence), *luan* (désordre), *shen* (esprits), ce qui renforce une lecture rationaliste, présentant Confucius comme un penseur pragmatique, voire anti-religieux. Voltaire, dans son combat contre l'autorité religieuse chrétienne, fait de Confucius une figure emblématique de la raison naturelle, en opposition aux dogmes révélés. Cette

¹²⁰ 「在儒學話語體系中，雖然沒有和西方『神話』一詞完全相對應的概念，但卻有著與 myth（迷思、神話）意義相通的『神』、『聖』與『聖俗不二』，以及無數的聖言、聖話和數千年的聖物所見證的『神話』。從此視域來看，百年來圍繞著儒家究竟是否為宗教或有無宗教性的爭訟疑難，若回置到宗廟禮樂實踐的現實語境，其實就是一個偽命題。而造成如此學術尷尬局面的深層原因在於：西學東漸影響下的幾代知識份子，都身處於西方啟蒙思想和無神論語境中，直接用西方哲學和當代人的知識話語模式置換掉了儒學本身的話語體系。」 (Ye and Tang 2011: 6)

instrumentalisation reflète moins une fidélité au contexte chinois qu'une stratégie polémique dans le cadre des Lumières.

Cependant, Ye Shu-xian propose une lecture plus conforme au contexte de la pensée classique. Il suggère de regrouper les mots en deux syntagmes binaires : *guai li* (« forces prodigieuses ») et *luan shen* (« esprits perturbateurs »). Dans cette perspective, la phrase signifie que Confucius évitait de parler de phénomènes extraordinaires ou d'entités spirituelles susceptibles de troubler l'ordre moral ou social, sans pour autant les rejeter totalement ni nier toute forme de sacré dans sa pensée :

Depuis l'introduction du terme occidental mythe en Chine par l'intermédiaire du Japon, la traduction chinoise adoptée « 神話 » (*shenhua*, littéralement « discours des dieux ») a façonné, de manière plus ou moins biaisée, l'ensemble des discussions sur la question du mythe chinois depuis un siècle. Cette désignation induit une présupposition implicite : celle que le mythe concerne nécessairement des récits au sujet des dieux (*shen*). Une telle conception a eu pour effet d'occulter la question fondamentale de savoir si les objets du mythe peuvent exister en dehors de la référence explicite au caractère *shen*. Ainsi, la célèbre déclaration de Confucius de ne pas parler ni des prodiges, ni de la violence, ni du désordre, ni des Esprits est souvent interprétée comme une preuve irréfutable que le confucianisme rejette les mythes et les évite consciemment.¹²¹

Pour démontrer la présence du mythe au sein même de la tradition confucéenne, Yeh Shu-hsien examine les raisons pour lesquelles certains penseurs chinois du XXe siècle, comme Feng Youlan, ont affirmé que le confucianisme constitue une philosophie pure, dépourvue de toute dimension mythique et distincte de la religion. Selon lui, cette position résulte d'un double mouvement.

D'un côté, ces intellectuels cherchent à combattre les préjugés orientalistes selon lesquels la culture chinoise n'aurait pas produit de véritable philosophie, mais seulement des sagesses pratiques ou des doctrines religieuses. En mettant en avant le caractère philosophique du confucianisme, ils visent à réhabiliter la pensée chinoise dans un dialogue intellectuel dominé par les critères occidentaux.

¹²¹ 「由於西學東漸以來西方的 myth 一詞借道日本進入中國實用了『神話』這兩個漢字，給一個世紀以來所有討論中國神話問題的人預設了一種不無偏頗的成見——神話所敘述的當然是關於『神』的『話』；這就使人們忽略了在『神』這個漢字的指稱以外不會存在神話的對象之問題。而儒家創始孔子公開表示的『不語怪力亂神』一句，也就成為儒家反對神話、迴避神話的『鐵證』。」 (Ye 2005: 30)

De l'autre côté, leur approche reste influencée par une conception eurocentrique de la religion, modelée sur la structure de l'Église chrétienne. Ce cadre de référence, fondé sur une hiérarchie cléricale unifiée et un dogme centralisé, ne correspond pas à la réalité des pratiques religieuses chinoises, qui reposent sur le polythéisme, le culte des ancêtres et une grande diversité de croyances.¹²² Dans la tradition chinoise, rites, récits sacrés et croyances se combinent selon des logiques différentes de celles des religions organisées de type occidental :

Lorsqu'on juge le confucianisme à l'aune des religions centrées sur la vie ecclésiale, comme le christianisme ou l'islam, il devient « naturel » de le considérer comme non religieux. De Feng Youlan à Liang Shuming, puis à Qian Mu, jusqu'aux historiens des idées des années 1950, cette perspective est devenue l'un des points de vue dominants dans les milieux académiques. En 1947, lors de ses cours sur l'histoire de la philosophie chinoise à l'Université de Pennsylvanie, Feng Youlan a appliqué la conception occidentale de la « philosophie » à l'étude de Confucius, Mozi, Laozi et Zhuangzi, leur attribuant ainsi, plus ou moins directement, le statut de philosophes au sens platonicien ou aristotélicien.¹²³

Ce biais eurocentrique conduit à valoriser une certaine forme de rationalité, fondée sur l'argumentation déductive et le raisonnement formel, comme propre à la philosophie occidentale, tout en dévalorisant les traditions non occidentales jugées irrationnelles. Toutefois, cette conception mérite d'être élargie. Le raisonnement philosophique ne se limite pas à une seule forme. Dans l'Antiquité, aussi bien chinoise que grecque, des procédés comme l'analogie et le parallélisme jouaient un rôle central dans la pensée rationnelle. Ainsi, dans le contexte des échanges interculturels, affirmer que le confucianisme est dépourvu de rationalité reviendrait à appliquer des critères étroits à une tradition qui mobilise une autre forme d'élaboration conceptuelle. De

¹²² À ces deux motivations s'ajoute sans doute une troisième, liée au contexte idéologique de la Chine moderne : l'influence croissante de la pensée matérialiste, notamment marxiste. Feng Youlan, par exemple, fut d'abord un défenseur du confucianisme, avant de devenir un partisan convaincu du maoïsme. Dans ce cadre, un Confucius présenté comme penseur rationnel, moral et « naturel » semble plus compatible avec les idéaux matérialistes que la figure d'un métaphysicien. De plus, cette lecture permet d'éviter toute confusion ou amalgame entre le confucianisme et la religion, souvent critiquée dans les discours marxistes.

¹²³ 「以教堂生活的基督教和伊斯蘭教為準繩來判斷儒家，就很自然地將儒家看成非宗教的。從馮友蘭、梁漱溟到錢穆，再到20世紀50年代以後的思想史學者，此類觀點已經成為學界代表主流的觀點。他在1947年美國賓州大學開課「中國哲學史」，以西洋的「哲學」觀念考察孔墨老莊等人及其學術淵源，使他們或多或少獲得了柏拉圖和亞里士多德之類的哲學家稱號。」(Ye 2005 : 38)

nombreux intellectuels chinois ont mis en avant ces éléments pour défendre le confucianisme comme une philosophie à part entière, et non comme une religion. Toutefois, réduire cette tradition à une opposition entre rationalité et religiosité revient à ignorer la complexité d'une pensée qui articule de manière étroite les dimensions rituelle, symbolique et mythique.

C'est pourquoi Yeh Shu-hsien insiste sur la signification du caractère chinois désignant le « saint » (聖), composé des graphèmes de l'oreille (耳) et de la bouche (口). Ce choix graphique montre l'importance centrale de la tradition orale dans la transmission du savoir dans la Chine ancienne, où l'oralité primait souvent sur l'écrit. De plus, la prononciation du mot *sheng* (聖) est proche de celle du mot désignant le « son », ce qui révèle un lien étroit entre sainteté, audition et parole transmise. Ainsi, dans l'univers confucéen, la figure du saint ou du sage est indissociable de sa capacité d'écoute et de transmission orale, ce qui renforce le rôle du symbolisme et du mythe dans cette tradition :

En chinois, on écrit « l'intelligence » comme « 聰明 », mais jamais dans l'ordre inversé « 明聰 ». Cela révèle un ordre de priorité : l'ouïe précède la vision. Comprendre cela suppose de reconnaître qu'à travers l'histoire, la tradition orale est transmise par l'oreille. La tradition orale a précédé la tradition écrite qui est fondée sur la lecture et la vue. Dans les anciens systèmes éducatifs et les modes de transmission du savoir, l'oreille jouait un rôle plus important que l'œil. Si l'on restitue le caractère traditionnel « 聖 (le saint, *shen*) », on remarque immédiatement sa composition : la bouche et l'oreille y figurent, indiquant que la sagesse naît de ce qui est dit et entendu. Dans les manuscrits de Guodian, le caractère *shen* est même utilisé de manière interchangeable avec « 聲 (le son, *shen*) », soulignant ainsi leur lien profond.¹²⁴

Les saints ne sont donc pas seulement des intellectuels ou des sages. Ils remplissent aussi des fonctions politiques et religieuses. Ils tiennent une place comparable à celle de prêtres chamaniques, capables de relier le monde humain au monde spirituel, notamment par l'usage d'objets rituels en jade. Cette matière précieuse,

¹²⁴ 「漢語有『聰明』一詞，卻不說『明聰』。耳聰先於慕名，明白這個道理，需要理解口傳文化的十萬年『耳聰』傳統在先讀書識字的『眼識』傳統在後。就古代的教育和文化信息傳遞而言，耳朵的重要性比眼睛的重要性要大。把聖人的『聖』字還原成繁體字『聖』，一下子就明代了，那就是口和耳朵[...]『聖』在郭店楚簡中和『聲』字同假。」 (Ye 2011: 66)

hautement symbolique, était censée produire un son d'une pureté parfaite, preuve de son caractère sacré et de sa puissance rituelle :

À l'époque des *Maîtres des Cent Écoles*, les saints (*sheng ren* 聖人) que tous admiraient n'étaient pas des figures imaginaires flottant dans l'abstraction du ciel, mais ils venaient du monde humain. Le prototype préhistorique du saint était souvent le chef religieux d'une tribu, doté d'un certain pouvoir spirituel ou chamanique. La majorité des tombes de haut rang de l'époque appartenaient probablement à des chamans ou des prêtres. Comme l'époque où « les chamans servaient les dieux avec le jade » a duré plusieurs millénaires, les pistes permettant de retracer l'origine mythique des sages peuvent être concentrées sur les objets sacrés des anciens rituels : les artefacts rituels en jade et les représentations divines taillées dans cette matière précieuse.¹²⁵

La religion de la Chine ancienne repose en grande partie sur deux fondements : l'animisme et le chamanisme. Sur le plan animiste, les prières s'adressent aux entités naturelles comme les montagnes, les rivières, la Terre ou le Ciel. Selon les analyses de Kan Huai-chen, les divinités mentionnées dans le chapitre « Lois des sacrifices » du *Mémorial des rites* correspondent aux esprits de ces éléments naturels, caractérisés par un *qi* bénéfique. Kan précise que la qualité de ce *qi* détermine la hiérarchie des êtres. Les entités les plus nobles concentrent ce *qi* supérieur et sont désignées comme les « cent objets » (*baiwu* 百物). Les confucéens rendent un culte à ces objets considérés comme divins, selon un ordre social strict : seul le souverain suprême, le Fils du Ciel, peut adresser ses prières directement au Ciel, tandis que les seigneurs locaux se contentent d'honorer les esprits de leur territoire.¹²⁶

Sur le plan chamanique, cette religiosité repose sur l'idée que les « dieux » vénérés dans les temples furent à l'origine des êtres humains. Les esprits invoqués lors des rites sont en réalité des ancêtres, classés selon leur rang et leurs mérites. Ceux qui

¹²⁵ 「先秦諸子時代所共同推崇的聖人不是虛無飄渺的想像，聖人出自人間而不是天上。聖人的史前原型就是那些部落中似有通神能力的宗教領袖。凡事高等級的墓多數於當時的薩滿或巫師。由於『巫以玉事神』的時代長達數千年，考察聖人神話來源的線索，就可以集中到史前祭神儀式的神聖道具——玉禮器和玉神像方面。」(Ye 2011: 73)

¹²⁶ 「從《禮記》，尤其是〈祭法〉諸篇所看到的神，是『物之精』，即擁有好氣的物。萬物的核心是由氣所造成，氣的好壞決定物的高下。其中的好物被稱為『百物』，有『百物之精』。這派儒家主張高神作為優位之神，是因為擁有好氣之精、神。這些百神是統治者祭祀的對象。〈祭法〉說：『有天下者祭百神。諸侯在其地則祭之。』有天下之天子祭祀所有的高神，包含諸多的天神，這是天子的職責與特權。諸侯則祭其國家之內的諸神，一般是山川之神。所以儒家的神觀是物之精，亦即氣的神觀。相對的是另二類神觀，人格神與怪物。」(Kan 2025: Ch. 4, EPUB.)

ont mené une vie ordinaire sont appelés *fantômes* (*gui*), tandis que ceux dont la conduite fut exemplaire sont élevés au rang de dieux (*sheng* ou *shen*).¹²⁷

Dans cette recherche, on adopte une définition large du chamanisme, telle que proposée par Mircea Eliade.¹²⁸ Celui-ci le décrit comme une « technique de l'extase » présente sous des formes diverses dans de nombreuses cultures. Bien que le mot « chamanisme » désigne à l'origine un phénomène propre aux sociétés sibériennes et centre-asiatiques, on en retrouve des manifestations similaires ailleurs, notamment à travers la figure du prêtre chargé de faire le lien entre les hommes et les esprits.¹²⁹ Cette fonction est aussi présente dans les sociétés de la Chine ancienne.¹³⁰

Yeh Shu-hsien souligne qu'au sein de la tradition chamanique chinoise, les saints exercent simultanément des fonctions politiques et religieuses : ils incarnent l'autorité fondée sur la connaissance, prédisent le destin ou le mandat céleste, et assurent la médiation entre le monde humain et le monde spirituel.¹³¹ Après leur mort, ces figures sont vénérées dans les temples en tant que saints, en raison de leurs vertus et de leur contribution au bien commun.

Plutôt que de définir le mythe comme un simple récit relatif aux dieux, Yeh Shu-hsien propose d'y voir avant tout une mise en récit d'êtres humains idéalisés ou divinisés. Il identifie ainsi six aspects caractéristiques du mythe dans la tradition chinoise :

1. les objets sacrés, comme le jade ou certains animaux fabuleux ;
2. les héros divinisés, à l'image des anciens rois-sages ;
3. un lexique propre à la mythologie chinoise, incluant des notions telles que *tianming* (le mandat du Ciel), *de* (la vertu) ou *ren* (la bienveillance) ;
4. les espaces sacrés et les cérémonies, notamment les temples ancestraux ;
5. les codes rituels chamaniques, qui mobilisent des objets et formules spécifiques ;
6. les récits relatifs aux origines du confucianisme, tel celui de la mort de Confucius.¹³²

¹²⁷ Yang 2020: 276.

¹²⁸ Eliade 1968 : 24-26.

¹²⁹ Eliade 1968 : 22.

¹³⁰ Cette fonction de médiation entre le monde des humains et celui des puissances invisibles n'est pas propre à la Chine ancienne. Dans la Grèce antique, on retrouve une figure comparable en la personne de la Pythie, prêtresse du temple d'Apollon à Delphes. Celle-ci, en état d'extase rituelle, délivrait des oracles censés exprimer la volonté divine, jouant un rôle central dans les décisions politiques ou militaires. À bien des égards, cette fonction peut être rapprochée de celle des officiants chinois pratiquant la divination ou les rituels de communication avec le Ciel.

¹³¹ Ye 2011: 46-47.

¹³² Ye and Tang 2011: 9.

La dimension religieuse de la culture confucéenne est profondément intégrée à la vie quotidienne, notamment à travers les pratiques rituelles. Le rôle prépondérant des prêtres chamaniques, détenteurs d'un savoir aussi bien spirituel qu'intellectuel, explique que Confucius ait lui-même consulté ces figures au cours de ses visites dans les temples. Par ailleurs, alors que l'éducation sous les Zhou demeurerait largement réservée à l'aristocratie, Confucius se distingue par sa volonté d'ouvrir l'enseignement à des disciples issus de milieux modestes, contribuant ainsi à la diffusion du savoir, dans une fonction proche de celle des chamans lettrés. Il comprenait la portée de son *mandat du Ciel* (*tianming*), maîtrisait le *Classique des mutations* (*Yijing*), et occupa même un temps la fonction de *xiaoxiang* (小相) au sein d'un temple.¹³³ Tous ces éléments témoignent de l'importance qu'il accordait aux pratiques rituelles et à la prière.

III.2. L'environnement socio-politique des clans Shang et Zhou

Comme celle de Platon, la biographie de Confucius, ainsi que celles de ses disciples, comprend de nombreux éléments à caractère mythique. Il importe dès lors de replacer son parcours dans le contexte historique, politique et culturel de son époque, afin d'en mieux saisir les enjeux.

Le premier point à clarifier concerne l'usage du terme « dynastie ». Cette notion évoque généralement l'image d'un empire centralisé et unifié. Or, dans l'Antiquité chinoise, les « changements des trois dynasties » renvoient moins à des successions impériales au sens strict qu'à des transitions d'hégémonie entre différents clans, souvent engagés dans des conflits et rivalités. Selon Yang Rur-bin, cette période se caractérise par une grande fragmentation du pouvoir, avec la coexistence d'une multitude de clans. L'expression « dix mille » (*wan*) ne doit pas être comprise comme une valeur numérique précise, mais comme une hyperbole désignant une multitude indéterminée.

Le clan Shang, auquel appartenait Confucius par sa lignée, et le clan Zhou, dans lequel il fut éduqué, représentaient deux formations politiques et culturelles distinctes mais contemporaines. Bien que Confucius soit né bien après le déclin de l'hégémonie Shang, il joua à l'égard de cette tradition un rôle analogue à celui d'un médiateur ou d'un restaurateur d'inspiration chamanique :

¹³³ Ye 2005: 40.

Quand le roi Wu attaque le roi Zhou¹³⁴, à ce moment-là presque toutes les populations de la plaine centrale et de ses environs sont organisées [...] Les textes des trois dynasties [Xia, Shang, Zhou] transmettent toujours l'idée de « dix mille États ». Après la conquête réussie du roi Wu, on dit qu'il y a mille huit cents États feudataires. Peu importe que ce soit huit cents ou dix mille États ou encore trois mille comme disent d'autres sources, nous pouvons imaginer qu'il y avait beaucoup de groupes claniques.¹³⁵ Confucius est probablement considéré comme le sauveur saint de la population Shang. Et il est vu comme un personnage important pour rétablir Shang.¹³⁶

Dans l'extrait qui suit, on comprend que le clan Zhou fut d'abord soumis à l'autorité du clan Shang. Les chefs du clan Zhou subirent même des humiliations de la part de l'hégémon Shang. Le renversement de cette domination est décrit comme une « révolution », mais il ne s'agit pas ici d'une révolte populaire au sens occidental du terme. Il s'agit plutôt d'un changement de mandat céleste : lorsque le souverain en place agit sans vertu, le Ciel lui retire sa légitimité et la transfère à un autre dirigeant plus vertueux :

« La conquête du roi Wu contre Zhou » est un événement important dans l'histoire des trois dynasties. Cet événement est à l'apogée de l'évolution de toute une série d'histoires. Les conflits entre Shang et Zhou durent depuis longtemps ; en effet, ce conflit était déjà clair à l'époque du roi Tai de Zhou et il était devenu de plus en plus profond avec Wanji et le roi Wen. Les relations sont définitivement rompues et se terminent par la victoire du roi Wu. Avant que le roi Wu dénonce les guerres, la population Zhou avait déjà subi un destin malheureux comme l'assassinat de Wangji et l'emprisonnement du roi Wen. La haine entre les populations Shang et Zhou est profondément accumulée. Très vite après que le roi Wen ait été délivré, il « reçoit le mandat » pour devenir roi. « Recevoir le mandat » signifie recevoir le mandat qui vient du Ciel. On peut comprendre de façon politique que la population Zhou commence à être indépendante, qu'elle n'obéit plus à Shang et qu'elle va conquérir Shang.¹³⁷

¹³⁴ Le nom du dernier roi de Shang est « Zhou (紂) » qui est prononcé en quatrième ton et qui est différent du nom de la dynastie suivante « Zhou (周) ».

¹³⁵ 「武王伐紂時，其時中原及周遭的民族幾乎全被動員起來 [...] 三代的文獻一直流傳『萬國』的概念，武王伐紂成功後，據說封國有一千八百。不管是千八百或『萬國』，或是『三千』的說法，可想見其時的族群之多。」 (Yang 2020: 320)

¹³⁶ 「孔子有可能被視為殷商民族的『彌賽亞』，被視為復興殷商的重要人物。」 (Yang 2020: 410)

¹³⁷ 「『武王伐紂』是三代歷史一個關鍵性的事件，這個事件是一連串歷史演變的高潮。商周的矛盾相持已久，如實說來，這個矛盾在太公時期已明朗化，歷經王季、文王，矛盾不斷加深，到了武王時期才徹底決裂，一招解決。武王在甲子興師之前，周民族已連續遭受到王季被殺、文王被囚的悲慘命運，兩民累積的仇恨已深。文王被囚後最終被釋放，不久，更『受命』為王。受命是受天命，『受命為王』的政治解讀是周已自立，不再受命於商，而且要『殪戎殷』，『殪商之多罪紂』，商周已進入難以共存的敵我矛盾。」 (Yang 2020: 288)

Lorsque le roi Wu du clan Zhou vainc le dernier roi Shang, il ne détruit pas complètement ce clan. Au contraire, il permet aux descendants des Shang de rester sur leurs terres ancestrales et devient le chef du clan dominant. L'unification politique des Zhou avec les autres clans s'accompagne d'un processus d'assimilation et de fusion culturelle. Le passage tiré du *Mémorial de la musique* fait l'éloge du roi Wu de Zhou ; il faut donc garder à l'esprit le caractère idéalisé de cette figure royale. Le texte montre que, même après une conquête militaire, le roi Wu cherche à maintenir l'ordre, à organiser l'installation des populations et à prendre soin même des animaux :

Le roi Wu après avoir conquis Yin, se dirige vers [la capitale de] Shang. Avant même de descendre de son chariot, il octroie l'État de Ji aux descendants de Huang Di, celui de Zhu aux descendants de Yao et celui de Chen aux descendants de Shun. Une fois descendu de son chariot, il octroie l'État de Qi aux descendants de Xia et il installe à Song ceux de Yin. Il fait élever un tumulus sur la tombe de Bigan et il délivre Jizi de la prison pour qu'il puisse rétablir les usages rituels de Shang et la place des maîtres de cérémonie. Il allège les corvées du peuple et il augmente les salaires des petits officiers. Il traverse la rivière vers l'ouest pour libérer les chevaux au sud du mont Hua, car il ne les attèle plus [aux chars de guerre]. Il libère les bœufs dans les plaines près de la forêt des Pêchers, car il ne les asservit plus [pour porter les bagages]. Il enduit rituellement de sang les chariots et les armures et les remise, car il ne les utilise plus. Il retourne les boucliers et les lances et il les enveloppe dans des fourrures de tigre. Quant aux généraux et aux chefs de l'armée, il les crée feudataires. On appelle ces procédures « la mise au fourreau ». On sait ainsi que le roi Wu n'utilisera plus l'armée.¹³⁸

Comme il s'agit d'un texte laudatif, il est difficile de savoir si le roi Wu a réellement agi avec bienveillance ou avec brutalité. En revanche, l'installation durable des Shang sur leur territoire après la conquête est un fait historique vérifiable.

Face à la montée du chamanisme dans leur propre camp, les derniers rois Shang avaient tenté d'en contrôler les excès en s'appropriant eux-mêmes le rôle des divinités. Mais cette stratégie a échoué : ils ont perdu la guerre et le pouvoir.

Sur le plan religieux, durant cette transition d'hégémonie, chaque clan vénérât sa propre divinité tutélaire, bien que le système de croyances ait été polythéiste. La divinité suprême du clan Shang était *Di*, tandis que le clan Zhou reconnaissait comme

¹³⁸ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 79-81.

principe transcendant le *Ciel*. Le chamanisme se manifeste avec une particulière intensité au sein du clan Shang, au point d'entraver l'exercice du pouvoir politique du souverain. Selon les analyses de Yang Rur-bin, un élément fondamental des rituels chamaniques réside dans l'usage de l'alcool, qui permettait aux officiants d'atteindre l'état extatique nécessaire à la communication avec les esprits. À la fin de la dynastie Shang, cette religiosité chamanique connaît un essor considérable : les cérémonies se multiplient à un tel degré qu'elles provoquent une surconsommation d'alcool et engendrent des tensions croissantes entre l'autorité religieuse et le pouvoir politique :

Après la réussite de sa révolution, le roi Wu de Zhou hérite de l'objectif de réforme du fondateur de Zhou et il le concrétise avec des étapes stables. En plus des mesures politiques [...] et des mesures destinées à affaiblir la puissance ancienne de Shang, les gens de Zhou font aussi beaucoup d'efforts pour réformer l'atmosphère sociale. La réforme la plus importante est l'interdiction de l'alcool. La punition pour l'alcoolisme collectif est particulièrement dure. La raison de l'interdiction de l'alcool n'est peut-être pas seulement politique, mais vise aussi à réduire les débordements de la culture chamanique. Avant que le duc Zhou réalise la réforme du système, nous voyons que les anciens rois de Zhou effectuent un travail plein de sens, c'est d'attribuer ruine et corruption de Shang à la seule personne du roi Zhou. D'une part, ce genre de comportement est une mesure normale quand il y a remplacement du pouvoir : le dirigeant qui perd le pouvoir politique est naturellement chargé de toutes les fautes. D'autre part, au-delà de l'attribution de toutes les fautes au roi Zhou, il y a aussi le souci de réparer les mauvaises conséquences des guerres qui durent longtemps. On assigne ainsi une signification morale à la destruction du pouvoir de Shang.¹³⁹

¹³⁹ 「周武王革命成功後，繼承了周初先王的改革目標，但實施時採納了穩定的進行步驟，除了政治上的措施[.....]遷散殷商的舊勢力等等之外，在改革社會風氣方面，周人也作了很大的努力，最醒目的改革當是嚴令禁酒，集體酗酒所受的懲罰更為嚴酷。禁酒的著眼點可能不只是政治方面的考量，也有抑制巫教文明流弊的用意。在周公展開體制性的改革之前，我們看到周初先王做了一項很有意義的先行工程，他們將晚商風氣敗壞歸到紂王一個人的身上，這種行動一方面固然是易代之際勝利者常見的措施，亡國之君自然而然地會背上所有的罪名。但周初先王除了要紂王承擔起一切的過失外，他們很努力地彌補殷周長期鬥爭留下的傷痕，他們賦予亡國的殷商道德上的意義。」 (Yang 2020: 318)

La réponse adoptée par les derniers souverains de la dynastie Shang face aux excès du chamanisme a consisté à se substituer eux-mêmes au rôle des divinités, incorporant ainsi la fonction sacerdotale à leur autorité royale. Cependant, cette stratégie s'est révélée inefficace : ils finirent par perdre la guerre contre les Zhou ainsi que leur pouvoir politique.

Les Zhou, une fois victorieux, ont entrepris des réformes pour limiter l'influence religieuse, notamment en réduisant la consommation d'alcool, élément central des rituels chamaniques. Le nouveau système politique mis en place par les Zhou était de type féodal : il reposait sur une stricte organisation hiérarchique et donnait la priorité aux règles formelles plutôt qu'au contenu spirituel ou aux expériences extatiques. Ce formalisme a cependant montré ses limites, et l'ordre établi s'est rapidement effondré. Ce déclin a ouvert la voie à une nouvelle phase historique, celle des Zhou orientaux, ou période des Printemps et Automnes. C'est dans ce contexte de recomposition culturelle et de rivalités entre traditions que naît Confucius, issu d'une famille noble du clan Shang vaincu.

Selon Yang Rur-bin, cette situation particulière a provoqué chez Confucius une crise identitaire, marquée par une double appartenance : d'un côté, il héritait des traditions du clan Shang ; de l'autre, il vivait dans un monde politique dominé par les Zhou. Même si les Shang avaient perdu leur hégémonie cinq siècles plus tôt, la famille de Confucius conservait encore leurs coutumes, notamment les rituels en l'honneur des ancêtres. On peut comparer cette expérience à celle des enfants de migrants vivant entre deux cultures : celle transmise par leur famille et celle de la société dans laquelle ils grandissent.

Confucius évolue ainsi dans un milieu aristocratique fidèle aux traditions Shang, tout en étant confronté à l'ordre institutionnel des Zhou. L'ancienne élite Shang espérait retrouver un jour son prestige passé, et Confucius fut vu comme une figure capable de porter cette espérance. Il jouait un rôle de médiateur, parfois même comparé à celui d'un phénix,¹⁴⁰ symbole de renouveau. Il consultait souvent les autorités religieuses et occupa lui-même un poste dans un temple.

Son attachement aux rites ancestraux s'inscrit dans cette logique. Il refusait pourtant de valider les croyances superstitieuses. Yang Rur-bin souligne cette

¹⁴⁰ 「孔子到楚國時，接輿故意經過孔子暫居的家門，唱歌起來。歌詞重複言及『鳳兮！鳳兮！』這個『鳳』字值得留意，我們看三代的宗教，發現殷商民族最重視的圖騰就是鳳。將鳳這樣的圖騰放在孔子身上，也就有將殷商的命運寄託在孔子身上之意。」(Yang 2020: 412)

ambivalence : Confucius ne cherchait pas à affirmer l'existence des esprits, car il craignait que ce discours soit perçu comme contraire à l'esprit de lucidité ou de discernement. Il reconnaissait toutefois l'utilité psychologique de croire que les défunts subsistent d'une certaine manière, et pensait que prier les ancêtres « comme s'ils existaient » était une marque sincère de piété. Ce « comme s'ils étaient présents » exprime une position intermédiaire entre le chamanisme Shang, jugé trop obscur ou mystique, et le formalisme rigide des Zhou, qui négligeait la dimension éthique et affective du rite :

Confucius a un avis positif sur l'abstinence et il élève le rite à un niveau aussi élevé que celui des événements importants de l'État. S'il n'était pas du tout croyant, il ne serait pas possible d'avoir ce genre de passion. Il a évidemment un attachement particulier à cela. N'oublions pas que Confucius disait clairement : « Si l'on appuie trop sur la raison en pensant que les personnes mortes n'existent plus, on n'est pas bienveillant ; si l'on appuie trop sur la sensibilité en pensant que les personnes mortes existent, on n'est pas intelligent. » Confucius n'a pas de réponse vis-à-vis de la mort et de l'âme. [...] Face à la question de l'existence de l'âme après la mort, la pensée de Confucius est assez similaire à celle de Kant. Il semble que tous les deux pensent que la question des esprits relève de la raison morale et ne relève pas du domaine épistémologique.¹⁴¹

Cette lecture de l'œuvre de Confucius proposée par Yang Rur-bin met en évidence la nécessité de cultiver non seulement la dimension intellectuelle de l'être humain, mais également sa sensibilité. Il apparaît en outre que Confucius ne manifeste ni adhésion inconditionnelle ni opposition systématique à l'égard de la religion chamanique.

III.3. Lexique spécifique, héros divins et objets divins du confucianisme

Après avoir présenté le contexte politique et social des clans Shang et Zhou, dont l'influence s'est révélée décisive dans la formation de la pensée confucéenne, il convient désormais d'examiner plus spécifiquement les récits d'inspiration mythique contenus dans le *Mémorial des rites*, en concentrant l'analyse sur le chapitre intitulé

¹⁴¹ 「孔子卻非常肯定齋戒的價值，他將祭祀提升到國之大事的等級，如果沒有某種的深信，這種熱情是無從產生的，孔子顯然別有懷抱。我們不要忘了孔子明確地說過：『之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不知而不可為也。』理智地人為死者已往，過去就是過去，這是不仁；濫情地人為亡者未亡，仍有生命，這是不智。孔子對於死後的問題、靈魂的問題，沒有回答。[...]關於死後靈魂存在與否的問題，孔子與康德居然頗有近似之處。兩人似乎都認為鬼神屬於道德理性，而不屬於知識範圍之事。」 (Yang 2020: 268)

Mémorial de la musique. Ce texte constitue une source particulièrement précieuse pour comprendre la conception confucéenne du mythe, ainsi que le rôle central que la poésie et la musique jouent dans l'organisation sociale.

Pour saisir la manière dont le mythe est conçu dans le cadre culturel propre au confucianisme, il est utile de reprendre la classification en six catégories proposée par Yeh Shu-hsien. Dans le cas du *Mémorial de la musique*, les récits mythiques relèvent principalement de trois ensembles thématiques. Premièrement, ils font intervenir des objets sacrés utilisés dans les rites et dans la pratique musicale. Deuxièmement, ils mettent en scène des figures héroïques divinisées, en particulier d'anciens souverains idéalisés et présentés comme des modèles éthiques. Troisièmement, ils recourent à un lexique spécifique, issu des représentations chamaniques, comprenant des notions telles que 仁 (*ren*), 義 (*yi*), 心 (*xin*), 性 (*xing*), 禮 (*li*), 理 (*li*), 天 (*tian*) et 帝 (*di*).

Pour comprendre ces termes de manière rigoureuse, il est essentiel de les replacer dans leur contexte d'origine, marqué par la tradition chamanique, afin d'éclairer leur évolution vers des significations éthiques et philosophiques dans le cadre confucéen. Ces trois aspects montrent que la tradition confucéenne intègre bel et bien des récits mythiques : bien qu'ils relèvent du surnaturel et de l'imaginaire, ces récits remplissent une fonction philosophique et allégorique, visant à transmettre des enseignements moraux. Nous reviendrons sur ces trois dimensions, dans un ordre légèrement réorganisé, en commençant par l'analyse du lexique.

Le lexique spécifique du confucianisme et ses racines chamaniques : 情 (*qing*), 性 (*xing*), 禮 (*li*), 理 (*li*), 天 (*tian*), 帝 (*di*)

Bien que les caractères chinois employés aujourd'hui soient largement hérités de ceux utilisés dans l'Antiquité, leur forme écrite, leur prononciation et leur champ de signification ont souvent connu d'importantes évolutions au fil des siècles et selon les contextes historiques. L'ignorance de ces transformations peut entraîner des malentendus ou des incohérences dans l'interprétation des textes, notamment en raison de fausses analogies entre les termes anciens et leurs usages modernes. C'est pourquoi il est nécessaire d'explicitier ces notions-clés en les replaçant dans leur cadre originel, à la fois chamanique et éthique.

La transition de 帝 (*di*) vers 天 (*tian*) : mutation du pouvoir politique et religieux entre les clans

Comme le contexte historique l'a déjà montré, le dieu tutélaire du clan Shang était appelé *Di*, tandis que le clan Zhou plaçait son autorité religieuse sous l'égide du Ciel (*Tian*). Il importe donc de préciser plus en détail la signification de ces deux concepts, qui forment le socle de la pensée religieuse et politique de la Chine ancienne.

Dans son ouvrage *La naissance de Tianxia : chamanisme, Di et pays confucéens*, Kan Huai-Chen souligne que la notion de *Tianxia* (l'« empire sous le Ciel ») fait aujourd'hui l'objet de débats liés à l'interprétation contemporaine de l'impérialisme chinois. Cependant, cette lecture actuelle repose sur un contresens : dans les textes anciens, le concept de *Tian* relevait avant tout d'une signification religieuse et cosmique, bien éloignée des conceptions politiques modernes. De manière analogue, le terme *Zhongguo*, qui désigne aujourd'hui la Chine comme nation, ne correspond pas à son sens originel dans l'Antiquité :

Définir la Chine historique comme étant le *Tianxia* n'a rien d'une découverte révolutionnaire : la tradition savante chinoise le savait depuis longtemps. Toutefois, influencés par les sciences humaines occidentales modernes, nous avons, au cours du XXe siècle, trop souvent analysé la Chine selon les normes historiques occidentales, sans parvenir à hériter et à réinterpréter la pensée savante chinoise traditionnelle. Ainsi, nous avons considéré le mot *Tianxia* comme un nom commun désignant l'ensemble du monde, tandis que *Zhongguo* était perçu comme un nom propre, celui du pays appelé Chine. Or, *Tianxia* est en réalité un nom propre : il désigne une forme spécifique de régime politique et un espace gouverné, servant également d'auto-désignation. Quant au mot *Zhongguo*, il renvoie à l'origine au lieu où siège le pouvoir d'un tel régime *Tianxia*. Il y aurait beaucoup à dire sur ce terme, mais retenons simplement que, durant la période historique de la Chine impériale, *Zhongguo* ne désignait pas un nom d'État à proprement parler. Autrefois, nous traduisions *Tianxia* par *all under heaven*, pensant qu'il désignait l'univers entier. Mais cette traduction est inexacte. *Tianxia* signifie certes « ce qui est sous le ciel », mais le *ciel* dont il est question n'est pas un ciel physique : c'est un ciel religieux. Par conséquent, le *Tianxia* est un domaine terrestre limité, situé sous la surveillance et la gouvernance du Ciel divin.¹⁴²

¹⁴² 「將歷史中國定義為天下，也不算什麼大發現，傳統的中國學術早知道了。只不過我們受到現代西方學術的影響，在二十世紀時，過度以西方歷史的標準探析中國，而不能繼承並重新詮釋傳統中國學術。於是，我們將歷史上的天下一詞當成普通名詞，認為是泛指全世界。而將中國一詞視為是中國的國名，故是一專有名詞。其實，天下是一專有名詞，指涉政體的形態與統治的領域，也用來作為自稱。而中國的本義指的是這類天下政權的朝廷所在。關於中國一詞，說來話長，無論如何，歷史中國時期的中國不作為國名。過去我們將天下解釋為全世界，所以翻譯成英文為：all under the heaven。這是不正確的。天下的確是天之下，但此天不是物理的天，

Les erreurs d'interprétation concernant les notions anciennes de *Di*, *Tian* ou *Tianxia* tiennent en grande partie à une traduction littérale mot à mot,¹⁴³ comme le souligne Kan Huai-Chen. Cette lecture, projetée sur les textes anciens, a ensuite été reprise par certains discours politiques chinois contemporains, qui y trouvent une justification à l'idée selon laquelle la Chine aurait toujours été un empire culturellement homogène et politiquement unifié depuis l'Antiquité. Pour mieux restituer la complexité des textes anciens et éviter ces contresens, les analyses croisées de quatre auteurs offrent des perspectives complémentaires : Léon Vandermeersch, qui étudie le passage d'un concept religieux à un autre ; Kan Huai-Chen, qui montre comment la notion de *Di* a été intégrée à celle de *Tian* ; Robert Eno, qui met en évidence l'aspect sacré du Ciel ; et Yang Rur-bin, qui interroge l'origine et les implications politiques de l'idée de *Tianxia* ; Benjamin Schwartz, qui insiste sur la dimension transcendante et souveraine de *Di* puis de *Tian* ; et Sarah Allan, qui propose d'enraciner le *Tianming* dans l'interprétation d'un événement astronomique. Leurs recherches, parfois convergentes, parfois divergentes, permettent de mieux comprendre l'évolution et la reconfiguration de ce vocabulaire fondamental (*Di ling*, *Tianming*, *Tianxia*, etc.).

Selon Léon Vandermeersch, la culture religieuse du clan Shang repose sur la figure de *Di*, divinité suprême et toute-puissante, qui gouverne les phénomènes naturels. Ce statut dominant de *Di* dans le panthéon Shang se manifeste par plus de quatre cents occurrences du caractère correspondant dans les inscriptions oraculaires. Celles-ci étaient gravées sur des supports divinatoires tels que des omoplates de bovins ou des carapaces de tortue, par des membres de l'aristocratie, qui y consignaient les événements majeurs. Étant donné la rareté des spécimens conservés, la fréquence de ce caractère témoigne de l'importance de *Di* dans les pratiques rituelles Shang.

Vandermeersch insiste sur le caractère particulier de cette religion animiste : il ne s'agit pas d'un culte des éléments naturels en tant que tels, mais de la vénération des ancêtres et d'un dieu protecteur abstrait, qui incarne l'unité de la nature. À la fin de la

而是宗教的天。所以此天下是天神所監臨與治理的下方，一個限定領域的人間。」(Kan 2025: Ch. 1, EPUB.)

¹⁴³ On notera toutefois que certaines lectures contemporaines, comme celle de Roger T. Ames, tendent à insister sur la dimension cosmologique naturaliste de *Tian*, en le détachant de toute connotation théiste. Cette interprétation conduit à minimiser les usages normatifs et quasi-transcendants attestés dans les corpus pré-impériaux, où *Tian* intervient comme instance de légitimation morale, politique et religieuse. (Ames 2022: 55-70.)

dynastie Shang, le dernier souverain, nommé Zhou (ou Xin), se proclame lui-même incarnation de *Di*, d'où son nom de « Di Xin » (le dieu souverain Xin) :

L'expression de la religiosité animiste des proto-chinois ne se réduisait pas au culte des multiples entités qui viennent d'être passées en revue. Les inscriptions Yin révèlent la croyance en l'existence, au-dessus de celle-ci, d'une toute-puissance commandant à l'ensemble de la nature et imposant aux hommes ses volontés, à laquelle est donné le nom de *di*. A proprement parler, ce nom correspond bien à celui que nous réservons à *Dieu*, au singulier. Toutefois, il fut usurpé par les derniers rois de la dynastie des Yin, manifestement, par prétention à l'apothéose, et il a servi depuis lors en chinois à qualifier une souveraineté supérieure encore à la royauté ordinaire et que l'usage sinologique français est d'interpréter comme celle des empereurs. [...] Dans les inscriptions oraculaires, le caractère *di* apparaît plus de quatre cents fois, le plus souvent dans l'acception de souverain d'en-haut qui vient d'être évoquée, mais aussi comme le nom d'un sacrifice assez peu fréquent, celui qui deviendra sous les Zhou le grand sacrifice collectif extraordinaire offert à tous les ancêtres, mais qui n'est exécuté sous les Yin qu'à l'adresse d'entités naturelles divinisées telles que la Montagne Yue.¹⁴⁴

Vandermeersch montre aussi, en s'appuyant sur les inscriptions gravées sur les grands vases rituels (*Maogongding*), que la notion de *Tian* commence à se confondre progressivement avec celle de *Di* à l'époque des Zhou. Ainsi, on emploie tour à tour les formules *Huang Tian* (皇天, « le Ciel augustes ») ou *Huang Di* (皇帝, « le Souverain d'en haut »), pour désigner la divinité suprême.

Ce dieu, considéré comme ayant une volonté propre, est aussi à l'origine d'un pouvoir légitime : il peut donner des ordres aux hommes, comme le montrent les expressions *Di ling* (帝令, « ordre du Souverain céleste ») et *Tianming* (天命, « mandat du Ciel »).¹⁴⁵ Ces deux formules sont d'ailleurs présentées comme équivalentes. *Tianming* est généralement traduit par « le mandat du Ciel », en référence au discours du roi Wu des Zhou, qui affirme que c'est *Di* lui-même qui lui a confié la mission de renverser le roi Shang. Ce mandat devient ainsi la base idéologique qui justifie la prise de pouvoir.

Cependant, si l'on interprète ces notions anciennes à partir de leurs équivalents modernes, on risque de graves contresens. Par exemple, *ming* (命) est aujourd'hui souvent traduit par « destin », et *geming* (革命) par « révolution », sous l'influence des

¹⁴⁴ Vandermeersch 1980 : 358.

¹⁴⁵ Vandermeersch 1980 : 361.

concepts occidentaux nés de la Révolution française. Or, dans la pensée chinoise ancienne, *ming* désigne un « ordre » ou un « mandat » conféré par une divinité souveraine. C'est pourquoi Vandermeersch propose de traduire *geming* non pas par « révolution », mais par « changement de mandat (céleste) », en insistant sur le parallèle entre l'ordre du monde naturel et celui de la société humaine.

Kan Huai-Chen, pour sa part, examine l'évolution du concept de *Tian* (le Ciel) dans les poèmes *Daya* du *Livre des Odes* (*Shijing*). Il montre que *Tian* apparaît d'abord comme le dieu protecteur propre au clan Zhou. Mais après la chute des Shang, les Zhou commencent à intégrer à leur conception du divin certains traits caractéristiques du *Di* des Shang. Les *Odes* de l'Antiquité sont des poèmes anonymes, recueillis dans les campagnes par des poètes, et constituent un témoignage unique sur les croyances et les valeurs morales d'une époque, à la manière des épopées grecques.

Le *Daya* rassemble des chants célébrant la fondation de l'hégémonie Zhou, interprétés lors des cérémonies dans les temples royaux :

Le poème *Mián*, extrait des *Odes*, section *Daya*, peut être considéré comme une véritable épopée de la fondation de la dynastie Zhou. Il décrit de manière vivante comment le clan Zhou est entré dans la plaine, située dans la région du Guanzhong, comment il y a établi sa capitale, organisé sa population, et fondé des exploitations agricoles. Cette entreprise de fondation nationale est présentée comme étant entièrement guidée par la volonté du *Shangdi* (上帝), le Dieu suprême.¹⁴⁶

Ces poèmes ne se contentent pas de glorifier les souverains Zhou : ils affirment que l'ordre politique établi par le roi Wen découle directement de la volonté divine.¹⁴⁷

¹⁴⁸ Le Ciel y est représenté comme une divinité suprême, à la fois source de l'ordre cosmique et garante de la prospérité humaine. Selon Kan Huai-Chen, cette représentation repose sur une logique religieuse : le Ciel est présenté comme une entité active, dont les décisions sont sacrées et incompréhensibles à l'homme :

¹⁴⁶ 「《詩經·大雅·綿》作為周的建國史詩，生動描述了周政團如何進入了關中的周原，在這裡如何建立都城，如何編組人民，如何建立農場。又此建國的行動完全是上帝的指導。」(Kan 2025 : Ch. 1, EPUB.)

¹⁴⁷ 「以《詩經·大雅·皇矣》為例。《大雅》是在宗教的聖殿中演唱的詩歌。〈皇矣〉歌詠上帝揀選了周的首長，尤其是文王，為替代商王的新王。」(Kan 2025 : Ch. 1, EPUB.)

¹⁴⁸ 「又舉《詩經》所錄的另一篇〈思文〉為證。這是在周的宗廟中演唱的詩歌，其詩句：「思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。」這是讚美周的始祖后稷，說他可以配天受祀。」(Kan 2025 : Ch. 1, EPUB.)

Le Ciel est le souverain qui détermine les principes et les normes de son ordre. Ces principes et normes ont pour finalité d'assurer une vie raisonnable et heureuse au peuple. En tant que norme, le Ciel nécessite l'action d'un agent pour que ses principes soient appliqués sur terre : cet agent est l'État dirigé par le roi. Ainsi, le Ciel doit choisir un roi qui lui soit favorable. Ce mécanisme est ce que l'on appelle le « Mandat du Ciel ». Il faut se rappeler que ce système constitue une structure religieuse : le « Ciel » dont il est question est une divinité, et les normes ainsi que l'ordre qu'il établit possèdent un pouvoir religieux, voire magique. Le Ciel est sacré et mystérieux.¹⁴⁹

Le roi, appelé « Fils du Ciel », est l'intermédiaire entre le Ciel et les hommes. Il a pour mission de traduire la volonté céleste en action politique. Gouverner avec vertu signifie alors : être un souverain juste et efficace, capable d'assurer l'abondance des récoltes et le bien-être du peuple. Dans le poème *Huang Yi*, le Ciel est même doté d'une capacité d'expression animée : il peut communiquer directement avec le roi Wen. Cela contraste fortement avec la représentation de *Di* chez les Shang, où la divinité ne s'exprimait jamais directement, mais uniquement à travers des signes. Les réponses divines prenaient forme à travers leur inscription sur des carapaces de tortue ou des omoplates bovines, faisant de ces supports les lieux matériels de la parole oraculaire. Kan Huai-Chen note qu'à partir du milieu de la période des Zhou occidentaux, cette image d'un dieu personnel et communicant s'efface. Avec l'installation des Zhou à la tête de l'hégémonie, leur conception du Ciel évolue vers une figure plus abstraite et impersonnelle.¹⁵⁰

¹⁴⁹ 「天是天下的主宰者，決定了天下的秩序原理與規範。此原理與規範是為了人民能合理與幸福的生活。天作為法則，它的原理要藉由行動者才能施用於地上，此行動者是王者所領導的國家。所以天必須揀選合意的王者，此機制是天命。我們要記住這套制度是一套宗教，它所說的天是神，秩序與原理都具有宗教性的神力或魔法，是神聖的或神秘的。」(Kan 2025 : Ch. 1, EPUB.)

¹⁵⁰ 「《詩經·皇矣》是我們認識這位上帝的重要史料。〈皇矣〉一開頭說這位在天上的上帝監臨地上，決定廢立商王而改立周王為「下民之主」，於是這位上帝下降到周國。[...]分析這首詩，可列出以下幾項關於周人上帝的性質。其一，這位上帝是在天上的上帝，監臨天下。此天下的範圍是中原王權的範圍。因為這位上帝是天下共同的上帝，所以是公正的、普遍的。[...]其二，這位公正的上帝選擇周人首長的原因是「德」。有德者方可以為王，這是上帝所定的法則。其三，上帝選擇了周人首長以後，就從上天下降到周國。周首長為上帝建立了聖殿。[...]其四，這位上帝是會說話的上帝。祂活靈活現，詩中記錄了幾則上帝對周文王說的話。〈皇矣〉是一首建國史詩，在西周中期以後周王廷的儀式中演唱。它也是建國神話。歷史學不會辯證神話中所述之事的真假，只能考證宗教觀的變遷。引發我們再思考的一點是，〈皇矣〉中這位活靈活現的上帝在其後的西周歷史中消失了。包括我在內的學者，都對〈皇矣〉中這位上帝的活靈活現感到興趣，然而此卻似乎只出現在商周之際與西周前期。」(Kan 2025 : Ch. 3, EPUB.)

Les études anglophones consacrées au concept du Ciel ont mis en lumière des dimensions diverses et parfois contrastées de cette notion. Une ligne interprétative influente, associée notamment à Roger Ames, insiste sur le caractère immanent et relationnel du Ciel, conçu moins comme une instance transcendante que comme un processus corrélatif structurant les relations humaines et cosmiques. Toutefois, en privilégiant presque exclusivement une lecture naturalisante de l'immanence du Ciel, cette approche tend à minimiser la dimension normative et transcendante que revêt le *Tianming* dans les textes fondateurs des Zhou. L'ambivalence sémantique d'un terme n'implique pas l'épuisement de sa dimension transcendante. Dans les textes anciens, notamment dans les *Odes*, le Ciel apparaît comme doté d'une volonté, capable de conférer un mandat et d'exercer un jugement, ce qui excède le cadre d'une simple structure relationnelle immanente.¹⁵¹

Comme l'a montré Robert Eno dans ses analyses historiques du milieu Zhou, la notion de Ciel s'inscrit dans un contexte de théologie politique où le roi, désigné comme « Fils du Ciel », apparaît comme le médiateur entre le Ciel et les hommes. Dans l'idéologie des Zhou occidentaux, le pouvoir royal repose sur une forme d'unité du politique et du religieux. Le souverain est le mandataire du Ciel, chargé d'actualiser sa volonté dans l'ordre humain. Gouverner avec vertu ne signifie pas seulement assurer l'efficacité administrative, mais incarner un ordre moral garantissant l'abondance des récoltes et la stabilité sociale. Dans ce cadre, le Ciel apparaît comme bienveillant et ordonnateur, fondement ultime de la légitimité politique.¹⁵²

Cependant, comme le montre également Eno, cette figure du Ciel n'est ni univoque ni stable. À côté du Ciel royal, garant de l'ordre dynastique, subsiste un autre horizon, celui d'un Ciel issu des traditions agricoles, puissance imprévisible et indifférente aux distinctions morales, dont les caprices se manifestent dans les catastrophes naturelles et les famines.¹⁵³ La coexistence de ces deux registres, un Ciel moralement normatif et un Ciel descriptivement amoral, engendre une tension théologique profonde, particulièrement visible lors du déclin des Zhou occidentaux.

C'est dans ce contexte que le Confucianisme entreprend une reconfiguration décisive. Face à l'effondrement de la légitimité royale, le Ciel cesse d'être uniquement le garant d'un ordre politique effectif et devient progressivement le fondement

¹⁵¹ Hall and Ames 1987: 201-216.

¹⁵² Eno 1990: 23-26.

¹⁵³ Eno 1990: 26-27.

transcendant de la normativité rituelle. Comme l'a montré Eno, la ritualisation du monde social permet au Confucianisme de restaurer la crédibilité du Ciel en le réancrant dans une éthique du *li*. Le Ciel ne disparaît pas. Il est reconfiguré comme principe ultime de valeur.¹⁵⁴

Une lecture différente est proposée par Benjamin Schwartz, qui insiste au contraire sur la dimension transcendante et souveraine de *Di* puis de *Tian*. Dans son analyse de la religion des Shang et des Zhou, il décrit le dieu suprême comme une instance dotée d'une souveraineté suprême (*ultimate sovereignty*), exerçant une autorité qui dépasse toute appartenance lignagère et fonde la légitimité universelle du pouvoir royal. À ses yeux, l'émergence d'un ordre politico-rituel centralisé aurait progressivement marginalisé la perspective chamanique, jugée incompatible avec l'idéal croissant d'un ordre cosmique et social harmonisé.¹⁵⁵ Cette interprétation met avec justesse en lumière la consolidation institutionnelle du monopole royal sur la médiation religieuse. Toutefois, elle tend à suggérer un déclin structurel du paradigme chamanique au profit d'une rationalisation rituelle de la transcendance. Or, si l'on définit le chamanisme non seulement comme pratique extatique individuelle, mais plus largement comme possibilité de communication entre vivants et puissances spirituelles, il devient difficile d'en parler en termes de disparition. Ce qui s'opère ne semble pas être une élimination, mais une transformation : la médiation directe du chamane est absorbée dans la figure du « Fils du Ciel », et l'accès au monde spirituel est institutionnalisé plutôt que supprimé.

Une hypothèse historiographique originale a été proposée par Sarah Allan, qui voit dans le *Tianming* l'interprétation politique d'un événement astronomique survenu sous le règne du roi Wen. Selon elle, le mandat céleste ne serait pas d'abord un principe moral abstrait, mais la lecture d'une configuration céleste comme signe d'un transfert de souveraineté.¹⁵⁶ Toutefois, même si l'on admet une origine astronomique du *Tianming*, l'interprétation de cet événement comme manifestation d'une autorité suprême présuppose déjà une structure théologique de compréhension. Le signe céleste n'est pas auto-interprétatif : il ne devient mandat qu'à travers une opération symbolique qui le reconnaît et l'investit d'un sens normatif.

¹⁵⁴ Eno 1990: 27-28.

¹⁵⁵ Schwartz 1985: 30-39.

¹⁵⁶ Allan 2007.

Cette fonction de légitimation politique se comprend d'autant mieux si l'on tient compte du contexte historique rappelé par Kan. Le royaume de Zhou n'intègre l'alliance hégémonique dirigée par les Shang que tardivement, à partir du règne du roi Wen. Du point de vue des Shang, les Zhou étaient perçus comme un État périphérique, désigné comme un « pays de l'Ouest ». Pourtant, dans les *Odes*, Zhou est présenté comme un membre de longue date de cette hégémonie, ce qui vise à légitimer le transfert du pouvoir. Dans ce contexte, *Tianxia* désigne non pas « le monde entier sous le Ciel », mais l'hégémonie exercée par les Zhou. C'est pourquoi Kan critique la traduction habituelle par « le monde sous le Ciel », qui laisse croire que l'idée de *Tianxia* aurait dès l'origine désigné un empire mondial. Selon lui, le poème *Huang Yi* relève bien d'un récit mythique destiné à faire croire que les Zhou étaient déjà intégrés à l'ordre politique précédent, hérité des Shang :

Le poème *Huang Yi* fabrique une version de l'histoire, et ce, dans le cadre du projet politique de la royauté des Zhou visant un « recentrage vers la Chine ». Si l'on s'en tient uniquement au contenu de *Huang Yi*, on pourrait croire qu'à la fin de la dynastie Shang, les Zhou constituaient déjà un État membre gouverné par l'autorité royale du centre, c'est-à-dire qu'ils faisaient partie d'un *Tianxia* placé sous la domination des rois Shang, ce qui expliquerait que le dieu suprême ait pu choisir leur chef. Toutefois, il ne s'agit là que d'un discours politique forgé par le pouvoir royal Zhou. Ce discours, sous forme mythologique, fut élaboré à l'époque du milieu du règne des Zhou de l'Ouest, dans le but d'expliquer que les Zhou étaient initialement un membre légitime du *Tianxia* dominé par les Shang.¹⁵⁷

Selon Yang Rur-bin, le remplacement du dieu *Di* par la notion de Ciel (Tian) répond essentiellement à un objectif politique. Lorsque le clan Zhou accède à l'hégémonie, le nouveau pouvoir cherche à intégrer différents clans, qu'ils aient été conquis ou alliés. Dans ce contexte, le recours au Ciel s'avère particulièrement

¹⁵⁷ 「〈皇矣〉編造了歷史，其原因是周王權在作它的「轉向中國」的政治工程。若我們只看〈皇矣〉，會以為在商後期，周是中原王權治理下的一成員國，所以這位上帝才能揀選周首長。但這只能是周王權的政治論述，在西周中期以神話的方式被製造出來，目的是為了說明周本來是以商王為首的「天下」的成員國。」 (Kan 2025 : Ch. 3, EPUB.)

pertinent : cette notion permet d'unifier symboliquement les entités diverses placées sous l'autorité zhou. Yang Rur-bin montre que le Ciel présente une double fonction, à la fois religieuse et politique.¹⁵⁸ Le roi, en tant que Fils du Ciel, ne se contente pas d'exercer un pouvoir terrestre ; il assume également un rôle religieux de médiation entre le divin et les hommes.¹⁵⁹ Il devient ainsi le centre (zhong 中) du *Tianxia*, cet espace symbolique et politique unifié sous l'égide céleste.

Contrairement à *Di*, divinité propre au seul clan Shang, le Ciel peut être conçu comme une entité divine universelle, partagée par tous les peuples relevant de l'hégémonie Zhou. Cette universalisation permet de surmonter la diversité des appartenances tribales, en leur conférant une forme d'égalité dans le cadre du *Tianxia*. Il faut toutefois souligner que cette égalité reste strictement politique et symbolique : elle ne s'applique pas aux différentes classes sociales, qui continuent d'être hiérarchisées.

La substitution de *Di* par *Tian* témoigne donc d'un processus de structuration du divin autour de la figure d'un dieu souverain à la fois plus abstrait et plus fonctionnel, inscrit dans un projet d'unification politique. Tandis que le culte de *Di* reposait sur des pratiques chamaniques spécifiques au clan Shang, la référence au Ciel tend à s'institutionnaliser dans un système normatif et ritualisé, soutenant la légitimation du pouvoir.

C'est dans cette logique que s'inscrit l'usage par le roi Wu de la notion de « volonté du Ciel » pour justifier la destitution du dernier roi Shang, accusé de démesure et d'immoralité. Le Ciel, garant de l'ordre cosmique et social, confère son mandat (ming 命) non pas héréditairement, mais en fonction de la vertu du souverain. À partir de cette justification religieuse et politique s'articule une nouvelle structure de pouvoir fondée sur un ordre rituel : c'est ce qui permet d'introduire les concepts de li (禮, rites) et li (理, principes), qui seront abordés dans la section suivante.

li (禮) et LI (理) : l'analogie entre l'ordre social (le système du rite et de la musique) et l'ordre naturel

¹⁵⁸ Yang 2020: 316-323.

¹⁵⁹ Cette fonction médiatrice du roi entre le ciel et les hommes rappelle, *mutatis mutandis*, la théorie des deux corps du roi dans la pensée politique médiévale européenne. (Voir Kantorowicz 1957.)

Dans le *Mémorial des rites*, ces deux termes apparaissent fréquemment et partagent la même prononciation. Afin de les distinguer avec clarté, je propose de les transcrire par l'usage des minuscules et des majuscules : *li* (rite) et *LI* (principe).

Le terme *li* (禮) possède trois dimensions essentielles : religieuse, politique et éthique. Selon l'analyse de M.D.K. Ing du *Liji*, ce texte conserve une tension constitutive entre des conceptions restrictives du *li*, limitées aux occasions cérémonielles formellement définies, et des conceptions plus larges qui l'étendent à l'ensemble de la conduite quotidienne. Le *Liji* apparaît ainsi comme un espace de transition où coexistent différentes théories du rite sans qu'aucune ne s'impose de manière définitive.¹⁶⁰ En outre, Ing souligne que les rites, dans le *Liji*, ne sont pas conçus comme des structures figées, mais comme des dispositifs flexibles susceptibles d'évoluer en fonction des circonstances sociales et historiques.¹⁶¹

Sous la dynastie Shang, *li* désigne avant tout des pratiques religieuses étroitement liées au chamanisme, qui structure alors l'organisation sociale. Avec l'avènement de la dynastie Zhou, les souverains Wen, Wu et le duc de Zhou mettent en place un système féodal appelé « système des rites et de la musique », conférant au *li* une signification d'abord politique. Sur ce point, la lecture proposée par Yang Rur-bin mérite d'être discutée. Selon lui, ces dirigeants auraient transformé la conception chamanique des rites en un ensemble de valeurs morales et sociales fondées sur des idéaux humanistes.

Je prends cependant mes distances par rapport à cette interprétation. Il me semble qu'au moment où ces rois établissent leur domination, leur discours moral ne traduit pas encore une réelle conscience éthique. Ils mobilisent les références rituelles et morales avant tout pour justifier leurs actions politiques et militaires. Ce n'est que plus tard, à partir de la période des Printemps et Automnes, que Confucius et les penseurs confucéens donneront à ces pratiques un contenu véritablement éthique. Yang

¹⁶⁰ Ing 2012: 18-37.

¹⁶¹ "One way to prevent dysfunctions in efficacy is to modify the ritual script. The authors of the *Liji* were more than passively aware of this. Indeed, they often advocated altering ritual scripts. The "Yueji" 樂記 chapter states this quite succinctly: "The five emperors of antiquity lived in different times and did not pass on their musical performances [*yue* 樂] to each other. The three kings of the early dynasties lived in different ages and did not hand down their rituals [*li* 禮] to each other" 五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮. Other portions of the *Liji* explain that "rituals follow what is fitting [for the context]" 禮從宜 and that rituals "change and follow the times" 變而從時. In short, the *Liji* endorses changing ritual scripts depending on the ruling dynasty, the custom of people in different locations, the time of the year, the varying terrain of the earth, the material possessions or physical limitations of the participants, as well as a host of other things." (Ing 2012: 18-37)

soutient que l'idée de vertu (*de*, 德) serait déjà présente sous les règnes de Wen, Wu et du duc de Zhou,¹⁶² mais cette hypothèse demande à être réexaminée, notamment à partir des trois accusations principales adressées au roi Zhou, dernier souverain des Shang. Une analyse attentive montre en effet que ces accusations semblent relever davantage de la stratégie politique que d'une critique éthique fondée.

La première accusation reproche au roi Zhou de ne pas avoir respecté correctement les rites, notamment les cultes rendus aux ancêtres. Il lui est également reproché d'avoir osé se proclamer lui-même dieu souverain, ce qui est jugé sacrilège. Pourtant, cette critique est paradoxale si l'on considère les réformes introduites plus tard par les Zhou. Alors que le roi Zhou échoue dans sa tentative de renouveler l'ordre politico-religieux en se substituant à Di, les Zhou, eux, réussissent à imposer une nouvelle forme d'autorité religieuse. Ils vont jusqu'à interdire l'usage de l'alcool lors des cérémonies, préférant l'usage de l'eau, surnommée alors « alcool noir », pour les libations rituelles.

Dans le *Mémorial de la musique*, cette sobriété est mise en avant comme caractéristique des banquets sacrificiels : l'on se contente d'utiliser de l'eau, appelée « alcool noir » à l'époque pour les libations rituelles.¹⁶³ Yang Rur-bin y voit un double objectif : d'une part, renforcer le contrôle politique, et d'autre part, affaiblir l'influence du chamanisme en favorisant la clarté d'esprit. L'accusation adressée au roi Zhou de s'être écarté des usages religieux traditionnels, peut donc être interprétée non comme une condamnation morale, mais comme un moyen de délégitimer un adversaire politique. Le fait qu'il se soit écarté des pratiques cultuelles traditionnelles peut également être compris comme une tentative de réforme plutôt qu'un simple écart fautif.¹⁶⁴

La deuxième accusation vise l'influence supposée excessive de l'épouse du roi Zhou. Prise isolément, cette critique n'a rien de véritablement scandaleux. Les recherches de Yu Chan et Hoi Pan Wong permettent de mieux en comprendre le sens : elles montrent que le clan Shang se trouvait à une époque charnière entre une organisation matriarcale et un patriarcat en cours d'affirmation. Les récits mythologiques de naissance des souverains Shang insistent en effet sur la mère, tout en

¹⁶² Yang 2020: 321.

¹⁶³ 玄酒。

¹⁶⁴ Yang 2020: 318.

taisant l'identité du père.¹⁶⁵ Ces naissances sont présentées comme extraordinaires : par exemple, selon les *Odes*, la mère du fondateur Shang tombe enceinte après avoir vu passer un oiseau noir dans le ciel.¹⁶⁶

Les Zhou vont dénoncer cette tradition comme un signe de décadence, en accusant les Shang de « ne pas avoir de père ». Cette critique prend tout son sens dans un contexte où les Zhou, porteurs d'un modèle patriarcal, cherchent à délégitimer leurs prédécesseurs. Pourtant, leurs propres mythes fondateurs adoptent un schéma narratif très similaire : la mère du fondateur légendaire des Zhou aurait conçu un enfant après avoir posé le pied sur une empreinte géante. On peut donc conclure que cette accusation, tout comme la précédente, relève moins d'une critique morale que d'une stratégie de justification de la conquête, fondée sur des différences culturelles entre les deux clans.

La troisième accusation porte sur l'absence d'intégration des élites Shang dans le nouveau gouvernement. Là encore, on peut comprendre ce choix comme une conséquence logique du projet du roi Zhou de refonder l'ordre politico-religieux. L'exclusion des dignitaires Shang a pu provoquer des résistances au sein de l'aristocratie traditionnelle, mais elle ne traduit pas nécessairement une faute morale.

Un autre élément montre que la notion d'éthique n'est pas encore pleinement développée dans cette phase initiale du système Zhou : la vertu (*de*, 德) semble alors se limiter à l'observation de comportements extérieurs, sans véritable intériorisation des principes moraux. Quand les liens de parenté entre les fiefs se relâchent, les seigneurs n'hésitent pas à entrer en conflit avec leurs voisins, voire à contester l'autorité royale. Cela suggère que les fondateurs Zhou n'agissaient pas en fonction d'une loi morale supérieure, mais poursuivaient plutôt une rivalité politique avec les Shang. Si un vassal estimait être plus légitime que le roi, il pouvait chercher à s'emparer du pouvoir. Le *li*, à cette époque, joue donc un rôle essentiellement politique, sans avoir encore acquis la portée éthique que lui attribueront plus tard les confucéens.

Dans ce cadre interprétatif, il devient possible de relire également les usages plus anciens du terme *de*. Il est peut-être plus juste de comprendre *de* (德) comme une forme d'« excellence » plutôt que comme une vertu morale au sens plein. Selon Kan

¹⁶⁵ Chan and Wong 2012: 28.

¹⁶⁶ :「天命玄鳥、降而生商、宅殷土芒芒。古帝命武湯、正域彼四方。方命厥后、奄有九有。商之先后、受命不殆、在武丁孫子。武丁孫子、武王靡不勝。龍旂十乘、大糒是承。邦畿千里、維民所止、肇域彼四海。四海來假、來假祁祁、景員維河。殷受命咸宜、百祿是何。」 (Anonymous. Legge trans. 1876: 387.)

Huai-Chen, *de* désigne une capacité quasi divine qui attire la faveur du dieu souverain.¹⁶⁷ Cette excellence, qui confère au dirigeant charisme et autorité, est censée assurer la prospérité du royaume. Ainsi, la dimension performative et sacralisée du *de* ne se limite pas à l'ordre rituel confucéen, mais s'inscrit dans une continuité plus ancienne où puissance politique, reconnaissance céleste et efficacité symbolique se trouvent étroitement liées.

Dans le confucianisme, cette dimension divine du *de* ne disparaît pas, mais se transforme. L'interprétation proposée par Fingarette permet de mettre en lumière ce déplacement. Selon lui, le *de* ne désigne pas simplement une « vertu » au sens moral, mais une puissance spécifiquement humaine dotée d'une efficacité quasi magique. Ainsi, ce qui, dans les usages plus archaïques, renvoyait à une capacité quasi divine assurant la reconnaissance céleste et la prospérité politique, se trouve réinscrit dans l'ordre rituel et humaniste du *li*. Vu superficiellement, l'ordre confucéen apparaît séculier et centré sur les relations sociales, les obligations familiales et les convenances pratiques ; toutefois, il demeure intérieurement structuré par une dimension du sacré. Le *li*, en tant que forme rituelle apprise et intériorisée, ne constitue pas seulement un ensemble de conventions sociales ; il opère comme un médium de transformation morale, actualisant le *de* et investissant les hiérarchies sociales d'une valeur normative supérieure. Les distinctions statutaires, telles que celles du père et du fils ou du souverain et du sujet, cessent ainsi d'être de simples arrangements sociaux pour devenir des exigences morales sacralisées.¹⁶⁸

Toutefois, une perspective réflexive et critique invite à interroger cette efficacité. La force du *li* repose fondamentalement sur la reconnaissance collective, c'est-à-dire

¹⁶⁷ 「《尚書·大禹謨》有『正德、利用、厚生』之名句，說的是宗教的實踐。若『官』能夠『正德』，則『物』會從域外而來，人們可以『利用』這些『物』，而得到更好的生活，即『厚生』。王權的正當性是能『致物』，就是將物從域外招來。物產之所以豐富是因為統治者有神力，此神力被稱為『德』。」 (Kan 2025 : Ch. 2, EPUB.)

¹⁶⁸ « On doit travailler longtemps et durement pour apprendre le *li*. Le mot, dans sa racine sémantique, est proche de « rituel sacré », « cérémonie sacrée ». Caractéristique de l'enseignement de Confucius est l'emploi du langage et de l'imagerie du *li* comme d'un médium à l'intérieur duquel on peut parler du corps entier des *mores* ou, plus précisément, de la tradition authentique et des conventions raisonnables de la société. Confucius enseigna que la capacité d'agir en conformité avec le *li* et la volonté de se soumettre au *li* sont essentielles à cette vertu ou à ce pouvoir parfait et spécifiquement humain qui peut être approprié par l'homme. L'homme (spirituellement) noble est celui qui a travaillé à la fusion « alchimique » des formes sociales (*li*) et de l'existence personnelle « crue » de telle manière qu'elles sont transmuées dans une manière d'être qui actualise le *de* 德, la vertu ou le pouvoir distinctement humain. Le *de* est actualisé dans les actes concrets des rapports humains, les actes faisant partie de structures. Ces structures partagent certains traits communs à toutes les structures du *li* : elles sont toutes expressives des rapports réciproques entre les êtres humains, de la loyauté et du respect réciproques. » (Fingarette 2004: OpenEdition Books)

sur l'acceptation partagée des conventions qui le soutiennent. Si une société reconnaît et internalise un ordre patriarcal, le *li* contribue à en sacraliser les structures. Le rite présente ainsi une ambivalence constitutive. Il n'est pas intrinsèquement juste ; il est performativement efficace. En tant que pratique publique, partagée et investie d'une aura sacrée, il peut fonctionner comme un instrument de stabilisation des hiérarchies politiques et sociales, en naturalisant l'ordre établi et en suscitant une adhésion qui ne repose ni sur la contrainte explicite ni sur la violence manifeste, mais sur une légitimité intériorisée.¹⁶⁹

Cette logique est étroitement liée à la notion de *LI* (理), que l'on peut traduire ici par « ordre ». Le caractère *LI* a pour racine le jade, et Léon Vandermeersch rappelle que sa signification première est le travail de sculpture du jade suivant ses veines naturelles.¹⁷⁰ Cette image exprime déjà une idée d'agencement et d'organisation harmonieuse. Le *Mémorial des rites* établit explicitement ce lien entre les rites (*li*) et l'ordre (*LI*) en affirmant : « Les rites, c'est l'ordre » (禮也者，理也).¹⁷¹ Cette correspondance illustre bien la pensée analogique propre au confucianisme, qui conçoit l'organisation sociale à l'image de l'ordre naturel.

Dans cette optique, *LI* est souvent associé au Ciel dans l'expression *tian LI* (天理), que l'on peut traduire par « ordre du Ciel » ou « ordre cosmique ». Cette notion sert de base à une justification éthique : puisque l'univers est structuré par une harmonie naturelle, la société humaine doit également tendre vers cet ordre. Dans le *Mémorial des rites*, les rois sages sont présentés comme ceux qui instituent les rites en accord

¹⁶⁹ Sur la possibilité d'une relecture démocratique du confucianisme, voir Bai Tongdong, qui soutient que la tradition confucéenne peut être réinterprétée de manière compatible avec la démocratie moderne. (Bai 2014 : 335-362) Sur une réinterprétation féministe, voir Li-Hsiang Lisa Rosenlee, qui relit les concepts confucéens, notamment les relations éthiques, afin de les rendre compatibles avec les exigences de l'égalité de genre et de les orienter vers un féminisme confucéen. (Rosenlee 2024)

¹⁷⁰ « Le mot *LI* raison désigne proprement, en chinois, les veines du jade, et le paradigme du raisonnement est le travail du lapidaire recherchant les lignes de la pierre pour les faire épouser par le mouvement de son instrument. « *Raisonner LI*. écrit Xu Shen dans le *Shuowen jiezi*, c'est travailler le jade » [...] De même que la structure interne du bloc de jade impose au lapidaire les lignes de la pièce qui sort de ses mains, de même la configuration des rapports perçus comme constitutifs du corps social, à savoir des rapports de parenté-, impose au Ritualiste la forme de l'organisation politique de la société dont il ne fait que raffiner le dispositif. La régulation des fonctions sociales, le bon ordre entre les hommes, résultent ainsi fondamentalement de la rationalisation formelle des relations tenues pour naturelles entre les personnes, les relations familiales, et non pas de l'action contraignante d'un appareil artificiel de gouvernement. » (Vandermeersch 1980 : 269-271.)

¹⁷¹ Wang trad. 1984: 812.

avec les règles naturelles, établissant ainsi une correspondance entre l'ordre céleste et l'ordre humain.

Compte tenu des liens d'analogie entre *li* (禮) et *LI* (理), il convient d'évoquer brièvement deux vertus fondamentales du confucianisme : la bienveillance (*ren*, 仁) et la justice (*yi*, 義). Bien que ces termes fassent l'objet de traductions courantes en français et en anglais, il est important de se référer à leur sens au temps de Confucius, afin d'éviter tout risque d'anachronisme.

Dans le chapitre du *Mémorial de la musique*, on explique que la bienveillance et la musique relèvent de notre intériorité, tandis que la justice et le rite relèvent de règles extérieures. Des chercheurs comme Yang Rur-bin ont montré que la signification de ces vertus évolue avec le temps :

Le Traité sur la musique affirme que « la musique provient de l'intérieur et le rite influence de l'extérieur ». Au début de la période des Royaumes combattants, le vocabulaire du rite et de la musique et le vocabulaire de la moralité, tel que la bienveillance et la justice, sont souvent très mélangés. [...] « le rite influence de l'extérieur » et « la justice est extérieure » s'expliquent l'un l'autre. [...] Dans les textes sur lattes de bambous des Royaumes combattants, nous voyons souvent que le rite, la justice, l'ordre sont placés à l'extérieur du sujet alors que la musique, la bienveillance, la sensibilité sont placées à l'intérieur du sujet. Un sujet moral complet se compose des deux types moraux, celui de l'intérieur et celui de l'extérieur. La pensée du *Traité sur la musique* appartient à ce modèle.¹⁷²

Dans les textes les plus anciens, comme les lamelles de bambou découvertes à Guodian (郭店), *ren* désigne toujours une qualité intérieure de l'esprit, tandis que *yi* renvoie à un comportement conforme à des normes extérieures.

情 (*qing*) et 性 (*xing*) : la sensibilité et la nature humaine

Le dernier groupe de notions importantes dans le *Mémorial des rites* est celui de *qing xing* (情性). Le mot *qing* (情) subit une importante évolution dès la période des Royaumes combattants, ce qui complique sa traduction. Les équivalents comme « sentiment » ou « émotion » peuvent prêter à confusion. Selon Lloyd, il serait illusoire

¹⁷² 「〈樂記〉有「樂由中出，禮自外作」之說，在戰國早期的道德語彙中，禮樂這些文化語彙是和仁義這類德行語彙混合用的[...]。「禮自外作」和「義外」之說實相互詮釋[...]在出土的戰國楚簡中，我們常看到禮、義、理被置於主體外部，樂、仁、情則被置於主體內部，完整的道德由主體內、外兩種類型的道德組合而成，〈樂記〉即屬於此種知識的類型。」 (Yang 2020: 268.)

d'attendre une correspondance terme à terme entre des notions grecques, latines, chinoises et leurs traductions modernes en langues européennes. Les concepts ne circulent pas comme des unités fixes, mais s'inscrivent dans des réseaux sémantiques et normatifs propres à chaque tradition.¹⁷³

Par exemple, dans le *Mémorial de la musique*, la musique est à la fois décrite comme l'expression de *qing* et comme la manifestation de l'ordre céleste. Si l'on comprend *qing* uniquement comme une émotion irrationnelle, cette double fonction paraît contradictoire : comment une même chose pourrait-elle refléter à la fois des impulsions spontanées et une rationalité cosmique ?

Une telle conception de *qing* comme pure émotion se trouve déjà chez Xunzi,¹⁷⁴ qui définit *qing* comme les réactions affectives naturelles – plaisir, colère, tristesse, joie – constitutives de la nature humaine.¹⁷⁵ Selon Kuo Li-Hua, le sens de *qing* avait déjà connu un processus de transformation et de restriction à la fin de l'époque des Royaumes combattants.

Si l'on compare l'usage de *qing* et *xing* dans le *Mémorial de la musique* à celui du texte intitulé *La nature humaine procède du Mandat céleste* (性自命出), lui aussi retrouvé à Guodian, on peut en déduire que ce dernier texte est antérieur à Mencius et Xunzi. Ces deux penseurs, plus tardifs, ne permettent donc pas d'éclairer pleinement les relations complexes entre *qing*, *xing* et *li*, puisqu'ils moraliseront ces concepts et simplifieront notamment le sens de *qing*, qu'ils limiteront aux seules émotions.¹⁷⁶

Yeh Kuo-Liang rejoint Kuo Li-Hua pour affirmer que la conception de *xing* chez Gongsun Nizi, vraisemblablement l'auteur du *Mémorial de la musique*, est plus proche de la pensée de Confucius. Cela montre que les notions de *qing* et *xing* ont déjà évolué entre l'époque de Confucius et celle de ses successeurs de la fin des Royaumes combattants.

¹⁷³ Lloyd 2024 : EPUB.

¹⁷⁴ Selon l'analyse d'Anne Cheng, chez Xunzi, le *qing* désigne les désirs, les réactions affectives et les tendances spontanées qui, laissés à eux-mêmes, conduisent au désordre. En ce sens, les rites ne prolongent pas le *qing* : ils le redressent, le corrigent et le transforment. Une telle configuration contraste nettement avec celle que l'on observe dans le *Mémorial de la musique*, où le *qing*, loin d'être opposé aux rites, constitue au contraire leur point de départ. (Cheng : 218-221.)

¹⁷⁵ 荀子，《荀子》（清乾隆年編），卷16：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂調之情。」

¹⁷⁶ 「孔子後學，在傳世文獻珠最為人所關注的是孟子、荀子，其對於「心」、「性」的哲學說明，已為後代哲學研究者所知悉，但是對於「情」的關注，雖然在傳世文獻中已有，但是卻因後事對於善惡之價值的關注，以及「情」作為喜、怒、哀、樂、之「情」的表達，忽略了「情」在「倫常之行」的關係結構圖像中的重要性。」 (Kuo 2008: 61.)

Kuo Li-Hua identifie cinq significations principales de *qing* à l'époque de Confucius :

1. la réalité objective des choses ;
2. la sincérité intérieure, ou « réalité du cœur » ;
3. la nature propre ou la qualité intrinsèque d'un être ou d'une chose ;
4. les émotions, qu'elles proviennent de la sincérité ou de la nature humaine ;
5. les désirs enracinés dans la nature humaine.¹⁷⁷

Dans le *Mémorial de la musique*, deux sens de *qing* sont particulièrement présents : d'une part, l'état originel des choses (*tianxing*, 天性), d'autre part, les émotions proprement dites. Kuo Li-Hua souligne que, pour les penseurs anciens, ces deux aspects ne sont pas dissociés et tendent à se recouvrir.

Pour décrire cet « état originel », Kuo Li-Hua emploie le mot « essence » (*benzhi*, 本質). Toutefois, cette notion semble trop marquée par la philosophie occidentale. Le concept de *qing* n'a pas, dans la pensée antique chinoise, une dimension métaphysique au sens strict. Il désigne non seulement les émotions et les sentiments individuels, mais inclut aussi les relations sociales et la nature humaine dans son ensemble. Selon Andreini, l'élaboration de *qing* ne s'opère pas de manière spontanée, mais à travers le *li* et l'inscription du sujet dans un ensemble de relations hiérarchisées et ritualisées. Le *qing* n'est donc ni supprimé ni laissé à lui-même : il est orienté, façonné et accompli au sein de la structure relationnelle.¹⁷⁸

En effet, pour les confucéens de cette époque, la nature humaine ne peut être séparée du tissu social. L'individu est toujours envisagé comme membre d'un réseau de relations. Vivre en société ne signifie donc pas suivre aveuglément toutes ses impulsions : en ce sens, *qing* n'est pas un principe purement irrationnel.

Toujours selon Kuo Li-Hua, *xing* représente l'état originel et naturel de l'être humain, avant toute influence extérieure. Dans cet état, *qing* désigne la capacité à ressentir, à établir des liens affectifs, à comprendre les émotions d'autrui, mais aussi à y répondre. Cela confirme que *qing* et *xing* sont liés à la fois à la sensibilité et à la relation sociale, deux aspects indissociables dans la pensée antique chinoise :

¹⁷⁷ 「先秦文獻之『情』，大致有五種涵義，其一為事物之情實；其二為指向人內心之實，與今之所謂真心、誠相應，有時也蘊含情感的意味；其三為事物的本質、質性；其四為專門用以表達情感，此又分兩種，一是發自真心之情，另一是出自天性之情，是誠於中形於外的『性』，『誠』為其主要內涵；其五為情性之情，很少帶有真情的色彩，而主要指情欲、欲望。」(Kuo 2008: 278.)

¹⁷⁸ Voir Andreini 2006: 149-165.

Dans le *Mémorial de la musique*, la notion de *qing* peut être interprétée de deux manières principales. La première se réfère à son sens ontologique et essentiel, c'est-à-dire la réalité telle quelle, ce qui est inhérent ou fondamental. La seconde concerne les émotions particulières, comme la joie, la colère, la tristesse ou le plaisir. Bien que ces deux compréhensions soient distinguées dans le texte, elles peuvent être considérées comme une seule au fond, car elles sont toutes deux reliées au concept de *qingxing*, c'est-à-dire la relation proche entre *qing* et *xing*.¹⁷⁹

Kuo Li-Hua utilise le terme « essence » (*benzhi*, 本質) pour expliquer ce qu'elle appelle « l'état originel » que recouvrirait la notion de *qing* (情). Toutefois, il semble que *qing* ne renvoie pas à une entité métaphysique au sens strict, ce qui invite à s'interroger sur la pertinence de l'usage du mot « essence », fortement marqué par des connotations propres à la philosophie occidentale. Dans la pensée chinoise ancienne, *qing* ne désigne pas uniquement les émotions ou les sentiments individuels. Le terme inclut aussi les relations sociales et la nature humaine dans son ensemble. Pour les penseurs confucéens de cette époque, les relations sociales ne sont pas extérieures à l'individu, mais constituent au contraire une dimension fondamentale de ce qu'est l'être humain. Celui-ci ne peut être pensé indépendamment du tissu social auquel il appartient.

Ainsi, dans cette conception, l'être humain est toujours situé au sein d'un réseau de relations sociales constitutives de son humanité :

Dans le *Mémorial de la musique*, le terme *qing* ne désigne pas uniquement une émotion empirique individuelle ; il constitue aussi la source fondamentale de l'institution des rites et de la musique dans la culture. Cette double nature de *qing* qui est à la fois expérience émotionnelle individuelle et origine des relations humaines est en fait un objet philosophique complexe.¹⁸⁰

Pour vivre de manière harmonieuse en société, il ne s'agit pas de suivre aveuglément toutes ses émotions personnelles. C'est en ce sens que *qing* ne peut être compris comme un principe purement irrationnel. Kuo Li-Hua soutient également que

¹⁷⁹ 「《樂記》中關於『情』的意義，大致可以分兩種，一是就情實、本然、本質等意義而言，一是就喜怒哀樂之情而言。這兩種情雖然是分別說，但實質上則可以是一，就其可為一而言，在於其與『情性』的指涉相關。」 (Kuo 2008: 284.)

¹⁸⁰ 「『情』在《樂記》中，它不單是作為一種經驗性情感的表達，更是人文禮樂制度所以制立的本源[...]對於『情』的這種既是個體經驗性的情感，又是關係的本源，作為哲學的思考對象是複雜的。」 (Kuo 2008: 290.)

xing (性), c'est-à-dire la nature humaine, désigne l'état originel et naturel de l'homme, tel qu'il existe avant toute influence exercée par l'environnement extérieur. Dans ce cadre, *qing* renvoie à la capacité innée de ressentir des émotions, d'éprouver des sentiments, de nouer des relations avec autrui, mais aussi de percevoir et de partager les émotions d'autrui.

Les héros divins du confucianisme

Dans la tradition chinoise, les lettrés transmettent les récits des « anciens rois » ou « rois sages » comme s'ils relataient fidèlement des faits historiques. Cependant, certains chercheurs, comme Hsu Chun-Hsien, remettent en question leur authenticité. Dans son étude sur le récit de l'« abdication royale » de Yao, Shun, Yu et Tang,¹⁸¹ il s'appuie sur des sources anciennes telles que *L'Art de gouverner* de Hanfeizi et les *Annales de Bambou*, toutes deux datant de la période des Royaumes combattants, pour montrer que ces souverains auraient en réalité été menacés, exilés ou emprisonnés, plutôt que d'avoir volontairement renoncé au pouvoir.

De manière générale, on peut distinguer deux générations d'anciens rois. La première, représentée par Yao et Shun, ne transmet pas le pouvoir à des héritiers, mais le confie à des individus jugés vertueux et compétents. Ainsi, Yao se retire en faveur de Shun, qui à son tour choisit Yu, fondateur de la « dynastie Xia », en réalité une forme d'hégémonie clanique. Ces souverains sont dépeints comme des figures exemplaires de vertu et de bienveillance. Par exemple, Shun, durant sa jeunesse, endure les persécutions de sa belle-mère et de son frère cadet tout en continuant à faire preuve d'une grande piété filiale.

Un autre point commun notable entre ces rois est leur implication dans la lutte contre les inondations du Fleuve Jaune à la fin de leur règne. Cela permet de s'interroger sur les véritables raisons de leur retrait du pouvoir : peut-être n'ont-ils pas abdicé volontairement, mais ont été écartés en raison de leur incapacité à gérer ces catastrophes. Hsu Chun-Hsien cite également le *Baopuzi*, selon lequel Yu aurait été prêtre-chamane avant d'accéder au trône. Il pratiquait une danse rituelle appelée *yu bu* (禹步), destinée à réguler les eaux, encore présente dans certaines cérémonies taoïstes :

¹⁸¹ Hsu, C.-H. 2011: 259-286.

Yu était un souverain qui possédait également une identité de chaman, et ce que l'on appelle « le pas de Yu » désignait à l'origine une démarche particulière utilisée lors de rituels chamaniques, laquelle a ensuite évolué pour devenir ce que l'on connaît aujourd'hui dans le taoïsme sous le nom de marche sur les constellations.¹⁸²

Cette analyse met en évidence qu'à l'époque antique, les dirigeants exerçaient également des fonctions rituelles et chamaniques, notamment pour la gestion des ressources hydrauliques, en lien avec les esprits.

La seconde génération de rois sages regroupe les souverains des « trois dynasties » (San dai, 三代) : Xia, Shang et Zhou. Dans le chapitre « La Grande Étude » du *Mémorial des rites*, le texte confucéen présente deux modèles de bon gouvernement. Le premier est celui de Yao et Shun, qui transmettent le trône à des hommes vertueux, choisis pour leurs mérites. Le second modèle est celui des fondateurs et conquérants : Tang, fondateur de la dynastie Shang, ainsi que Wen et Wu du clan Zhou, qui s'appuient sur une administration structurée.¹⁸³

Ces récits mythiques s'articulent souvent autour d'un contraste avec les figures négatives des derniers rois des dynasties Xia et Shang, Jie et Zhou. Ces souverains sont accusés de comportements hédonistes, de violence envers leurs proches, de négligence des rites ancestraux et de politique belliqueuse. Le roi Wen fut emprisonné par le roi Zhou, et ce fut son fils, le roi Wu, qui réussit à le vaincre.¹⁸⁴ Cette opposition symbolique se retrouve dans les noms mêmes des deux rois : « Wen » évoque la culture et l'intellect, « Wu » la force militaire. Lorsqu'il part en guerre, le roi Wu emporte un objet représentant son père défunt, suggérant que celui-ci continue de l'accompagner spirituellement. Cette pratique illustre l'importance du culte des ancêtres dans la religion chamanique chinoise. On considère que les morts restent vivants sous une autre forme, et leur rendre un culte relève de la piété filiale. C'est l'irrespect de ces rites qui rend les derniers rois Xia et Shang impies et immoraux.

Pour mieux comprendre la portée à la fois mythique et philosophique de ces récits, Karen Armstrong, dans *The Lost Art of Scripture*, propose une analyse du rite qui rejoint partiellement celle présentée ici. Son ouvrage, qui compare les textes religieux

¹⁸² 「禹是具有巫師身分的帝王，而所謂的『禹步』是一種進行巫術時所走的特殊步法，後來演變成現在道教的步罡踏斗。」 (Hsu, C.-H. 2011: 265.)

¹⁸³ Wang trad. 1984: 362-363.

¹⁸⁴ Yang 2020: 288.

dans une perspective synthétique et accessible, sans s'attarder sur des détails philologiques, offre néanmoins des pistes intéressantes.¹⁸⁵ Elle structure son approche en trois dimensions : la vision du monde, le *μῦθος* et le *λόγος*. Selon elle, le rite constitue le cœur de la vision religieuse du monde en Chine. Elle considère les textes confucéens, dont le *Mémorial des rites*, comme des textes religieux, dans la mesure où les sphères politique et religieuse y sont indissociables. En ce sens, bien que l'analyse proposée ici soit de nature philosophique, il est vrai que l'œuvre présente également des dimensions religieuses et politiques, difficilement séparables à cette époque.

Karen Armstrong interprète ensuite les récits des anciens rois comme des *μῦθος*, c'est-à-dire des figures politiques idéalisées, une lecture que je partage. En revanche, dans sa troisième partie sur le *λόγος*, elle n'aborde pas la dimension rationnelle du concept de *li* (理) dans le *Mémorial des rites*, préférant traiter directement du néoconfucianisme sous la dynastie Song. Cette omission semble liée à l'idée répandue selon laquelle la pensée confucéenne ne se serait véritablement rationalisée qu'à partir de cette période. Pourtant, le *Mémorial des rites* contient déjà une forme de *λόγος*, au sens de parole, langage et raison. Il transmet des valeurs éthiques et politiques à travers des figures idéales, par l'usage d'un langage normatif. Ces récits ont donc une forme mythique, mais véhiculent un contenu rationnel.

Karen Armstrong remarque également que le clan Zhou utilise le mythe pour renforcer la cohésion de l'aristocratie. Dans l'Antiquité, le rite conserve une fonction religieuse, mais à partir de 950 av. J.-C. environ, il tend à devenir une mise en scène théâtrale. Les *Odes* passent alors de la première à la troisième personne, tandis que le roi et les nobles incarnent rituellement les fondateurs de la dynastie Zhou, en rejouant la conquête des Shang par le roi Wu. Cela montre bien l'usage politique du mythe comme outil de légitimation et de cohésion. Dans la tradition chinoise ancienne, cette fonction politique et rituelle constitue en effet l'usage principal du mythe, qui sert avant tout à structurer l'ordre social et à affermir l'autorité du pouvoir.

Il convient toutefois de nuancer l'affirmation de Karen Armstrong selon laquelle le *Mémorial des rites* ne serait qu'un ensemble de règles formelles, sans réflexion sur leur esprit. Le chapitre « Mémorial de la musique » montre clairement que les auteurs confucéens s'intéressent aux effets de la musique sur l'âme. Dans l'éducation

¹⁸⁵ Armstrong 2019 : EPUB.

confucéenne, la formation intellectuelle par la musique et la poésie accompagne l'apprentissage corporel par les rituels et les exercices.

Enfin, Karen Armstrong distingue trois types de figures saintes : d'abord les rois vertueux comme Shennong, Yao et Shun, qui cherchent à résoudre les problèmes agricoles ou hydrauliques sans recourir à la force militaire ; ensuite, les héros militaires du clan, comme le roi Wu de Zhou et le duc de Zhou ; et enfin, Confucius lui-même, qui n'est ni roi ni général, mais à qui la tradition attribue la rédaction du *Classique des documents*, un texte historique majeur :

The sage had a duty to challenge the problems of his time. The ancient Sage Kings had taken practical action after the flood; the duke of Zhou had restored stability after the conquest by subduing the barbarians; and Confucius had rectified hearts and minds by composing a scripture. Even though Confucius had explicitly stated that he had never composed an original work but simply transmitted the wisdom of the ancients, his authorship of the Annals was now taken for granted, making this arcane text an important Chinese scripture.¹⁸⁶

L'analyse que nous venons de proposer rejoint en plusieurs points celle de Hsu Chun-Hsien sur la distinction entre deux générations de rois-sages. Karen Armstrong y ajoute toutefois une dimension supplémentaire, en y incluant la figure de Confucius lui-même.

Dans cette perspective, il convient de réévaluer le jugement traditionnellement sévère porté par les lettrés confucéens sur le roi Zhou, souvent présenté comme l'exemple même du souverain immoral. Il faut rappeler que la pensée chamanique atteint son apogée à la fin de la dynastie Shang. Or, dans un système où l'ordre social repose sur les pratiques rituelles chamaniques, une tension s'installe entre le pouvoir religieux et l'autorité politique. Pour reprendre le contrôle, les rois Shang entreprennent de réduire l'influence des prêtres-chamans, limitant progressivement leur nombre. Sous le règne du roi Zhou, ces prêtres sont presque absents, le souverain concentrant entre ses mains les fonctions politiques et rituelles.

Ce processus entraîne néanmoins certains excès. L'usage intensif de l'alcool et de substances hallucinogènes, censées faciliter le contact avec les esprits, engendre des débordements et participe au désordre général. Le roi Zhou cherche alors à rompre avec

¹⁸⁶ Armstrong 2019: Ch. 5, EPUB.

cet héritage en abandonnant peu à peu les pratiques chamaniques et en écartant les membres conservateurs de sa propre famille, jugés trop liés à ces rites.

Hsu Chun-Hsien montre que ces récits de transition dynastique s'appuient souvent sur une logique de bouc émissaire. Il cite un passage du *Classique des documents* dans lequel le roi Tang des Shang, après avoir renversé la dynastie Xia,¹⁸⁷ éprouve honte et culpabilité pour avoir déposé un monarque légitime. Pour se justifier, il accuse deux hauts fonctionnaires, Bian Sui et Wu Guang, de l'avoir poussé à agir ainsi. Hsu identifie un schéma similaire dans le *Hanfeizi*, où le roi Wu, après avoir renversé la dynastie Shang, propose le trône à Bo Yi et Shu Qi. Ceux-ci refusent pour ne pas cautionner un renversement qu'ils jugent injustifiable et préfèrent mourir de faim dans les montagnes. Ces récits montrent que le renversement d'un souverain était considéré comme une faute grave, qu'il fallait symboliquement expier en désignant des innocents pour porter cette culpabilité :

Pour atténuer son propre sentiment de culpabilité ainsi que les critiques de l'opinion publique, qui menaçaient de provoquer une crise de légitimité, le roi Cheng Tang aurait recouru à la stratégie du « roi cédant le trône ». Cette mise en scène habile permit de rejeter la faute du régicide sur Bian Sui et Wu Guang, qui furent ensuite poussés au suicide. Par ce mécanisme du « bouc émissaire », il aurait ainsi résolu les problèmes politiques auxquels il faisait face. [...] Il est évident que l'intention du roi Wu de céder le trône à Bo Yi et Shu Qi est influencée par la légende de Cheng Tang cédant la royauté à Wu Guang et Bian Sui. La structure narrative des deux épisodes est parfaitement identique. On peut penser que les sentiments du roi Wu lors de sa campagne contre le roi Zhou des Shang étaient semblables à ceux de Cheng Tang lorsqu'il renversa le roi Jie des Xia : un mélange de honte et de contradiction intérieure.¹⁸⁸

Les tentatives répétées des rois fondateurs de transmettre leur trône après avoir accédé au pouvoir s'interprètent alors moins comme un désintéressement sincère que comme une stratégie destinée à transférer la faute de l'usurpation à autrui.

¹⁸⁷ 「《韓非子》記錄顯示，商湯在順利推翻夏桀之後，因為擔心其篡弑行為遭到天下人的批評，打算用『假讓王』的方式來轉移自身的惡名，可是湯又擔心弄巧成拙，萬一務光假戲真做真的接受了王位，自己的努力就完全白費了，於是特意派人把目的直接告知了務光：『湯殺君而惡聲傳於子』，而務光除了接受這樣子的罪名並以死謝罪外，似乎也無別路可走。」(Hsu, C.-H. 2011: 273.)

¹⁸⁸ 「成湯為了減輕內心的罪惡感和社會輿論的批評造成的統治危機，而藉著讓王這種巧妙地嫁禍手段將弑君的罪名推到卞隨和務光的身上，然後再逼死他們，藉由『替罪羊』的機制解決他所面臨的政治問題[...]武王有意讓為給伯夷、叔齊，很明顯是受到商湯讓王於務光、卞隨傳說的影響，整個情節的結構是一模一樣的，認為周武王討伐商紂王時的心情就像商湯討伐夏桀時的心情一樣，是『慚愧』而『矛盾』的。」(Hsu, C.-H. 2011: 275-276.)

Objets divins dans le confucianisme

Ye Shu-Xian a mis en lumière l'importance rituelle de certains objets sacrés dans la tradition confucéenne. Le jade, en particulier, occupe une place centrale : considéré comme la « nourriture » des esprits célestes,¹⁸⁹ il sert de médiateur entre les hommes et le Ciel. Ce matériau précieux est utilisé dans les sacrifices en compagnie d'offrandes animales comme les moutons ou les buffles.

Le chapitre *Mémorial de la musique*, toutefois, ne mentionne pas le jade. Il insiste plutôt sur les objets sacrés liés à la musique et aux danses rituelles. Reprenant les observations du jésuite Joseph-Marie Amiot, les auteurs classent les instruments musicaux en huit catégories selon les matériaux utilisés : peau, pierre, métal, terre cuite, soie, bois, bambou et calebasse. Quant aux objets employés dans les danses rituelles, on trouve des boucliers (干), des haches de guerre (戚), des queues de bœuf (旄) et des plumes de faisan (翟). Ces éléments sont étroitement associés aux espaces sacrés que constituent les temples dédiés aux rois saints.

Une troisième catégorie d'objets sacrés comprend les bronzes rituels. Offerts par le roi aux feudataires comme marques d'alliance politique, ces objets sont souvent gravés d'inscriptions. D'après Kan Huai-Chen, ces textes n'avaient pas qu'une valeur décorative : ils constituaient un moyen de communication avec le divin, réservé aux prêtres chamaniques.¹⁹⁰ Par le biais de ces dons, le roi octroyait titres et terres aux seigneurs, qui, en retour, devaient fournir des biens matériels tels que des céréales, des étoffes ou du bois.¹⁹¹

III.4. Les mythes des rois-saints dans le chapitre *Mémorial de la musique*

Ayant identifié les principaux éléments constitutifs du mythe confucéen, nous pouvons maintenant examiner la figure des rois-saints telle qu'elle apparaît dans le chapitre *Mémorial de la musique*.

Le terme le plus fréquent pour désigner ces souverains mythiques est celui d'« anciens rois » (*xian wang* 先王). Leur mention introduit généralement une réflexion sur

¹⁸⁹ Ye 2011: 8-73.

¹⁹⁰ Kan 2025: EPUB.

¹⁹¹ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 25.

leurs intentions politiques et sur les moyens par lesquels ils instituèrent les rites et la musique.

Dès l'ouverture du chapitre, les auteurs proposent une analyse du fonctionnement de l'esprit humain : les mouvements du cœur, c'est-à-dire de l'esprit, sont influencés par les stimuli du monde extérieur. Conscients de cette influence, les anciens rois surveillaient attentivement les éléments susceptibles de façonner les comportements populaires :

2. Le cœur est d'abord affecté par les objets extérieurs et ce n'est qu'ensuite qu'il se met en branle. C'est la raison pour laquelle **les anciens rois** faisaient attention à tous les objets qui peuvent affecter [le cœur].¹⁹²

Ils identifièrent la musique comme l'un des moyens les plus efficaces pour orienter l'esprit humain, et s'en servirent pour former la moralité du peuple.

Au paragraphe 6, le texte insiste sur la simplicité requise dans les compositions musicales : des œuvres trop sophistiquées risquaient de stimuler des désirs désordonnés. La musique devait au contraire élever l'esprit et guider vers la vertu. Elle servait à distinguer le bien du mal et à inculquer une conduite morale.

Le paragraphe 9 renforce cette idée en soulignant la fonction régulatrice de la musique. Le paragraphe 25 fournit un exemple concret : les anciens rois, en instaurant des normes rituelles et musicales, avaient limité les excès liés à l'alcool, fléau associé aux pratiques chamaniques déviantes de la fin des Shang.

Enfin, au paragraphe 26, le texte donne une définition claire de ce que les anciens rois entendaient par « voie droite » (*zheng dao* 正道) : il s'agit d'une capacité à exprimer ses émotions avec mesure et convenance. Les rois-saints n'imposaient pas une répression des sentiments, mais enseignaient l'art de leur juste expression. La maîtrise de soi, jointe à l'harmonisation des émotions avec les normes rituelles, constituait ainsi un fondement essentiel de la moralité confucéenne :

6. Les plus grands accomplissements de la musique ne sont pas dans la finesse extrême du son. [...] Le premier se chante et il n'y en a que trois qui répondent, mais le son continue à se prolonger après la fin. [...] C'est la raison pour laquelle **les anciens rois** ont établi le rite et la musique. Leur objectif n'est pas de satisfaire

¹⁹² Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 25.

les désirs de l'appétit, ni ceux des yeux ou des oreilles, mais d'apprendre aux gens à équilibrer les préférences et les aversions pour retrouver le droit chemin.¹⁹³

9. C'est pourquoi **les anciens rois** ont établi les rites et la musique pour régler le comportement humain.¹⁹⁴

25. L'élevage des porcs et la fabrication de boissons alcoolisées ne sont pas destinés à produire de calamité. Pourtant, le nombre des procès en justice augmente : la raison en est la consommation excessive des boissons. C'est pourquoi **les anciens rois** ont établi le rite des boissons.¹⁹⁵

26. Ainsi, quand **les anciens rois** faisaient face au deuil, ils se devaient d'exprimer leur tristesse par le rite ; quand ils faisaient face à la félicité, ils se devaient d'exprimer leur joie par le rite. La distinction entre la tristesse et la joie est définie par le rite. La musique, c'est ce qui plaît aux Sages et permet de rendre bon le cœur des gens. Elle affecte profondément les hommes, elle transforme les habitudes et corrige les coutumes, c'est pourquoi les anciens rois insistent sur son enseignement.¹⁹⁶

Le passage 24 du *Mémorial de la musique* établit une analogie explicite entre la musique et les lois naturelles. Les auteurs soulignent que les anciens rois se caractérisaient par une vigilance constante dans l'observation du monde, tant dans sa dimension cosmique que dans la nature humaine. Le passage 28 renforce cette idée en mettant en lumière la compréhension fine qu'ils avaient de la sensibilité et des dispositions innées de l'être humain.

Les règlements qu'ils mirent en place ne peuvent donc être qualifiés de rigides ou d'inhumains : ils reposaient au contraire sur un double fondement : d'une part, l'ordre cosmique, et d'autre part, la reconnaissance de la sensibilité propre à l'homme. Grâce à cette capacité d'observation minutieuse, les anciens rois parvenaient à organiser l'ordre social en reproduisant l'harmonie qui régit l'univers. Cette conception est formulée de manière particulièrement explicite dans le passage 41 :

24. Voilà pourquoi **les anciens rois** composent de la musique. Ils le font pour gouverner en accord avec les lois naturelles. Si la musique est bonne, les comportements [du peuple] suivent la vertu [du roi].¹⁹⁷

28. Par conséquent **les anciens rois** ont basé la musique sur la sensibilité humaine et sur la nature humaine originelle, ils ont examiné les notes selon le degré et le nombre, ils les ont établies en vue des rites et de la justice.¹⁹⁸

¹⁹³ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 29.

¹⁹⁴ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 31.

¹⁹⁵ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 45.

¹⁹⁶ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 47.

¹⁹⁷ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 45.

¹⁹⁸ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 49.

41. Par conséquent, **les anciens rois** organisent le supérieur et l'inférieur, ce qui vient en premier lieu et ce qui vient en second lieu, pour contrôler le monde sous le Ciel.¹⁹⁹

Les passages 47 et 48 offrent des illustrations concrètes de cette doctrine, en mentionnant des compositions musicales précises attribuées aux anciens souverains. Ces œuvres sont utilisées dans l'ensemble des sphères de la société afin d'en assurer l'unité et la cohésion. Le passage 49 complète cette perspective en mettant en évidence le rôle conjoint de la musique et de la force militaire dans la gouvernance. Les anciens rois exerçaient leur autorité à la fois par le raffinement musical et par la puissance de l'armée.

La musique est présentée comme un vecteur essentiel de la joie, ce qui permet d'affirmer que, dans le cadre du confucianisme, elle joue un rôle central dans l'expression des émotions humaines. Le texte insiste ainsi sur la nécessité d'apprendre à exprimer ses émotions de manière mesurée et appropriée, conformément aux normes rituelles :

47. **Les anciens rois** considéraient le désordre comme une honte. Ils ont donc rédigé les chants Ya et Song pour que leurs sons soient à même de ne pas laisser la joie se dissiper, pour que leurs paroles soient à même de faire réfléchir sans distraire, pour que l'ensemble des passages courbes ou droits, complexes ou simples, rigides ou détendus, puisse toucher exclusivement la partie bonne du cœur humain, pour que la partie dissipée du cœur et le Qi sournois n'aient pas d'influence sur l'homme. Voilà comment **les anciens rois** ont établi la musique.²⁰⁰

48. Ainsi, lorsque la musique est jouée dans le temple des ancêtres, quand le souverain, les ministres, les gens de toutes les classes sociales l'écoutent ensemble, il n'y a personne qui ne vive dans l'harmonie et ne soit respectueux. Lorsque la musique est jouée chez les chefs de clan, dans les districts et dans les villages, quand les aînés et les jeunes l'écoutent ensemble, il n'y a personne qui ne vive dans l'harmonie et ne soit obéissant. Lorsque la musique est jouée dans la maison familiale, quand le père et le fils, les frères aîné et cadet l'écoutent ensemble, il n'y a personne qui ne vive dans l'harmonie et ne soit affectueux. C'est pourquoi dans la musique, on accorde soigneusement les sons pour déterminer l'harmonie, on équilibre les instruments pour embellir les phrases musicales et on unit celles-ci pour obtenir un ensemble élégant. De cette façon, on unifie harmonieusement le père et le fils, le souverain et le ministre et tous les gens sont unis dans l'affection. Voilà comment **les anciens rois** ont établi la musique.²⁰¹

¹⁹⁹ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 65.

²⁰⁰ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 89.

²⁰¹ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 89-91.

49. C'est par la musique que **les anciens rois** traduisaient leur joie et c'est par l'armée et par les instruments de torture qu'ils traduisaient leur colère. Par conséquent, la joie et la colère des anciens rois se manifestaient l'une et l'autre de façon adéquate. Leur joie rend harmonieux le monde sous le Ciel. Leur colère rend craintifs les gens violents. En tant que principes de gouvernance des anciens rois, le rite et la musique sont parfaits.²⁰²

13. C'est pourquoi ceux qui connaissent la nature du rite et de la musique peuvent créer les règles et ceux qui reconnaissent les figures du rite et de la musique peuvent les appliquer. Ceux qui peuvent créer sont appelés **Sages** et ceux qui peuvent appliquer sont dits **intelligents**. **La sagesse** et **l'intelligence** sont création et application.²⁰³

17. C'est pourquoi **les Sages** composent la musique pour correspondre au Ciel et établissent le rite pour s'adapter à la Terre.²⁰⁴

20. La musique montre le grand commencement et le rite représente le développement des choses. Ce qui apparaît et qui mobilise est le Ciel, ce qui apparaît et est immobile est la Terre, ce qui tantôt est en mouvement, tantôt au repos, se trouve entre le Ciel et la Terre. C'est pourquoi **les Sages** parlent du rite et de la musique.²⁰⁵

42.4. **Les Sages** sont venus pour régler le modèle de vie entre père et fils, entre dirigeant et ministre. Quand le modèle fut correctement ajusté, le monde sous le Ciel fut fixé. Une fois que le monde sous le Ciel fut fixé, ils établirent les six tons, ils harmonisèrent les cinq notes, ils firent des instruments à corde pour les chants et rédigèrent des poèmes pour les éloges. On appelle cela « mélodie vertueuse » et la mélodie vertueuse, c'est la musique.²⁰⁶

Le texte emploie également un troisième groupe de termes spécifiques pour désigner les figures mythiques : il s'agit cette fois de noms propres de souverains légendaires. Le passage 16 mentionne d'abord les Cinq Empereurs (五帝) et les Trois Rois (三王), figures emblématiques de deux périodes distinctes d'époques idéales dans l'histoire légendaire chinoise. Comme cela a été précisé plus haut, les Cinq Empereurs sont considérés comme des dirigeants exemplaires, notamment parce qu'ils transmettent le pouvoir à des personnalités reconnues pour leur vertu morale, et non à leurs propres descendants. L'un d'eux, l'empereur Shun, est évoqué au passage 21. Selon le récit, il aurait inventé le luth *qin* afin de composer l'air *Nanfeng* (南風), utilisé pour transmettre ses émotions de manière harmonieuse.

Les Trois Rois, quant à eux, représentent un idéal politique légèrement inférieur. Fondateurs des grandes dynasties Xia, Shang et Zhou, ils transmettent la souveraineté

²⁰² Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 91.

²⁰³ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 35.

²⁰⁴ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 39.

²⁰⁵ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 41.

²⁰⁶ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 69.

au sein de leur lignée familiale. Les auteurs confucéens évoquent plus particulièrement les rois Ji, Wen et Wu, figures fondatrices du clan Zhou, dans les passages 42, 43 et 44. Le passage 42 cite un extrait du *Livre des Odes*, qui célèbre les vertus du roi Ji. En raison de sa droiture exceptionnelle, celui-ci reçoit les faveurs du Ciel, qui se prolongent dans la destinée de son fils, le roi Wen :

16. **Les Cinq Empereurs** ont vécu à des époques différentes, il n'y a donc pas de transmission de musique de l'un à l'autre. **Les Trois Rois** ont vécu à des périodes différentes, il n'y a donc pas de transmission de rite entre eux.²⁰⁷

21. Autrefois, **Shun** fabriqua le luth qin à cinq cordes pour chanter l'air *Nanfeng*.²⁰⁸

42.4. La vertu [du roi Ji] est sans bruit. Elle est resplendissante, Resplendissante et attentive à chacun. Elle peut conduire, elle peut guider. [Le roi Ji] règne sur ce grand pays. Il peut céder, il peut passer son pouvoir, Il le passe au **roi Wen**. Sa vertu s'étend sans laisser matière à regrets. Il a reçu la bénédiction du Souverain Céleste. Il la confère à ses descendants.²⁰⁹

Les passages 43 et 44 développent ensuite le mythe du roi Wu. Ces récits débutent par la description de ses campagnes militaires, au cours desquelles il reçoit l'appui de fonctionnaires loyaux et vertueux, admiratifs de sa moralité. Grâce à cette vertu exemplaire, le roi Wu rassemble rapidement les clans environnants sous son autorité. Ces deux passages insistent également sur son action après la guerre : en contraste avec les excès du roi Zhou de la dynastie Shang, le roi Wu se consacre à la reconstruction de la société. Il veille à l'administration des populations issues des anciennes dynasties, tout en respectant certaines de leurs traditions. Son objectif est de restaurer une société affaiblie par les conflits, en fondant un ordre stable et harmonieux.

Parmi les mesures symboliques de cette restauration, le roi Wu libère les bœufs et les chevaux ayant servi à la guerre, désarme les troupes, fonde des écoles, et instaure les rites et la musique comme fondements de la civilisation. Par ces actes, il cherche à garantir la paix et à assurer l'harmonie sociale, conformément aux principes confucéens.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai commencé par une réflexion méthodologique sur l'étude des textes anciens chinois. À partir du XIX^e siècle, sous l'influence croissante des

²⁰⁷ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 37.

²⁰⁸ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 43.

²⁰⁹ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 71.

puissances occidentales et en réponse au stéréotype opposant la rationalité de la philosophie à l'irrationalité de la religion, les intellectuels chinois ont cherché à démontrer que la Chine possédait, dès l'Antiquité, ses propres traditions philosophiques. Toutefois, cette opposition entre rationalité et mythe découle elle-même d'un schéma de pensée occidental libéral et laïc, forgé à l'époque moderne, qui ne correspond pas nécessairement aux catégories de la tradition chinoise.

Une analyse rigoureuse de la culture chinoise implique donc de s'appuyer sur ses propres catégories internes. Dans le cas du confucianisme, les rites d'origine chamanique ne relèvent pas exclusivement du domaine religieux : ils font partie intégrante de la vie quotidienne, en structurant les comportements individuels et en fondant l'ordre social. Ces pratiques rituelles ne se distinguent pas strictement de la morale ou de la politique, mais participent d'un ensemble cohérent.

Partant de cette exigence d'une approche respectueuse des catégories culturelles propres à la tradition chinoise, j'ai retracé le contexte historique et politique de l'Antiquité, en soulignant les influences exercées sur Confucius par les traditions religieuses et rituelles de plusieurs clans. Cette pluralité d'héritages permet de comprendre pourquoi Confucius évoque volontiers la présence des esprits pour encourager la bienveillance, tout en s'en abstient lorsqu'il cherche à justifier la rationalité du comportement moral.

J'ai ensuite étudié le lexique spécifique lié au chamanisme confucéen, en analysant les figures héroïques divinisées ainsi que les objets sacrés, replacés dans leur contexte historique et symbolique.

Enfin, j'ai proposé une lecture du chapitre « Mémorial de la musique », issu du *Mémorial des rites*, en montrant que les récits consacrés aux rois-saints relèvent d'un imaginaire mythique porteur de valeurs éthiques. Ces récits établissent une correspondance entre l'ordre cosmologique et l'ordre social. Les rois-saints y sont idéalisés par les auteurs confucéens comme des figures exemplaires incarnant à la fois intelligence, droiture morale et compréhension profonde de l'harmonie cosmique. Par leurs œuvres musicales et poétiques, ils cherchent à refléter l'ordre idéal de l'univers, afin d'éduquer le peuple et d'orienter la société vers une organisation harmonieuse, en accord avec l'ordre naturel.

Chapitre IV. Problèmes de la communication interculturelle

Introduction

Après avoir étudié les mythes philosophiques chez Platon et dans le confucianisme, il importe désormais de réfléchir à la manière dont ces deux penseurs peuvent être comparés. L'un des intérêts contemporains d'un tel travail comparatif, qui porte sur deux figures majeures de traditions culturelles différentes, est de contribuer à déconstruire certains stéréotypes culturels. Une question essentielle consiste à distinguer les interprétations rigoureuses des discours stéréotypés ou idéologiquement orientés. Il faut prêter une attention particulière aux intentions et aux usages des interprétations des textes anciens, car les stéréotypes répondent souvent à des objectifs politiques ou sociaux précis, tels que la légitimation du totalitarisme ou de diverses formes de discrimination, notamment celles fondées sur l'ethnocentrisme ou le sexisme.

Dans cette perspective, je présenterai d'abord la critique transculturelle formulée par Jean-Yves Heurtebise. Celui-ci montre que certaines démarches interculturelles restent marquées par un biais ethnocentrique, dans la mesure où elles prennent une culture particulière comme point de référence pour juger les autres. Ensuite, j'aborderai les concepts d'analogie et de parallélisme proposés par Thierry Lucas. Ces deux notions permettent d'établir des liens entre cultures sans dépendre exclusivement d'une tradition donnée. Je les mobiliserai comme outils d'analyse des récits mythiques présents dans *La République* de Platon et dans le *Mémorial de la musique* du *Mémorial des rites*. Ce type de structure à la fois analogique et parallèle facilite la mémorisation. En effet, tant en Grèce qu'en Chine, la transmission des valeurs morales passait encore largement par l'oralité. Les auteurs de l'Antiquité recouraient à ces procédés afin de rendre leurs textes plus convaincants : plus un récit était aisément mémorisable et récité, plus les valeurs qu'il contenait pouvaient s'enraciner durablement dans les esprits.

IV.1 Langage, pensée et culture : une triangulation interprétative

Il convient à présent d'examiner plus précisément les liens entre le langage, la pensée et la culture. Le langage est un outil fondamental d'expression. Ce travail s'intéressera non seulement au grec ancien et au chinois ancien, mais aussi à des langues modernes comme le français, l'anglais ou le mandarin. Chaque langue organise et classe

les idées selon des logiques propres. La pensée, quant à elle, désigne l'ensemble des concepts et représentations que nous structurons. L'analyse ici inclut à la fois les conceptions de Platon et du confucianisme, ainsi que les représentations contemporaines à partir desquelles nous interprétons aujourd'hui ces auteurs. La culture, enfin, est un phénomène collectif qui renvoie à un mode de vie, à des pratiques sociales et à des valeurs partagées. Langage, pensée et culture interagissent constamment, sans que ces influences soient jamais définitives.

À partir de la critique transculturelle de Jean-Yves Heurtebise, on peut montrer qu'il existe une distance entre le langage et la pensée, ainsi qu'entre le langage et la culture. Par ailleurs, les travaux de Shadi Bartsch sur les usages politiques des textes anciens en Chine et en Occident permettent d'affirmer que la culture ne détermine pas nécessairement la pensée.

Jean-Yves Heurtebise a notamment étudié les débats relatifs au romantisme du *Volksgeist*,²¹⁰ concept allemand signifiant « esprit du peuple » et directement hérité de la pensée de Hegel. Ce romantisme du *Volksgeist* représente une approche particulariste dans les recherches interculturelles. D'après Humboldt et Herder, chaque peuple possède une vision du monde qui lui est propre, et cette vision serait déterminée par la langue.²¹¹ Heurtebise analyse également l'évolution des concepts de « civilisation » et de « culture ». Il montre que, tant chez les anciens Grecs que chez les anciens Chinois, ces notions reposaient sur un sentiment de supériorité culturelle, traduisant une vision ethnocentrée. À l'origine, pourtant, la notion de culture visait à dépasser ce type de hiérarchisation. Malgré cela, certaines approches continuent d'opposer les cultures en insistant notamment sur les différences linguistiques.²¹² Selon l'hypothèse de Sapir et Whorf, la langue exerce une influence déterminante sur la culture et sur les habitudes mentales :

When linguists became able to examine critically and scientifically a large number of languages of widely different patterns, their base of reference was expanded; they experienced an interruption of phenomena hitherto held universal, and a whole new order of significances came into their ken. It was found that the background linguistic system (in other words, the grammar) of each language is not merely a reproducing instrument for voicing ideas but rather is itself the shaper of ideas, the program and guide for the individual's

²¹⁰ Heurtebise 2020b : 45.

²¹¹ Heurtebise 2020b : 42.

²¹² Heurtebise 2020b : 42-43.

mental activity, for his analysis of impressions, for his synthesis of his mental stock in trade. Formulation of ideas is not an independent process, strictly rational in the old sense, but is part of a particular grammar, and differs, from slightly to greatly, between different grammars. We dissect nature along lines laid down by our native languages. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds—and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way—an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an implicit and unstated one, BUT ITS TERMS ARE ABSOLUTELY OBLIGATORY; we cannot talk at all except by subscribing to the organization and classification of data which the agreement decrees.²¹³

Jean-Yves Heurtebise remet en question cette idée, en avançant plusieurs arguments. Il souligne d'abord qu'un même peuple peut parler plusieurs langues.²¹⁴ Il fait aussi remarquer que, dans la langue chinoise, la majorité des caractères sont construits à partir d'éléments phonétiques, ce qui signifie qu'ils ne renvoient pas toujours directement à leur signification.²¹⁵ Il critique ainsi certaines analyses comme celle de François Gernet, selon qui l'écriture chinoise serait de type hiéroglyphique et rendrait la pensée chinoise plus concrète que la philosophie occidentale.²¹⁶ Ce type de lecture est courant chez plusieurs sinologues. François Jullien, par exemple, est connu pour avoir défendu une opposition radicale entre la pensée occidentale et la pensée chinoise. Toutefois, ses travaux ont été critiqués pour leur tendance à figer les différences culturelles dans des oppositions binaires.

De son côté, Anne Cheng utilise le mot « pensée » plutôt que « philosophie » pour désigner la tradition intellectuelle chinoise. Elle estime que cette pensée est plus concrète, du fait du type d'écriture utilisé. Toutefois, en dépit de cette prudence lexicale, sa position reste proche d'un certain déterminisme linguistique :

En somme, la pensée chinoise ne procède pas tant de manière linéaire ou dialectique qu'en spirale. Elle cerne son propos, non pas une fois pour toutes par un ensemble de définitions, mais en décrivant autour de lui des cercles de plus en plus serrés. Il n'y a pas là le signe d'une pensée indécise ou imprécise,

²¹³ Whorf 2012: Ch. 15, EPUB.

²¹⁴ Heurtebise 2020b : 45.

²¹⁵ Heurtebise 2020b : 49.

²¹⁶ Heurtebise 2020b : 48.

mais bien plutôt d'une volonté d'approfondir un sens plutôt que de clarifier un concept ou un objet de pensée.²¹⁷

Dans son ouvrage *Histoire de la pensée chinoise*, elle prend la philosophie grecque comme modèle pour interroger l'existence d'une philosophie en Chine. Bien qu'elle conteste la suprématie occidentale, son choix de parler de « pensée » chinoise plutôt que de « philosophie » chinoise²¹⁸ traduit une évaluation implicite de cette tradition à l'aune de critères grecs. Une telle posture me semble critiquable, car elle demeure marquée par un cadre eurocentré.

Si l'on considère la philosophie grecque comme norme exclusive, il devient logique de s'interroger sur la légitimité d'autres traditions philosophiques, y compris européennes comme la philosophie française ou allemande, qui s'en éloignent pourtant déjà largement. Le même raisonnement s'applique au concept de mythe. Anne Cheng évite ce terme lorsqu'elle parle des récits traditionnels chinois. Pourtant, le fait que l'argumentation emprunte d'autres formes ne signifie pas qu'il n'existe ni mythe ni philosophie dans la culture chinoise.

Dans son ouvrage *Orientalisme, occidentalisme et universalisme*, Jean-Yves Heurtebise distingue deux types d'approches dans les études interculturelles : le hiérarchisme intégratif et l'universalisme inclusif. Le hiérarchisme intégratif consiste à classer les cultures selon un schéma d'évolution civilisationnelle et à les juger en fonction d'un point de vue central, souvent occidental. Heurtebise critique cette méthode et propose à la place un universalisme inclusif. Par exemple, considérer que seule la philosophie occidentale développe une pensée logique et abstraite relève d'un hiérarchisme intégratif. Contrairement à cette vision, l'universalisme inclusif reconnaît la légitimité philosophique de formes d'argumentation telles que la narration, l'analogie et le symbolisme. Selon cette approche, nous ne pensons pas dans une langue particulière, mais dans un langage propre à la pensée elle-même :

²¹⁷ Cheng 1997 : 34.

²¹⁸ « La pensée chinoise apparaît alors comme un stade « pré-philosophique », à moins qu'elle ne soit cantonnée au domaine de la « sagesse ». Puisqu'il faut bien admettre que « la philosophie parle grec », à quoi bon contester le monopole à un « art de créer des concepts » qui semble se suffire à lui-même ? « L'Orient », nous dit-on, « ignore le concept, parce qu'il se contente de faire coexister le vide le plus abstrait et l'étant le plus trivial, sans aucune médiation. » Il y a là l'expression d'un orgueil intellectuel qui, associé à la suprématie occidentale, explique que l'étiquette philosophique, devenue synonyme d'une dignité que toute culture cherche à revendiquer pour elle-même, soit tant convoitée à l'heure actuelle. Comme l'a montré Joël Thoraval, la Chine n'a pas échappé à ce désir de reconnaissance en se dotant à l'époque moderne de la catégorie « philosophie », désignée par un néologisme emprunté au japonais à la fin du XIXe siècle (zhexue 哲學 japonais tetsugaku). » (Cheng 1997 : 32.)

Dès lors le véritable enjeu ne serait pas de s'interroger sur « ce qui arrive à la pensée quand on sort de la grande langue indo-européenne qui les a articulés » mais plutôt de se demander ce qui arrive à la sinologie quand elle se débarrasse de tout orientalisme linguistique. Que serait une sinologie ayant pour base, non pas le primat d'une différence linguistico-culturelle indépassable mais une notion cognitiviste et transculturelle de la langue selon laquelle : « On ne pense pas en anglais, chinois ou apache ; on pense dans le langage de la pensée. »²¹⁹

Il est vrai que certaines idées simples peuvent se former sans recours explicite au langage. Un bébé, par exemple, peut ressentir la faim et pleurer sans disposer d'une langue articulée. Mais il convient de se demander s'il est réellement possible de réfléchir de manière élaborée sans passer par une langue précise. Même si les langues ne déterminent pas entièrement notre pensée, elles influencent profondément notre manière de penser. Lorsqu'on pratique une langue étrangère pendant un certain temps, on peut en venir à réfléchir dans cette langue, et nos schèmes mentaux peuvent alors se transformer. C'est pourquoi, comme le souligne De Sousa Melo, nous pensons toujours dans une langue concrète, même si la pensée ne s'y réduit pas :

Dans la perspective générale de la philosophie du langage et de l'esprit, les facultés de penser et de parler sont en relation étroite. Dans le courant du langage naturel, on dit que la pensée dépend du langage pour décrire le monde et que le langage dépend de la pensée pour qu'il y ait compréhension, signification et communication. On établit ainsi une relation de dépendance mutuelle entre pensée et langage. Plus particulièrement, selon la théorie des actes de discours, le langage dépend de l'intentionnalité immanente aux pensées conceptuelles des agents. Selon cette théorie, tout acte illocutoire est une unité de pensée conceptuelle : on pense en signifiant ce qu'on dit intentionnellement.²²⁰

Le langage et la pensée s'influencent mutuellement, mais cette influence reste limitée. Si elle était déterminante, toutes les personnes partageant la même langue maternelle penseraient de façon identique. Pourtant, les faits montrent le contraire. Les

²¹⁹ Heurtebise 2020b : 57.

²²⁰ De Sousa Melo 2016 : 597-636, 603.

Américains, les Britanniques et les Australiens parlent tous l'anglais, mais leurs cultures présentent des différences marquées. De même, au sein d'un même contexte culturel, chaque individu peut développer une manière de penser personnelle, qui ne se réduit pas à celle de son groupe ou de son milieu d'origine.

Un deuxième stéréotype courant dans les échanges interculturels consiste à confondre culture et pensée, comme si la culture déterminait automatiquement la façon de penser des individus. Dans *Plato Goes to China*, Shadi Bartsch montre que les différences d'interprétation d'un même texte dépendent surtout d'intentions variées, souvent d'ordre socio-politique, plutôt que de la culture au sens strict.²²¹ Elle explique que les penseurs chinois ont interprété Platon et Aristote différemment selon les contextes historiques et politiques. Après la chute de la dynastie Qing, par exemple, on a mis en avant les aspects démocratiques de leur pensée. De nos jours, certains interprètes préfèrent s'appuyer sur le mythe platonicien du « noble mensonge » pour défendre des idées autoritaires.

Mais cette diversité d'interprétations ne concerne pas que la Chine. En Occident aussi, les lectures changent avec le temps. Karl Popper, par exemple, a vu dans le « noble mensonge » un texte dangereux, voire raciste, qu'il a comparé à l'idéologie nazie. À l'inverse, plusieurs chercheurs contemporains pensent que ce mythe avait pour but de dénoncer l'inégalité sociale fondée sur la naissance. Cela montre que l'interprétation d'un même texte dépend moins de la culture d'origine que des contextes politiques et intellectuels dans lesquels il est lu :

²²¹ Selon la théorie de la fonction illocutoire, les phrases incluent potentiellement les intentions. "The type of utterance we are to consider here is not, of course, in general a type of nonsense; though misuse of it can, as we shall see, engender rather special varieties of 'nonsense'. Rather, it is one of our second class—the masqueraders. But it does not by any means necessarily masquerade as a statement of fact, descriptive or constative. Yet it does quite commonly do so, and that, oddly enough, when it assumes its most explicit form. Grammarians have not, I believe, seen through this 'disguise', and philosophers only at best incidentally. It will be convenient, therefore, to study it first in this misleading form, in order to bring out its characteristics by contrasting them with those of the statement of fact which it apes. [...] Examples: (E.a) 'I do (sc. take this woman to be my lawful wedded wife)'—as uttered in the course of the marriage ceremony. (E.b) 'I name this ship the Queen Elizabeth?'—uttered when smashing the bottle against the stern. (E.c) 'I give and bequeath my watch to my brother?'—as occurring in a will. (E.d) 'I bet you sixpence it will rain tomorrow.' In these examples it seems clear that to utter the sentence (in, of course, the appropriate circumstances) is not to describe my doing of what I should be said in so uttering to be doing or to state that I am doing it: it is to do it. None of the utterances cited is either true or false: I assert this as obvious and do not argue it. It needs argument no more than that 'damn' is not true or false: it may be that the utterance 'serves to inform you'—but that is quite different." (Austin 1962: 4-6.)

For Karl Popper in *The Open Society*, the Noble Lie was even worse than brainwashing; it exemplified Plato's racist mentality and offered an unacceptable justification of totalitarianism. Writing in 1945, Popper, of course, had the recent horrors of the Nazi government in his rearview mirror. [...] The philosopher Catherine Rowett suggests that the Noble Lie deals a blow against aristocratic values and ideas about blood-based nobility. In her reckoning, the Noble Lie is designed to provide the city "with greater fairness and equality of opportunity, to prevent prejudice or privilege arising from noble birth or wealth or any other unfair advantages, and to facilitate social mobility."²²²

Ce type de variation montre que la culture ne détermine pas mécaniquement la pensée. Il n'existe pas une lecture spécifiquement « occidentale », ni une lecture exclusivement « chinoise ».

Shadi Bartsch propose une métaphore pour expliquer ce phénomène : selon elle, l'interprétation fonctionne comme un miroir. En lisant un texte, on y projette souvent ses propres valeurs morales et ses intérêts du moment, plutôt que de retrouver fidèlement la pensée de l'auteur :

My hope is that in the crucible of classical antiquity we can see emerging deep cultural and political values and assumptions that claim for themselves a timeless authority, and that seeing this process in action will make us think about how regimes justify their existence, even if they are very much linked to finite time and place. [...] Perhaps the lack of a platform from which to issue judgments suggests, as one reader complained, that this book has no moral compass. But I hope I can persuasively make the argument that its moral compass rests on (as it were) the absence of a moral compass, or more exactly, on the belief that studies like this one can contribute in some small measure to national introspection and greater understanding of different cultures, that they can show us (and others) a mirror to our moral assumptions, and that they can also lead to an interrogation of the assumptions that the west is inflicting on its own interpretations of China and her cultural traditions (and vice-versa). Now that we see how it's done, in other words, can we in the west see ourselves doing it too? Can we be attuned to the way the language of our questions already shapes and restrains the possibilities for answers—questions such as, "Is this rational?" or "Are we citizens?" or "What is democracy?"²²³

Cette idée du texte-miroir est particulièrement pertinente dans le cas des récits poétiques, mythiques ou musicaux, qui transmettent souvent leurs messages de manière

²²² Bartsch 2023: 89-91.

²²³ Bartsch 2023: 180-181.

indirecte. Platon lui-même compare l'usage du mythe à celui d'un remède puissant, qui peut être bénéfique ou dangereux selon l'usage qu'on en fait.

Philippe Descola propose, dans ses travaux sur les ontologies, une classification des cultures en quatre grands types : le totémisme, l'analogisme, l'animisme et le naturalisme. Il associe la culture chinoise à l'analogisme, qui consiste à percevoir le monde comme un réseau de correspondances, et la culture occidentale contemporaine au naturalisme, qui repose sur la séparation entre nature et culture. Toutefois, Descola reconnaît lui-même à la fin de son analyse que cette typologie a ses limites. En effet, les individus ne se limitent pas à une seule ontologie : ils peuvent puiser dans d'autres formes de pensée issues d'autres cadres culturels :

J'appellerai « totémisme » la première combinaison, « analogisme » la deuxième, « animisme » la troisième et « naturalisme » la dernière [...]. Ces principes d'identification définissent quatre grands types d'ontologie, c'est-à-dire de systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d'ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l'identité et de l'altérité. [...] Plutôt que de présumer l'existence d'un sujet universel, il faudra déterminer ce qui en tient lieu dans chaque mode d'identification, c'est-à-dire préciser la nature de l'entité qui occupe une position d'énonciation légitime quant à l'état des choses et qui constitue le foyer à partir duquel une action dans le monde peut se déployer. Chacun de ces sujets protéiformes, issu d'une ontologie singulière et exerçant son activité dans un collectif spécifique, sera nécessairement confronté à des problèmes épistémologiques et métaphysiques distincts qu'il tâchera de résoudre à sa manière et avec les moyens dont il dispose, instituant par là des zones d'objectivité, de non-sujet, à l'égard desquelles il devra élaborer un traitement adéquat.²²⁴

Face à la tentation de classer les cultures dans des catégories rigides comme on le fait parfois avec des suffixes en *-isme*, il est important de souligner que ces approches simplifient à l'excès la diversité réelle des traditions culturelles. À mes yeux, il est plus pertinent d'observer que toutes les cultures intègrent des éléments multiples, parfois contradictoires, et qu'elles évoluent en permanence. Ainsi, dans la Chine ancienne à l'époque de Confucius, on observe la coexistence de pratiques religieuses d'inspiration chamanique, d'éléments animistes (comme le culte rendu aux rivières ou aux montagnes), et de rituels d'État centrés sur la figure du roi qui adresse ses prières au Ciel. Les cultures ne sont donc pas des blocs homogènes, mais des ensembles mouvants et complexes.

²²⁴ Descola 2005 : Ch. 5, EPUB.

IV.2. Analogie et parallélisme comme méthodes philosophiques

Les usages du mythe dans *La République* de Platon et dans le *Mémorial des rites* peuvent offrir un exemple intéressant de comparaison entre cultures. Ces deux textes peuvent être rapprochés grâce à des procédés comme l'analogie et le parallélisme, qui ne sont pas propres à une culture en particulier. Même s'il n'existe pas de lien historique direct entre Platon et Confucius, je souhaite montrer que leurs réflexions présentent des points communs, à la fois dans leur forme et dans leur contenu.

Sur le plan formel, l'analogie et le parallélisme jouent un rôle essentiel pour comprendre la structure de ces deux œuvres. Sur le plan du contenu, on remarque que Platon et les auteurs confucéens transmettent des valeurs morales à travers des récits mythiques. Ces mythes ne sont pas de simples fictions : ils ont pour fonction de transmettre des enseignements éthiques sur la manière de bien vivre et d'organiser la société.

L'approche développée par Douglas Hofstadter et Emmanuel Sander sur la logique de l'analogie permet de mieux comprendre l'importance de ces procédés dans toutes les cultures. Selon eux, l'analogie et la catégorisation sont deux manières fondamentales par lesquelles les humains construisent leur pensée.

Ces processus sont universels et présents dans toutes les langues. La prochaine étape de mon travail consistera à approfondir cette idée selon laquelle l'analogie et la catégorisation constituent des structures de pensée communes à toutes les cultures humaines. Cette perspective peut aussi aider à mieux cerner la fonction du mythe chez Platon comme dans le confucianisme.

Mon hypothèse est que tous deux utilisent le mythe comme une forme d'analogie, afin de transmettre des leçons sur le bon comportement dans le monde réel. Ces analogies s'expriment parfois sous forme de phrases parallèles, organisées de façon symétrique. Hofstadter et Sander insistent sur le fait que les concepts eux-mêmes reposent sur des analogies, et que la pensée humaine ne peut fonctionner sans elles :

Sans concepts, il n'y a pas de pensée – et sans analogies, il n'y a pas de concepts. Voilà la thèse que nous élaborerons et soutiendrons tout au long de cet ouvrage. Nous voulons dire par là que chaque concept qui est présent dans notre esprit doit son existence à une immense suite d'analogies élaborées inconsciemment au fil du temps, lui donnant naissance et continuant pendant notre vie entière à l'enrichir. De surcroît, nos concepts sont sélectivement évoqués à tout moment

par les analogies qu'établit sans cesse notre cerveau afin d'interpréter ce qui est nouveau et inconnu dans des termes anciens et connus.²²⁵

À leurs yeux, la catégorisation et l'analogie sont étroitement liées : chacune nourrit l'autre. L'analogie permet de former des catégories, tandis que toute catégorisation implique une forme d'analogie :

Il est trompeur de maintenir une distinction tranchée entre « analogie » et « catégorisation » alors que, fondamentalement, il s'agit, par l'association de deux entités mentales, de nous permettre d'appréhender les différentes situations nouvelles auxquelles nous faisons continuellement face en fournissant des points de vue potentiellement fructueux. [...] Nous affirmons que la cognition est constituée d'un flux ininterrompu de catégorisations et qu'aux racines de la pensée se situe non pas la classification, qui place des objets dans des cases mentales rigides, mais la catégorisation/analogie, dont dépend la remarquable fluidité de la pensée humaine.²²⁶

L'analogie désigne une relation entre deux objets ou deux structures qui ont des ressemblances, même s'ils sont différents sur d'autres plans. Par exemple, en français, la pomme et la pomme de terre n'appartiennent pas à la même catégorie biologique, mais elles partagent plusieurs caractéristiques : elles sont rondes, de couleur jaune pâle à l'intérieur, et s'oxydent lorsqu'on les coupe. On peut donc établir une analogie entre elles.

La catégorisation, quant à elle, consiste à regrouper des objets dans un même ensemble. La pomme et la pomme de terre peuvent ainsi être classées dans la catégorie des aliments ronds, ou bien des objets portant le mot « pomme ».

À partir de ce type d'observations, on comprend comment l'analogie peut fonder une catégorisation. Par exemple, si l'on s'appuie sur l'analogie « avoir le même nombre de pattes », on peut former des catégories comme les quadrupèdes, les bipèdes, ou encore les mille-pattes. Inversement, chaque catégorisation repose déjà sur une analogie implicite. Si l'on divise les animaux selon leur nombre de pattes, on suppose qu'ils partagent une caractéristique commune qui justifie cette classification.

Ces deux mécanismes, l'analogie et la catégorisation, constituent des opérations cognitives fondamentales et universelles, présentes dans toutes les langues et dans toutes les traditions de pensée. L'analogie désigne une activité intellectuelle consistant

²²⁵ Hofstadter et Sander 2013 : prologue, EPUB.

²²⁶ Hofstadter et Sander 2013 : prologue, EPUB.

à établir des correspondances entre des domaines distincts de l'expérience, tandis que la catégorisation organise ces correspondances en ensembles relativement stabilisés. Toutefois, si ces opérations peuvent être tenues pour universelles sur le plan anthropologique, leurs contenus concrets, leurs usages et le statut épistémique qui leur est accordé varient d'une culture à l'autre, selon les contextes linguistiques, sociaux et institutionnels.

Ainsi, l'analogie ne saurait être considérée comme une caractéristique propre ou exclusive de la pensée chinoise. Des formes de raisonnement analogique se retrouvent aussi bien dans la philosophie grecque que dans la théologie médiévale, la jurisprudence ou encore dans l'élaboration des modèles scientifiques contemporains. La spécificité éventuelle d'une tradition ne réside donc pas dans l'existence de l'analogie elle-même, mais dans la manière dont elle est hiérarchisée, articulée et intégrée dans un ensemble théorique donné. C'est dans cette perspective qu'il devient pertinent d'examiner comment les grandes structures analogiques se déploient chez Platon et dans le Confucianisme.

Toutefois, si le raisonnement analogique peut être tenu pour universel sur le plan anthropologique, il ne doit pas être interprété comme l'expression d'une structure ontologique inscrite dans la nature elle-même. L'analogie relève d'une activité constructive par laquelle des sujets instituent des relations de similarité entre des champs conceptuels distincts. Elle constitue ainsi une configuration épistémique, et non la manifestation immédiate d'un ordre objectif du réel.²²⁷

Je m'appuierai ensuite sur l'analyse de Thierry Lucas dans son article *Analogies et Analectes confucéennes*, où il propose une distinction utile entre analogie et parallélisme. L'analogie consiste, selon lui, à partir d'un domaine connu pour en éclairer un autre, moins familier.²²⁸ C'est une forme de raisonnement plus structurée

²²⁷ Sur le débat contemporain relatif au statut du raisonnement analogique dans la pensée chinoise ancienne, voir Wong, D. 2017, qui met en avant la centralité des analogies dans la tradition classique tout en affirmant leur compatibilité avec les sciences contemporaines, ainsi que Marchal 2017: 311-320 interroge cette articulation et met en évidence la tension possible entre une pensée analogique située et l'autorité accordée à la validation scientifique.

²²⁸ « L'analogie est étudiée de façon relativement formelle dans de nombreux articles de revues d'intelligence artificielle. Les approches sont multiples, mais elles contiennent toutes un certain noyau qui nous suffira amplement pour aborder la diversité des analogies que l'on trouve dans les Analectes confucéennes. Ce noyau est en première approche donné par une fonction qui est au moins un homomorphisme au sens technique du terme qui va d'une structure censée connue vers une structure censée moins connue. » (Lucas 2018 : 83.)

que la métaphore. Le parallélisme, quant à lui, désigne une propriété de certaines phrases : elles présentent une construction syntaxique similaire, une longueur équivalente et des mots-clés placés aux mêmes endroits. Cette technique, fréquente dans les textes classiques chinois, se retrouve aussi chez Platon, bien que sous des formes différentes :

The idea of parallelism has been applied to many different pieces of poetry in many different languages, and it extends to other situations such as prose, as is well exemplified in the Chinese *pianwen*, or to the notions themselves (Jullien 1989, 1). Moreover, it covers many different phenomena, whose typology is far from being fully understood; this is already stressed in Jakobson's basic article: "The structure of parallelism which underlies Biblical and Ugaritic poetry requires a rigorous linguistic analysis, and the seemingly infinite variety of extant parallels must yield to a precise and comprehensive typology" (Jakobson 1966, 400-1). I think that for my purpose, it is useful to distinguish at least three levels of parallelism, corresponding to some very classical distinctions in the structure of language: (1) The prosodic level: This is the most apparent level in the study of poetry; rhymes, length of verses, tone structure, intonations. It will not be present in my study of Mozi. (2) The syntactic level: Two sentences or clauses which are built from the same or very similar grammatical words and filled by words having the same grammatical role. [...] (3) The semantic level: Two notions having the same meaning or correlated meaning may be said to be parallel. That will be important for us first because we want to compare the meaning of the grammatical particles.²²⁹

Les répétitions de structures syntaxiques jouent un rôle fondamental dans la dimension poétique et rythmique des textes antiques, en facilitant leur mémorisation. Cette efficacité mnémotechnique renforce également leur force de persuasion, ce qui les rend particulièrement aptes à servir l'argumentation. Dans les systèmes éducatifs de l'Antiquité, où l'apprentissage par cœur occupait une place centrale, le parallélisme constituait un outil rhétorique de premier plan.

Il importe de distinguer le parallélisme comme répétition de structures syntaxiques chez Thierry Lucas du parallélisme chez François Jullien, qui renvoie à une logique relationnelle et corrélatrice dépassant le simple parallélisme formel et pouvant, dans certains cas, recouvrir une forme d'analogie structurelle :

Cet effet théorique du parallélisme n'est pas imputable, bien sûr, au seul auteur du *Wenxin diaolong* et invite à remonter aux origines de la pensée chinoise. On

²²⁹ Lucas 2013 : 291-292.

peut néanmoins saisir en miniature, dans le cadre de ce seul chapitre, combien le parallélisme sert de support à l'articulation logique et participe à sa conception. Notamment en ce qui concerne le point de départ de la réflexion : entre le processus d'avènement-transformation sans fin des êtres et des choses dans l'ordre de la « nature » et celui de la genèse et mise en forme dans l'ordre de la littérature. De même, c'est la logique du parallélisme qui conduit Liu Xie à construire de façon aussi systématique sa typologie : quatre cas appariés deux par deux, en fonction de deux points de vue complémentaires, et servant de modèle et de principe à toute la diversité possible (au plus loin des simples listes et répertoires dont se « contentent » souvent les poéticiens chinois). C'est enfin cette même logique de l'appariement qui permet de définir l'espace idéal de la variation littéraire entre ces deux extrêmes parallèles que sont l'absence (de parallélisme) et sa répétition stérile. Force est de constater qu'à chaque moment du développement le principe du parallélisme a effectivement servi à promouvoir la réflexion. De même qu'il sert au déchiffrement du réel, il structure la pensée.²³⁰

À un autre niveau d'analyse, Rudolf G. Wagner propose une formalisation plus technique du parallélisme, qu'il désigne sous le terme d'*Interlocking Parallel Style* (IPS). Afin d'analyser la structure argumentative attribuée à Wang Bi, il mobilise cette notion, qu'il avait développée dans une étude antérieure. Selon lui, Wang Bi aurait systématisé dans son commentaire du *Laozi* une forme particulière de parallélisme fondée sur l'entrelacement de deux chaînes argumentatives opposées et complémentaires. Ce dispositif, organisé selon un schéma formel de type *ab ab ab...*, structuré par une phrase non parallèle (*c*) renvoyant aux deux chaînes, ne constitue pas seulement un trait stylistique, mais un principe structurant de l'argumentation. Wagner utilise cette analyse formelle non seulement pour éclairer la logique philosophique de Wang Bi, mais aussi comme indice interne en faveur de l'authenticité du *Laozi weizhi lilüe*, dans la mesure où cette structure correspond à un procédé caractéristique de son écriture :

As the translation is based on my study on interlocking parallel style, a short summary may be given. Wang Bi and his mentor He Yan systematized a stylistic feature they found in a substantial number of the *zhang* of the *Laozi* into interlocking parallel style (IPS), which came to dominate most Xuanxue writing, Buddhist authors included. The basic form is the interlocking of two arguments on different realms of being like Heaven and Earth, formalized *a* and *b*. In each step the phrases on both sides are parallel, giving a pattern *ab ab ab...*; they are introduced, summarized or otherwise structured by non-parallel phrases *c*. The

²³⁰ Jullien 1989 : 103-104.

regular form is thus *ab ab c* with *c* pertaining to both chains *a* and *b*. The pattern resembles a zipper, and both chains can be unlocked.²³¹

Si les deux approches décrivent des structures parallèles comparables sur le plan formel, leur visée diffère : Lucas adopte une perspective analytique visant à décrire les mécanismes discursifs, tandis que l'IPS de Wagner devient un dispositif philosophique destiné à rendre compte d'une structure ontologique.

Thierry Lucas propose d'élargir la notion de parallélisme et en distingue plusieurs niveaux. Selon lui, cette structure dépasse la simple répétition formelle : elle véhicule aussi un contenu logique et éclaire de nombreuses caractéristiques des textes confucéens. Or, il apparaît que cette notion peut également s'appliquer de manière pertinente aux mythes présents dans *La République*.

IV.3. Parallélisme dans *La République* et dans le *Mémorial de la musique*

L'analogie et le parallélisme jouent un rôle fondamental dans l'argumentation de Platon. Dès le livre I de *La République*, l'auteur compare l'homme vertueux à l'artisan : tout comme celui-ci s'efforce de produire un objet de qualité, l'homme juste agit en vue du bien. Cette analogie, exposée au passage 342b-e, s'appuie sur une série d'exemples construits selon une structure argumentative récurrente. Bien que les phrases ne soient pas toujours parfaitement symétriques sur le plan syntaxique, leur répétition progressive crée un effet de parallélisme logique qui renforce la cohérence du raisonnement :

1) L'art médical n'examine pas ce qui est l'intérêt de la médecine, mais l'intérêt du corps ?

οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἰατρικὴ ἰατρικῇ τὸ συμφέρον σκοπεῖ ἀλλὰ σώματι.

2) Ni l'art hippique l'intérêt de l'art hippique, mais l'intérêt du soin des chevaux ?
οὐδὲ ἵππικὴ ἵππικῇ ἀλλ' ἵπποις· οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ—οὐδὲ γὰρ προσδεῖται—ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν.

3) Un tel pilote et un tel dirigeant ne fera donc pas l'examen de ce qui est l'intérêt du pilote, pas plus qu'il ne le prescrira, mais bien de ce qui est l'intérêt du matelot et du subordonné

οὐκ ἄρα ὁ γε τοιοῦτος κυβερνήτης τε καὶ ἄρχων τὸ τῷ κυβερνήτῃ συμφέρον σκέπεται τε καὶ προστάξει, ἀλλὰ τὸ τῷ ναύτῃ τε καὶ ἀρχομένῳ.

4) aucun homme, quel qu'il soit, en aucune fonction de direction, dans la mesure où il exerce cette direction, ne considère ce qui est son intérêt propre, ni ne le prescrit, mais bien ce qui est utile à celui qu'il dirige et par rapport auquel il est

²³¹ Wagner 1986: 95-96.

l'expert en son art, et c'est en tenant compte de lui et en considérant ce qui est son intérêt et son bien qu'il dit ce qu'il propose et fait tout ce qu'il fait.
οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα. (342b-e)^{232 233}

On retrouve ainsi une structure argumentative récurrente, que l'on peut résumer sous la forme suivante : « οὐ τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ἀλλὰ τὸ τῷ ἄλλῳ. (Il ne vise pas son propre intérêt, mais celui d'autrui.) » Cette structure repose sur l'opposition entre ce qui est avantageux pour l'agent lui-même et ce qui est avantageux pour l'objet auquel son action s'applique. Socrate peut ainsi généraliser progressivement son raisonnement : l'art vise le bien de son objet, et non celui de l'artisan lui-même ; de même, le gouvernant véritable agit en vue du bien de ceux qu'il gouverne.

Grâce à cette construction parallèle, l'idée que l'art vise le bien de son objet s'imprime avec force dans l'esprit du lecteur. Ce type d'argumentation ne relève pas nécessairement de la logique formelle, mais produit un effet rhétorique puissant. Un peu plus loin, au passage 352e, Platon mobilise ce que la critique anglo-saxonne nomme l'*ergon argument*. Il postule que chaque être possède une fonction propre, et que la vertu de cet être réside dans l'excellence avec laquelle cette fonction est accomplie. Les exemples suivants ne reproduisent pas exactement la syntaxe du texte grec ; le parallélisme proposé constitue une reconstruction analytique visant à rendre plus visible la logique du raisonnement. Ce raisonnement repose également sur une série d'exemples structurés de manière répétitive :

- 1) Il existe la fonction propre du cheval et il existe une excellence propre du cheval.
ἄρ' οὖν τοῦτο ἂν θείης καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὅτουοῦν ἔργον, ὃ ἂν ἡ μόνῳ ἐκεῖνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα;
- 2) Il existe la fonction propre des yeux et il existe une excellence propre des yeux.
ἔσθ' ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἴδοις ἢ ὀφθαλμοῖς; οὐ δῆτα.
- 3) Il existe la fonction propre des oreilles et il existe une excellence propre des oreilles.
τί δέ; ἀκούσας ἄλλῳ ἢ ὠσίν; οὐδαμῶς.
- 4) Il existe la fonction propre de la serpette et il existe une excellence propre de la serpette.

²³² Platon 2016.

²³³ Les citations grecques de Platon suivent l'édition Burnet. (Plato 1903: 352e-353d.)

μαχαίρα ἂν ἀμπέλου κλῆμα ἀποτέμοις καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις πολλοῖς; πῶς γὰρ οὐ; ἀλλ' οὐδενὶ γ' ἂν οἶμαι οὕτω καλῶς ὥς δρεπάνῳ τῷ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι.
5) Il existe la fonction propre de l'âme et il existe une excellence propre de l'âme.

ψυχῆς ἔστιν τι ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἐνὶ πράξαις, οἷον τὸ τοιόνδε: τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι; οὐδενὶ ἄλλῳ. (352e-353d)²³⁴

La formule « il existe une fonction propre de X et une excellence propre de X » revient à plusieurs reprises, instaurant un parallélisme logique qui renforce l'idée que la justice est la vertu de l'âme. Sur le plan logique, cet argument peut toutefois être discuté : les exemples invoqués (le cheval, l'œil, l'oreille, la serpette et l'âme) appartiennent à des domaines très différents et ne partagent pas nécessairement une fonction unique. Un même objet peut en effet remplir plusieurs fonctions selon les usages qui en sont faits. Ainsi, le bord d'un parterre de fleurs dans un parc peut constituer un espace de repos pour certaines personnes, mais aussi un obstacle ou un tremplin pour des pratiquants de skateboard. Néanmoins, en s'appuyant sur l'analogie et le parallélisme, ce raisonnement séduit par sa clarté et sa force pédagogique.

On retrouve une démarche similaire dans les textes confucéens. Dans le chapitre consacré à la musique du *Mémorial des rites*, le parallélisme est fréquemment utilisé. Les auteurs emploient l'analogie fondée sur la structure « avoir le même ordre que X » pour articuler l'univers, la politique et la musique. Un passage notable utilise le parallélisme pour expliquer l'origine de la musique et propose une correspondance entre les sentiments humains et les sons qu'ils produisent :

1) L'origine de toutes les mélodies est le cœur humain.

凡音之起，由人心生也。

2) Le mouvement du cœur humain est provoqué par les objets. [...]

人心之動，物使之然也。

3) Quand le cœur de la personne est affecté par la tristesse, le son est aigu et s'éteint rapidement.

其哀心感者，其聲噍以殺。

4) Quand le cœur de la personne est affecté par la joie, le son est lent et se prolonge.

其樂心感者，其聲嘽以緩。

²³⁴ Plato 1903: 352e-353d.

5) Quand le cœur de la personne est affecté par le plaisir, le son est espacé et s'éparpille.

其喜心感者，其聲發以散。

6) Quand le cœur de la personne est affecté par la colère, le son est brutal et devient sévère.

其怒心感者，其聲粗以厲。

7) Quand le cœur de la personne est affecté par le respect, le son est droit et devient intègre.

其敬心感者，其聲直以廉。

8) Quand le cœur de la personne est affecté par l'amour, le son est paisible et devient doux.

其愛心感者，其聲和以柔。²³⁵

Ici encore, indépendamment de la solidité rationnelle de l'explication, la structure parallèle rend le propos intelligible et mémorisable. L'impression d'une correspondance réelle entre émotion et musique résulte de la force persuasive du rythme et de la répétition.

Selon Xunzi, le langage a pour fonction première d'établir un consensus social autour des catégories conceptuelles et des normes éthiques.²³⁶ Il est donc essentiel que les textes mobilisant ces catégories soient construits de façon convaincante, afin de transmettre efficacement des valeurs éthiques.

Un autre extrait du *Mémorial de la musique* propose une série de correspondances parallèles entre les éléments naturels (le Ciel et la Terre), les institutions sociales (les rites et la musique), et les vertus morales (la bienveillance et la justice). La musique est présentée comme une imitation du Ciel, génératrice de bienveillance, tandis que le rite imite la Terre et produit la justice :

Le Ciel est en haut et la Terre est en bas,

天高地下

toutes les choses sont dispersées, séparées les unes des autres et le système du rite est accompli.

萬物散殊，而禮制行矣。

Toutes les choses évoluent sans cesse, elles s'unissent et opèrent des transformations. Ainsi, la musique est florissante.

流而不息，合同而化，而樂興焉。

Les éclosions du printemps et les croissances de l'été représentent la bienveillance.

春作夏長，仁也；

²³⁵ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023: 23.

²³⁶ "To have such a long-lasting legacy and to achieve such accomplishments is the height of good order. Such is what can be accomplished by diligently preserving the agreed names." (Xunzi 2014: 237)

Les récoltes de l'automne et les provisions de l'hiver représentent la justice.

秋斂冬藏，義也。

La bienveillance est proche de la musique et

仁近於樂，

la justice est proche du rite.

義近於禮。

La musique est harmonie, elle se rythme sur les saints et elle se conforme au Ciel.

樂者敦和，率神而從天，

Le rite est différenciation, il imite les personnes exemplaires et se conforme à la Terre.

禮者別宜，居鬼而從地。²³⁷

Bien sûr ces correspondances entre la nature, le système de la société et la moralité sont imaginées par l'auteur, mais l'importance encore une fois est de percevoir cette rhétorique parallèle. Les correspondances sont en effet une sorte de catégorisation qui montre comment l'auteur voit le monde.

Comme le rappelle G. E. R. Lloyd, il convient d'éviter d'interpréter les savoirs antiques à partir de critères exclusivement modernes ou occidentaux.²³⁸ Les catégorisations culturelles s'expriment d'abord dans le langage, révélant une manière propre d'observer, de nommer et d'ordonner le monde.

Dans cette perspective, il est possible d'identifier un « macro-parallélisme » entre *La République* et le *Mémorial des rites*. Ces deux œuvres peuvent être interprétées comme de grands récits mythiques sur la fondation de l'État, intégrant en leur sein des mythes plus restreints sur la vie humaine et l'ordre social. Platon et les auteurs confucéens mobilisent des récits mythiques pour légitimer une vision du monde dans laquelle l'ordre cosmique, l'harmonie sociale et l'éthique individuelle sont étroitement liés. Dans cette perspective, le monde du mythe, l'univers, la société et l'esprit humain, autant pour Platon que pour le confucianisme, sont en correspondance étroite et sont même parallèles. Leurs descriptions de la nature ont contribué à fonder leurs sociétés idéales.

Contrairement à une idée répandue, notamment défendue par François Jullien, selon laquelle l'approche européenne serait fondamentalement opposée à la pensée chinoise, on observe chez Platon, comme dans le confucianisme, une vision du monde fondée sur des correspondances entre l'univers, la société et l'individu. Dans le

²³⁷ Xunzi 2014: 39.

²³⁸ Lloyd 2004: 4-6.

Mémorial des rites, plusieurs passages indiquent que la pratique des rites et de la musique peut affecter le Ciel et la Terre. Quant aux rois-saints, ils organisent harmonieusement la société en suivant l'ordre cosmique. On retrouve chez Platon une structure similaire : l'âme humaine, la cité et l'univers sont conçus comme des entités parallèles, entre lesquelles s'établissent des analogies fondatrices de l'ordre moral et politique.

Chez Platon, cette logique de correspondance s'exprime notamment dans la célèbre analogie des écritures, au livre II (368d-369a) : pour comprendre la justice dans l'âme (écriture petite), il convient d'abord d'examiner la justice dans la cité (écriture grande). La justice dans la cité consiste à ce que chaque classe remplisse sa fonction propre ; de manière parallèle, la justice dans l'âme réside dans l'harmonie entre ses trois parties, chacune assumant son rôle (453a).

On peut même supposer l'existence d'un parallélisme entre la cité et l'univers. Le *Timée* prolonge cette démarche : après avoir décrit la cité idéale dans *La République*, Platon expose la structure d'un univers harmonieux,²³⁹ façonné par un Démonstrateur à l'image d'un artisan législateur. Ce dernier conçoit le monde selon un modèle parfait, comme le philosophe conçoit la cité idéale.

Dans cette optique, les grands mythes de *La République* tel que le mythe de Gyges, le mythe de la caverne et le mythe d'Er peuvent être lus comme des récits exemplaires sur les dérives du pouvoir, les illusions sensibles et le destin de l'âme. À travers eux, Platon invite le lecteur à interroger ses choix de vie. Si ces récits relèvent d'une construction consciente de la part de l'auteur, on ne trouve pas de récits comparables dans le *Mémorial des rites* au sens strict. Toutefois, certains passages du *Mémorial des rites*, bien que non narratifs, présentent une vision du monde fortement symbolique, dans laquelle les correspondances entre l'univers, la société et la morale tiennent lieu de fondement normatif. Ces deux œuvres, bien que très différentes dans leur forme, mobilisent des structures analogiques et des stratégies de légitimation symbolique pour transmettre une vision de l'ordre social et cosmique.

Pour illustrer clairement ce macro-parallélisme, j'ai préparé des tableaux qui mettent en regard les structures parallèles entre le monde imaginaire du mythe et la vie

²³⁹ Dans le *Timée*, Platon a une notion d'*εἰκὸς μῦθος* qui est comparable avec la notion « comme si » du mythe confucéen dans *Les Entretiens*. Cette formulation montre que les mythes sont des modèles de réflexion. Cette comparaison s'est trouvée dans mon exposé du séminaire doctoral du décembre 2022 et je vais encore la développer profondément dans la thèse. (Burnyeat 2009: 167-186.)

réelle. La colonne de gauche présente le domaine fictif, et celle de droite, la réalité concrète.

Le mythe de Gyès	La vie réelle
Un berger	Une personne normale (nous)
Trouver l’anneau par hasard	Obtenir un pouvoir par hasard
Avec l’anneau, il peut cacher ses crimes	Avec ce pouvoir, on peut cacher nos crimes
Commettre les choses immorales	Commettre les choses immorales
Devenir tyran	Devenir tyran

Le mythe de caverne	La vie réelle
Les esclaves	Nous
Regarder le théâtre des marionnettes	Recevoir des informations idéologiques
Croire et discuter les scènes	Croire et discuter les informations idéologiques
Un esclave a l’occasion de sortir de la caverne	Une personne a l’occasion de sortir des idéologies
L’esclave a la douleur de sortir de la caverne	La personne a la douleur de sortir des idéologies
L’esclave retourne pour sauver les autres	La personne retourne dans son cercle idéologique pour sauver les autres
L’esclave est tué par les autres	La personne est attaquée par les autres

Le mythe d’Er	La vie réelle
Une personne qui vivait correctement selon ses habitudes	Quelqu’un qui vivait correctement selon ses habitudes
Choisir la vie du tyran	Choisir de faire des choses immorales
Regretter	Regretter
Oublier (à cause de l’eau de la rivière)	Oublier (à cause du temps)

Les récits mythiques du *Mémorial de la musique* mettent en scène, d'un côté, une image négative du dernier roi des Shang, et de l'autre, des figures idéalisées des rois fondateurs des Zhou. Les auteurs confucéens s'appuient sur cette opposition entre bien et mal pour mettre en garde les lecteurs contre les conséquences morales et politiques de deux modes de vie opposés :

La tradition chinoise, en particulier confucéenne, ne cessera de soigneusement distinguer souverain et rebelle, maîtres des sacrifices et victimes, en substituant à l'arbitraire manifeste du lynchage la stricte morale du châtement, dans lequel toujours la victime mérite son sort. L'obsession chinoise du châtement doit se lire à cette lumière sacrificielle : la foi dans la culpabilité de la victime devient une condition même de la pérennité de la civilisation chinoise.²⁴⁰

L'image du roi Zhou des Shang présente d'ailleurs des ressemblances avec celle du tyran chez Platon. Les tableaux suivants mettent en évidence les parallèles entre ces récits mythiques et le monde réel.

Le roi Wu de Zhou	La vie morale
Né sans le mandat du Ciel	Né sans beaucoup de chance
Rencontrer les souffrances	Rencontrer les souffrances
Rester bienveillant et attentif	Rester bienveillant et attentif
Recevoir le mandat du Ciel	Recevoir de la chance

Le roi Zhou de Shang	La vie immorale
Né avec le mandat du Ciel grâce à ses ancêtres	Né avec de la chance grâce à nos ancêtres
Violent envers les autres	Violent envers les autres
Intempérant et impie dans la vie quotidienne	Intempérant et impie dans la vie quotidienne
Perdre le mandat du Ciel	Perdre la chance

²⁴⁰ Dubois de Prisque 2022 : prologue, EPUB.

Les tableaux précédents m'ont permis de mettre en évidence une proximité entre le concept du Mandat du Ciel (*Tian ming*) et le mythe d'Er. Ces deux modèles donnent d'abord l'impression que le destin de chaque individu est fixé dès la naissance. Pourtant, si tout est déjà déterminé, on peut se demander pourquoi il serait encore nécessaire d'agir et d'assumer la responsabilité de ses choix.

D'un côté, le caractère chinois *ming* désigne à la fois le mandat céleste et le destin. Le dernier roi des Shang, représenté comme un tyran, affirme que le pouvoir suprême lui revient de droit, car il est né dans la lignée royale de la tribu Shang et bénéficie de la protection du dieu *Di*.²⁴¹

De l'autre côté, dans le mythe d'Er, les âmes choisissent elles-mêmes leur destinée avant de se réincarner. Une âme vertueuse, revenue du ciel, choisit de mener la vie d'un tyran dans sa prochaine existence, mais elle ressent ensuite un profond regret en découvrant les détails de ce qu'elle a choisi.

Cependant, selon Yang Rur-bin, Confucius a progressivement transformé le sens du *ming*, qui était à l'origine un destin d'ordre chamanique, en une notion à portée éthique.²⁴² La vie des anciens rois devient alors un modèle permettant à chacun de réfléchir à sa propre conduite.

De manière comparable, certains spécialistes de Platon, comme Gonzalez, estiment que les choix exposés dans le mythe d'Er peuvent être compris comme une métaphore des décisions ordinaires que chacun prend dans sa vie. Ainsi, tant chez Platon que dans le confucianisme, le monde imaginaire des mythes offre un reflet du monde réel.

IV.4. Les influences de la tradition orale dans la philosophie antique

Lorsque l'on compare les contenus mythiques de *La République* et du *Mémorial des rites*, on constate que Platon comme les auteurs confucéens reprennent et transforment des récits antérieurs afin de transmettre des valeurs morales et d'illustrer des modèles de conduite qu'ils jugent exemplaires. Bien que ces récits relèvent du registre du mythe, les idées qu'ils véhiculent témoignent d'une réflexion rationnelle.

Platon, par exemple, réécrit des mythes traditionnels grecs, notamment ceux rapportés par Homère, en modifiant les passages où apparaissent des comportements

²⁴¹ 「在殷周時期，上帝與血緣的關係過於密切，「帝」很可能是祖宗神，所以紂王才會認為自己擁有上帝給予的定命，所謂「我生不有命在天」，血緣即天命即政權的正當性。」 (Yang 2020: 320-321)

²⁴² Yang 2020: 321.

immoraux ou des représentations problématiques des dieux. Il transforme ces récits poétiques en instruments philosophiques, adaptés à une visée éducative et éthique. Les disciples confucéens, quant à eux, reprennent des récits sur les anciens souverains en les idéalisant, soit pour en faire des figures de vertu, soit pour en faire des avertissements moraux. Mais une différence majeure doit être soulignée : du côté grec, Platon travaille à partir d'une tradition littéraire bien établie, avec une conscience claire du caractère fictif ou poétique des mythes ; du côté chinois, les récits des rois-sages s'appuient souvent sur des archives ou des chroniques historiques, ce qui leur confère un statut prétendument réaliste, voire historique. Cette divergence explique aussi le style des textes : *La République* revendique une forme littéraire et philosophique, tandis que les chapitres du *Mémorial des rites* adoptent un ton plus normatif, parfois présenté comme la continuité d'une tradition héritée plutôt qu'une reconstruction consciente.

Cette manière de transformer et de réutiliser des récits pour transmettre des valeurs peut être interprétée comme un phénomène transculturel, qui dépasse les frontières entre Orient et Occident. On retrouve ce procédé dans de nombreuses cultures marquées par la tradition orale. L'éducation antique s'appuyait souvent sur l'apprentissage par cœur des textes, ce qui favorisait leur mémorisation. Une fois les textes mémorisés, les individus avaient le sentiment de mieux les comprendre et d'y adhérer personnellement. Cela montre que la tradition orale est un point commun entre différentes cultures et qu'elle joue un rôle clé pour comprendre la dimension transculturelle des discours philosophiques anciens.

Il est donc pertinent d'examiner, dans un premier temps, les différentes formes que prend la tradition orale dans diverses sociétés. Il convient ensuite de souligner que cette tradition a permis à Platon et aux disciples confucéens de reformuler des récits anciens en y intégrant les valeurs qu'ils souhaitaient transmettre.

Les principales sources de cette analyse sont l'ouvrage *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* de Paul Veyne et le livre de Ye Shu-Xian *L'interprétation culturelle du Livre des Odes*. Leur approche historique et anthropologique du mythe grec et des odes chinoises permet de mieux comprendre le rôle du parallélisme dans la tradition orale. Les observations de Paul Veyne peuvent également s'appliquer aux récits confucéens. Il souligne que la manière dont les anciens Grecs concevaient la vérité du *μῦθος* est très différente de la conception moderne et occidentale du mythe. Cela montre qu'il existe un écart important entre les pensées antiques et les pensées contemporaines, ce qui

conduit à formuler l'hypothèse que les modes de pensée des sociétés anciennes étaient sans doute plus proches entre eux qu'ils ne le sont de ceux d'aujourd'hui.

Parmi les traits caractéristiques de la tradition orale grecque, Paul Veyne note que l'auteur du récit est souvent inconnu. Les poètes prétendaient ne pas inventer eux-mêmes les histoires, mais rapporter fidèlement les paroles des Muses. On retrouve fréquemment, en début de récit, des formules comme « on dit que » ou des invocations aux Muses. Ainsi, *L'Illiade* s'ouvre sur l'invocation :

Chante la colère, déesse, du fils de Pélée, Achille, colère funeste, qui causa mille douleurs aux Achéens, précipita chez Adès mainte âme forte de héros, et fit de leurs corps la proie des chiens et des oiseaux innombrables.²⁴³

Selon Veyne, le mythe grec avait d'abord pour fonction de transmettre un savoir ou un enseignement.²⁴⁴ Il n'était pas perçu comme un fruit de l'imagination individuelle, et les poètes se présentaient comme de simples transmetteurs. Cet aspect rejoint, sur certains points, la culture chinoise ancienne, où la transmission orale et anonyme des récits sur les rois-saints jouait un rôle essentiel dans la formation morale et politique. De même que les poètes homériques invoquent les Muses comme source d'autorité, les lettrés chinois s'appuient sur les Anciens et les Classiques, souvent sans mention d'auteur individuel. Toutefois, il convient de souligner que l'usage que Platon fait d'Homère est déjà critique. Dans *La République*, il condamne certains passages homériques jugés immoraux ou trompeurs, et réécrit les récits traditionnels à des fins philosophiques. Contrairement aux poètes qui se présentent comme de simples relais, Platon assume une posture de philosophe-réformateur, qui réinterprète activement la tradition mythique pour l'intégrer à son projet éducatif et politique.

On retrouve cette posture impersonnelle dans *La République*. Au livre II, avant le récit du mythe de Gygès, Platon fait raconter le mythe par son frère Glaucon, en citant un conteur inconnu : « Selon ce qu'on rapporte, étaient échues à l'ancêtre de Gygès le Lydien [...] » (*Rép.*, 359d).²⁴⁵

Cette trace de la tradition orale est également présente dans le *Mémorial des rites*. Dans un passage, les disciples confucéens citent un auteur anonyme du *Livre des Odes* pour louer la vertu des souverains fondateurs de la dynastie Zhou, dont les mérites

²⁴³ Homère 2024 : Bk. 1, EPUB.

²⁴⁴ Veyne 2014 : EPUB.

²⁴⁵ Platon 2016 : 123.

moraux continuent de bénéficier à leurs descendants. L'identité des auteurs du *Mémorial des rites* étant déjà difficile à établir, on y trouve en plus des références à des conteurs inconnus :

On dit dans les *Odes* : « La vertu [du roi Ji] est sans bruit. Elle est resplendissante, resplendissante et attentive à chacun. Elle peut conduire, elle peut guider. [Le roi Ji] règne sur ce grand pays. Il peut céder, il peut passer son pouvoir, il le passe au roi Wen. Sa vertu s'étend sans laisser matière à regret. Il a reçu la bénédiction du Souverain Céleste. Il la confère à ses descendants. »²⁴⁶

Comme nous l'avons vu, les fondateurs de la dynastie Zhou étaient en réalité des chefs victorieux de conflits entre clans. Pourtant, les textes confucéens tendent à idéaliser ces figures, les présentant comme des modèles parfaits de vertu. Ye Shu-Xian rapproche les *Odes chinoises* des épopées grecques et souligne que ces récits étaient transmis oralement par des chanteurs aveugles. Selon lui, les histoires officielles sur les rois saints relèvent donc largement du mythe :

Les chanteurs aveugles et les chroniqueurs trouvent tous deux leur origine dans la tradition chamanique. Les poèmes qu'ils récitaient à l'origine comprenaient non seulement des formules incantatoires, correspondant à une pensée magique, mais aussi des récits mythico-historiques et des généalogies de rois saints. Ce type de poésie narrative, structurée dans le temps, s'est développé en deux formes principales : la première est le long poème narratif à caractère mythologique, que l'on peut rapprocher de ce que la critique littéraire occidentale appelle une épopée.²⁴⁷

Chez les Shang, la tradition orale constituait le principal mode d'éducation. Elle associait étroitement musique et poésie, deux formes d'expression qui n'étaient pas encore distinguées à l'époque. Les maîtres aveugles, dotés d'une excellente mémoire auditive, occupaient une place centrale dans les temples, qui servaient aussi d'écoles :

Le clan Shang valorisait profondément la voix [l'oralité]. [...] Dans cette première dynastie de la civilisation chinoise, les activités rituelles se caractérisaient par une prédominance de la transmission auditive. À cette époque, les signaux sonores artificiels jouaient un rôle aussi important que la musique. C'est précisément dans ces pratiques religieuses fondées sur la

²⁴⁶ Auteur inconnu. Lucas et Jiang, Y.-H. trad. 2023 : 71.

²⁴⁷ 「瞽與史同源於巫，他們最初所記誦的詩歌除了與法術思維相應的咒祝禱詞一類外，還有神話歷史或聖王世系，這一類具有歷時性展開的敘事紀年之詩往往發展為兩種形態：一是具有神話故事色彩的長敘事詩——相當於西方文論中所說的『史詩』(epic)。」(Ye 2005: 261.)

transmission orale que fut établie la position suprême du maître aveugle, qui enseignait par l'oralité. [...] Ces aveugles, qui exploitaient pleinement le système auditif dans leur enseignement, étaient non seulement des transmetteurs de savoirs religieux, mais aussi des intermédiaires sacrés entre les hommes et les dieux. À travers la voix, ils régulaient à la fois l'ordre cosmique et l'ordre social. Vivants, ils étaient considérés comme les porte-parole des dieux ; morts, ils étaient divinisés et vénérés sous les titres du Maître aveugle ou du Saint aveugle. Dès la dynastie des Shang, ces titres désignaient aussi bien les temples ancestraux que les premières écoles.²⁴⁸

Leur enseignement ne se limitait pas à la religion : ils transmettaient aussi une vision de l'ordre social fondée sur l'harmonie avec l'ordre de la nature.

La difficulté à séparer le mythe de l'histoire révèle une autre caractéristique de la tradition orale : la combinaison constante d'éléments vrais et fictifs. Paul Veyne remarque que plus un mythe est ancien, plus il contient des éléments qui s'éloignent de la réalité :

Le mythe est relation de faits vrais, avec, en outre, des légendes, qui se multiplient avec le temps : plus une tradition est ancienne et plus le *mythôdes* l'encombre et la rend moins digne de foi.²⁴⁹

Il compare ce phénomène à un miroir déformant, qui reflète le monde réel tout en le modifiant. Le mythe entretient donc un lien analogique avec la réalité : il s'en inspire, mais en propose une version idéalisée. Pour Veyne, les récits mythiques ne visent pas tant à dire la vérité factuelle qu'à transmettre des images de ce qui est considéré comme « digne d'être » :

L'essence d'un mythe n'est pas d'être connu de tous, mais d'être censé l'être et digne de l'être ; aussi bien ne le connaissait-on généralement pas. Il y a dans la *Poétique* trois mots qui vont loin ; on n'est point tenu, dit Aristote, de se limiter aux mythes consacrés, si l'on écrit une tragédie : « Ce serait là un zèle plaisant, alors que même les sujets connus ne sont connus que de peu de gens ; ils n'en plaisent pas moins à tout le monde. » Le public athénien connaissait globalement l'existence d'un monde mythique, où se déroulaient les tragédies,

²⁴⁸ 「殷人尚聲[...]在華夏文明的第一個朝代，禮儀活動的突出特點是『尚聲』，也就是對聽覺資訊的傳遞方式的側重。在這裡，人工發出的『聲音之號』與『樂』同樣派上了用場。正是在這種以口耳相傳為傳承方式的宗教行為之中，確立了盲人教師以聲為教的至高地位。[...]這種充分利用聽覺系統而施教的盲者，不僅是宗教知識的傳授者，而且本身亦是以音聲為手段溝通神人、調節宇宙秩序與社會秩序的聖者。他們生前是神的代言人，死後則被進一步神化，獲得『瞽宗』或『神瞽』之稱。這種名稱至少在殷商時代便又成了宗廟和學校的代稱。」(Ye 2005: 290-291)

²⁴⁹ Veyne 2014 : EPUB.

mais il ignorait le détail des fables ; aussi bien n'avait-il pas besoin de connaître les moindres traits de la légende d'Œdipe pour suivre Antigone ou les Phéniciennes : le poète tragique avait soin de tout apprendre à son public, tout comme s'il avait inventé son intrigue. Mais le poète ne se plaçait pas au-dessus de son public, puisque le mythe était censé connu ; il n'en savait pas plus que les autres, il ne faisait pas de la littérature savante.²⁵⁰

Ces représentations varient selon les cultures. Ainsi, les héros homériques ne sont pas toujours vertueux, mais ils incarnent des qualités admirées par les Grecs. Dans cette perspective, la correspondance avec les faits importe moins que la transmission de valeurs.

C'est pourquoi les philosophes grecs critiquaient parfois les représentations des dieux ou des héros, sans remettre en cause l'existence des divinités elles-mêmes. Cette attitude éclaire les positions de Platon, qui propose d'encadrer strictement les discours des poètes, notamment dans les livres II, III et X de *La République*. Veyne insiste sur le fait que, même si Platon rejette certains contenus mythiques, son projet éducatif n'est pas aussi autoritaire qu'on le prétend, notamment chez Karl Popper.

S'agissant de la transmission des valeurs, Veyne présente l'approche philosophique du mythe grec, et en particulier celle de Platon, comme une forme d'allégorie de la vérité. Il est intéressant qu'il mentionne Platon, car on peut rappeler que, dans le passage 596e du livre X de *La République*, Platon utilise précisément l'image du miroir pour critiquer le caractère trompeur de la représentation poétique.

Dans l'analyse des mythes contenus dans *La République*, on peut dire qu'ils constituent des allégories analogiques du monde réel : Platon reprend des récits traditionnels, parfois porteurs de valeurs jugées immorales, et les réécrit pour transmettre un enseignement moral.

Paul Veyne considère le mythe grec comme une représentation déformée de la vérité historique, comparable à l'image qu'un miroir renvoie : un reflet qui contient des éléments fidèles à la réalité, mais aussi de nombreuses déformations et ajouts imaginaires. En utilisant cette comparaison avec le miroir, il montre que vérité et erreur ne s'opposent pas de manière nette. De la même façon, la frontière entre récit historique et récit fictif n'est pas aussi claire que nous le pensons aujourd'hui. Les historiens eux-mêmes peuvent introduire dans leurs écrits des éléments inventés ou embellis, qui ne correspondent pas strictement aux faits. Pour Veyne, les Grecs croyaient à leurs mythes

²⁵⁰ Veyne 2014 : EPUB.

non parce qu'ils les prenaient pour des faits historiques, mais parce qu'ils en retiraient une vérité sociale et symbolique.

Toujours selon Veyne, la fonction du mythe grec est avant tout politique : il s'agit de légitimer un ordre social à travers des récits d'origine commune. Ces mythes insistent sur la fondation des cités et sur les généalogies, plutôt que sur une chronologie précise. En partageant ces récits, les Grecs construisaient leur identité collective. Dans ce cadre, vérité et intérêt sont étroitement liés. Les souverains mythiques, souvent présentés comme divins, étaient en réalité des chefs charismatiques ou des guérisseurs.

Cette conception du mythe comme miroir déformant s'applique aussi aux récits sur les rois saints du *Mémorial des rites*. Ces anciens rois chinois étaient probablement des chefs chamaniques,²⁵¹ et les récits à leur sujet visaient à justifier un ordre politique fondé sur la correspondance entre l'ordre cosmique et l'ordre social. Cette analogie s'exprime à travers une technique poétique propre à la tradition chinoise, appelée *bi-xing* (比興), qui associe métaphore et suggestion. Ye Shu-Xian explique qu'il ne s'agit pas seulement d'une figure de style, mais d'une manière de penser par analogie :

L'usage de la métaphore et de l'association (*bi-xing*) dans la poésie n'est pas, à l'origine, motivé par une intention purement rhétorique, mais relève d'une manière spécifique de penser la poésie. Cette pensée fondée sur l'analogie et l'association par images est en réalité un produit direct de la pensée mythique. Elle constitue un précieux héritage de l'imaginaire analogique transmis après le déclin de l'ère mythologique, avec l'avènement de la rationalité. D'un point de vue comparatif des cultures, chaque civilisation se développe à travers une transformation de ses modes de pensée, marquée par l'émergence de la logique rationnelle. Toutefois, cette évolution diffère selon les orientations et les degrés propres à chaque tradition, ce qui façonne les habitudes mentales et les rationalités spécifiques à chaque culture. En Grèce antique, la montée de la pensée logique a entraîné le déclin et la dévalorisation du mythe. Les premiers philosophes, en remettant en cause le caractère irrationnel des mythes, ont également critiqué les poètes. Des figures comme Homère, à la fois poète et transmetteur de mythes, ont été la cible de nombreuses attaques. Dans *La République*, Platon consacre même le livre X aux « crimes des poètes », ce qui illustre clairement le conflit marqué entre la poésie (et le mythe) et la philosophie à cette époque.²⁵²

²⁵¹ Hsu, C.-H. 2011: 265.

²⁵² 「比興用於詩歌創作，最初並非出於修辭學上的動機，而是由比興所代表的詩的思維方式所決定的，這種引譬連類的思維方式正是神話思維的產物，是神話時代隨著理性的崛起而告終結以後所傳承下來的一種類比聯想的寶貴遺產。從文化比較的意義上看，每一種文明的建立和生長都伴隨著思維方式上的變革和邏輯理性的成熟，但由於在不同的文明中這種變革在方向上和程度上有所差異，所以由此鑄塑形成了不同民族文化特有的思維習慣和理性傳統。在古希臘，邏輯理性的成熟伴隨著神話的衰落和貶值。早期的哲學家們在懷疑和指責神話的非理性特質時，

Dans le passage cité, Ye compare l'attitude de Platon et celle du confucianisme face au mythe et à la poésie. Il affirme que les Grecs auraient développé une pensée logique, tandis que les Chinois auraient préféré une pensée analogique. Cette opposition expliquerait, selon lui, la méfiance de Platon envers la poésie, bien qu'il recoure lui-même à de nombreux mythes. Mais cette thèse est discutable. Platon utilise souvent l'analogie et le parallélisme dans ses dialogues, et il ne rejette pas entièrement la poésie. Comme dans la tradition confucéenne, le mythe, la poésie et la musique jouent un rôle fondamental dans l'éducation morale et doivent donc être encadrés.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons examiné la critique des oppositions figées entre Orient et Occident, ainsi que celle de certains universalisme qui projettent des valeurs européennes sur d'autres cultures. Jean-Yves Heurtebise rappelle que beaucoup de chercheurs, qu'ils soient particularistes ou universalistes, continuent de prendre la culture européenne comme norme de référence. Adopter une perspective transculturelle permet de remettre en question les liens prétendument fixes entre langue, culture et pensée.

Dans les études interculturelles, il est fréquent de rencontrer l'idée que le langage ou la culture déterminerait entièrement la pensée, comme si tous les individus parlant une même langue ou appartenant à une même culture raisonnaient et se comportaient de façon identique. Il est vrai que chaque langue propose une catégorisation spécifique du monde. Cependant, la capacité humaine à apprendre d'autres langues et d'autres systèmes de pensée montre que ces catégorisations ne sont pas closes. De même, la culture n'est pas un bloc figé : elle évolue en permanence, sous l'influence des interactions et des échanges, et il existe toujours des individus qui vivent en marge des normes dominantes.

Dans cette optique, je propose d'utiliser l'analogie et le parallélisme comme outils d'analyse transculturelle. D'après Hofstadter et Sander, l'analogie est une structure universelle de la pensée humaine. Thierry Lucas précise que l'analogie part

同時也對詩人發起了攻擊。像荷馬這樣橫跨神話與詩兩大領域的遠古傳說中的詩人，竟一時間成為哲人們爭相批評和責備的靶子。柏拉圖著名的《理想國》卷十竟以『詩人的罪狀』作為副標題，這就很有代表性地說明了當時詩（神話）與哲學之爭的引人注目的局面。」(Ye 1992: 404)

d'un domaine connu pour éclairer un domaine inconnu, tandis que le parallélisme repose sur des correspondances formelles entre phrases.

Ces procédés sont à l'œuvre dans *La République* et le *Mémorial de la musique*, où ils permettent de structurer l'argumentation et de renforcer la mémorisation des textes. Dans l'Antiquité, les textes étaient souvent transmis oralement et appris par cœur. L'analogie et le parallélisme facilitaient cette transmission, et permettaient d'inculquer des valeurs morales de manière durable, parfois inconsciente.

L'analyse de Veyne et Ye Shu-Xian montre que ces formes de pensée remontent à la tradition orale. Avant l'écriture, c'est à l'oral que se transmettait l'essentiel des connaissances, mêlant faits réels et éléments fictifs. Veyne souligne que, dans le temps, la part de fiction augmente, et que les mythes agissent comme des miroirs déformants, véhiculant des idéologies politiques. Cette idée rejoint l'observation de Shadi Bartsch : les différentes lectures de Platon ou du confucianisme dépendent non seulement des différences culturelles, mais aussi des contextes politiques. Ainsi, selon les époques, ces deux penseurs peuvent apparaître comme des figures autoritaires ou au contraire comme des philosophes éclairés.

Chapitre V. Ressemblances et différences dans les usages du mythe dans *La République* et dans le *Mémorial des rites*

Introduction

Après avoir critiqué le concept de blocs de civilisations, ce chapitre vise à présenter les ressemblances et les différences entre les contextes politico-culturels de Platon et des auteurs confucéens, ainsi qu'entre leurs pensées respectives. Sur le plan politique, on observe de nombreuses similitudes entre les sociétés grecque et chinoise antiques. Les Grecs vivaient dans des cités-États, tandis que les Chinois vivaient au sein de clans. Dans les deux cas, il s'agissait de « groupes » plus restreints que les États-nations modernes, et fortement liés à des pratiques religieuses.

J'utilise ici le mot « groupe » en m'inspirant de Paul Nicholas Vogt, qui applique la théorie du groupe développée par Bruno Latour comme outil d'analyse pour interpréter les textes anciens chinois. Cette approche peut également être utile pour étudier les textes de la Grèce antique. Les sociétés antiques apparaissent alors comme des constructions sociales et idéologiques, constituées de groupes.

Je commencerai par exposer le phénomène universel de la peur des différences. En m'appuyant sur la définition large de la xénophobie proposée par George Makari, à savoir la peur de ce qui est différent. Je montrerai que les formes de discrimination se fondent souvent sur une opposition trompeuse entre « nous » et « eux ».

Je poursuivrai en analysant la manière dont les Grecs et les Chinois de l'Antiquité se représentaient eux-mêmes et les autres. Les penseurs confucéens utilisaient le système rituel pour structurer les relations humaines, tandis que les Grecs avaient leur propre système de politesse dans les relations entre hôtes et invités. De plus, *Le Mémorial des rites* et *La République* insistent tous deux sur l'importance de reconnaître les degrés de proximité entre les personnes comme fondement de toute connaissance.

Je m'appuierai ensuite sur les travaux de Claude Baurain et de Paul Nicholas Vogt pour montrer que les idéologies culturelles étaient transmises à travers des objets comme les vases en Grèce et les bronzes en Chine. Ces objets remplissaient alors une fonction comparable à ce que nous appelons aujourd'hui le *soft power*.

Enfin, *Le Mémorial des rites* et *La République* défendent une même valeur éthique : la prudence dans les choix de vie. Bien que leurs textes reflètent parfois les

limites de leur époque concernant les étrangers, les objectifs philosophiques de ces œuvres ne résident pas dans la haine ou le rejet de l'autre. Ils invitent plutôt à la bienveillance envers autrui et à la vigilance dans nos propres actions.

V.1. L'illusion des oppositions culturelles

Dans les interactions interculturelles, il peut arriver que l'on éprouve des chocs culturels, donnant l'impression que les cultures seraient profondément différentes, voire incompatibles. Cette perception repose cependant sur une interprétation discutable des écarts culturels. Un exemple célèbre de cette vision est le livre *Le Choc des civilisations* de Samuel P. Huntington, ainsi que les nombreux débats qu'il a suscités après les attentats du 11 septembre 2001.

Je commencerai par présenter brièvement la thèse de Huntington, qui repose sur l'idée d'un affrontement inévitable entre sept blocs civilisationnels distincts. En lien avec la critique formulée précédemment à l'égard de certaines formes de catégorisation culturelle, je montrerai que cette division en blocs constitue une construction idéologique. Loin de refléter la diversité des réalités historiques, elle tend à simplifier les dynamiques interculturelles au profit d'un récit politique.

En ce sens, *Le Choc des civilisations* peut être interprété comme un mythe politique. Il véhicule une vision du monde structurée autour d'un récit qui mêle faits réels et éléments construits, dans le but d'orienter la perception du lecteur. Une lecture attentive du texte permet de relever plusieurs contradictions internes. Par exemple, Huntington affirme vouloir dépasser l'opposition binaire entre Orient et Occident, mais continue pourtant à opposer systématiquement le « monde occidental » aux autres civilisations, en particulier au monde musulman et à la Chine :

Le monde multipolaire et multicivilisationnel d'aujourd'hui ne connaît pas de clivage universel semblable à celui qui a marqué la guerre froide. Tant que la poussée démographique musulmane et que l'élan économique asiatique dureront, les conflits entre l'Occident et ces civilisations seront cependant plus décisifs à l'échelle planétaire que tout autre clivage. Les gouvernements des pays musulmans deviendront sans doute de plus en plus hostiles à l'Occident et des bouffées de violence plus ou moins intenses auront lieu entre groupes islamiques et sociétés occidentales.²⁵³

²⁵³ Huntington 1997: Ch. 9, EPUB.

La catégorisation des civilisations proposée par Huntington repose également sur un mélange de données réelles et d'éléments imaginaires. Il distingue sept grandes civilisations : la civilisation chinoise, japonaise, hindoue, musulmane, occidentale, latino-américaine et africaine. Cette classification pose plusieurs problèmes de cohérence. Par exemple, Huntington inclut la Corée et le Vietnam dans la civilisation chinoise, qu'il identifie à la sphère confucéenne, mais il en exclut le Japon, en le décrivant comme une civilisation dérivée de la chinoise.²⁵⁴ Or, on pourrait tout aussi bien considérer que la Corée, le Vietnam et le Japon appartiennent tous à la sphère d'influence chinoise, ou bien choisir de les distinguer clairement les uns des autres.²⁵⁵

De plus, il est légitime de s'interroger sur la pertinence de regrouper ces pays sous l'étiquette de « civilisation chinoise ». Cette expression suppose une forme de domination culturelle de la Chine sur ses voisins, alors même que l'Asie orientale est caractérisée par une grande diversité culturelle. Les différences culturelles sont telles qu'elles peuvent provoquer des chocs entre Asiatiques eux-mêmes. Par exemple, dans les règles de politesse à table, il est interdit en Corée de tenir le bol à la main, tandis qu'à Taïwan, cela est non seulement autorisé, mais aussi attendu. Ce genre de différence montre que les « blocs culturels » sont avant tout des constructions imaginaires et stéréotypées.

Par ailleurs, après avoir défini ces blocs, Huntington évoque lui-même la diversité interne de certaines régions, comme le Tibet, le Xinjiang, Hong Kong, Taïwan, Singapour, la Corée ou le Vietnam. Sur ce point également, il manque de cohérence. Lorsqu'il aborde la civilisation occidentale, il insiste sur son caractère pluraliste. Dans un passage particulièrement significatif, il laisse entendre que la société occidentale se

²⁵⁴ « Certains spécialistes regroupent les cultures japonaise et chinoise en une unique civilisation extrême-orientale. La plupart, cependant, reconnaissent plutôt que le Japon forme une civilisation distincte, dérivée de la civilisation chinoise et apparue entre 100 et 400 ap. J.-C. » (Huntington 1997: Ch. 2, EPUB.)

²⁵⁵ “The beginnings of Confucianism in Japan were thus closely intertwined with the beginnings of a Japanese state. The formation of a single dominant state in central Japan occurred from the fifth to the seventh centuries, concurrently with a new wave of importation and institutionalization of political and religious culture from mainland Asia – notably Korea. The impact of, most importantly, Buddhism, but also Confucianism, and other religious ideas associated with Daoism, accelerated dramatically during the seventh century. These religious, cultural, educational, and administrative paradigms provided many of the sociological tools necessary for the construction of a more complex centralized state capable of projecting and holding power over a large area (Como 2008; Ooms 2009). The formulation of Confucianism in Japan and the formation of the Japanese state were thereby concurrent and symbiotic processes. Confucianism was not a prepackaged formula that arrived in a pre-prepared and already formed Japan. Confucianism in Japan was rather part of the processes that formed the early Japanese state itself, and conversely, these processes of state formation also helped to shape the particular early Japanese manifestation of Confucianism.” (Paramore 2016: 16-17)

distingue des autres civilisations par une diversité sociale et politique, notamment par l'existence de classes sociales différenciées. On a alors l'impression que l'Europe incarne une forme unique de pluralisme, tandis que les autres civilisations seraient culturellement homogènes :

La montée et la persistance de divers groupes autonomes qui ne sont pas fondés sur les liens de sang ou le mariage. [...] Le pluralisme associationniste a été complété par le pluralisme de classe. La plupart des sociétés européennes comprenaient une aristocratie puissante et autonome, une paysannerie nombreuse et une classe réduite mais agissante de marchands et de commerçants. La puissance de l'aristocratie féodale a empêché l'absolutisme de s'enraciner en profondeur dans la plupart des nations européennes. Ce pluralisme contraste avec la pauvreté de la société civile, la faiblesse de l'aristocratie et la puissance des empires bureaucratiques qui caractérisaient la Russie, la Chine, l'Empire ottoman et d'autres sociétés non occidentales.²⁵⁶

Cette opposition entre diversité et homogénéité manque toutefois de clarté. En réalité, le même type de description pourrait être appliqué à n'importe quelle société. Ainsi, la dynastie Zhou, dans la Chine antique, était également une société féodale. Les vassaux (ou seigneurs féodaux) du royaume de Zhou disposaient d'une autonomie suffisante pour entretenir des rivalités militaires entre eux. Le pouvoir féodal n'était pas fondé uniquement sur les liens du sang : comme l'indique le *Mémorial de la musique*, le roi Wu de Zhou confiait également le gouvernement de certaines régions à des membres de clans extérieurs à sa propre lignée.

Autrement dit, plus on observe une culture à distance, plus elle peut paraître homogène. Par exemple, lorsqu'on adopte une vue d'ensemble sur l'histoire européenne, on peut être tenté de la résumer à une « civilisation chrétienne ». Mais un tel résumé reste très approximatif. Le traitement que Huntington réserve à la pluralité occidentale semble ainsi destiné à convaincre le lecteur que l'Occident est intrinsèquement pluraliste, tandis que les autres civilisations seraient naturellement homogènes, ce qui constitue une simplification idéologique.

Dans cette perspective, l'identification de la tradition politique chinoise à une prétendue homogénéité repose sur une compréhension réductrice de l'idée d'harmonie. Celle-ci n'implique pas l'effacement des différences ni l'imposition d'une voix unique, mais la capacité à organiser et à maintenir un ordre commun malgré la persistance de

²⁵⁶ Huntington 1997: Ch. 3, EPUB.

divergences substantielles. Le principe confucéen selon lequel « le *junzi* recherche l'harmonie sans rechercher l'identité » suggère que la pluralité des positions n'est pas incompatible avec la cohésion politique, mais en constitue une dimension constitutive.²⁵⁷

La période des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants en offre une illustration manifeste. Les débats intenses entre confucéens, mohistes, taoïstes et légalistes montrent que la pensée politique chinoise s'est développée dans un contexte de confrontation doctrinale soutenue. Ces controverses ne relevaient pas d'un simple exercice académique, mais engageaient des enjeux institutionnels et stratégiques concrets. À cet égard, la situation n'est pas fondamentalement différente de celle de la Grèce ancienne, où la délibération publique comportait également des risques politiques réels, comme en témoigne le destin de Socrate. Dans les deux cas, la pluralité des voix ne contredit pas l'existence d'un horizon commun, mais participe d'une recherche collective des conditions de l'ordre politique.

Selon Paul Servais, l'ouvrage de Huntington a eu un impact considérable sur la société américaine, notamment après les attentats du 11 septembre 2001. De nombreux médias ont alors titré sur une supposée « guerre contre l'Occident », et la théorie du choc des civilisations²⁵⁸ a été largement mobilisée pour tenter de donner un sens aux événements. Cette interprétation a fini par nourrir une vision dualiste opposant l'Orient à l'Occident :

²⁵⁷ « The acceptance of disagreement appears in the articulation of harmony: "The exemplary person pursues harmony rather than sameness; the small person does the opposite" (君子和而不同，小人同而不和) (Chinese Text Project Analects 13.23). One of our most serious problems in the contemporary developed world is the task of living with our differences. But it is a problem as old as human life. Human communities have exhibited forms of harmony that are not dependent on agreement. Family members and friends can love one another and vigorously disagree. Their relationships and their shared understandings on other matters can form the context in which their vigorous disagreements do not threaten the bonds between them. Let me call accommodation the dimension of harmony that strives for constructive relationship in the face of continuing disagreement. Accommodation, as a moral value, expresses respect and concern for disagreeing others. It is a second- order value in that [it] presupposes first- order moral disagreement." (Wong, D. 2025: 96)

²⁵⁸ « Dominique Dhombres dans *Le Monde* : « Que dit Huntington qui semble se vérifier dans l'horrible fracas des tours Jumelles de Manhattan (...) Les attaques suicides menées contre l'Occident, son cœur financier (Wall Street) et militaire (le Pentagone) ne sont qu'un début", (Jeudi 13 septembre 2001, p. 19). Denis Jeambar et Alain Louyot dans *L'Express* du 13 septembre affirment que "les effroyables attentats commis aux États-Unis (...) ouvrent une nouvelle ère dans l'histoire du monde, (et) consacrent une fracture entre civilisations ». Comme beaucoup, ils voient dans le « choc des civilisations » la clé pour comprendre ce qui est en train de se passer. Leur article intitulé « Guerre contre l'occident » publie la carte du « choc des civilisations » et tous leurs arguments renvoient à Huntington. » (Servais 2010 : 501-510.)

Peu à peu, la grille multipolaire de Huntington se transforme en une approche bipolaire, pour ne pas dire binaire, où le ‘Eux et Nous’, déjà présent en 1993 et 1996, devient essentiel, renforçant en quelque sorte une tendance à voir le monde en termes d’oppositions contrastées, de ‘noir et blanc’.²⁵⁹

Makari prend pour exemple la domination religieuse afin d’illustrer ce phénomène de polarisation. Il note que certains intellectuels occidentaux affirment que la philosophie et le mythe sont des inventions exclusivement grecques, niant ainsi l’existence de tels concepts dans la tradition chinoise. Évaluer le confucianisme à l’aune des catégories grecques constitue, selon lui, une forme de xénophobie intellectuelle : ces observateurs ne trouvant pas dans les autres cultures des concepts identiques aux leurs, en concluent qu’elles sont moins développées. Toutefois, cette critique à l’égard de l’Occident tend à oublier que la Chine a elle-même exercé une forme d’impérialisme culturel sur ses voisins. Sous l’influence chinoise, les Coréens et les Japonais ont, eux aussi, écrit en chinois et cité les textes classiques confucéens. La domination ne se réduit donc pas à un affrontement binaire ; elle s’inscrit dans un réseau complexe de relations de pouvoir, réciproques et multiples.

Jean-Yves Heurtebise, dans son article intitulé *L’Empire sans l’impérialisme ?*, observe que l’empire chinois fonctionne selon des logiques différentes de celles de l’impérialisme européen, fondé sur la colonisation et la domination militaire directe :

La notion d’émergence pacifique et son relatif succès se comprend à la fois dans cette habitude occidentale de croire la Chine sur parole à l’égard du récit qu’elle donne d’elle-même et de privilégier le texte littéraire aux faits historiques mais aussi dans cette habitude chinoise antique de condamner la guerre comme funeste et indigne en droit. L’erreur est pourtant double. D’une part, l’erreur est de penser que parce que les penseurs chinois disent que la guerre est mauvaise, la Chine n’a jamais été en guerre contre les différents peuples entourant l’Empire. D’autre part, l’erreur est de rater la valeur stratégique de cette condamnation universelle de la guerre (ou de « l’impérialisme ») : en effet, elle seule permet de promouvoir le concept de guerre juste qui ne déclare la guerre mauvaise en droit que pour la justifier à chaque fois en fait, soit par des circonstances exceptionnelles, soit par la nécessité de dissiper le chaos et rétablir l’ordre.²⁶⁰

Makari montre que toutes les formes de discrimination et de stéréotypes proviennent d’un mode de pensée dualiste. Cette manière de catégoriser le monde

²⁵⁹ Servais 2010 : 501-510.

²⁶⁰ Heurtebise 2020a : 145.

simplifie à l'excès la complexité sociale, mais elle est facilement assimilable par le plus grand nombre, ce qui en fait une base idéologique puissante. S'appuyant sur les théoriciens structuralistes, il établit des parallèles entre différentes formes de domination : le sexisme, le racisme ou l'homophobie reposent tous sur une logique de séparation entre un « nous » dominant et un « eux » dominé. Simone de Beauvoir a analysé cette structure dans le cadre des rapports entre hommes et femmes ; Claude Lévi-Strauss a étudié l'opposition entre civilisation et barbarie ; Michel Foucault a interrogé les distinctions entre folie et normalité, ou encore entre hétérosexualité et homosexualité. Chacun, à sa manière, a contribué à mettre en lumière les stéréotypes sur lesquels reposent ces binarismes, dans le but de les déconstruire.

Makari définit la xénophobie au sens large comme une peur de l'altérité :

Men have acted as masters with the power to define the female Other, Beauvoir asserted. Men created values, morals, customs, and laws that secured their own imperium. Their myths made it seem logical for women to please men, to act as their serfs. Once, very long ago, since they were disadvantaged by pregnancy, childbirth, and menstruation, women had been forced to submit. That capitulation was so far from memory that it appeared timeless. Beauvoir's notion that patriarchy was ancient and widespread had been supported by the anthropological work of her friend, Claude Lévi-Strauss. A former philosophy student at the École Normale Supérieure, Lévi-Strauss had done fieldwork with tribes in Brazil and elsewhere, and he had concluded that cultures were founded on dualities and oppositions, like Self and Other. Woman's role in these binaries was as an object, as exemplified by rules of exogamy. Incest was precluded, the anthropologist concluded, not because of some sexual delicacy but because young women were gifts, things to be offered to another clan as peace offerings.²⁶¹

Il souligne que, dans certains cas, les groupes dominés en viennent à intérioriser la discrimination. Ainsi, de Beauvoir observe que certaines femmes peuvent reproduire des discours sexistes à l'égard d'autres femmes. De même, dans les échanges culturels entre la Chine et l'Europe, certains intellectuels chinois reprennent à leur compte des jugements eurocentriques, allant jusqu'à nier l'existence de la philosophie ou du mythe dans la tradition confucéenne. Makari mentionne également des cas d'homosexuels exprimant des propos homophobes :

The Second Sex would become, as the young Beauvoir imagined, a “fountain-head” for second-wave feminism. It can also be seen as one of the founding documents for subsequent liberation ideologies taken up by sexual and gender

²⁶¹ Makari 2021: Ch. 13, EPUB.

minorities. All these subjects were closeted. Long quieted and estranged from themselves, they had learned to dismiss, hate, and deny their authentic experience. Having been so socialized, they alienated themselves. They had been forced to become both the xenophobes and their victims.²⁶²

Il souligne que les individus qui se conforment aux normes dominantes ont souvent moins conscience des oppressions systémiques. Une femme qui trouve du confort dans le cadre patriarcal peut ne pas percevoir la violence de ce système envers les autres femmes. De même, les hommes correspondant au modèle de virilité dominant ressentent rarement la pression sociale qu'il exerce. En revanche, les garçons perçus comme « féminins » sont souvent la cible de moqueries ou d'agressions, car ils s'écartent des normes attendues.

Il existe aussi des formes de discrimination à l'intérieur même des groupes marginalisés, reposant elles aussi sur une logique dualiste du type « nous » contre « eux ». Par exemple, au sein de la communauté LGBTQ+, certains hommes homosexuels cisgenres peuvent faire preuve de misogynie. Le langage courant reflète souvent ces biais : les termes masculins sont utilisés pour désigner l'ensemble des genres.²⁶³ De plus, certaines militantes féministes peuvent entretenir des discours transphobes. En Corée du Sud, en 2020, une femme transgenre ayant obtenu une reconnaissance légale de son genre après une opération de réattribution sexuelle en Thaïlande a été admise à l'université pour femmes de Sookmyung. Elle a finalement dû renoncer à son inscription sous la pression d'une opinion publique hostile.²⁶⁴

La définition générale de la xénophobie comme peur de la différence s'appuie sur la notion de « l'autre » chez Michel Foucault, en particulier dans *Histoire de la folie à l'âge classique*. Dans cet ouvrage, les étrangers invisibles sont les personnes marginalisées, considérées comme folles parce qu'elles ne répondent pas aux attentes du cadre normatif dominant :

In 1960, more than ten years after graduating, this wayward student returned to Paris to defend a thesis developed from those materials. In it, he extended the focus on the Other to another group of invisible strangers. An array of previously unclassified individuals, he claimed, had been deemed “mad” during the

²⁶² Makari 2021: Ch. 13, EPUB.

²⁶³ De Lauretis 1991: iii-vi.

²⁶⁴ 「『Womad』要求必須は『生物學上的女性』才能加入該網站，對性少數群體一如既往地展現出了敵意。其中最具代表性的就是淑明女大跨性別者入學事件。2020年，韓國淑明女子大學首次錄取了一名跨性別者。這名學生在泰國接受性別手術，通過法院變更了性別信息。但在法律和大學都認可的背景下，她最終仍迫於輿論壓力，放棄入學。」 (Initium Media 2022: EPUB)

Age of Reason. They were the Enlightenment's Other. Eccentrics, paupers, weirdos, vagrants, and sickly individuals were all reclassified and objectified, then locked up in asylums, in what Foucault called "the Great Confinement." Reason spoke through experts, and it also spoke for these silenced outcasts.²⁶⁵

Cette critique de l'exclusion de « l'autre » a inspiré, dans les années 1990, le développement de la théorie queer, qui s'efforce d'intégrer les apports de penseurs tels que Foucault, Simone de Beauvoir ou Claude Lévi-Strauss afin de lutter contre toutes les formes d'inégalités. Le terme *queer* désigne littéralement les personnes perçues comme « étranges », en raison de leur identité non conforme aux normes sociales dominantes. L'expression *queer theory* s'est imposée dans le milieu académique à partir des travaux de Teresa de Lauretis, notamment sa conférence fondatrice de 1990 et son article *Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities*, publié en 1991.

Dans le prolongement de cette théorie, Cathy J. Cohen s'est intéressée aux droits des personnes LGBTQ+ non occidentales. Dans son article de 1997, *Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens*,²⁶⁶ elle insiste sur la nécessité de reconnaître les croisements entre oppressions culturelles et sexuelles. Depuis les années 2000, plusieurs chercheurs ont élargi la portée du terme *queer* à toutes les formes de marginalisation sociale. Par exemple, David L. Eng analyse la situation des Américains d'origine asiatique dans *The Feeling of Kinship*, qu'il s'agisse des descendants d'immigrés ou d'enfants adoptés par des familles blanches.²⁶⁷ Il montre que ces personnes peuvent ressentir des tensions culturelles particulières et qu'elles ont parfois besoin d'un accompagnement spécifique.

Ces différentes formes de discrimination montrent que la peur de la différence est une disposition présente dans l'esprit humain, quelle que soit la nature des différences. Cette peur pousse souvent les individus et les sociétés à exagérer les écarts culturels ou philosophiques, au point d'en oublier les similarités pourtant significatives. Ainsi, dans les comparaisons interculturelles, il est fréquent de mettre en avant les différences de surface, notamment linguistiques ou rituelles, tout en négligeant des structures communes plus profondes comme le rôle du mythe, de l'analogie ou de l'éducation morale dans la formation de l'ordre social.

²⁶⁵ Makari 2021: Ch. 13, EPUB.

²⁶⁶ Cohen 1997: 437-465.

²⁶⁷ Eng 2010.

V.2. La première ressemblance culturelle : l'invention d'une « population » dans les récits fondateurs

Examinons maintenant les similitudes et les différences entre les contextes politiques et culturels de Platon et de Confucius, ainsi que leurs conceptions. Sur le plan politique, on observe plusieurs ressemblances entre les sociétés antiques grecque et chinoise. Les anciens Grecs vivaient dans des cités-États, tandis que les anciens Chinois étaient organisés en clans. Ces entités étaient avant tout des regroupements idéologiques. Les cités grecques et les clans chinois étaient bien plus petits que ce que nous appelons aujourd'hui des pays, et leur existence était étroitement liée à des cultes religieux.

Dans *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Bruno Latour soutient que les groupes n'existent pas en tant qu'entités fixes ; ce ne sont que des regroupements continuellement reformés. Le groupe est donc une construction dynamique, dépendante d'un processus constant de catégorisation dirigé par les leaders qui représentent ces groupes :

First, to delineate a group, no matter if it has to be created from scratch or simply refreshed, you have to have spokespersons which 'speak for' the group existence—and sometimes are very talkative, as the newspaper example made clear. Whichever example you take, be they feminist dog-owners in California, Kosovars in former Serbia, '*chevaliers du tastevin*' in my native Burgundy, Achuars in the Amazon, accountants, anti-globalists, sociologists of science, egos, Trotskyites, working class, market forces, conspiracies, etc., all need some people defining who they are, what they should be, what they have been. These are constantly at work, justifying the group's existence, invoking rules and precedents and, as we shall see, measuring up one definition against all the others. Groups are not silent things, but rather the provisional product of a constant uproar made by the millions of contradictory voices about what is a group and who pertains to what. Just think of the mass of talks and writings that went into the delineation of this extraordinary set: *homo oeconomicus*. There is no group without some kind of recruiting officer. No flock of sheep without a shepherd—and his dog, his walking stick, his piles of vaccination certificates, his mountain of paperwork to get EU subsidies. If you still believe groupings exist 'by themselves', for instance the 'individual', just try to remember how much labor had to be done before each of you could 'take your life into your own hands'. How many admonitions from parents, teachers, bosses, partners, and colleagues before we learned that we had better be a group of our own (the ego)? And how quickly we forgot that lesson. Although groups seem to be already fully equipped, ANT sees none existing without a rather large retinue of group makers, group talkers, and group holders.²⁶⁸

²⁶⁸ Latour 2005: part. 1, EPUB.

Nous cherchons les similitudes et les différences entre nous et puis formons des groupes avec ceux qui ont les mêmes caractéristiques.

Ce processus correspond bien à la division idéologique binaire entre « nous » et « eux » analysée par la théorie queer. Les identités ne sont jamais totalement fixes : elles varient selon les contextes et contiennent toujours des nuances. En ce sens, les identités culturelles, bien qu'ancrées dans certaines différences objectives, sont en grande partie des créations de l'imagination. Les cultures ne sont pas des réalités homogènes, mais des constructions idéologiques.

Latour donne l'exemple du Rwanda, où les populations hutu et tutsi, pourtant biologiquement similaires, ont été séparées et hiérarchisées par les administrations coloniales comme s'il s'agissait de deux ethnies différentes.²⁶⁹ Un phénomène similaire s'est produit entre les cités-États grecques et les clans chinois.

Grâce aux travaux de Tamon Goto, qui étudie la construction de la différenciation en Chine ancienne, et à ceux de George Makari, qui analyse la perception grecque des étrangers, il est possible de montrer que la distinction entre « soi » et « l'autre » est un phénomène universel.

Dans *Qu'est-ce que la Chine ? Qu'est-ce que le Han ?*, Tamon Goto examine les évolutions de trois termes clés servant à désigner la « population chinoise » : *Zhongguo* (Chine), *Zhonghua* (civilisation chinoise) et *Hanzu* (ethnie Han). Ces évolutions montrent comment les groupes se forment dans l'interaction avec d'autres groupes.

Le terme *Zhongguo*, compris aujourd'hui comme « Chine », apparaît dès l'âge du bronze sous la dynastie Zhou, mais son sens différait largement de l'usage contemporain. À l'époque, *Zhongguo* désignait l'ensemble des clans établis dans la plaine centrale, partageant des coutumes rituelles communes, par opposition aux peuples nomades environnants. Cette distinction entre agriculteurs et nomades constitue déjà une première forme de différenciation culturelle :

Depuis l'Antiquité, le terme « *Zhongguo* (Chine) » a été utilisé pour désigner un espace central, à la fois culturel et géographique. Dès la dynastie des Zhou de l'Ouest (1027–771 av. J.-C.), on trouve cette expression gravée sur le vase en bronze *He zun* : « s'établir ici à *Zhongguo* ». On la retrouve également dans les *Odes*, éditées par Confucius, ainsi que dans les *Mémoires historiques* de

²⁶⁹ Latour 2005: part. 1, EPUB.

Sima Qian, à l'époque des Han occidentaux. À l'origine, « Zhongguo » ne désignait pas un État au sens moderne, mais une zone partagée par plusieurs royaumes adhérant aux mêmes codes culturels comme poésie, rites, musique et droit, etc. Il s'agissait d'un centre symbolique opposé aux régions dites « barbares », correspondant au bassin moyen du fleuve Jaune, aussi appelé « Zhongyuan (plaine centrale) ».²⁷⁰

Quant au mot *guojia* (國家), aujourd'hui traduit par « État », sa signification antique était différente : *guo* désignait le lieu où réside le roi, tandis que *jia* ne correspondait pas à la famille au sens moderne, mais aux sujets placés sous la souveraineté féodale du roi. Ainsi, *guojia* signifiait littéralement « chez le roi », indiquant que la communauté politique se structurait autour de lui :

Le terme *guo* désigne la ville-capitale, où se trouvent le palais, les installations militaires et les lieux de culte. C'est là que réside le groupe dirigeant, avec à sa tête le souverain. Dans la langue ancienne, le mot *jia* ne désigne pas un groupe familial au sens de parenté, mais un groupement politique composé du souverain et de ses ministres, exerçant un contrôle sur un certain territoire et sur une population. Ainsi, la maison était également un atelier. Le peuple, en tant que « membres de la maison » (*jiaren*), travaillait sous la direction des serviteurs de la maison, dans un cadre productif. L'évolution politique durant les périodes des Printemps et Automnes et des Royaumes combattants suivit notamment la voie selon laquelle le roi, s'appuyant sur son groupe de guerriers, étendait sa « maison » pour contrôler davantage de producteurs. [...] L'État est donc la maison du roi.²⁷¹

Le second terme, *Zhonghua*, présente une évolution particulièrement intéressante. Selon Tamon Goto, ce terme désignait initialement une idée vague de « prospérité de la civilisation chinoise », sans faire référence à une population spécifique. Toutefois, cette expression n'est pas neutre : elle suggère déjà une supériorité

²⁷⁰ 「『中國』自古以來，就一直為人所使用。[...]西周時代（西元前一〇二七—七七—）的青銅器『何尊』上，就刻有『宅茲中國』（定居於中國）字樣。孔子（西元前五五二—四七九）彙整的詩集《詩經》，也有一段有名的句子[...]。在前漢（西漢）時代，司馬遷（西元前一四五？—八七？）的《史記》中，也有這樣的記載[...]『中國』可以解釋成共享詩書禮樂法度的各國，也就是春秋時代爭相並起的所有國度。同時，這裡所謂的『中國』也是指『中央之國』，亦即從地理來看位於中央的國度，是和『四夷、夷狄』相對的詞彙，因此當然不是近代的國家概念。這塊領域指的是扣除邊境的中央地區，也就是黃河中游，和『中原』可以說是同義。」(Goto 2022: 22-23.)

²⁷¹ 「國是都城，其中設有宮殿、軍事設施與祭祀所。以國君為首的統治集團住在其中。古語中的家不是指親屬團體的家族或家庭，而是由君臣所組成的政治團體，並控制一定的土地與人民。於是家也是一個工場。人民作為『家人』，接受家臣管理，在工場中勞動。春秋戰國政治演變的一條路線是君主憑藉他的武人團體（家臣）擴張他的『家』，控制更多的生產者（家人）。[...]國家即國君之家。」(Kan 2025 : Ch. 1, EPUB.)

civilisationnelle par rapport aux peuples environnants. Goto remarque que le terme *Zhonghua* apparaît de plus en plus souvent dans les textes classiques au fil du temps, sauf durant la dynastie Yuan fondée par les Mongols. Or, la dynastie Qing, fondée par les Mandchous, eux aussi un peuple nomade, se réapproprie le terme *Zhonghua* pour désigner les cinq grands peuples gouvernés par l'empereur Qing : les Mandchous, les Mongols, les Han, les Hui et les Tibétains.²⁷²

En 1905, pour s'opposer à la monarchie Qing, les révolutionnaires chinois mobilisent des slogans racistes visant les Mandchous. Ces slogans, inspirés du nationalisme européen, ont pour objectif de délégitimer le pouvoir mandchou en dénonçant le fait que des nomades règnent sur la civilisation fondée sur les rites :

Le terme « *Zhonghua* (la civilisation prospère Chinoise) » est formé de deux caractères : « *Zhong* » qui signifie « central », et « *Hua* » qui évoque l'éclat, la splendeur, ou encore une terre où la culture est florissante. À l'origine, ce mot ne renvoyait ni à un peuple spécifique, ni à un lieu déterminé. Autrement dit, sa signification était en réalité assez vide, sans contenu concret.²⁷³

En 1905, Sun Yat-sen et ses compagnons fondent à Tokyo la Ligue jurée pour la révolution, marquant officiellement le début du mouvement visant à renverser la dynastie Qing. Ainsi naît le courant révolutionnaire. Leur programme s'articulait autour du slogan : « Chasser les Mandchous barbares, restaurer la Chine, fonder la République, répartir équitablement les terres ». [...] Zhang Binglin proposa alors de désigner comme un seul et même peuple, sous les appellations de « *Zhongguo minzu* (nation chinoise) », « ethnies Han », ou encore « *Zhonghuaren* (les hommes de la civilisation chinoise) », l'ensemble des habitants du continent chinois ayant le chinois pour langue maternelle. Cette proposition révèle une tendance à ignorer l'existence des autres minorités ethniques.²⁷⁴

Traditionnellement, dans les transitions du pouvoir entre dynasties chinoises, les fondateurs d'une nouvelle dynastie ont toujours besoin de justifier leur légitimité à remplacer le pouvoir précédent comme en témoigne l'idée du mandat du Ciel étudiée au chapitre III. Cette légitimation passe souvent par une critique morale du souverain déchu. Dans le cas présent, ce rejet s'appuie sur l'idée que les Mandchous, en tant que

²⁷² Goto 2022: 418.

²⁷³ 「『中華』是『中』與『華』兩字合成起來的語彙。中指的是『中央』，華則是輝煌燦爛，或者『文化盛行的土地』[...]，原本並沒有指涉任何民族、或是特定場所之意；換言之，它的內涵其實是很空洞的。」 (Goto 2022: 24.)

²⁷⁴ 「一九〇五年，孫文等人在東京組成中國同盟會，正式展開打倒清朝的運動，『革命派』就此誕生。他們的綱領是『驅逐韃虜（滿族）、恢復中華、創立民國、平均地權』。[...]章炳麟提議，將居住在中國大陸、以漢語為母語的集團統稱為『中國民族』、『漢族』、『中華人』，由此可以看出無視其他少數民族存在的意思。」 (Goto 2022: 424.)

peuple nomade, ne sont pas qualifiés pour diriger la Chine et sa civilisation fondée sur les rites. Cette critique discriminatoire donne naissance à l'usage du troisième terme : *Hanzu* (ethnie Han). Or, cette notion d'ethnie Han est une construction idéologique, sans fondement biologique. Ce terme n'apparaît pas dans les livres officiels de l'histoire chinoise, mais est abondamment utilisé par les révolutionnaires pour soutenir leur discours. Cela montre que l'ethnie Han a été inventée à des fins politiques et idéologiques, notamment pour justifier un discours raciste à l'égard des Mandchous :

Le terme « *Hanzu* (ethnie Han) » n'apparaît pas dans les chroniques officielles des dynasties successives, telles que les *Mémoires historiques* et les autres histoires dynastiques traditionnelles. Aucun des récits officiels de l'histoire impériale n'emploie une expression équivalente à « Hanzu ». [...] l'expression « ethnies Han » n'est apparue qu'au début du XX^e siècle, après la révolution de 1911, en réponse à l'émergence de la théorie de l'État-nation.²⁷⁵

Les slogans discriminatoires employés par les révolutionnaires chinois s'inscrivent dans une logique dualiste opposant « nous » et « eux ». Tamon Goto souligne que les rites servent à structurer les relations sociales selon des degrés de proximité et de hiérarchie. Ces rites concernent principalement les populations agricoles. Comme nous l'avons vu dans le chapitre III, le terme « rite » englobe un ensemble large de significations : la politesse, les règlements, les habitudes ou encore les coutumes. Le clan Zhou, initialement une population nomade située à l'ouest du clan Shang, devient une société agricole après avoir accédé à l'hégémonie. Il hérite alors de certaines pratiques rituelles issues du clan Shang :

À une époque où les concepts de race ou d'ethnie n'étaient pas encore clairement définis, les communautés étaient souvent différenciées selon leurs modes de vie, tels que le nomadisme ou l'agriculture. Le concept du rite fut élaboré à partir d'un mode de vie centré sur la sédentarité : cuire les aliments produits par l'agriculture, porter des vêtements tissés à partir de fibres comme le chanvre, et habiter dans des maisons. C'est en fonction de l'observance des rites que l'on distinguait le « même » du « différent », c'est-à-dire les peuples civilisés des barbares. Le terme « Huaxia », dans ce contexte, ne renvoie nullement à un territoire, mais à une construction culturelle. Le rite servait ainsi à « définir les liens d'intimité ou d'éloignement, et distinguer les ressemblances et les différences ». Il ne s'agissait ni de nier les formes de vie propres aux peuples nomades, ni de leur imposer les normes des sociétés agricoles. Le peuple des Zhou

²⁷⁵ 「『漢族』這個稱呼，則不見於以《史記》為首的歷代王朝正史。在歷代正史當中，也沒有類似『漢族』這樣的表現手法。[...]漢族這個用語是在二十世紀初期辛亥革命以降，對應民族國家理論才初次誕生的詞彙。」 (Goto 2022: 25.)

lui-même avait abandonné le nomadisme pour adopter une vie sédentaire fondée sur l'agriculture, posant ainsi les bases d'un monde ordonné par les rites et d'une vision civilisatrice. À cette époque, de nombreux peuples vivaient déjà de l'agriculture dans la région du *Zhongyuan* (le cours moyen du fleuve Jaune) et s'y mélangeaient. Autour d'eux évoluaient des peuples de tradition nomade.²⁷⁶

Selon Tamon Goto, le système rituel, en tant que mécanisme de classification des relations, est neutre et n'implique pas nécessairement une domination entre les groupes. Toutefois, on peut estimer que la distinction opérée entre agriculteurs et nomades introduit déjà un rapport de pouvoir : la domination est présente dès lors que cette division est mobilisée dans les discours sur le rite.

Dans les textes grecs anciens, on trouve également une logique classificatoire fondée sur le degré de proximité.²⁷⁷ George Makari s'intéresse à l'origine du mot « xénophobie ». Il ne le retrouve pas tel quel dans les textes grecs, mais identifie les deux composantes : *ζῆνος*, qui signifie « invité », et *φόβος*, qui désigne la peur. Il explique que dans l'Antiquité grecque, les invités devaient être bien accueillis, et qu'un ensemble de règles de politesse régissait les relations entre hôtes et invités. Cette importance accordée aux codes d'accueil constitue un point commun avec la Chine ancienne, où un système formalisé de politesse définissait également les relations sociales :

Xénos meant foreigner or stranger, but it was also a relational word, more like guest. To be a *xénos* was to imply that a host existed, and that both parties would be guided by the social codes of *xenia*. These rules of hospitality dictated that the *xénos* would be cared for by his host, who, in return, would be praised. In this way, a potentially fraught encounter was choreographed, routinized, and safeguarded. Gift exchanges, laudatory poems, and solemn pronouncements heralded the implementation of this code. Similar performances were used to cement alliances between neighboring cities. This ancient code can be traced back to the earliest Greek written records. In the eighth century BC Homeric epic, *The Iliad*, a breach of *xenia* started the Trojan War, when Paris, a guest, abducted Helen from his host's home.²⁷⁸

²⁷⁶ 「在種族或民族概念還不明確的時代，人們會以遊牧和農耕等各式各樣的生活樣式為基準，來區分共同體。以將農耕獲得的食物用火煮食、穿著用麻等纖維紡織而成的衣物、定居在房舍中的人為中心創造出來的思想，就是『禮』。[...]用是否遵從禮來『別同異』，也就是區別蠻夷與華夏。華夏這個詞在這裡，完全不含領土的意義。[...]禮是『定親疏、別同異』的事物，因此不是對不相熟異民族的生活樣式與規範加以否定，更不是強制他們接受農耕民規範的事物。周的人民正是從遊牧生活改為以農耕為生的定居生活，才建立起禮治之世與文明主義的版圖。在這個時代，已經在中原以農耕為生的各個民族相互混雜，而在他們的周邊，則可看見以遊牧為生的各個民族的身影。」 (Goto 2022: 28-29.)

²⁷⁷ Voir Skinner 2012.

²⁷⁸ Makari 2021: Ch. 1, EPUB.

Makari en conclut que les Grecs anciens ne sont pas xénophobes, mais qu'ils appliquent simplement des règles strictes entre les invités et leurs hôtes.

Cette analyse pose toutefois problème. Elle revient à considérer que l'absence d'un mot équivaut à l'absence du phénomène qu'il désigne. Or, le fait qu'un terme comme « xénophobie » n'existe pas encore ne prouve en rien que la peur ou le rejet de l'étranger n'existaient pas. Une question cruciale se pose : lorsque l'invité vient d'un système culturel différent, doit-on l'obliger à suivre nos propres règles de politesse ? Si tel est le cas, cela suppose déjà un rapport de domination. On peut s'interroger à travers une expérience de pensée : si Platon et Confucius se rencontraient, quel système de politesse devraient-ils suivre ? Au lieu d'imposer à l'autre sa propre coutume, la meilleure attitude serait sans doute d'apprendre à connaître les habitudes de son interlocuteur et d'en discuter afin de créer un espace commun où chacun se sente respecté.

Makari estime que la méfiance, voire l'hostilité, des Grecs envers les étrangers s'est accentuée après les guerres médiques contre les Perses. Avant ces conflits, le mot *ξένος* désignait simplement un invité, tandis que *βάρβαρος* désignait les étrangers ne parlant pas le grec. Après ces guerres, cependant, une agressivité nouvelle se développe à l'égard des étrangers, et ces termes prennent une connotation négative, associant les non-Grecs à une forme d'incivilité ou d'infériorité culturelle.

Cette évolution se manifeste clairement chez certains philosophes. Aristote, par exemple, justifie la légitimité de réduire les étrangers en esclavage :

Aristotle originated an infamous tradition in which outsiders were deemed sub-human, hence naturally intended for enslavement. [...] Perhaps these soulless half-humans did not qualify as *xénos*, but rather were lumped together in a different category. *Barbaroi* for the Greeks of antiquity were at first merely those who spoke an inscrutable language. Scholars have contended that originally no negative judgment was implied. That changed, some scholars say, after the shocking invasion by Persia that was repulsed by the Greeks at Marathon. Over the next decades of war, barbarians became specifically the Persians, now seen as inferior, foreign enemies.²⁷⁹

Quant à Platon, il adopte lui aussi une posture relativement agressive à l'égard de l'étranger. Dans *La République*, il compare les gardiens de la cité à des chiens de

²⁷⁹ Makari 2021: Ch. 1, EPUB.

garde, doux envers leurs proches, mais hostiles envers ceux qu'ils ne connaissent pas. Il va jusqu'à considérer cette capacité de discrimination comme une forme de sensibilité philosophique : celle qui permet de distinguer les amis des ennemis :

On peut les observer chez d'autres animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. Tu sais sans doute que pour les chiens de bonne race, c'est là le caractère qu'ils possèdent naturellement : pour les gens de la maison et pour les connaissances, ils sont aussi doux que possible, alors que pour les inconnus, c'est tout le contraire. [...] Mais en cela, il révèle une sensibilité naturelle d'une certaine finesse et authentiquement philosophe. [...] C'est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d'une figure ennemie par nul autre moyen que celui de reconnaître la première et de ne pas connaître l'autre. Or, comment ne s'agirait-il pas de quelqu'un de rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l'ignorance peut distinguer le prochain de l'étranger ? (375e-376b)²⁸⁰

Cette valorisation par Platon de la capacité à distinguer les proches des étrangers rappelle, à certains égards, l'importance accordée par le confucianisme à la connaissance des rites, qui enseignent à reconnaître les degrés de proximité dans les relations humaines. Toutefois, le problème dans le passage de *La République* réside dans l'assimilation des inconnus aux ennemis, et des proches aux amis. Or, cette équivalence est trompeuse. Un chien peut se montrer méfiant envers un inconnu sans que celui-ci soit un ennemi, ou rester fidèle à un maître maltraitant qui, bien qu'étant un proche, n'est pas un véritable ami. Dans les faits, la violence ne provient pas toujours de l'extérieur : elle est fréquemment exercée par des membres de la famille ou de l'entourage.²⁸¹ La bienveillance ou la malveillance ne dépendent donc pas de la proximité sociale.

²⁸⁰ Platon 2016 : 148-149.

²⁸¹ "Perpetrator-focused myths tend to paint a narrow picture of assailants as strangers and psychopaths. Further, people tend to believe that rape is related to sex, and that men cannot control themselves, as well as that the incident cannot be considered rape if the victim did not fight back or the perpetrator did not have a weapon. Harding (2015) maintains that work from psychologists and linguists focusing on the different communication patterns between men and women has exacerbated the rape culture, as it has led to the notion that it was misunderstandings that resulted in rape, not actual nefarious intent on the part of perpetrators." (Finley 2016: 16-17)

V.3. La deuxième ressemblance culturelle : la transmission de la propagande par les vases Grecs et par les bronzes chinois

L'idée de « population » est une construction destinée à soutenir une idéologie politique, laquelle se transmet, entre autres, par l'intermédiaire d'ustensiles du quotidien, tels que les bronzes chinois et les vases grecs. Dans *Kingship, Ritual, and Royal Ideology in Western Zhou China*, Paul Nicholas Vogt montre que les bronzes constituaient un vecteur d'idéologies royales visant à stabiliser le pouvoir politique des anciens souverains des clans Shang et Zhou. Il précise que l'usage du terme « idéologie » n'est pas anachronique pour l'interprétation des textes anciens, dans la mesure où il désigne un phénomène universel.²⁸² Autrement dit, bien que son ouvrage se concentre sur l'analyse des bronzes chinois, la transmission idéologique par les ustensiles du quotidien est un phénomène que l'on retrouve dans toutes les sociétés humaines. Cette remarque s'avère particulièrement pertinente pour notre démarche comparative : en effet, quels que soient l'époque ou le lieu, les dirigeants ont toujours utilisé des formes de propagande pour atteindre leurs objectifs de persuasion. Ce phénomène, quoique plus discret dans les démocraties contemporaines, n'en demeure pas moins présent ; on peut, par exemple, penser aux films de super-héros américains, qui, tout en étant considérés comme des œuvres artistiques, véhiculent l'« American dream ». On retrouve un mécanisme similaire dans les représentations romantiques de Paris au cinéma, souvent éloignées de la réalité.

Dans la Chine antique, les idéologies royales étaient transmises par les bronzes. Selon Vogt, l'unité politique des Zhou se forma initialement autour d'un groupe d'élites issues de différents clans, réunies par des intérêts politiques communs. Afin de consolider cette union et de légitimer ses actions militaires contre les Shang, le chef du clan Zhou dut forger une identité lignagère commune en héritant des rites du clan Shang et en affirmant l'existence d'une même population. Ainsi, lors du renversement du

²⁸² “Two broader points are to be made here: First, this study does not pretend to assess the beliefs of individual Zhou elites. That would be an impractical exercise in cognitive history, and, at any rate, belief is not indispensable in ritual. It describes instead the operation of royal ideology through ritual, in which belief, persuasion, and coercion could all play their part. Second, I am convinced that studying ancient phenomena through modern frames of reference is not intrinsically problematic. Whether or not the Zhou conceived of grand abstractions such as “ritual,” “ideology,” “kingship,” “state,” and so on does not prevent us from examining their actions fruitfully through these lenses. Applying modern intellectual categories in this work is an effort not to impose them anachronistically on Zhou thought, but to analyze the behavior of the ancients in order to answer questions of modern relevance about the common nature of humanity.” (Vogt 2022: 13.)

pouvoir Shang, le roi Zhou ne rejeta pas leurs rites ; il les reprit et les adapta à une nouvelle conception de la population :

With the defeat of the Shang, the Zhou royal house positioned itself at the ideological center of a network held together by personal relationships with the early kings. To maintain this central position in the new post-Shang hierarchy, and to pursue their project of state-building through delegation of authority, the Zhou kings drew on one of their primary cultural advantages: their familiarity with Shang-style ancestral ritual. In doing so, the royal family faced the challenge of retooling the well-established Shang ritual system, centered on a supreme lineage tracing its ancestry back more than twenty generations, to meet the needs of a recently forged coalition of elite populations.²⁸³

Les bronzes jouaient ici un rôle central : loin de n'être que de simples ustensiles rituels employés dans les fêtes chamaniques, ils servaient à affirmer l'existence de classes sociales distinctes au sein de cette union politique. Seuls les nobles pouvaient en posséder, et leur fabrication était strictement réglementée par le roi. Chaque individu recevait les ustensiles correspondant à son rang social :

Early Chinese bronze vessels, whether inscribed or not, are first and foremost accoutrements of the feast. As we know it from both the archaeological record and the inscriptions, elite feasting of the early Western Zhou belonged to what Dietler calls the “diacritical feasting pattern,” involving specialized paraphernalia and unusual provisions available only to certain privileged segments of the population. [...] The scope of use of bronze vessels seems to have been much more limited than that of food vessels. Even in the early Western Zhou context, it seems that a division pertained between those eligible to participate in feasting and those who could produce bronze vessels for it.²⁸⁴

Pour expliquer comment ces bronzes orientaient la pensée, Vogt mobilise les théories anthropologiques d'Alfred Gell et de Bruno Latour. Gell considère que les œuvres d'art influencent l'esprit de leurs observateurs, même passivement ; Latour précise que cet effet suppose une intention explicite de la part de l'objet ou de son créateur. On peut comparer cette transmission à un jeu de rumeur : au fil des relais, le message initial peut être altéré. De fait, l'interprétation des observateurs repose souvent sur leur propre intention plutôt que sur celle de l'auteur, ainsi, les mêmes textes de Platon ou du confucianisme peuvent aussi bien servir à défendre la justice qu'à justifier

²⁸³ Vogt 2022: 20.

²⁸⁴ Vogt 2022: 225-226.

un régime totalitaire. Vogt note qu'à la lecture des inscriptions des bronzes, on a l'impression que le roi s'adresse directement à nous, ce qui confère à son autorité une présence immédiate :

Alfred Gell offers the model of “distributed personhood” to describe how an artist’s oeuvre can allow them to act upon people across gulfs in space and time. Latour’s elaboration of the agency of nonhumans highlights a limitation of this model: while it captures the ability of objects to act on humans both singly and in groups, it relies implicitly on the known connection of such groups of objects with a single, driving, intentional source. This reliance downplays the capacity of objects to transform the messages they carry; it casts them as “intermediaries” rather than as “mediators,” in Latour’s terms. The “distributed personhood” model is, however, felicitously well suited to describe the efficacy of depictions of the Zhou king in the inscriptions of bronze vessels. The long inscriptions of Western Zhou bronzes formed an administrative and ideological “oeuvre” for the Zhou king. They made his presence felt in the ritual interactions of lineages, connecting the relationships between individual elites and the royal house to the status of those elites within their lineage units and spheres of regular interaction. These connections must have powerfully motivated adherents to see themselves as participants in a common elite identity centered on the king.²⁸⁵

Même si les messages peuvent être transformés par la subjectivité des observateurs, les images et inscriptions gravées sur les ustensiles du quotidien demeuraient, dans l'Antiquité, de puissants vecteurs de propagande, comparables à certains supports de communication politique actuels. D'ailleurs, leur pouvoir symbolique agit encore aujourd'hui : lorsqu'un visiteur chinois contemple un bronze antique, ou lorsqu'un visiteur européen admire un vase grec dans un musée, il peut établir un lien entre lui-même et ses « ancêtres spirituels ». En ce sens, l'idéologie de la « population » peut se transmettre à travers le temps, de l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine, grâce à ces objets.

James Whitley, toutefois, critique l'archéologie classique de la Grèce antique en soulignant qu'elle reste empreinte d'idéologie et de biais coloniaux. Depuis le XVIII^e siècle, les archéologues occidentaux ont tendance à considérer les objets grecs du quotidien comme des œuvres d'art dignes d'éloges, tout en appliquant un autre regard aux objets issus d'autres cultures, jugées « primitives » ou « moins développées ». Dans cette perspective, la culture grecque est présentée comme l'origine de la civilisation, tandis que les autres sont reléguées à des stades supposément inférieurs :

²⁸⁵ Vogt 2022: 234.

The archaeology of ancient Greece, like Classical studies in general, has seen its role as one of celebration as much as of study. The numerous books cited above are, in a sense, so many epinician (victory) odes to the enduring appeal of Classical art, and to the values that art represents. The task of Classical Archaeology has been one of a custodian of traditional values, of what the European aristocratic societies of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries most prized in ancient Greece.²⁸⁶

Ce biais d'interprétation se double d'une transmission de valeurs : ainsi, les sociétés contemporaines attribuent souvent à leurs « ancêtres grecs » des valeurs actuelles, comme la démocratie, en affirmant que celle-ci trouve son origine dans la Grèce antique. Or, ce lien est principalement étymologique : la démocratie grecque n'intégrait pas la conception contemporaine d'une protection des droits de tous les individus.

James Whitley explique que l'interprétation idéologique qui consiste à exalter la civilisation grecque porte le nom d'« hellénisme ». Cette idéologie, glorifiant la Grèce antique, a parfois été présentée comme une théorie scientifique prétendument rigoureuse :

Traditional Classical Archaeology did have theories; in fact, it had a complete theoretical paradigm which has justified its singular attention on objects, and its relative neglect of context, landscape, and environment. This traditional theoretical paradigm has been called 'Hellenism', and for years it served Classical Archaeology perfectly well.²⁸⁷

En réalité, depuis l'Antiquité, les vases grecs ont servi d'instruments de propagande culturelle.

Selon Claude Baurain, le culte héroïque apparaît en Grèce au VIII^e siècle av. J.-C. Les héros incarnent alors les cités-États, dont les régimes politiques restent instables et peuvent être transformés par ces figures, qui sont en réalité des chefs politiques divinisés :

Selon Cl. Bérard, d'une part, « au cours du VIII^e siècle, les agglomérations urbaines et semi-urbaines passent d'une phase antépolitique à une phase politique. C'est l'émergence de la *polis* grecque historique », qu'il croit percevoir à Érétrie. D'autre part- et on va y revenir, toujours selon lui, à tout moment de son histoire,

²⁸⁶ Whitley 2001: 10.

²⁸⁷ Whitley 2001: 16.

une Cité était en mesure de se redéfinir politiquement à la faveur de n'importe quel changement de régime et, à cette fin, il lui était loisible de récupérer n'importe quand, au gré des circonstances, la mort d'un de ses princes.²⁸⁸

Dans *Les Grecs et la Méditerranée orientale*, Baurain critique la vision traditionnelle selon laquelle les formes politiques antérieures aux cités-États seraient des communautés « plus primitives ». Selon lui, le culte héroïque repose sur un mode d'organisation différent, mais ces communautés fondées sur les clans sont bel et bien des structures politiques. Les héros en sont à la fois les chefs politiques et religieux.

Cette observation est particulièrement pertinente pour la comparaison avec la Chine antique : dans les deux civilisations, les communautés politiques reposent sur des structures claniques, et leurs dirigeants cumulent autorité politique et rôle religieux. L'*ἔθνη* grec correspond ainsi, d'une certaine manière, au clan chinois. Il importe donc de ne pas projeter nos critères politiques contemporains pour juger si les sociétés anciennes étaient « assez développées » :

La pratique d'un culte héroïque est, comme un grand nombre de recherches récentes invitent à l'admettre, révélatrice de l'existence de communautés politiques. [...] Il paraît désormais très difficile de nier toute relation entre ces deux « institutions [entre la politique et la religion] », et derrière chaque « communauté politique » au sens plus étroit donné par la suite à cette expression, se profile toujours une « communauté culturelle » sorte de partie cachée de l'iceberg, sans laquelle la partie visible n'aurait jamais pu émerger. [...] Même si, comme l'a naguère noté Fr. de Polignac, on peut admettre, non d'ailleurs parfois sans quelques réticences, que « des études portant sur le *génos*, la phratrie, la tribu, ont en effet montré que loin de représenter les cadres constitutifs essentiels de la société précivique, ces institutions, *telles que nous les connaissons*, n'ont connu leur plein développement qu'au sein de la polis déjà formée, où elles ne sont donc pas les vestiges d'un âge disparu, mais bien les lieux indispensables d'expression de la cohésion, de la *philia* qui unit les citoyens », rien n'autorise pour autant - et surtout pas le vide documentaire, si grand soit-il - à concevoir les collectivités grecques des « âges obscurs » comme de simples bandes tribales, dépourvues de toute cohésion sociale digne de ce nom avant l'émergence de la Cité (G. Nagy). D'ailleurs, le peu que l'on entrevoit à l'époque classique de la vie sociale des Grecs toujours organisés par *ethnè* (« peuplades, peuples ») - mode d'organisation aux origines pratiquement inconnues mais volontiers qualifié de « forme plus primitive de la communauté politique » - ne permet pas de conclure que les collectivités non touchées par la politisation, étaient structurées selon des règles beaucoup moins strictes, même si chez nombre d'entre elles les liens politiques (au sens moderne du terme) ont

²⁸⁸ Baurain 1997 : 413.

pu être plus faibles et intermittents (matérialisés en particulier autour d'un sanctuaire « fédéral »).²⁸⁹

Baurain appelle « idéologie héroïque »²⁹⁰ la divinisation des chefs grecs, notion que l'on peut rapprocher de « l'idéologie royale » décrite par Vogt. Il souligne qu'à partir du VI^e siècle av. J.-C., les Grecs représentent de plus en plus sur leurs vases des dieux, déesses, héros et animaux mythiques.²⁹¹ Il explique l'émergence de cette idéologie héroïque par la transition de l'élevage vers l'agriculture : la sédentarisation impose de défendre un territoire fixe contre des groupes d'éleveurs extérieurs. Les chefs qui mènent ces opérations de défense acquièrent ainsi un statut héroïque :

Il se serait donc produit alors une « révolution agraire » qui aurait exigé, de la part des communautés grecques qui la vivaient, un contrôle plus complet — permanent — de leur terroir, et non plus seulement la jouissance, plus ou moins momentanée, des seuls points d'eau et de passage que réclamait l'élevage. [...] Ce processus [de l'élevage à l'agriculture] aurait donné naissance, au sein d'un terroir concerné par cette mutation économique, à des convergences d'intérêt jusque-là inconnues, qui auraient favorisé une symbiose entre ville et campagne, l'émergence de solidarités inédites, bientôt traduites par des synœcismes (« fusions de communautés » jusque-là indépendantes), l'apparition de phalanges hoplitiques, et une fréquentation assidue de ces lieux de culte frontaliers à l'occasion de processions solennelles.²⁹²

Cette hypothèse reste toutefois discutable. Les modes de vie, qu'ils soient agricoles ou pastoraux, dépendent fortement des conditions naturelles. Or, la terre grecque est globalement peu fertile et peu adaptée à l'agriculture ; pour pallier la pénurie de céréales, les Grecs échangent leurs vases contre des denrées auprès d'autres cités méditerranéennes. Par ailleurs, si les conflits peuvent effectivement engendrer des héros, ceux-ci existent aussi bien dans les sociétés agricoles que pastorales : ainsi, les

²⁸⁹ Baurain 1997 : 422-423.

²⁹⁰ « L'exemple d'Athènes est particulièrement topique : son premier hérôon est celui d'Érechthée, sur l'acropole, mais on connaît bien l'importance croissante que prendra le Théséion de Cimon, dans l'Agora, sans parler du monument des Tyrannicides, ni de celui des dix éponymes des tribus clisthéniennes, ni même de l'Édipe à Colone de Sophocle, tragédie marquée du sceau de l'idéologie héroïque. » (Baurain 1997 : 423.)

²⁹¹ Ibid., 435 : « C'est au travers de la céramique produite en Grèce dans les derniers temps de l'époque géométrique par des potiers grecs que s'observe d'abord et le plus clairement l'impact de l'Orient en Égée. Mais, au fil des décennies, toute réalisation matérielle, petite ou grande, modeste ou somptueuse, en matériau résistant ou périssable, devint bientôt un support potentiel pour des représentations figurées, plus ou moins élaborées, impliquant dieux, déesses, héros, animaux mythologiques. Le phénomène prit, au fil du temps, une telle ampleur que le VI^e siècle pourrait presque mériter le nom de « siècle de l'image ». » (Baurain 1997 : 435.)

²⁹² Baurain 1997 : 414-415.

Mongols, peuple d'éleveurs, ont Gengis Khan pour figure héroïque. L'hypothèse de Baurain tend donc à reproduire une vision dualiste, selon laquelle les sociétés agricoles seraient plus « civilisées » que les sociétés nomades.

Malgré ces réserves, l'étude de l'idéologie héroïque et du rôle des vases dans la transmission des mythes permet de rapprocher la cité-État grecque des anciens clans chinois : dans les deux cas, les groupes sont soudés par des intérêts politiques, et les dirigeants légitiment leur autorité en se faisant diviniser et en forgeant une identité collective. Les vases, en Grèce, jouent ainsi un rôle de propagande culturelle analogue à celui des bronzes en Chine.

La divinisation des chefs politiques se retrouve non seulement dans les textes confucéens, mais aussi dans *La République* de Platon, où les rois-philosophes viennent remplacer les héros traditionnels grecs. Ce processus de transformation diffère toutefois. La tradition grecque présente trois niveaux de récit : l'histoire réelle, les mythes héroïques et les mythes philosophiques platoniciens, tandis que les mythes chinois combinent seulement deux niveaux : l'histoire réelle et les mythes confucéens, lesquels mêlent traits héroïques et dimension philosophique. Dans la tradition confucéenne, le processus de mythologisation de l'histoire ne s'accompagne pas d'une mise à distance critique comparable à celle que l'on observe chez Platon. Les textes confucéens présentent le passé comme un ordre véritable qu'il s'agit de restaurer. L'histoire y est mobilisée comme une norme morale absolue, sans que soit clairement exprimée la conscience qu'il s'agit d'une interprétation ou d'une reconstruction. Ce type de récit ne se donne pas comme une fiction mais comme une vérité, dans laquelle les figures de souverains exemplaires comme Yao, Shun ou le roi Wu servent de fondement à un ordre social et politique perçu comme légitime. Ce rapport au passé s'inscrit dans une logique de rectification plutôt que de création pédagogique. Il ne s'agit pas de falsifier le passé de manière consciente, mais de produire une mémoire exemplaire au service d'un idéal politique. Cette différence de posture vis-à-vis du récit distingue nettement l'usage confucéen du mythe de celui de Platon.

Platon substitue aux héros traditionnels les rois-philosophes pour des raisons morales. Dans les épopées homériques, les anciens rois divinisés possèdent des pouvoirs surhumains, mais non nécessairement des vertus morales. Dans *La République*, Platon transforme ces récits mythiques en outils d'éducation morale. Pourtant, même avec cette intention éthique, il véhicule aussi une idéologie politique, comme le font les

mythes traditionnels. Malcolm Schofield souligne, par exemple, que le « noble mensonge » du livre II transmet l'idée de fidélité et de fraternité, afin que les rois-philosophes aiment leurs citoyens.²⁹³ Au livre V, en dehors du registre mythique, Platon expose une conception eugéniste de l'organisation des mariages entre gardiens d'élite.

Si ces passages paraissent autoritaires selon nos critères actuels, il convient de les replacer dans le contexte de la Grèce antique, où le mariage reposait davantage sur des alliances politiques et familiales que sur le sentiment amoureux. Relue sous cet angle, la proposition de Platon au livre V de *La République*, selon laquelle les femmes doivent pouvoir exercer les mêmes fonctions que les hommes dans la cité idéale, apparaît comme une forme de progrès inédit. Il prend comme exemple les chiens mâles et femelles, tous deux capables de garder la maison, pour justifier cette égalité de fonctions. Cette idée reste d'une actualité surprenante : en 2024, lors d'un discours à l'Université catholique de Louvain, le pape a suscité la polémique en déclarant qu'« il est laid qu'une femme veuille faire l'homme », propos jugés rétrogrades et sexistes par plusieurs responsables académiques.²⁹⁴ Cela montre que, même aujourd'hui, la légitimité des femmes à exercer les mêmes rôles que les hommes continue d'être remise en question dans certains discours publics.

L'égalité des genres constitue l'une des conditions fondamentales d'une démocratie véritable. Pourtant, même au XXe siècle, les régimes démocratiques, y compris dans leurs formes libérales, n'ont pas toujours garanti cette égalité. Dans la majorité des cas, les droits politiques ont longtemps été réservés aux hommes, ce qui invite à reconsidérer la définition même de la démocratie. À cet égard, l'idée platonicienne d'une égalité fonctionnelle entre hommes et femmes repose sur un principe abstrait de justice : chacun, quel que soit son sexe, doit être affecté à la tâche correspondant à ses aptitudes.

Il serait toutefois erroné de confondre cette conception avec celle des régimes communistes contemporains. L'égalité des sexes promue dans ces systèmes s'est souvent traduite par une masculinisation des femmes, que ce soit dans les rôles sociaux ou dans les codes vestimentaires, plutôt que par une véritable reconnaissance de la diversité des identités de genre. Par exemple, l'uniforme dit « neutre » imposé par le Parti communiste chinois n'était en réalité qu'un costume masculin porté

²⁹³ Schofield 2009: 103-104.

²⁹⁴ RTL Info, 28 septembre 2024.

indifféremment par les deux sexes. Ce modèle éliminait la possibilité d'une expression variée des genres, en réduisant les choix disponibles aussi bien pour les garçons que pour les filles.

Par ailleurs, le modèle familial proposé par Platon s'éloigne radicalement du mariage traditionnel. Le couple n'y est pas conçu comme une unité affective ou économique, mais comme une simple union reproductive. Les enfants issus de ces unions sont ensuite pris en charge collectivement par la cité, dans le but d'assurer une éducation uniforme et orientée vers le bien commun. Bien que cette proposition puisse sembler autoritaire, elle invite à interroger les conceptions contemporaines de la famille, souvent centrées sur un modèle hétérosexuel normatif, défini comme l'union stable d'un homme et d'une femme. En ce sens, *La République* déconstruit certains stéréotypes encore présents dans les représentations modernes de la famille. Plus encore, en dissociant clairement la reproduction de l'institution matrimoniale et de l'affectivité individuelle, Platon ouvre la voie à une réflexion sur la possibilité d'un modèle social dans lequel les fonctions reproductives ne sont plus nécessairement liées à la structure conjugale. Cette vision anticipatrice peut nourrir les débats contemporains sur la pluralité des formes familiales, ainsi que sur la légitimité d'une parentalité en dehors du cadre traditionnel du mariage.

Les analyses de Charles H. Kahn montrent enfin que les rois-philosophes possèdent une dimension divine. Selon lui, *La République*, *Les Lois* et *Le Politique* proposent des régimes hiérarchisés, au sommet desquels se trouvent les rois-philosophes : chefs divins de l'âge d'or, inexistant dans le monde réel.²⁹⁵ Kahn relève des points communs entre le dirigeant idéal du *Politique* et celui de *La République*, tout en précisant qu'ils ne sont pas totalement identiques. Dans *Le Politique*, les gouvernants doivent être supérieurs aux hommes, comme le berger l'est à ses moutons ; dans *La République*, les rois-philosophes incarnent la forme idéale du chef par rapport aux législateurs des *Lois*. Ainsi, on peut relier ces deux figures : les rois-philosophes sont des chefs surhumains, donc mythiques. Si tel est le cas, *La République* peut être lue dans son ensemble comme un mythe du régime politique idéal :

Asked for the king and statesman from the present rotation and generation, we described the shepherd of the human herd from the previous cycle - a god instead of a mortal! This fundamental mistake is a consequence of seeking the

²⁹⁵ Kahn 2009: 161-164.

Statesman after the wrong *paradeigma* (278b5), and later in the dialogue we will find a better model in the weaver. The shepherd is, after all, ‘a more divine creature, superior to the flocks he cares for’ (271e6). Just as the human shepherd is superior to his sheep, so our rulers in the age of Cronus were superior to their human herd.²⁹⁶

why does the dialogue begin with a ‘mistake’ that would identify the Statesman with a divine figure in a mythic Golden Age? We can now answer: because that is where the philosopher-king of the Republic has been conceptually relocated. This interpretation of the myth assumes that, at some level of meaning, the divine shepherd of the Golden Age stands both for the true Statesman and also for the philosopher-king.²⁹⁷

La comparaison des trois dialogues politiques de Platon montre que les rois-philosophes y apparaissent comme des figures divinisées, destinées à remplacer les héros homériques jugés immoraux. La divinisation des souverains se retrouve à la fois dans les traditions grecque et chinoise, ainsi que chez les deux philosophes. Toutefois, chez Platon, ce procédé ne produit pas une propagande aussi efficace que dans les autres contextes, où elle est relayée par des supports visuels comme les vases en Grèce ou les bronzes en Chine. La société grecque n’a pas cru au mythe platonicien des rois-philosophes, alors que, dans la tradition chinoise, les récits sur les rois-saints continuent d’être lus comme des pages d’histoire officielle.

V.4. La ressemblance entre les philosophes : vies exemplaires et choix philosophiques chez Platon et dans la tradition confucéenne

Je présenterai ensuite les points de convergence entre Platon et le confucianisme concernant la question du destin, qui constitue une ressemblance significative entre les deux penseurs. Cette similitude permet de considérer que certains contenus mythiques relèvent pleinement de leurs philosophies respectives.

Le concept de *Tianming* (Mandat du Ciel) et le mythe d’Er donnent, à première vue, l’impression que le destin est fixé dès la naissance. Cette interprétation soulève une question essentielle : si tout est déjà déterminé, pourquoi persévérer dans l’effort et pourquoi demeurer responsables de nos actes ?

Dans le cas du *Tianming*, il convient d’abord de rappeler que le caractère chinois *ming* possède plusieurs sens : mandat, destin, ordre, action de nommer, etc. Le dernier roi des Shang, décrit comme un grand tyran, affirmait qu’il était destiné à rester le chef

²⁹⁶ Kahn 2009: 154.

²⁹⁷ Kahn 2009: 161-162.

suprême de la tribu dominante, du seul fait de sa naissance dans la famille royale Shang et de la protection assurée par le dieu *Di*, protecteur de la tribu.

Dans le mythe d'Er, la notion de destin est également présente : avant de se réincarner, les âmes choisissent elles-mêmes la forme que prendra leur prochaine existence. Ce destin est représenté comme un vêtement tissé pour elles par les déesses.

Selon Yang Rur-bin, Confucius a transformé le sens de *ming*, initialement lié au destin chamanique, pour lui donner une signification éthique. De même, certains commentateurs de Platon interprètent le mythe d'Er comme une métaphore des choix et décisions de la vie quotidienne. Ainsi, Confucius ne se contente pas de reprendre une tradition : il transforme des récits historiques en mythes pour promouvoir les vertus. De son côté, Platon s'appuie sur des éléments tirés de l'*Odyssée* d'Homère pour élaborer le mythe d'Er.

Lorsque le roi Wu des Zhou conquiert la dynastie Shang, il remplace le dieu protecteur de la tribu Shang, *Di*, par le Ciel (*Tian*), présenté comme la divinité protectrice commune à toutes les populations. Ce changement permit aux fondateurs des Zhou de résoudre la question de l'inégalité entre les différentes tribus. Toutefois, cette égalité ne concernait que les relations intertribales et ne s'étendait pas aux distinctions entre classes sociales dans le système féodal. Cette substitution offrait également une justification aux actions militaires : puisque le roi des Shang était jugé immoral, le Ciel décidait de transférer le *mandat d'hégémonie* à la tribu Zhou. C'est ainsi que l'ancien concept chamanique de destin d'hégémonie fut transformé en une nouvelle notion : le *Mandat du Ciel* (*Tianming*) :

Dans la révolution spirituelle du premier millénaire av. J.-C., les anciens rois de Zhou sous l'influence du roi Wen et du duc Zhou entament une révolution spirituelle importante. On commence à défaire le lien du sang [dieux de la tribu] par l'introduction du concept le monde sous « le Ciel ». Toutes les populations sont mises sur le même pied. Tout le monde peut recevoir la capacité morale qui est donnée par le Ciel et tout le monde peut obtenir le mandat du Ciel. La signification universelle de *Tian-xia* est surtout importante vis-à-vis de l'organisation de « dix mille » États. Ce genre de Ciel moral est aussi un Ciel religieux, il ne se restreint pas à la seule loi morale.²⁹⁸

²⁹⁸ 「在公元前一千年的精神革命中，以文、周公為核心的西周先王展開了中國史上一次偉大的精神革命，正式在與任何血緣脫離關係的『天』底下，所有的民族原則上都站在平等的地位，可以繼承上天給予的使命；所有民族原則上也都自然地擁有上天賦予的道德能力，有能力擔任天命。『天下』的普遍意義只有落實到『萬國』之間的理性安排，其價值才可彰顯[...]這樣的道德天也還是宗教的天，祂不只是道德的律則而已。」 (Yang 2020: 322-323)

Yang Rur-bin estime que les rois fondateurs des Zhou avaient déjà amorcé la création d'un système éthique à travers cette théorie du *Mandat du Ciel*. Pour gouverner des clans variés, il fallait en effet un dieu protecteur universel, qui défende toutes les personnes vertueuses, et non plus uniquement celles issues d'un lignage noble. Comme l'ancêtre fondateur du clan Zhou incarnait un modèle moral exemplaire, un chef aimant son peuple, le Ciel lui confiait le pouvoir hégémonique :

L'idée de l'universalité apparaît au début de la dynastie Zhou. Sous le ciel, si les gens ont la vertu, ils ont tous la possibilité d'être favorisés par les dieux. Le contenu de la vertu trouve son origine dans la connaissance ancienne de l'astronomie. [...] Le contenu du concept de moralité a son origine dans les connaissances de l'ancienne astronomie traditionnelle. [...] Les connaissances astronomiques de l'ancien temps ont habituellement une signification morale. Mais dans le concept Zhou de « mandat du Ciel », on voit au contraire apparaître le sens de « avis du peuple ». Une des différences principales entre les textes des Zhou de l'ouest et des Shang, c'est l'attitude [du dirigeant] vis-à-vis du peuple. Protéger le peuple et aimer le peuple deviennent des idées importantes dans la politique du roi Wen.²⁹⁹

Toutefois, cette lecture peut être éclairée par l'analyse du mécanisme du bouc émissaire, telle que proposée par Hsu Chun-Hsien et examinée dans le chapitre III de cette thèse. En étudiant les récits de fondation des dynasties Shang et Zhou, Hsu montre que les rois fondateurs recourent souvent à un stratagème narratif consistant à rejeter la responsabilité du renversement dynastique sur une tierce personne, typiquement un ministre ou un conseiller, afin de légitimer leur prise de pouvoir. Cette stratégie permet de présenter la révolution politique non comme une ambition personnelle, mais comme une nécessité morale imposée par les fautes du régime précédent.

Emmanuel Dubois de Prisque souligne que dans les récits mythiques de fondation du pouvoir impérial, comme celui de Tang le Victorieux, le roi fondateur met en scène un rival qu'il transforme en bouc émissaire, afin de dissimuler la violence fondatrice derrière une mise à mort ritualisée. Ce stratagème narratif permet de

²⁹⁹ 「政治在周初顯現了一種普遍性，在天底下，萬國子民只要『有德』，他都會有機會得到上帝的眷顧。『德』的內容有源於古老傳統的天文知識[...]上古的天文知識通常具有道德的意涵[...]但在周初的天命概念卻有檢證的機制，它將『民意』帶進來。西周文獻所見的文王紂王的主要區別之一在於對百姓的態度，保民、愛民基本上成了文王的重要施政理念。」(Yang 2020: 321)

transférer la culpabilité de l'acte politique (le renversement du pouvoir) sur une figure tierce, rendant ainsi la révolution moralement légitime et symboliquement pure :

Un autre exemple de « roi fictif » est fourni par le *Hanfeizi*, le grand texte des légistes du III^e siècle avant J.-C. qui influença de façon décisive le pouvoir chinois du Premier empereur jusqu'à Mao et Xi Jinping. Son auteur revient sur l'accession au pouvoir de Tang le Victorieux (épisode clef de la mythologie historique chinoise [...]). Après avoir mis à mort (ou expulsé) le tyran Jie, Tang pousse au premier plan un rival pour lui faire porter la responsabilité de la mort du roi, et l'amène ainsi à un suicide dont on comprend ici qu'il s'agit vraisemblablement plus d'un rite que d'un acte spontané.³⁰⁰

Ce mécanisme sacrificiel, dans lequel l'ennemi n'est pas seulement vaincu mais désigné comme cause morale du désordre, permet de transformer la prise de pouvoir en un acte justifié par la vertu. L'exemple des Zhou est parlant : les fondateurs des Zhou, par exemple, invoquent les défauts moraux du dernier roi des Shang tout en transférant la responsabilité directe de la guerre à un ministre accusé d'avoir incité à la révolte. Ce type de récit montre que la notion de vertu mobilisée dans ces textes servait surtout de couverture idéologique à des enjeux de pouvoir. Ce n'est qu'avec l'intervention de Confucius que la notion de *Tianming* a été dotée d'une véritable portée éthique. Alors que les seigneurs féodaux à la fin de la dynastie Zhou utilisaient encore l'argument de la vertu pour remettre en question le pouvoir royal sans en renouveler la signification, Confucius réoriente ce concept vers une réflexion morale sur la conduite juste, indépendamment des intérêts politiques immédiats.

Dans les *Entretiens*, on constate également que Confucius reprend l'idée chamanique d'un mandat accordé d'en haut lorsqu'il résume sa vie. Dans ce passage, Pierre Ryckmans traduit *Tianming* par « la volonté du Ciel » :

II.4 : Le Maître dit : « À quinze ans, je m'appliquais à l'étude. À trente ans, mon opinion était faite. À quarante ans, j'ai surmonté mes incertitudes. À cinquante ans, j'ai découvert la volonté du Ciel. À soixante ans, nul propos ne pouvait plus me troubler. Maintenant, à soixante-dix ans, je peux suivre tous les élans de mon cœur sans jamais sortir du droit chemin. »³⁰¹

³⁰⁰ Dubois de Prisque 2022 : Ch. 1, EPUB.

³⁰¹ Auteur inconnu. Ryckmans trad. 1987 : 16.

Non seulement une partie de la population issue des Shang voyait en Confucius un sauveur, mais lui-même se considérait investi de la mission de restaurer l'ordre dans une société en proie au désordre. Selon la conception confucéenne, le Ciel n'accorde le mandat ou un destin favorable qu'aux personnes vertueuses, comme Confucius lui-même. J'en déduis que, dans cette perspective, le destin n'est pas fixé à la naissance : il résulte des comportements, bons ou mauvais, que l'on adopte au cours de la vie. Même lorsqu'un individu commence avec un destin favorable, le Ciel peut lui retirer ses bienfaits s'il agit de manière immorale.

En Grèce, le terme *ἀρετή* désigne l'excellence ou la qualité, mais Platon met l'accent sur sa dimension morale. Comme je l'ai analysé en détail au chapitre II, l'idée centrale que Platon transmet par le mythe d'Er est l'importance de la prudence dans tous les choix de la vie quotidienne. Ce récit est en réalité une réécriture du voyage d'Ulysse dans l'au-delà. Je rappellerai ici les points essentiels de ce mythe en lien avec les choix de vie.

Premièrement, dans le mythe d'Er, les déesses ne font que tresser les « vêtements » du destin, mais elles ne les distribuent pas. Ainsi, une âme qui, selon ses bonnes habitudes, a été récompensée dans l'au-delà, choisit pourtant de mener la vie d'un tyran. Cet épisode met en garde contre toute imprudence : chacun d'entre nous peut, sans y prendre garde, basculer vers le mal.

Deuxièmement, cette crise du mauvais choix illustre que vivre selon de bonnes habitudes ne suffit pas : il faut une formation philosophique permettant de construire un système de valeurs solide. On retrouve ici une correspondance étroite entre le contenu mythique et l'enseignement philosophique.

Troisièmement, prendre de bonnes décisions est une tâche difficile, qui exige d'évaluer les circonstances à chaque fois : les opportunités, la richesse, la beauté, ou même la mémoire. Une mémoire déficiente peut en effet conduire à répéter les mêmes erreurs, comme dans les cycles récurrents de l'histoire.

À travers le *Mandat du Ciel* et le mythe d'Er, la tradition confucéenne et Platon soulignent donc l'importance de former de bonnes valeurs afin de prendre des décisions morales justes. Par leurs récits mythiques, mettant en scène des rois exemplaires ou dévoyés, ils proposent à la fois des modèles positifs et négatifs, permettant d'illustrer les conséquences des choix humains.

Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai d'abord déconstruit les stéréotypes opposant « l'Occident » et « l'Orient » en m'appuyant sur le schéma de la discrimination dualiste entre « nous » (les ressemblances) et « eux » (les différences). La formation d'un groupe est avant tout une construction sociale : les individus s'unissent autour de points communs, tout en excluant ceux qui sont perçus comme différents. Cette peur de la différence est universelle et concerne toutes les sociétés, quels que soient les traits distinctifs en jeu. C'est pourquoi, lors de la rencontre de coutumes étrangères, nous éprouvons souvent un choc culturel ; même si les similitudes sont parfois plus nombreuses que les différences, ce choc crée l'impression d'une opposition radicale entre cultures. Dans cette logique dualiste, l'idée même de « population » est le produit d'une construction idéologique. L'examen des cas grec et chinois a montré que ces « populations » se sont constituées historiquement dans des contextes de voisinage conflictuel : chaque groupe s'est affirmé comme « civilisé » tout en qualifiant les autres de « barbares ».

Puisque la population est une notion construite, les dirigeants politiques ont recours à des formes de propagande pour consolider la cohésion interne et affirmer leur puissance à l'extérieur. Les objets du quotidien, par leur visibilité et leur circulation, sont des supports privilégiés pour ce rôle : en Chine, les bronzes véhiculent les modèles vertueux des rois ; en Grèce, les vases transmettent les récits des héros. L'analyse a montré que, dans les deux traditions, les figures dirigeantes pouvaient être investies d'une dimension divine : les rois-saints confucéens, porteurs d'un idéal moral, et les rois-philosophes platoniciens, destinés à remplacer les héros homériques parfois immoraux.

Le *Mandat du Ciel* de la tradition confucéenne et le mythe d'Er chez Platon apparaissent ainsi comme des réécritures philosophiques motivées par des raisons morales. Dans leurs contextes traditionnels, le *Mandat du Ciel* des souverains chinois et les récits épiques comme celui d'Ulysse servaient à transmettre l'idéologie héroïque du pouvoir. Platon et la tradition confucéenne transforment chacun ces héritages en y intégrant leurs propres exigences éthiques : leurs mythes deviennent alors des vecteurs d'un message philosophique, alliant mémoire culturelle et visée éducative.

Chapitre VI. Le *μῦθος* comme révélateur du *λόγος*

Introduction

L'objectif de ce chapitre est de montrer que le *μῦθος* constitue un mode analogique de transmission du *λόγος*. En m'appuyant sur la critique, formulée par Michel Foucault dans *Histoire de la folie*, de la rationalité comme cadre normatif, je montrerai que l'opposition entre mythe et philosophie repose sur une construction stéréotypée.

En mobilisant l'approche logique de la catégorisation proposée par Hofstadter et Sander, je rapprocherai cette perspective de la philosophie du « comme si » développée par Hans Vaihinger, afin de mettre en relation l'attitude *εἰκὼς μῦθος* chez Platon et la formule *ji ru zai* (« prier comme si les esprits étaient présents ») chez Confucius. Dans *The Philosophy of 'As If'*, Hans Vaihinger introduit l'idée du « comme si » à partir du principe de catégorisation, défini comme un regroupement fondé sur des similitudes. Cette conception correspond étroitement à la théorie de la catégorisation élaborée par Hofstadter et Sander, présentée au chapitre IV.

Le présent chapitre se divise en trois parties. Dans la première, je déconstruirai le cadre normatif de la rationalité afin de montrer que les divisions et catégorisations sur lesquelles elle repose sont artificielles. Toutefois, pour maintenir la cohérence des systèmes épistémologique et éthique, nous devons y adhérer *comme si* elles étaient des vérités. Dans la deuxième partie, j'analyserai l'attitude *εἰκὼς μῦθος* chez Platon. Enfin, dans la troisième partie, j'étudierai la notion de *ji ru zai* chez Confucius.

VI.1. La philosophie du « comme si » et sa puissance de la persuasion

Dans la continuité de l'analyse menée au chapitre V sur la discrimination stéréotypée opposant « nous » (ceux qui se situent dans un cadre normatif fondé sur les ressemblances) à « eux » (ceux qui s'en écartent), il s'agit à présent de montrer que l'opposition entre rationalité et irrationalité relève également d'une construction discursive liée à des rapports de pouvoir.

De nos jours, le mythe est généralement perçu comme un récit purement fictif et irrationnel. Or, comme l'a montré Michel Foucault, la rationalité est devenue, à partir du XVII^e siècle en Occident, le cadre normatif dominant :

Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVII^e siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même. [...] Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Dérison. [...] Il s'en faut que l'histoire d'une ratio comme celle du monde occidental s'épuise dans le progrès d'un « rationalisme » ; elle est faite, pour une part aussi grande, même si elle est plus secrète, de ce mouvement par lequel la Dérison s'est enfoncée dans notre sol, pour y disparaître, sans doute, mais y prendre racine. [...] On s'apercevra qu'ils étaient mêlés à la population des *Workhouses* ou *Zuchthäusern*. Mais il n'est guère arrivé qu'on précisât clairement quel y était leur statut, ni quel sens avait ce voisinage qui semblait assigner une même patrie aux pauvres, aux chômeurs, aux correctionnaires et aux insensés.³⁰²

Cette rationalité a servi à établir des divisions qui excluent de la société tous ceux jugés étranges ou dangereux, afin de préserver un ordre présenté comme harmonieux. C'est ainsi que l'on a enfermé les pauvres, les personnes atteintes de troubles mentaux, les correctionnaires, et d'autres catégories marginalisées, dont le seul point commun est de se trouver en dehors du cadre normatif.

Cette logique d'exclusion se retrouve dans des exemples plus récents : dans les années 1930, sous prétexte de protéger l'ordre social, le gouvernement fasciste italien a exilé des hommes homosexuels sur l'île de San Domino.³⁰³ De tels cas montrent que le cadre normatif de la rationalité est avant tout une construction idéologique.

Le colonialisme a également mobilisé cette logique en affirmant qu'il n'existait pas de philosophie dans les cultures « non occidentales », enfermant ainsi la pensée dans un cadre dualiste où la philosophie est présentée comme une « invention rationnelle des Grecs ». Pourtant, dans l'Antiquité, chez Platon comme dans la tradition confucéenne, les mythes jouaient un rôle fondamental dans la transmission des valeurs morales. Ils occupaient une place centrale dans l'éducation, au point que Platon lui-même les considérait comme des « remèdes » puissants, mais potentiellement dangereux, pour la formation des citoyens.

En réalité, la division imposée par le cadre rationnel ne correspond ni à la pensée de Platon, ni à celle de la pensée confucéenne. Dans leurs conceptions respectives de l'éducation, la formation littéraire a pour fonction de moduler la part émotionnelle de

³⁰² Foucault 1976 : Ch. 2, EPUB.

³⁰³ Petocz 2023: 513-531.

l'enfant, le *thymos* (θυμός) chez Platon³⁰⁴ et le *qing* (情) dans la pensée confucéenne,³⁰⁵ de manière à soutenir la raison dans l'établissement d'une axiologie correcte. Autrement dit, les dimensions émotionnelle et rationnelle ne sont pas envisagées comme antagonistes : elles doivent coopérer et se renforcer mutuellement.

Le récit mythique, plus vivant et concret qu'un raisonnement abstrait, capte plus facilement l'attention des lecteurs ou des auditeurs. Portant souvent des significations métaphoriques ou allégoriques, il peut avoir un impact social plus profond que les seuls arguments philosophiques. Dans *La République*, Platon critique à de nombreuses reprises les mythes traditionnels, mais il en compose lui-même un grand nombre dans ses dialogues. En 401d, il souligne d'ailleurs que la musique exerce une influence décisive sur les enfants, car elle s'enracine profondément dans l'âme.

Par ailleurs, il est possible d'étendre cette réflexion à la question des divisions raciales et culturelles, qui relèvent elles aussi de constructions idéologiques. Hans Vaihinger a montré que les similitudes servant à établir des catégories sont souvent sélectionnées de manière arbitraire et artificielle. Il compare cette opération à l'organisation d'un casier bien rangé : les objets y sont classés selon des ressemblances superficielles et choisies de façon subjective.³⁰⁶

Vaihinger distingue deux types de catégories : les espèces naturelles et les espèces artificielles. Les premières, par exemple l'homme et le singe, sont regroupées selon leur relation de parenté et leur origine commune. Les secondes, en revanche, sont construites selon des systèmes imposés par le pouvoir, reposant sur des critères arbitraires. Ces classifications artificielles présentent l'avantage de faciliter la mémorisation des liens entre les objets, mais elles comportent un risque : celui de confondre les divisions conceptuelles avec la réalité des choses, ou encore de prendre pour naturelles des distinctions qui ne sont que conventionnelles. En vérité, les espèces artificielles n'existent pas concrètement dans le monde réel :

In his inquiry into the races of man, Kant turned his attention to this subject and in his monograph, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* he distinguished between natural and artificial species. The former he called species naturales, the latter species artificiales. "The academic system is based on classes which are arranged according to similarities, while the natural system is based on families, and classifies animals according to their relationship from the point of view of their origin. The former gives us an academic

³⁰⁴ Voir chapitre II.

³⁰⁵ Voir chapitre III.

³⁰⁶ Vaihinger 2021: 168.

system for mnemonic purposes, the latter a natural system which appeals to our intelligence; the first aims only at arranging creatures under race names, the second endeavours to bring them under laws.” He warns us against regarding this purely external similarity in characteristics as an indication of similarity in powers and so falling into the error “of transferring ideas into observation itself” and “confusing the purely logical differentiation which reason makes between concepts for purposes of comparison only, with the physical differentiation made by nature in their laws from the point of view of their origin.” A natural classification should be built up on the “common cause” which lies behind groups of entities of the same type; it is a matter of natural history. Artificial or schematic classification, on the other hand, is based merely on the comparison of external characters and is a matter of description; and so forth.³⁰⁷

Vaihinger prend le groupe « métal » comme exemple pour montrer que le concept « métal » n'existe pas dans la nature, que c'est un concept purement artificiel et qu'il y a beaucoup de matériaux qui correspondent partiellement aux caractéristiques de « métal ».³⁰⁸

Hans Vaihinger prolonge son analyse des catégorisations artificielles en l'appliquant à l'idée du « comme si ». Selon lui, même en ayant pleinement conscience du caractère purement artificiel de certaines catégorisations, nous sommes contraints d'agir comme si elles étaient vraies. Reprenons, à titre d'illustration, l'exemple de la « pomme » et de la « pomme de terre », que la langue française regroupe dans une même catégorie lexicale. Chacun sait que ce rapprochement est arbitraire, fondé uniquement sur quelques similitudes superficielles d'apparence entre deux réalités distinctes. Pourtant, pour des raisons pratiques liées à la vie quotidienne, il ne pose aucun problème de continuer à utiliser ces appellations. Nous faisons « comme si » un lien véritable existait entre la pomme et la pomme de terre, tout en sachant qu'elles n'appartiennent pas à la même espèce biologique.

Vaihinger concentre principalement son étude du « comme si » sur les domaines épistémologique et métaphysique, mais il en rappelle aussi la filiation kantienne, qui inclut une dimension éthique. Dans son analyse de l'impératif catégorique tel qu'exposé par Kant dans la *Critique de la raison pratique*, il met en évidence que l'éthique ne repose pas sur une vérité intuitive, mais qu'elle se compose de catégorisations construites dans le but d'assurer un ordre social harmonieux. Cette absence de fondement intuitif ne dispense pas l'individu d'agir moralement ; elle l'y oblige même,

³⁰⁷ Vaihinger 2021: 169.

³⁰⁸ Vaihinger 2021: 171.

comme si cette obligation émanait d'un être supérieur réel.³⁰⁹ Autrement dit, Vaihinger souligne que nous traitons les règles morales comme si elles étaient imposées par Dieu, un être transcendant à l'humanité.

Cette idée conduit à envisager la morale comme une forme de « divinisation » des règles. Ce processus peut être rapproché de l'interprétation que Paul Veyne donne des mythes héroïques, perçus comme une divinisation des chefs politiques. Dans la tradition confucéenne, cela se traduit par la sacralisation des rois fondateurs des trois dynasties ; chez Platon, on peut y voir une forme de divinisation du roi-philosophe. Vaihinger, comme Kant, considère que l'éthique suppose de se représenter l'homme idéal, le chef politique idéal et l'État idéal comme autant de modèles exemplaires à imiter, en agissant comme si ces idéaux constituaient une vérité absolue :

“But from the practical (moral-practical) point of view, not only is such a belief in the supersensuous possible. It is inevitable.” For the categorical commands of the “voice of morality within me” require of us that we should co-operate in realizing the unconditioned purpose of the highest good (which, of course, is only an idea): and this highest good is, in its turn, only realizable “by means of the power of a world-ruler” (which again is only an idea). “To believe in such a ruler practically and morally, does not mean first to assume his reality as true, in order that we may realize the end imposed. For that purpose, the law of reason is in itself objectively sufficient. No, it means that, in accordance with the ideal of that purpose, we are to act as we should if such a world-government really existed.” “This is an imperative which enjoins not belief, but action [...] In following this command of practical reason I am, in strict theory, acting irrationally, for my theoretical reason tells me that such a moral world order is merely an empty, even if a beautiful, concept. But I do actually find within me the command of practical reason to do good, and this command impresses me as though it were something sublime.”³¹⁰

Chez Platon, comme chez Confucius, on retrouve déjà une attitude qui correspond à la philosophie du « comme si ». Les expressions platonicienne *εἰκὼς μῦθος* et confucéenne *jì ru zai* montrent que ces deux penseurs de l'Antiquité étaient conscients de l'incertitude qui fonde l'éthique. Néanmoins, ils estiment qu'il faut croire aux mythes qu'ils élaborent et agir moralement comme si ceux-ci constituaient la vérité suprême.

À ce sujet, Lambros Couloubaritsis propose une définition du mythe qui permet de dépasser l'opposition traditionnelle entre raison et fiction. Il le décrit comme « un

³⁰⁹ Vaihinger 2021: 278.

³¹⁰ Vaihinger 2021: 283.

discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience ». ³¹¹ ³¹² Une telle conception éclaire la manière dont les mythes, loin d'être de simples fables ou récits imaginaires, opèrent comme des constructions symboliques et normatives, capables d'orienter la conduite morale et de légitimer un certain ordre social.

Pour éclairer ce point, il convient d'analyser d'abord la signification du terme *εἰκὼς* dans la philosophie de Platon, d'autant que, selon M. F. Burnyeat, il n'existe pas d'équivalent exact dans les langues européennes contemporaines. Nous examinerons ensuite l'idée de *ji ru zai* chez Confucius, notamment en tenant compte de l'attitude parfois ambiguë de ce dernier à l'égard de questions non intuitives comme la mort ou les esprits, source de nombreux malentendus.

VI.2. L'usage du « comme si » chez Platon : l'*εἰκὼς μῦθος*

Il s'agit à présent de montrer comment la philosophie du « comme si » opère chez Platon. Les analyses de M. F. Burnyeat sur l'*εἰκὼς μῦθος* portent principalement sur le *Timée*, suite directe de *La République*. Son travail met en lumière les relations analogiques entre l'ordre de la cité idéale exposé dans *La République* et celui de l'univers idéal décrit dans le *Timée*. Burnyeat critique la traduction la plus répandue de *εἰκὼς μῦθος* dans le *Timée* par « mythe vraisemblable » (*probable myth*), ³¹³ car elle peut induire en erreur : elle laisse croire que le récit mythique de l'univers dans le *Timée* serait purement fictif, imaginaire et dépourvu de réalité. Ce contresens correspond par ailleurs à l'image stéréotypée de Platon comme philosophe mystérieux, centré sur la métaphysique et éloigné du monde sensible.

Burnyeat souligne que, chez Platon, l'*εἰκὼς μῦθος* relève à la fois du *λόγος* et du *μῦθος*. ³¹⁴ Contrairement à l'opposition moderne entre ces deux notions, opposition héritée du rationalisme, les Grecs pouvaient employer *λόγος* pour désigner des récits de rêve, de rite ou d'oracle, c'est-à-dire des contenus que nous qualifierions aujourd'hui

³¹¹ Couloubaritsis 1988 : 111-120, 114.

³¹² Lambros Couloubaritsis propose dans cet article de distinguer méthodologiquement le mythe de la religion dans l'étude des religions anciennes. Cependant, cette hypothèse reste insuffisante : la religion n'est pas un système autonome ni une simple pratique rituelle, mais un ordre éthique profondément enraciné dans la vie quotidienne.

³¹³ Burnyeat 2009: 179.

³¹⁴ “An *eikōs muthos* is a *logos* as well as myth.” (Burnyeat 2009: 169)

d'irrationnels. Selon Burnyeat, le *λόγος* du *Timée* s'apparente à l'interprétation des textes religieux :

The accounts (*logoi*) we are talking about are not any old statements, arguments, or discourses about the physical world. They are very special accounts personified as the exegetes who expound or explain the unobvious significance of an object like a dream, ritual or oracle which does not bear its meaning on its surface, because it comes from, or has some important connection with, the divine. The appropriate English translation is 'exegete', as we would speak of those who engage in exegesis of the Bible.³¹⁵

Dans cette perspective, le *λόγος* peut donc, comme le *μῦθος*, avoir une dimension divine. Le *μῦθος* du *Timée* désigne avant tout un récit qui, sans être une histoire réelle, se réfère à une instance divine. Ainsi, le *Timée*, en tant que suite de *La République*, qualifie la description de la cité idéale exposée dans ce dernier dialogue de *μῦθος* divin, non pas parce que cette cité existerait dans le monde sensible, mais précisément parce qu'elle n'y existe pas :

Critias goes on to describe the account of the ideal city and its inhabitants given by Socrates on the previous day as a *plasthenta muthon* in contrast to his own forthcoming account of Atlantis, which he calls an *aléthinon logon* (26c-e; cf. 20d). In all these cases, by *muthos* is meant a narrative of things that did not in the real world of history take place as described - but also, in each case, a narrative that makes important reference to the divine.³¹⁶

Burnyeat rappelle que, depuis l'époque homérique, le terme *εἰκὼς* recouvre un champ sémantique varié : « approprié », « convenable », « juste », « naturel », « raisonnable »³¹⁷ ; il peut aussi signifier « ce qui devrait être ».³¹⁸ Si *εἰκὼς* implique un certain degré d'incertitude, il exprime moins une simple hypothèse qu'une forme d'obligation. Comme nul ne peut connaître l'origine véritable de l'univers, il ne nous reste qu'à formuler la meilleure explication possible, à la fois raisonnable et appropriée. Le discours du *Timée* sur l'univers doit donc non seulement être adéquat, mais également recevoir, d'une autorité divine, la légitimité de servir de norme, parce qu'il

³¹⁵ Burnyeat 2009: 173.

³¹⁶ Burnyeat 2009: 168.

³¹⁷ "appropriate, fitting, fair, natural and reasonable" (Burnyeat 2009: 170-171.)

³¹⁸ "Note the 'ought'. Stability and irrefutability are not automatic consequences of the accounts having a stable unchanging subject matter. Rather, they are standards the accounts are expected to live up to." (Burnyeat 2009: 173.)

est digne de l'être. C'est pourquoi Burnyeat propose de traduire la plupart des occurrences de *εἰκὼς μῶθος* dans le *Timée* par « mythe rationnel » ou « mythe raisonnable », pour indiquer que l'univers est conçu comme devant fonctionner selon une harmonie optimale.

Le mythe cosmologique platonicien repose ainsi sur une assise éthique. Burnyeat met en évidence que l'ordre cosmique du *Timée* procède d'une déduction analogique de l'ordre politique exposé dans *La République*. La cosmologie, chez Platon, ne se réduit pas à une description de la réalité ; elle guide l'action humaine et possède donc, à ce titre, une portée fondamentalement éthique. Encore faut-il, pour le lecteur, être capable de juger du caractère raisonnable de cette cosmologie :

This is but one example of many that show how Timaeus' task is to give us a series of good practical reasons why the cosmos has this feature or that. The way he does it is to exhibit specimens of practical reasoning which justify the divine choices. These reasonings will disclose how reasonable the chosen feature is. Our task as learners is to judge how reasonable Timaeus has made them appear. That is why the standard aimed at is to be *eikōs* in the sense of reasonable or appropriate: as like what reason says ought to be as the materials allow. That is why the audience selected to judge the acceptability of Timaeus' account is an audience, not merely of people who know enough mathematics, but of people who are also experienced in political matters (20ab; more on this below). That is why to spend time doing physics in this way, with the aim of framing reasonable myths to give oneself a relaxing break from discussions about eternal things, is to add to one's life a *metrion paidian kai phronimon*, a modest and reasonable pastime (59cd). For remember: Plato holds that you become like what you study. Physics too is *homoiōsis theōi*, becoming like unto god.³¹⁹

La cosmologie platonicienne repose en réalité sur une base éthique : l'ordre de l'univers dans *Le Timée* est déduit par analogie de l'ordre politique exposé dans *La République*. La cosmologie n'est donc pas seulement une explication du monde, elle oriente aussi l'action humaine et se trouve ainsi fondamentalement éthique. L'étude de la cosmologie devient alors une activité philosophique qui invite à réfléchir aux meilleurs ordres de l'univers et de la cité.

Pour Platon, l'activité philosophique est de nature divine, et le philosophe-roi incarne une forme de divinité dépassant la condition humaine.

Dans cette perspective, l'*εἰκὼς μῶθος* illustre parfaitement la philosophie du « comme si » : bien que nous soyons incapables de connaître l'origine de l'univers, nous

³¹⁹ Burnyeat 2009: 181.

devons croire au récit du *Timée* si nous le jugeons approprié et raisonnable. L'évaluation de ces mythes requiert la maîtrise de disciplines comme les mathématiques et la politique, qui permettent de comprendre l'ordre et de vivre en harmonie.

Cette conception vaut également pour *La République*, où Platon mobilise le mythe pour justifier sa morale et son projet politique. L'éthique en tant qu'harmonie de l'âme, tout comme l'existence de la cité idéale ou des rois-philosophes, n'est pas une vérité empirique mais une construction mythique. Platon essaie de construire sa société harmonieuse et des modèles idéaux de l'homme. Si, à la lecture, nous jugeons ces récits justes, nous devons y croire comme s'ils étaient vrais et agir moralement comme si ces prescriptions venaient d'une autorité supérieure, les législateurs divins du *Politique* ou les rois-philosophes de *La République*.

C'est pourquoi Platon compare le mythe à un médicament puissant, qui exige la compétence de ceux qui le manipulent. Cette aptitude, que nous nommons aujourd'hui « esprit critique », implique une responsabilité particulière pour ceux qui élaborent et transmettent ces récits : ils doivent en sélectionner le contenu avec discernement, compte tenu de leur portée normative et de leur caractère potentiellement contraignant.

VI.3. L'usage du « comme si » chez Confucius : *ji ru zai*

Dans cette section, l'objectif est de montrer, à travers la philosophie du « comme si » (*ji ru zai*), que l'image de Confucius comme simple « penseur empiriste », indifférent aux questions métaphysiques et athée au sens où il ne croirait ni aux dieux ni aux esprits après la mort, repose sur un stéréotype à déconstruire.

Ce malentendu provient à la fois de la transmission des textes anciens et de leurs contextes historiques et littéraires. Premièrement, il existe un problème lié aux différentes façons de ponctuer certains passages, par exemple entre « des prodiges, de la violence, du désordre et des esprits » et « les forces prodigieuses et les esprits désordonnés », comme cela a été analysé dans le chapitre I.

Deuxièmement, l'incompréhension résulte souvent de lectures décontextualisées. Pour interpréter correctement le passage des *Entretiens* en question, comme les textes platoniciens d'ailleurs, il faut tenir compte du fait que ces textes sont des dialogues et que Confucius, comme Socrate, adapte ses enseignements à la personnalité et au caractère de ses disciples.

Dans ce passage précis, l'interlocuteur est Zilu, connu pour son audace et pour sa tendance à agir sans suffisamment réfléchir. C'est pourquoi Confucius l'exhorte d'abord à apprendre à vivre en bonne entente avec autrui avant de s'intéresser aux sacrifices, lesquels représentent un domaine d'étude plus avancé. Dans la société féodale chinoise, fortement hiérarchisée, il est essentiel d'adopter des comportements distincts selon le rang de ses interlocuteurs. La pratique du sacrifice est ainsi considérée comme un apprentissage supérieur à la simple maîtrise des relations humaines. En somme, Confucius reproche ici à Zilu de vouloir brûler les étapes dans son éducation morale et rituelle :

Zilu demanda comment servir les esprits et les dieux. Le Maître dit : « vous ne savez pas encore servir les hommes, comment voudriez-vous servir les esprits ? » L'autre demanda : « Puis-je vous interroger sur la mort ? » Le Maître dit : « Vous ne comprenez pas encore la vie, comment voudriez-vous comprendre la mort ? »³²⁰

Pour saisir l'importance du sacrifice rituel dans la philosophie confucéenne, il convient de se référer à un autre passage des *Entretiens* où il explique pourquoi le sacrifice est indissociable de la notion de présence. Non seulement les personnes qui prient doivent être physiquement présentes afin de manifester leur respect envers les esprits, mais il leur faut également imaginer que ces esprits sont aussi réellement présents qu'elles-mêmes.

Cette attitude respectueuse s'enracine dans la piété filiale, l'une des vertus centrales de la culture chinoise. Comme la plupart des esprits invoqués correspondent aux ancêtres, le sacrifice est perçu comme un comportement vertueux. Le rite occupe une place si importante que la tradition confucéenne lui a consacré un ouvrage entier, le *Mémorial des rites* :

Qui dit « sacrifice », dit « présence ». On doit sacrifier aux dieux comme si les dieux étaient présents. Le Maître dit : « Si on sacrifie sans y mettre son cœur, autant ne pas sacrifier du tout. »³²¹

À travers ce lien entre sacrifice et présence, on voit clairement que la position de Confucius vis-à-vis du récit mythique s'inscrit dans la philosophie du « comme si ».

³²⁰ Auteur inconnu. Ryckmans trad. 1987 : 60-61.

³²¹ Auteur inconnu. Ryckmans trad. 1987 : 22.

Même si nous ne pouvons savoir, par perception visuelle, si les esprits sont effectivement présents, la pratique rituelle nous impose d'agir comme s'ils l'étaient. Dans la pensée confucéenne, les ancêtres, et plus encore les rois-saints, font l'objet d'une forme de divinisation, devenant ainsi des modèles moraux à imiter. Dans le *Mémorial des rites*, les disciples confucéens vont jusqu'à envisager la construction d'un État idéal fondé sur le système rituel.

Ces récits doivent être considérés « comme si » ils étaient la vérité historique. Les pratiques rituelles reposent ainsi sur une éthique de la parenté, visant non seulement à maintenir les liens familiaux entre les générations, mais aussi à renforcer l'identité morale par la ritualisation du culte des ancêtres :

During this period, ancestor worship initially focused on the ancestors of the social community, particularly in the *Qujialing* period. As society evolved, larger groups gradually fragmented into smaller clans during the *Shijiahe* period, and the objects of worship shifted to the ancestors of smaller families (L. Guo 2009). The significance of these rituals also transformed from a belief in the sanctity of ancestors and praying for their blessings to maintaining the kinship bonds among family members and deepening their sense of identity. This process was largely completed during the pre-Qin period. [...] Confucian attitudes toward ancestor worship demonstrate a deep respect for bloodline heritage. The Confucian concept of family encompasses not only a horizontal lineage but also a vertical intergenerational relationship. This vertical relationship is sustained through rituals that emphasize reverence for ancestors and ensure the transmission of family spirit and culture. The sacrificial concepts in pre-Qin Confucianism are fundamentally grounded in kinship ethics. The purpose of these rituals was not merely to seek blessings or avert disasters but to deepen familial ethical relations and uphold the Way of Kings.³²²

À l'origine, les rites avaient pour fonction première de solliciter la protection et la bénédiction des ancêtres. Progressivement, parce que ces activités religieuses rassemblaient régulièrement tous les membres d'un même clan, elles sont devenues un instrument essentiel de consolidation des liens internes, de renforcement du sentiment d'appartenance et de transmission des valeurs morales.

Dans l'éthique confucéenne, les vivants doivent accomplir les rites comme si les ancêtres étaient réellement présents. Les bronzes rituels utilisés lors des cérémonies jouent alors un rôle central : ils matérialisent cette exigence éthique de « présence simulée ». Les récits inscrits sur ces bronzes donnent l'impression que le roi s'adresse

³²² Fu 2024: 5-6/13.

directement à nous. Selon l'analyse de Vogt, ces inscriptions se présentent souvent comme un dialogue entre une personnalité de haut rang (généralement le roi) et un membre d'un rang inférieur (souvent un ministre). Elles transmettent ainsi des modèles de relations sociales : les dialogues sont si vivants qu'ils donnent au lecteur l'illusion d'assister à la scène. Vogt qualifie ce phénomène d'« éthique de la présence » :

The typical long bronze inscription thus captured the optimal state of a set of interpersonal relationships at a moment of contact between the representative of a kinship group and a superior power holder, usually but not always the Zhou king. Even in relatively short inscriptions, this structure creates a sense of immediacy, preserving part of the impact of direct, face-to-face interaction. This commitment to depicting the immediate presence of the parties involved in a meeting – I refer to it as the “ethic of presence” – was a key feature of bronze inscriptions from the very earliest part of the Western Zhou period on.³²³

Ces inscriptions dialoguées constituent également une mise en scène des rapports de pouvoir. Par leur diffusion, la royauté Zhou renforce son autorité et reproduit l'ordre social : les élites subalternes y découvrent la position qui leur est assignée et la conduite qu'elles doivent adopter. Elles sont incitées à imiter la loyauté et le service de leurs ancêtres envers le roi des Zhou. Vogt souligne que le pouvoir royal utilise le nom des ancêtres comme un instrument de discipline sociale et de normalisation des comportements : dans certains dialogues inscrits, le roi enjoint explicitement ses ministres à reproduire les vertus de leurs aïeux, tout en affirmant qu'il lui incombe lui-même d'imiter la moralité des anciens rois-saints :

The custom of identifying oneself with one's accomplished ancestors thus tended to perpetuate the social role of the lineage cult. But the Zhou royal house also tailored its messages to take advantage of this tendency. In fact, most references to “modeling” on one's ancestors in the inscriptions come from narratives of royal commands and appointments [...]. In some of these, the Zhou king instructs a subordinate to model himself after certain ancestors, while in others, the king himself is subject to the same expectation.³²⁴

Les bronzes véhiculent ainsi l'idéologie féodale selon laquelle chacun doit rester à sa place et remplir sa fonction sociale. Outre les ancêtres, une autre source de légitimation de ce pouvoir disciplinaire provient du Ciel. Les individus doivent non

³²³ Vogt 2022: 233.

³²⁴ Vogt 2022: 236.

seulement honorer les ancêtres comme s'ils étaient présents, mais aussi servir le Ciel comme s'il possédait une volonté propre. Comme l'explique Fu Huanhuan, depuis l'époque classique, le Ciel est considéré comme la divinité suprême dans le cadre de la religion chamanique. Cette suprématie divine conduit à une personnification : le Ciel est perçu comme doté d'une volonté.

Héritier de cette tradition chamanique, Confucius conçoit le Ciel non seulement comme le souverain suprême de l'ordre naturel, mais aussi comme le garant de l'ordre social. Il lui confère progressivement une signification éthique, en faisant du Ciel le gardien des normes morales. Cette personnification introduit l'idée d'une volonté transcendante : le Ciel devient à la fois source de la vertu et juge ultime des comportements humains. Le concept de Ciel se présente ainsi comme une instance normative absolue, articulant l'ordre cosmologique et l'ordre social :

In pre-Classical times, numerous objects of worship are recognized, with the highest status attributed to “Heaven” (tian 天). Here, “Heaven” does not refer to the natural sky but rather to a personified deity. [...] By the Pre-Qin period, Confucius believed that Heaven has both natural significance and the significance of being the ultimate ruler. In this sense, Confucius seemed to have a tendency to personify Heaven with divine attributes. However, the concept of tian in Confucius' philosophy is not limited to these two meanings. The notion of tian also begins to show a budding sense of moral consciousness. He proposed the idea that “Heaven endows me with virtue” (天生德於予) (*Lunyu* 論語 7.23), indicating that he saw Heaven as the source of human moral and ethical values.³²⁵

Le concept du Ciel devient une instance normative absolue, articulant l'ordre cosmologique et l'ordre social. L'éthique confucéenne s'appuie sur une véritable philosophie du « comme si » : dans les pratiques rituelles, il faut servir les ancêtres comme s'ils étaient présents et prier le Ciel comme s'il possédait une volonté guidant les hommes sur la voie morale.

Le Mandat du Ciel, pour le clan Zhou, sert avant tout à affirmer sa légitimité politique. Toutefois, le confucianisme en met surtout en avant la dimension morale. Ce mandat n'est pas un privilège héréditaire inaltérable : il dépend de la vertu de celui qui le détient. Dans la pensée confucéenne, cette transformation progressive, d'une justification politique à une exigence éthique, se construit étape par étape. Selon Fu

³²⁵ Fu, 2024: 9/13.

Huanhuan, Confucius insiste particulièrement sur la « volonté du Ciel », tandis que Xunzi met l'accent sur la « volonté du peuple »³²⁶. Dans les deux cas, le destin n'est jamais considéré comme absolu ; il reste toujours conditionné par les efforts personnels.

Conclusion

Ce chapitre a cherché à déconstruire le cadre normatif de la rationalité. Notre connaissance repose d'abord sur des catégorisations artificielles : elles relèvent de constructions conceptuelles et ne se trouvent pas intrinsèquement dans les choses. De même, le système moral ne correspond pas à un objet concret immédiatement perceptible. Pour préserver l'harmonie sociale, des penseurs comme Platon et Confucius observent l'ordre de l'univers et en tirent des analogies : de même que l'univers est ordonné, la société doit l'être aussi.

Ils défendent une philosophie du « comme si » : agir moralement comme si cet ordre cosmique représentait une vérité suprême. Cette perspective révèle l'ambiguïté entre *λόγος* et *μῦθος*, présente aussi bien chez Platon que chez Confucius. En réalité, le *μῦθος* se fait le révélateur du *λόγος*. Tous deux expriment leur éthique à travers des récits mythiques et souhaitent que ces récits soient reçus comme des vérités. Ils construisent des systèmes politiques « bien ordonnés » en s'appuyant sur l'analogie avec « l'ordre harmonieux » de l'univers. Ils érigent les rois-saints et les rois-philosophes en modèles moraux, tout en rappelant qu'il faut exercer pleinement ses capacités de réflexion pour pouvoir interpréter et utiliser le mythe de manière éclairée.

Cette articulation entre *μῦθος* et *λόγος* apparaît également dans la tradition des fables attribuées à Ésope. Les récits se concluent fréquemment par des formules telles que *ὁ μῦθος δηλοῖ ὅτι*³²⁷ ou *ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι*,³²⁸ que les traductions françaises rendent

³²⁶ “In general, from Confucius’ reverence for the Mandate of Heaven to Mengzi’s proposal that the people’s will constitutes the Mandate of Heaven, and finally to Xunzi’s idea of “controlling and utilizing the Mandate of Heaven” (zhitianming eryongzhi 制天命而用之), it is evident that the focus of pre-Qin Confucianism gradually shifted from the divine to humanity itself. [...] It was only with Xunzi that a qualitative leap in this process occurred. Humanism began to emerge, breaking free from the shackles of religious doctrine. Pre-Qin Confucianism not only advanced in exploring the relationship between Heaven (tian 天) and humanity but also in understanding the relationship between individuals and society, particularly the dynamic between individuals and the collective. From Confucius’ political ideal of saving the common people to Mengzi’s emphasis on public opinion and advocacy for benevolent governance and finally to Xunzi’s further emphasis on the importance of the people, it is clear that pre-Qin Confucianism, while awakening personal consciousness, also gradually recognized the importance of the collective will. The monarch’s will no longer overshadows the collective will.” (Fu 2024: 11/13)

³²⁷ Ésope 1927 : 8, 15, 17, 24, 30, 31, 33, 37, 39, 40, 42, 43, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 58, 64, 69, 74, 79, 80, 91, 99, 106, 109, 111, 113, 115, 119, 121, 123, 125, 137, 138, 142, 144, 146, 149, 152, 155.

³²⁸ Ésope 1927 : 4, 5, 9, 11, 12, 13, 17, 20, 22, 23, 25, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 53, 54, 56,

généralement par « cette fable montre que ». Cette équivalence est révélatrice : elle suggère que le terme *μῦθος*, dans le contexte grec ancien, se rapproche souvent de ce que nous appelons aujourd'hui une fable, c'est-à-dire un récit narratif destiné à rendre perceptible une vérité morale. Par ailleurs, l'alternance entre *μῦθος* et *λόγος* dans ces formules montre que la frontière entre récit et explication n'est pas strictement fixée. Le *μῦθος* sert précisément à rendre manifeste un *λόγος*, ce qui confirme l'idée selon laquelle le *μῦθος* peut fonctionner comme révélateur du *λόγος*.

59, 65, 66, 69, 83, 86, 88, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 109, 110, 113, 114, 116, 117, 118, 126, 128, 131, 134, 135, 136, 140, 144, 145, 148, 151.

Conclusion

Cette recherche avait pour objectif de reconsidérer l'usage du mythe dans deux pensées politiques classiques : celles de Platon et du confucianisme. Loin d'une opposition rigide entre mythe et rationalité, il est apparu que le récit du mythe fonctionne, dans les deux traditions, comme une forme d'expression analogique vivante, destinée à rendre perceptibles des idées abstraites telles que les concepts moraux ou l'ordre politique.

Le mythe, dans la *République* comme dans le *Mémorial des rites*, ne se présente pas comme une fiction purement imaginaire, mais comme une construction narrative qui articule, sur le mode de l'analogie, trois niveaux distincts : la vertu individuelle, l'ordre politique et l'ordre cosmique. Cette correspondance n'exprime pas une réalité objective déjà donnée ; elle relève d'une élaboration philosophique, qui construit des parallélismes destinés à rendre pensables des idées abstraites. Lorsque Platon et la tradition confucéenne critiquent certains récits, ce n'est pas le recours au mythe en tant que tel qu'ils visent, mais le contenu ou l'usage idéologique de ces récits. En ce sens, ils ne rejettent pas le mythe : ils en redéfinissent les finalités. Chez Platon, le mythe oriente l'âme vers le chemin philosophique et fonde la légitimité de la cité ; dans la tradition confucéenne, il assure la continuité rituelle, la mémoire exemplaire et l'harmonisation socio-politique avec l'ordre cosmologique. Dans les deux cas, le mythe ne décrit pas un monde à prendre littéralement, mais propose un univers idéal, construit pour offrir un cadre symbolique à la réflexion morale et politique. Cette étude contribue ainsi à la philosophie comparée en montrant que le mythe, dans ses usages philosophiques, fonctionne moins comme un récit culturel particulier que comme une stratégie transculturelle de médiation entre éthique et politique.

Cette fonction modélisante confirme l'hypothèse initiale : le mythe constitue une réponse symbolique aux tensions collectives, en articulant la vertu individuelle, l'ordre politique et l'ordre cosmique à travers une relation d'analogie construite. En adoptant une approche comparative, nous avons pu montrer que l'usage du mythe ne relève pas d'une singularité culturelle. De façon générale, il correspond à une stratégie partagée pour instituer un horizon commun et rendre pensable la cohésion de la communauté. C'est ce que nous avons montré dans notre comparaison entre tradition confucéenne et tradition platonicienne. Dans cette perspective, le recours au mythe peut être compris à la lumière d'une philosophie du « comme si ». L'ordre moral n'existe pas comme une donnée objective : il est le produit d'une construction humaine destinée à maintenir les relations entre les individus. Pour que ce lien fonctionne, il faut se comporter comme si la morale était dictée par une loi transcendante. Le mythe, par la vivacité de ses images et la force de ses récits, confère à cette loi fictive une apparence de nécessité. Plus persuasif que l'argumentation philosophique abstraite, le mythe transforme une norme construite en une règle ressentie comme contraignante, rendant ainsi possible l'adhésion collective et la durabilité de l'ordre social.

L'ensemble de la thèse a ainsi suivi un parcours progressif : en partant de l'examen des significations multiples du mythe et de la rupture entre les mots et les textes anciens (chapitre I), nous avons analysé la manière dont Platon conçoit ses propres récits mythiques dans la *République* (chapitre II), puis montré que les récits des rois-saints dans le *Mémorial des rites* relèvent également d'une logique mythique (chapitre III). Le chapitre IV a proposé une réflexion méthodologique sur la comparaison transculturelle, avant que le chapitre V ne mette en évidence, à travers l'étude des ressemblances et différences, le caractère construit des identités collectives et l'usage politique des objets symboliques tels que les vases Grecs et les bronzes Chinois. Enfin, le chapitre VI a permis de dégager la portée philosophique d'une lecture du mythe en tant que «

comme si », en soulignant que l'ordre moral, dépourvu d'existence objective, se maintient par la croyance partagée en une loi transcendante fictive, rendue efficace grâce à la force persuasive du récit mythique. C'est à partir de ce cheminement que nous pouvons désormais proposer une synthèse : le mythe, loin d'être une survivance irrationnelle, constitue une modalité universelle de pensée normative, où se nouent analogiquement la vertu individuelle, l'ordre politique et l'ordre cosmique.

Dans le chapitre I, il s'est agi d'examiner les stéréotypes associés aux deux cultures confrontées, afin d'en évaluer la validité, d'en déconstruire les présupposés et de reconstruire les contextes socio-politiques respectifs. Ces stéréotypes s'enracinent souvent dans une confusion terminologique et conceptuelle : ainsi, le terme grec *μῦθος*, ou encore l'usage du mot « dynastie » pour qualifier les périodes Shang et Zhou, témoignent de décalages entre catégories modernes et réalités anciennes. L'analyse a montré que ces écarts ne concernent pas seulement le vocabulaire, mais aussi la tension entre pensée dominante et pensée philosophique : une culture n'est jamais homogène, et les philosophes eux-mêmes peuvent adopter une posture critique vis-à-vis de leurs traditions propres. Enfin, l'examen a souligné que les interprétations du mythe varient considérablement selon les définitions qu'en donnent différentes disciplines, ce qui justifie une approche croisée, combinant la vie quotidienne (dictionnaires), l'anthropologie (Lévi-Strauss) et la science politique (Henry Tudor).

Le chapitre II est consacré à l'analyse des récits mythiques de la *République*. Bien que Platon recoure aux mythes dans l'ensemble de ses dialogues, selon des finalités variables, nous avons limité notre étude à son œuvre afin d'interroger les fonctions spécifiques du mythe dans un cadre éthique et politique. L'objectif principal est de comprendre comment Platon qualifie lui-même certains passages comme « mythes » et

d'analyser le rôle argumentatif que ces récits assument dans l'architecture de son projet philosophique.

Le premier récit analysé est celui de Gygès. Platon reprend un mythe lydien ancien, mais le transforme profondément en lui donnant une portée éthique. À travers l'anneau d'invisibilité, il met en scène une expérience de pensée : si l'on pouvait agir sans craindre aucune sanction, resterait-on juste ? Ce récit ne vise pas à divertir, mais à servir d'outil argumentatif pour examiner la nature de la justice et les motivations de l'action morale. Loin d'un simple conte, le mythe de Gygès fonctionne comme une analogie du réel, qui confronte le lecteur à la question fondamentale du fondement de la vertu.

Le deuxième récit analysé est celui du « noble mensonge », lié à la fondation de la cité idéale. Platon reprend ici des motifs traditionnels de peuples « nés de la terre », mais les transforme en une fiction politique destinée à renforcer l'unité de la communauté. Loin de promouvoir l'égalité, ce récit établit une fraternité symbolique : les citoyens sont frères par leur appartenance commune au sol de la cité, tandis que leurs différences naturelles justifient la répartition en classes. Le rôle du mythe n'est donc pas de nier la hiérarchie, mais de l'inscrire dans une solidarité morale qui oblige les gouvernants à traiter le peuple avec soin et responsabilité. Ce « mensonge » fondateur, souvent jugé totalitaire, peut ainsi se comprendre comme une stratégie d'éducation civique visant à lier affectivement gouvernés et gouvernants dans une unité hiérarchisée.

Le troisième récit est celui de la Caverne, que Platon qualifie d'« image étrange ». Contrairement aux mythes traditionnels, il ne met en scène ni dieux ni figures sacrées, mais construit une allégorie critique. Ce récit dénonce la vie dans l'ignorance et l'ad-

hésion passive aux apparences, tout en soulignant la nécessité d'une rupture pour accéder au savoir. La Caverne illustre ainsi la difficulté, mais aussi l'exigence, du processus éducatif : dépasser la zone de confort par l'épreuve de la critique philosophique.

Enfin, le chapitre se conclut par l'analyse du mythe d'Er. Platon y reprend des motifs traditionnels liés au voyage dans l'au-delà, mais il les réoriente pour insister sur la responsabilité morale des choix de vie. Contre les représentations héroïques homériques, ce récit met en évidence le danger d'agir sans réflexion et souligne que seule une compréhension authentique de la vertu peut guider vers une existence juste. Comme l'allégorie de la Caverne, le mythe d'Er rappelle que l'éducation philosophique est la condition nécessaire pour échapper aux tentations immorales et orienter l'âme vers le bien.

Dans l'ensemble, Platon recourt à l'analogie dans ces récits, en transformant des motifs traditionnels ou en inventant de nouvelles images pour transmettre sa pensée. Le pouvoir évocateur du mythe confère à son argumentation une force que ne possède pas le raisonnement abstrait seul : il rend sensibles les enjeux de la justice, de l'éducation et du choix moral, en inscrivant la réflexion philosophique dans une narration vivante et persuasive.

Dans le chapitre III, j'ai remis en question la dichotomie occidentale contemporaine laïque entre religion et philosophie, qui empêche de comprendre adéquatement les usages du mythe dans le confucianisme. En retraçant les origines chamaniques lors du passage du système Shang au système Zhou, j'ai mis en évidence une continuité rituelle et cosmologique à travers les lexiques anciens, les figures héroïques des rois saints et les objets rituels tels que les bronzes. Le mythe apparaît ainsi non comme un récit religieux distinct de la pensée, mais comme un schéma normatif enraciné dans un ordre à la fois cosmique et politique.

L'examen de l'environnement politique et social des clans Shang et Zhou met en lumière la complexité du contexte dans lequel la pensée confucéenne a émergé. Loin d'un récit linéaire de successions dynastiques, l'histoire des Shang et des Zhou se caractérise par une pluralité de clans, des conflits d'hégémonie et une recomposition permanente des rapports entre pouvoir politique et autorité religieuse. Les pratiques chamaniques du clan Shang, fondées sur la divinisation des souverains et des rituels extatiques marqués par l'usage de l'alcool, contrastent avec les réformes des Zhou, qui ont cherché à rationaliser le pouvoir par une codification des rites et une hiérarchisation stricte de l'ordre social. Cette transition n'a pas seulement transformé le rapport entre religion et politique, mais a également marqué l'univers culturel dans lequel Confucius a évolué. Héritier de la lignée Shang tout en vivant sous l'ordre institutionnel des Zhou, il a incarné une double appartenance culturelle et identitaire, comparable à celle des enfants issus de migrations biculturelles. Cette ambivalence explique l'importance centrale qu'il accorde aux rites ancestraux, conçus à la fois comme pratiques sociales, symboles religieux et instruments de légitimation politique. L'étude de ce contexte permet ainsi de mieux comprendre l'entrelacement du sacré et du politique dans la formation du confucianisme.

Pour identifier les mythes du *Mémorial des rites*, j'ai analysé plusieurs notions chamaniques du chinois ancien, les récits des rois saints et les objets rituels. D'une part, les notions fondamentales telles que *de* (德), *li* (禮/理), *qing* (情), *xing* (性), *di* (帝) ou *tian* (天) apparaissent d'abord dans un cadre rituel hérité du chamanisme, avant de se transformer en catégories philosophiques et éthiques. Elles montrent comment la pensée confucéenne articule simultanément les dimensions religieuses, politique et morale. D'autre part, les récits des rois saints, qu'il s'agisse des souverains vertueux comme Yao et Shun, des fondateurs comme Tang ou les Zhou, ou encore de Confucius lui-même, révèlent l'usage du mythe comme instrument de légitimation et de transmission

normative. Enfin, l'analyse des objets rituels tels que le jade, la musique et les bronzes montre que ces supports matériels prolongent la même logique : relier les hommes au Ciel, inscrire la cosmologie dans la société et affirmer l'alliance entre pouvoir politique et autorité religieuse.

Ainsi, ce chapitre met en évidence une articulation tripartite de la pensée confucéenne : lexique conceptuel, récits des rois saints et objets rituels. Loin de se réduire à une séparation moderne et laïque entre religion et philosophie, ces dimensions montrent au contraire la continuité d'un ordre symbolique où le sacré, le politique et le moral se renforcent mutuellement. Ce réseau complexe illustre la manière dont le mythe, loin d'être un simple vestige religieux, se transforme en un schéma normatif et rationnel. C'est cette continuité entre le mythe et la rationalité qui constitue l'originalité et la force de la tradition confucéenne, et qui prépare le terrain pour une comparaison critique avec la pensée platonicienne.

Après avoir étudié les mythes dans *La République* et dans *Le Mémorial des rites*, le chapitre IV a proposé une réflexion méthodologique sur la philosophie comparée. Une véritable comparaison interculturelle ne peut pas se limiter à juxtaposer deux traditions : elle doit aussi interroger les conditions de leur interprétation. La question centrale est de savoir comment éviter les lectures ethnocentriques, alors même que l'universalisme comme le particularisme s'avèrent problématiques. Trop souvent, la recherche a établi un lien de causalité rigide entre langage, pensée et culture, en accentuant des différences supposées infranchissables. L'examen critique a montré au contraire que ces trois dimensions s'influencent mutuellement, sans que l'une détermine entièrement les autres.

Nos lectures des textes anciens reflètent avant tout les préoccupations politiques et idéologiques du présent. L'exemple étudié par Shadi Bartsch, concernant les réceptions contrastées de Platon en Chine et en Occident, l'illustre clairement : les textes fonctionnent moins comme des porteurs d'un sens univoque que comme des miroirs où chaque époque projette ses propres valeurs. L'influence décisive n'est donc pas tant la langue ou la culture que les intentions socio-politiques qui orientent l'interprétation. Ce chapitre a ainsi montré que les cultures ne peuvent être appréhendées comme des essences closes, mais comme des constructions dynamiques issues d'échanges, de traductions et de réappropriations. C'est une perspective indispensable pour fonder une philosophie comparée à la fois critique et transculturelle.

Dans la Chine ancienne comme dans la Grèce antique, l'analogie et le parallélisme jouent un rôle décisif dans la transmission des savoirs : la tradition orale, la poésie, l'histoire et même la magie rendent le discours plus persuasif, plus mémorable et plus transmissible. À travers ces procédés, les mythes, qu'ils soient grecs ou chinois, ne se contentent pas de raconter une histoire : ils transmettent des valeurs, modèlent la morale collective et proposent des figures idéales à imiter. L'étude des mythes philosophiques et rituels ne relève donc pas seulement d'une analyse textuelle, mais d'une réflexion sur la communication interculturelle. Comprendre les ressemblances et les différences entre Platon et le confucianisme, c'est reconnaître que la pensée ne naît pas d'essences culturelles fixes, mais d'un espace mouvant où s'articulent langage, culture et politique.

Le chapitre IV a permis de dégager deux enseignements principaux. D'une part, l'analyse de la communication interculturelle a montré que les différences entre les traditions ne doivent pas être figées dans des catégories closes : elles résultent d'usages historiques, d'intentions politiques et de pratiques de lecture. Les cultures apparaissent ainsi comme des constructions dynamiques, produites par des échanges, des traductions et des réappropriations, plutôt que comme des essences immuables. D'autre part,

l'étude du rôle de la tradition orale a révélé que, loin d'opposer mythe et raison, la philosophie antique en Grèce comme en Chine, s'est nourrie de récits narratifs transmis par la mémoire collective. L'oralité, en associant mémoire, poésie, musique et rituel, a façonné les formes littéraires (répétition, parallélisme, analogie) aussi bien que les manières de penser et de transmettre les normes sociales. Ces récits ont fonctionné comme des outils pédagogiques et politiques, capables d'orienter la conduite des individus et de structurer les valeurs communes. Ainsi, l'examen des mythes anciens invite à dépasser les interprétations essentialistes pour mettre en évidence des logiques partagées de transmission et de transformation. L'étude de l'oralité révèle un socle commun où se rejoignent, malgré leurs différences, les univers grec et chinois, et qui constitue l'un des terrains privilégiés de la comparaison interculturelle. Cette perspective ouvre naturellement sur le chapitre suivant, consacré à l'analyse des ressemblances et des différences entre les mythes platoniciens et confucéens.

Le chapitre V se propose de mettre en regard les mythes de *La République* et ceux du *Mémorial des rites*. Il ne s'agit plus seulement de souligner les médiations symboliques propres à chaque tradition, mais d'examiner leurs ressemblances et leurs différences dans la manière de penser l'ordre politique, l'idéologie de la population et la conception du destin. Cette comparaison vise à montrer que, malgré les écarts de contexte historique et culturel, la Grèce ancienne et la Chine classique mobilisent des récits mythiques analogues pour légitimer un ordre social et proposer des modèles idéaux de conduite.

Notre critique de la théorie du « choc des civilisations » et des discours opposant un « nous (les ressemblances) » à un « eux (les différences) » a montré que les différences culturelles sont souvent exagérées ou instrumentalisées à des fins idéologiques.

Les discriminations et les marginalisations reposent précisément sur ce type d'opposition dualiste, qui essentialise la différence et la convertit en hiérarchie sociale et politique. Loin de refléter des essences irréductibles, ces oppositions fonctionnent comme des constructions symboliques servant à justifier des rapports de pouvoir. La comparaison entre Platon et le confucianisme invite ainsi à dépasser les lectures simplificatrices pour mettre en lumière la complexité des dynamiques sociales et politiques. L'étude de la notion de « population » en Chine et en Grèce révèle que l'identité collective est toujours le produit d'une construction historique. Les termes *Zhongguo*, *Zhonghua* ou *Han* en Chine, comme les classifications grecques des cités et des étrangers, montrent que la définition du groupe résulte d'un processus de différenciation et de hiérarchisation. Cette convergence souligne que les deux civilisations ont forgé leurs catégories sociales en interaction constante avec l'Autre, et qu'aucune n'échappe à l'invention idéologique des appartenances : invention que les mythes, en tant que récits fondateurs, contribuent à rendre à la fois crédible et normative. La comparaison des bronzes chinois et des vases grecs met en évidence une fonction commune : celle de servir de supports matériels à la diffusion d'idéologies politiques. Ces objets, loin d'être de simples ustensiles rituels ou artistiques, condensent des récits de légitimation et participent activement à la construction de l'identité collective. En inscrivant dans la matière des symboles, des généalogies ou des scènes exemplaires, ils opèrent comme des « mythes visibles », destinés à rendre tangible et durable l'ordre social et politique. De même, le rapprochement entre le Mandat du Ciel et le mythe d'Er illustre une convergence significative : la question du destin et du choix moral. Dans les deux cas, le récit souligne l'importance d'assumer ses décisions et de transformer le donné en projet éthique. Toutefois, tandis que la tradition confucéenne fait de la vertu la condition de la légitimité

politique, Platon mobilise le mythe pour montrer la nécessité d'une éducation philosophique capable d'orienter les choix. L'un et l'autre affirment ainsi que le destin n'acquiert de sens qu'à travers la responsabilité éthique.

Ce chapitre a montré que la comparaison entre les mythes platoniciens et confucéens ne se réduit ni à l'identification de similitudes superficielles, ni à l'opposition stéréotypée de deux mondes culturels. Au contraire, l'examen des oppositions idéologiques, de la construction des identités collectives, des supports matériels de la propagande et de la question du destin met en évidence des correspondances structurales. La Grèce et la Chine apparaissent ainsi comme deux laboratoires intellectuels où le mythe sert à penser la communauté politique et à orienter les conduites individuelles.

Le chapitre VI, prolongeant l'analyse du chapitre V sur les ressemblances et différences entre les récits du *Mémorial des rites* et de *La République*, a abordé une question plus fondamentale : celle de la relation entre *μῦθος* et *λόγος*. Loin d'opposer radicalement la rationalité grecque et la pensée confucéenne, l'étude a montré que les deux traditions recourent à des récits « comme si » (*εἰκὼς μῦθος* chez Platon, *ji ru zai* chez Confucius) pour remplir une fonction éducative, éthique et politique.

L'examen du cadre normatif de la rationalité révèle que les catégories sur lesquelles il repose sont construites et contingentes. En ce sens, le récit mythique ne doit pas être rejeté comme une pure fiction irrationnelle : il fonctionne comme un outil de persuasion et d'éducation morale. Chez Platon comme dans la tradition confucéenne, les récits, plus vivants et concrets que l'argumentation abstraite, éveillent la sensibilité et orientent l'éducation morale vers une axiologie commune. La dimension émotionnelle et la dimension rationnelle apparaissent ainsi non comme antagonistes, mais comme indissociables dans l'élaboration d'un ordre moral partagé.

L'analyse de l'*εἰκὼς μῦθος* dans *Le Timée* et *La République* a montré que le mythe constitue une manière vivante d'exprimer les mêmes contenus que le *λόγος*. Le « mythe vraisemblable » exprime une vérité non pas empirique mais normative, qui doit être suivie « comme si » elle constituait la réalité. La cosmologie platonicienne devient ainsi une éthique pratique : elle oriente l'action humaine et fonde la légitimité politique du philosophe-roi. Le mythe philosophique agit comme un « médicament puissant », dont la véritable efficacité suppose un esprit critique, capable d'en discerner la fonction éducative et normative.

Dans la tradition confucéenne, la formule *ji ru zai* (prier comme si les esprits étaient présents) illustre une logique analogue. Loin d'un rejet du religieux, Confucius insiste sur l'importance du rite comme médiation éthique : honorer les ancêtres ou servir le Ciel « comme s'ils étaient présents » confère une valeur normative aux comportements sociaux. Les bronzes rituels, en inscrivant cette « éthique de la présence », renforçaient la cohésion et la hiérarchie au sein de la royauté Zhou. Ainsi, l'ordre cosmologique et l'ordre social se répondent : la société doit être harmonieuse comme l'univers l'est. Le Mandat du Ciel, tel qu'il est interprété dans la tradition confucéenne, intègre cette dimension morale en faisant de la vertu des dirigeants et de la responsabilité individuelle les conditions d'un ordre moral partagé.

Le chapitre VI a mis en lumière que l'opposition entre *μῦθος* et *λόγος* relève d'une construction moderne, qui ne correspond pas vraiment à la pensée de Platon ni à celle du confucianisme. Tous deux recourent à une philosophie du « comme si », où les récits mythiques fonctionnent comme instruments de persuasion, d'éducation et de légitimation politique. Le *μῦθος* devient ainsi révélateur du *λόγος*, en exprimant sous une forme narrative des vérités normatives. Platon et le confucianisme ne cherchent pas à établir des récits factuellement vrais, mais à proposer des modèles à imiter, destinés à

garantir l'ordre cosmique et social. Cette perspective met en évidence l'ambiguïté féconde entre raison et mythe, et montre que la philosophie elle-même s'enracine dans une tradition narrative qui articule émotion, mémoire et rationalité.

Cette recherche a volontairement privilégié une approche culturelle et philosophique, en mettant en parallèle les usages du mythe chez Platon et dans le confucianisme. Ce choix implique une limite : d'autres dimensions de l'identité collective comme politique, sociale, genrée, etc. n'ont pu être développées qu'en arrière-plan. Or, l'une des leçons de cette étude est précisément la nécessité de dépasser ces schématisations, qu'il s'agisse des clivages Orient/Occident, mythe/raison, tradition/modernité ou homme/femme. Ces dichotomies ne reflètent pas des essences irréductibles, mais des constructions idéologiques qui nourrissent la marginalisation.

Le mythe est un remède dangereux. Comme l'a montré Henry Tudor, un mythe politique peut justifier l'hégémonie d'un groupe, mais aussi soutenir la résistance d'une minorité ou encore légitimer l'abolition d'institutions oppressives. Reconnaître cette ambivalence, c'est refuser toute sacralisation aveugle.³²⁹ Face aux récits philosophiques de Platon et du confucianisme, notre tâche n'est donc ni de les diviniser, ni de les reproduire. Comme l'a rappelé Paul Veyne, il ne s'agit pas de sacraliser l'histoire ni ses figures, mais d'interroger les conditions concrètes dans lesquelles ces récits ont émergé.³³⁰ Les systèmes politiques idéaux proposés par Platon et par le confucianisme

³²⁹ "A political myth may, for instance, establish the claim of a certain group to hegemony, sovereign independence or an extension of territory; it may help strengthen the solidarity of the group in the face of a major challenge; it may serve to encourage the resistance of an oppressed minority; or it may supply compelling arguments for the abolition of undesirable institutions. And, where the myth is the story of a political society already in existence, it may sanctify the constitution of that society, inspire its members with confidence in their destiny and glorify their achievements." (Tudor 1972 : 139.)

³³⁰ Veyne 2014 : EPUB.

répondaient à des tensions et à des besoins spécifiques de leur époque ; les ériger en modèles intemporels serait une erreur autant historique que philosophique. Notre responsabilité est plutôt de transformer ces héritages de pensée afin de répondre aux défis contemporains, qui exigent avant tout la reconnaissance et la tolérance de la diversité.

Aujourd'hui, la responsabilité du chercheur est de résister aux simplifications binaires qui nourrissent stéréotypes et exclusions. La valorisation de la pluralité ne relève pas d'un simple appel moral à la tolérance : elle constitue une exigence intellectuelle et politique. L'histoire montre que la sécularisation des idéaux a pu ouvrir la voie à une reconnaissance universelle de l'égalité humaine. L'exemple de la Déclaration d'indépendance américaine, où Franklin a substitué « *self-evident* » à « *sacred and undeniable* », illustre ce passage d'un fondement sacré à un fondement rationnel.³³¹ Mais elle rappelle aussi que cette universalité fut longtemps restreinte, et que les mythes, loin d'être neutres, ont toujours servi des fonctions politiques multiples. Dans un monde traversé par des tensions identitaires, notre responsabilité philosophique est donc de concevoir des formes politiques qui ne fassent pas de l'uniformité un horizon, mais qui reconnaissent les différences sans les hiérarchiser. Ce n'est qu'en refusant la sacralisation des modèles passés que nous pourrions imaginer lucidement des formes de coexistence plus justes et plus inclusives. En ce sens, penser le mythe aujourd'hui, c'est moins

³³¹ "Thomas Jefferson returned from France, took out a quill, and wrote: "We hold these truths to be sacred and undeniable, that all men were created equal." It was a good start. He passed his draft on to Benjamin Franklin, who crossed out "sacred and undeniable" and inserted "self-evident," an irreligious phrase that took its authority from what was natural. And so, the ringing first words of this document insisted that a rejection of universal equality was bigoted, deluded, and false. A secular ideal was being born in which a tolerant nation-state, predicated on universal human equality, might resist the easy demonization of inner and outer strangers. In the beginning, though, the only ones to be tolerated in fact were odd, weird, or deviant white freemen. Yet, even if the American founders wished it to be so, their hymns to liberty, equality, and toleration could not be so easily confined." (Makari 2021: EPUB.)

chercher une vérité figée que cultiver un espace critique où l'humanité apprend à habiter ses différences.

Bibliographie

Les références bibliographiques sont classées par ordre alphabétique. Pour les auteurs sinophones, la romanisation utilisée correspond à celle adoptée par les auteurs eux-mêmes dans leurs publications académiques ou sur leurs sites institutionnels, sauf lorsque aucune romanisation officielle n'est accessible en ligne.

Allan, Sarah. "On the Identity of Shang Di 上帝 and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate (Tian Ming 天命)." *Early China* 31 (2007): 1-46. Cambridge University Press.

Ames, Roger T. "Unloading the Essentialism Charge: Some Methodological Reflections in Doing Philosophy of Culture." In Burik and Weber 2022: 55-70.

Andreini, Attilio. "The Meaning of *Qing* 情 in the Texts of Guodian Tomb No. 1." In *Love, Hatred, and Other Passions: Questions and Themes on Emotions in Chinese Civilization*, ed. by Paolo Santangelo and Donatella Guida, 149-165. Leiden: Brill, 2006.

Armstrong, Karen. *The Lost Art of Scripture: Rescuing the Sacred Texts*. EPUB. New York: Alfred A. Knopf, 2019.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press, 1962.

Bai, Tongdong. "Early Confucian Political Philosophy and Its Contemporary Relevance." In Shen 2014: 335-362.

Bartsch, Shadi. *Plato Goes to China: The Greek Classics and Chinese Nationalism*. Princeton: Princeton University Press, 2023.

Baurain, Claude. *Les Grecs et la Méditerranée orientale: Des « siècles obscurs » à la fin de l'époque archaïque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Billeter, Jean-François. "L'énigme Confucius." *Esprit*, no. 297 (8/9) (2003): 76-99.

Billeter, Jean-François. *Contre François Jullien*. Paris : Allia, 2006.

Brisson, Luc. *Platon : l'écrivain qui inventa la philosophie*. Paris : CNRS Éditions,

2017.

Burik, R., and R. Weber, eds. *Comparative Philosophy and Method*. London: Bloomsbury, 2022.

Burnyeat, Myles F. “*Eikōs muthos*.” In Partenie 2009: 167-186.

Burnyeat, Myles, and Michael Frede. *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*. Ed. by Dominic Scott. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Cairns, Douglas. “*Ψυχή, Θυμός*, and Metaphor in Homer and Plato.” *Études platoniciennes* 11 (2014).

Casertano, Giovanni. *La caverne : entre analogie, image, connaissance et praxis*. Trad. par Michel Christiansen et Monique Dixsaut. Dans Dixsaut 2006 : 39-70.

Cheng, Anne. *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Seuil, 1997.

Cohen, Cathy J. “Punks, Bulldaggers, and Welfare Queens: The Radical Potential of Queer Politics?” *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 3, no. 4 (1997): 437-465.

Collobert, Catherine, Pierre Destrée, and Francisco J. Gonzalez, eds. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, 2012.

Collobert, Catherine. “The Platonic Art of Myth-Making: Myth as Informative *Phantasma*.” In Collobert, Destrée, and Gonzalez 2012: 87-108.

Cook, Scott. “Record of Music: Introduction, Translation, Notes, and Commentary.” *Asian Music* 26, no. 2 (1995): 1-96.

Couloubaritsis, Lambros. « Mythe et religion : Une alliance de raison ». *Kernos* 1 (1988) : 111-120.

De Lauretis, Teresa. « Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. » *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, no. 2 (1991): iii-xviii.

De Sousa Melo, Candida Jaci. “De la relation entre la pensée et le langage selon trois approches philosophiques majeures.” *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia* 29, no. 2 (2016): 597-636. Consulté le 17 octobre 2025. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8643598>.

- Defoort, Carine. "Is 'Chinese Philosophy' a Proper Name? A Response to Rein Raud." *Philosophy East and West* 56, no. 4 (2006): 625-660.
- Defoort, Carine. "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate." *Philosophy East and West* 51, no. 3 (2001): 393-413.
- Defoort, Carine. « Existe-t-il une philosophie chinoise? Typologie des arguments d'un débat largement implicite ». *Extrême-Orient Extrême-Occident* 27 (2005): 67-90.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard, 2005, 2015. EPUB
- Destrée, Pierre. "Myth Inside the Walls: Er and the Argument of the *Republic*." In Wians: 2019: Ch. 10, EPUB.
- Destrée, Pierre. "Spectacles from Hades: On Plato's Myths and Allegories in the *Republic*." In Collobert, Destrée, and Gonzalez 2012: 109-124.
- Di Giacinta, Licia. "The Early History of the Confucian Canon: Successes and Failures of the First Closure." *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, no. 2 (2010): 136-161.
- Dictionnaire de l'Académie française*. S.v. "mythe". Consulté le 8 février 2024. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9M3380>
- Dictionnaire Larousse en ligne*. S.v. "mythe". Consulté le 8 février 2024. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/mythe>.
- Dixsaut, Monique, éd. *Études sur la République de Platon, vol. 2*. Paris: Vrin, 2006.
- Dubois de Prisque, Emmanuel. *La Chine et ses démons*. Paris : Odile Jacob, 2022.
- Eliade, Mircea. *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. 2e éd. revue et augmentée. Paris : Payot, 1968.
- Eng, David L. *The Feeling of Kinship: Queer Liberalism and the Racialization of Intimacy*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Eno, Robert. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press, 1990.

- Entretiens de Confucius (auteur inconnu). Trad. par Pierre Ryckmans. Paris : Gallimard, 1987.
- Ésope. *Fables*. Éd. et trad. par Émile Chambry. Collection des Universités de France. Paris : Les Belles Lettres, 1927.
- Fingarette, Herbert. *Confucius : du profane au sacré*. Trad. par Charles Le Blanc. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2004.
- Finley, Laura L. *Domestic Abuse and Sexual Assault in Popular Culture*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2016.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1976.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1996.
- Fu, Huanhuan. "From Divinity to Humanity: The Threefold Transformation of Ethical Thought in Pre-Qin Confucianism." *Religions* 15, no. 10 (2024): article 1205. <https://doi.org/10.3390/rel15101205>.
- Gonzalez, Francisco J. "Combating Oblivion: The Myth of Er as Both Philosophy's Challenge and Inspiration." In Collobert, Destrée, and Gonzalez 2012: 259-278.
- Goody, Jack. *The Power of the Written Tradition*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Graham, Angus Charles. *Studies in Classical Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. New York: New York University Press, 1990.
- Gu, Ming-Dong. *Sinologism: An Alternative to Orientalism and Postcolonialism*. London and New York: Routledge, 2012.
- Hall, David L., and Roger T. Ames. *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- Heurtebise, Jean-Yves. « L'Empire sans l'impérialisme ? Aux origines du mythe de (et de la croyance en) l'émergence pacifique chinoise ». Dans *Connaissions-nous la*

- Chine ?*, éd. par Paul Servais, 129-147. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan, 2020 a.
- Heurtebise, Jean-Yves. « Repenser le rapport entre “cultures chinoises et européennes” après François Jullien ». *Humanités Didactiques Recherches*, no. 6 (2025): 31-58.
- Heurtebise, Jean-Yves. *Orientalisme, occidentalisme et universalisme : Histoire, analyse et méthode des représentations européennes de la Chine*. Paris : MA Éditions, 2020 b.
- Hofstadter, Douglas, et Emmanuel Sander. *L'Analogie : Cœur de la pensée*. Paris : Odile Jacob, 2013.
- Homère. *Iliade*. Trad. par Eugène Lasserre. Présentation par Jean Métayer. Paris: Flammarion, 2024. EPUB.
- Hsu, Hsei-Yung. *Just State and Just Man: A Dialogue between Plato and Confucius*. PhD diss., University of Glasgow, 1998.
- Huntington, Samuel P. *Le choc des civilisations*. Trad. par Jean-Luc Fidel, Geneviève Joublain, Patrice Roland et Jean-Jacques Petitssaud. Paris : Odile Jacob, 1997. EPUB.
- Ing, Michael D. K. *The Dysfunction of Ritual in Early Confucianism*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Iribarren, Leopoldo. “Du *muthos* au *logos*: Le détour par la pragmatique des discours.” *Labyrinthe* 28 (2007): 133-144.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. Trans. by Michael Bullock. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Jing, Haifeng. “From ‘Philosophy’ to ‘Chinese Philosophy’: Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context.” *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 60-72.
- Jullien, François. “From the Écart to the Unfamiliar: Thinking Paths-Reference Points.” Trans. by Steven Burik. In Burik and Weber 2022: 71-86.
- Jullien, François. “Théorie du parallélisme littéraire, d’après Liu Xie.” *Extrême-Orient*,

Extrême-Occident, no. 11 (1989): 99-108.

Jullien, François. *Le Détour et l'accès : stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris : Gallimard, 1995.

Jullien, François. *Procès ou Création. Une introduction à la pensée des lettrés chinois*. Paris : Seuil, 1989.

Kahn, Charles H. "The Myth of the Statement in Plato's Myths." In Partenie 2009: 148-166.

Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Lévi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books, 1978.

Littlejohn, Ronnie. "Comparative Philosophy." Internet Encyclopedia of Philosophy, s.d. Consulté le 16 février 2026. <https://iep.utm.edu/comparative-philosophy/>.

Littlejohn, Ronnie. "On What It Means to 'Let a Text Speak for Itself': Philosophizing with Classical Chinese Texts." In Tan 2016: 75-90.

Liu, Feng. "From *Mythos* to *Logos*: A Comparative Study of Rational Discourse in Ancient Greece and Ancient China." *Journal of Sinology and Chinese Language Education* 10, no. 1 (2026): 17-28.

Liu, Johanna. "Art and Aesthetics of Music in Classical Confucianism." In Shen 2014: 227-244.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. "Afterword: The Emotions in the Ancient Greco-Roman and Chinese Worlds." In *In the Mind, in the Body, in the World: Emotions in Early China and Ancient Greece*, ed. by Douglas Cairns and Curie Virág. New York: Oxford University Press, 2024. EPUB.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. "Mythology: Reflections from a Chinese Perspective." In *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. by

R. G. A. Buxton, 145-165. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Disciplines in the Making: Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning and Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lucas, Thierry. "Parallelism in the Early Moist Texts." *Frontiers of Philosophy in China* 8, no. 2 (2013): 289-308.

Lucas, Thierry. "The Logical Style of Confucius' Analects." *Frontiers of Philosophy in China* 15, no. 2 (2020): 167-197.

Lucas, Thierry. « Analogies et Analectes confucéennes ». Dans *Logos et analogia. La pensée analogique entre l'Orient et l'Occident*, éd. par Ivan Gros. Louvain-la-Neuve : Academia, 2018. EPUB.

Ma, Lin, and Jan Van Brakel. *Fundamentals of Comparative and Intercultural Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2017.

Makari, George. *Of Fear and Strangers: A History of Xenophobia*. First ed. New York: W. W. Norton & Company, 2021.

Marchal, Kai. "Analogical Reasoning, Practices, and Chinese Philosophy: A Few Thoughts on David Wong's Five Lectures." In Wang, Hua, Marchal, and Wong 2025: 311-320.

McCoy, Marina. "Myth and Argument in Glaucon's Account of Gyges's Ring and Adeimantus's Use of Poetry." In Wians 2019: Ch. 9, EPUB.

Moeller, Hans-Georg. "On Comparative and Post-Comparative Philosophy." In *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles*, ed. by James Behuniak, 31-45. Albany: State University of New York Press, 2018.

Morgan, Kathryn. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge:

- Cambridge University Press, 2000.
- Neville, Robert Cummings. "Reflections on Methods of Comparative Philosophy." In Burik and Weber 2022: 17-29.
- Nylan, Michael. "Academic Silos, or 'What I Wish Philosophers Knew about Early History in China.'" In Tan 2016: 91-114.
- Nylan, Michael. *The Five "Confucian" Classics*. New Haven and London: Yale University Press, 2001.
- Okin, Susan Moller. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999. EPUB.
- Paramore, Kiri. *Japanese Confucianism: A Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Partenie, Catalin, ed. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Petocz, Orsolya Katalin. "Remembering the Queer Exiles of San Domino: *In Italia sono tutti maschi* (2008) and *The Red Tree* (2018)." *Italian Studies* 78, no. 4 (2023): 513-531. <https://doi.org/10.1080/00751634.2023.2275897>.
- Plato. *Platonis Opera*. Ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1903.
- Platon. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris : GF Flammarion, 2002. Éd. corrigée et mise à jour en 2016.
- Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato*. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. *Confucian Feminism: A Practical Ethic for Life*. London: Bloomsbury Academic, 2024.
- RTL Info. « "C'est moche quand la femme veut faire l'homme" : des propos du pape font réagir la rectrice de l'UCLouvain, "très réducteur et conservateur" ». *RTL.be*, 28 septembre 2024. Consulté le 17 octobre 2025. <https://www.rtl.be/actu/belgique/societe/cest-moche-quand-la-femme-veut-faire-lhomme-des-propos-du-pape-font-reagir-la/2024-09-28/article/716066>
- Saïd, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.

- Schofield, Malcolm. "Fraternité, inégalité, la parole de Dieu: Plato's authoritarian myth of political legitimation." In Partenie 2009: 101-115.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Servais, Paul. « Le Choc de civilisation de Samuel Huntington: réception, instrumentalisation, contestation. » In *Historia a Debate. Actas del III congreso internacional celebrado del 14 al 18 de julio de 2004 en Santiago de Compostela*, vol. III, *Historiografía Global*, éd. par Carlos Barros, 501-510. Santiago de Compostela, 2010.
- Shaughnessy, Edward L. *Sources of Western Zhou History: Inscribed Bronze Vessels*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Shen, Vincent, ed. *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Skinner, Joseph E. *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Slingerland, Edward. *Mind and Body in Early China: Beyond Orientalism and the Myth of Holism*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Tan, S.-H. (ed.) *The Bloomsbury Research Handbook of Chinese Philosophy Methodologies*. London: Bloomsbury, 2016.
- The Li Ki* (Anonymous). Trans. by James Legge. In *Sacred Books of the East*, vol. 28. Oxford: Clarendon Press, 1885.
- The She King; or, The Book of Ancient Poetry* (Anonymous). Trans. by James Legge. London: Trübner & Co., 1876.
- Tudor, Henry. *Political Myth*. New York: Praeger, 1972.
- Vaihinger, Hans. *The Philosophy of "As If"*. Foreword by Michael A. Rosenthal. London: Routledge Classics, 2021.
- Vandermeersch, Léon. *Wangdao ou la voie royale : Recherches sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque*. Tome 1. Paris : You-Feng, 1980.

- Vermander, Benoît. *The Encounter of Chinese and Western Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter, 2023.
- Veyne, Paul. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris : Point, 2014. EPUB.
- Vogt, Paul Nicholas. *Kingship, Ritual, and Royal Ideology in Western Zhou China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Wagner, Rudolf G. “Wang Bi: ‘The Structure of the *Laozi*’s *Pointers*’ (‘*Laozi weizhi lilüe*’): A Philological Study and Translation.” *T’oung Pao* 72, no. 1/3 (1986): 92-129.
- Wang, Ellie Hua, Kai Marchal, and David B. Wong (eds.) *Metaphor and Analogy in Chinese Thought: Governance within the Person, State, and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2025.
- Wardy, Robert. *Aristotle in China: Language, Categories and Translation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Weber, Ralph. “‘How to Compare?’—On the Methodological State of Comparative Philosophy.” *Philosophy Compass* 8, no. 7 (2013): 593-603.
- Whitley, James. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. 2nd ed. Ed. by John B. Carroll, Stephen C. Levinson, and Penny Lee. Foreword by Stephen C. Levinson. Cambridge, MA: MIT Press, 2012. EPUB.
- Wians, William, ed. *Logoi and Muthoi: Further Essays in Greek Philosophy and Literature*. Albany: State University of New York Press, 2019.
- Wilburn, Josh. *The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Wong, David B. “Lecture 3: The Moral Beauty of Harmony in Music, Soup, Society, and State.” In Wang, Hua, Marchal, and Wong 2025: 87-131.
- Wong, David. “Comparative Philosophy: Chinese and Western.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2024 Edition. Ed. by Edward N. Zalta and Uri

Nodelman. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2024.
Consulté le 16 février 2026. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/comparphil-chiwes/>.

Xu, Song. “An Analysis of the Shared Motifs in the Creation Myths of Greece and China.” In *Proceedings of the 2025 4th International Conference on Social Sciences and Humanities and Arts (SSHA 2025)*. Advances in Social Science, Education and Humanities Research.

Xunzi. *Xunzi: The Complete Text*. Trans. by Eric L. Hutton. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014.

Yueji : *Le Mémorial de la musique* (auteur inconnu). Trad. par Thierry Lucas et Yi-Huei Jiang. Éd. par Paul Servais. Louvain-la-Neuve : Éditions Academia, 2023.

Zhang, Zhiwei. “‘Chinese Philosophy’ or ‘Chinese Thought’?” *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 38-54.

Zufferey, Nicolas. *To the Origins of Confucianism: The “Ru” in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*. Schweizer Asiatische Studien / Études Asia-tiques Suisses 43. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2003.

井上圓了 (Inoue, Enryo) 。《妖怪學講義錄[Cours sur les études des monstres]》。蔡元培 (Cai Yuanpei) 譯。香港：商務印書館，2015。

王夢鷗 (Wang Meng-Ou) 註譯。《禮記今註今譯[Annotation et traduction modernes du Mémorial des rites]》(全二冊)。王雲五 (主編)。臺北：臺灣商務印書館，1984。

甘懷真 (Kan, Huai-Chen) 。《天下的誕生：巫教、上帝與儒教國家[Naissance du Tianxia : Chamanisme, Dieu et État confucéen]》。台北：三民書局，2025。EPUB。

江文也 (Jiang, Wen-Ye) 。《孔子的樂論[La théorie musicale chez Confucius]》。楊儒賓譯。台北：喜馬拉雅基金會，2003。

後藤多聞 (Goto, Tamon) 。《何謂中華、何謂漢：追逐彩虹的草原男兒[Qu'est-ce que la Chine, qu'est-ce que les Han : un fils des steppes à la poursuite de l'arc-en-ciel]》。鄭天恩譯，洪源鴻主編。新北市：八旗文化／遠足文化事業股份有限公司，2022。

- 唐啟翠（Tang, Qi-Cui）。《禮制文明與神話編碼：《禮記》的文化闡釋[*Civilisation rituelle et codage mythique : une interprétation culturelle du Liji*]》。廣州：南方日報出版社，2010。
- 孫希旦（Sun Xi-Dan）。《禮記集解[*Recueil des commentaires classiques sur le Mémorial des rites*]》（全三冊）。沈嘯寰、王星賢（點校）。北京：中華書局，1989，2007。
- 許俊賢（Hsu, Chun-Hsien）。〈堯舜禹湯「讓王」敘事研究[*Une étude sur le récit de l'abdication royale de Yao, Shun, Yu et Tang*]〉，收入葉舒憲、唐啟翠編，《儒家神話[*Les mythes confucéens*]》，259-286。廣州：南方日報出版社，2011。
- 許慎（Xu, Shen）。《說文解字[*Explication des caractères et analyse des graphies*]》。北京：中華書局，1978。
- 郭梨華（Kuo, Li-Hua）。《出土文獻與先秦儒道哲學[*Les textes découverts et la philosophie confucéenne et taoïste du Pré-Qin*]》。台北：萬卷樓，2008。
- 陳瑤（Chan Yu）與黃海鵬（Wong Hoi Pang）。〈從感生神話推論契、后稷時期由母系社會過渡至父系社會之商榷[*De la transition de la société matriarcat à la société patriarcat à l'époque du roi Houji, une déduction par les mythes de naissance sans père*]〉。收入《神話與文學論文選輯[*Recueil d'articles sur le mythe et la littérature*] 2012-2013》，17-35，2012。
- 楊儒賓（Yang, Rur-Bin）。《原儒：從帝堯到孔子[*Le proto-Confucianisme : de l'empereur Yao à Confucius*]》。新竹：清華大學出版社，2020。
- 葉國良（Yeh, Kuo-Liang）。〈公孫尼子及其論述考辨[*Une étude critique de Gongsun Nizi et de sa doctrine*]〉。《臺大中文學報[*Bulletin de littérature chinoise de l'Université nationale de Taiwan*]》25（2006）：25-49。
- 葉舒憲（Ye, Shu-Xian）、唐啟翠（Tang, Qi-Cui）。〈導論[*Introduction*]〉，收入葉舒憲、唐啟翠編，《儒家神話[*Les mythes confucéens*]》，1-22。廣州：南方日報出版社，2011。
- 葉舒憲（Ye, Shu-Xian）。〈中國聖人原型考[*Étude des archétypes des sages en Chine*]〉，收入葉舒憲、唐啟翠編，《儒家神話[*Les mythes confucéens*]》，55-76。廣州：南方日報出版社，2011。
- 葉舒憲（Ye, Shu-Xian）。〈六十耳順：成聖的隱喻[*Soixante ans, l'âge de*

l'écoute : Une métaphore de la sainteté]》，收入葉舒憲、唐啟翠編，《儒家神話[*Les mythes confucéens*]》，77-98。廣州：南方日報出版社，2011。

葉舒憲（Ye, Shu-Xian）。〈儒家神話再發現[Redécouverte des mythes confucéens]〉，收入葉舒憲、唐啟翠編，《儒家神話[*Les mythes confucéens*]》，25-54。廣州：南方日報出版社，2005。

葉舒憲（Ye, Shu-Xian）。《中國神話哲學[*Philosophie des mythes chinois*]》。西安：陝西人民出版社，1992。

董仲舒（Dong, Zhong-Shu）。《春秋繁露[Luxuriantes rosées des Annales du Printemps et de l'Automne]》，收錄於《四部備要經部第五十三冊[*Les Essentiels des Quatre Catégories de Livres classiques chinois*]》。上海：中華書局，1936。

端傳媒（Initium Media）。《女權主義在東亞：困局、行動與未來[*Le féminisme en Asie orientale : impasses, actions et avenir*]》。台北：端傳媒，2022。EPUB。

鄭玄（Zheng Xuan）注，孔穎達（Kong Ying-Da）正義。《禮記正義[*Interprétation orthodoxe du Mémorial des Rites*]》（全三冊）。郅同麟（點校）。杭州：浙江大學出版社，2019。