

Les « circulateurs de savoirs » au temps des Royaumes combattants (v^e-iii^e siècle av. J.-C.)

Lieux de savoir, 1. Espaces et communautés, Albin Michel, 2007, p. 805-823

Jean Lévi

Revenant chez lui, dépenaillé et loqueteux, à la suite d'un premier échec dans la carrière diplomatique, Su Qin, qui allait devenir l'un des plus célèbres hommes d'État de la fin du iv^e siècle se voit reprocher, en ces termes, ses échecs par sa famille :

Voyez-moi ça, nous du Zhou, on s'occupe de gérer notre patrimoine, on s'adonne à l'artisanat ou au commerce, et on cherche à faire du vingt pour cent de profit. Mais lui a cru bon d'abandonner les activités de ses pères pour faire métier de son bout de langue ; il n'a eu que ce qu'il mérite¹ !

Zhang Yi, le rival et condisciple de Su Qin, connut la même mésaventure au début de sa carrière. Après bien des tribulations, il n'avait trouvé qu'un emploi subalterne de secrétaire du Premier ministre du Chu. Soupçonné de vol, il avait été soumis à la question et était rentré chez lui en fort piteux état. Comme sa femme se répandait en récriminations sur son ambition de devenir un lettré célèbre, cause de tous les malheurs, il lui dit pour la faire taire :

– Regarde dans ma bouche, ma langue y est-elle encore ?

Et sur sa réponse affirmative, il déclara satisfait :

– Alors c'est l'essentiel, j'ai toujours mon capital².

L'idée que la parole est un capital dont le rapport peut être immense constitue un poncif de l'époque. Mais, pour que la langue du rhéteur profite à son possesseur, il faut qu'il la « promène » d'une cour à une autre, car elle ne peut porter de fruits que si elle rencontre l'oreille d'un seigneur bienveillant. Le savant est un nomade et les deux scènes symétriques imaginées par l'historien des Han, Sima Qian, quand il retrace les itinéraires de deux rhéteurs et diplomates, ont valeur

exemplaire : elles soulignent l'opposition entre deux conceptions antithétiques de la réussite. Les uns, attachés à leur province natale, évoluent, immobiles, pourrait-on dire, dans l'univers du prévisible : leur horizon temporel est entièrement borné par les 20 % de profit qu'ils peuvent escompter de leur labeur. Ce sont des gens du passé. Les autres que ne retient aucun lieu se projettent éternellement dans l'avenir ; ils sont les fils de leur temps. Le même Su Qin, de retour chez lui après une tournée triomphale chez les princes de l'Empire, ne se fait pas faute de claironner à ses femmes et belles-sœurs :

Ainsi, il suffit qu'un homme soit propulsé tout en haut de l'échelle pour que les siens se mettent à l'aduler, alors que, s'il reste dans l'obscurité et la misère, ils le traitent plus bas que terre, que dire alors des étrangers ! Mais apprenez, bande de gourdes, que, si j'avais sur vos conseils cultivé mes deux acres de terres jouxtant les murailles de Luoyang, jamais je n'aurais pu enfiler six sceaux de ministre à ma ceinture³ !

L'univers des Royaumes combattants ou la mobilité généralisée

La carrière de Su Qin est caractéristique de cette mentalité nouvellement née de la dislocation de l'ordre féodal. Que de chemin parcouru depuis l'époque de Confucius, où toute conduite était attendue parce que circonscrite dans un temps et un code rituels, où chacun avait sa place assignée, tant dans l'espace que dans la hiérarchie : le paysan cultivait la terre dans la campagne, l'artisan fabriquait des produits à la ville, le marchand faisait circuler les biens sur les marchés, tandis que le noble, par la parfaite maîtrise des gestes protocolaires, assurait l'harmonie des différents ordres ! Aussi, pour bien saisir les enjeux sociaux et politiques de la diffusion des savoirs ainsi que les modes très particuliers de transmission des connaissances sous les Royaumes combattants, un bref récapitulatif des mutations qui se sont produites à l'orée du v^e siècle et continueront d'opérer tout au long de la période se révèle-t-il nécessaire.

La Chine, en effet, a connu entre les vi^e-iii^e siècles les bouleversements les plus rapides et les plus profonds de son histoire. En l'espace de quelques siècles, le régime rituel de la royauté Zhou, déjà sérieusement mis à mal, achève de se désagréger pour faire place à un ordre neuf dont l'Empire centralisé et absolutiste sera l'aboutissement ultime. Les transformations se produisent dans tous les domaines. Elles sont d'ordre spatial tout d'abord ; les vastes royaumes qui se constituent sur la périphérie et annexent la myriade des petites

principautés féodales organisent leurs territoires en circonscriptions administratives dépendant directement du pouvoir central, au lieu de redistribuer les nouvelles provinces en arrière-fiefs. D'importantes mutations dans l'organisation militaire interviennent ensuite. La charrerie noble est peu à peu supplantée par de vastes armées de fantassins alignant jusqu'à cinq cent mille hommes. Les expéditions militaires nécessitent des fonds importants et sous-entendent un développement économique et un essor agricole qu'elles stimulent en retour. La centralisation du territoire et la rationalisation de l'agriculture sont intensifiées par l'influence des grands marchands entrepreneurs qui aident les princes dans l'exploitation de leurs richesses. À cette rentabilisation de la terre et des hommes fait pendant le développement de l'artisanat semi-industriel et du commerce libre d'où les gros négociants tirent leur influence politique. Avec la division du travail, stimulée par les nouveaux besoins créés par la guerre, toutes les activités connaissent un essor inégal : laque, bronze, céramique, et surtout, à partir du v^e siècle, la fonte du fer qui permet de produire en série dans de grands ateliers des objets de mauvaise qualité répondant à des besoins de masse. Ces mutations, dans l'organisation matérielle, entraînent l'apparition d'une classe de spécialistes versés dans les arts conjecturaux, qu'ils soient devins, sophistes ou stratèges et dont Su Qin, le protagoniste de la petite scène qui ouvre cette étude, est sans doute l'une des figures les plus représentatives. L'ouverture du temps sur l'infini des possibles est source de mobilité, mobilité sociale et spatiale, mais aussi intellectuelle. Le sophiste, l'ambassadeur ou le stratège, homme né du changement, suscite celui-ci et le devance ; tout au moins se montre-t-il habile à s'y plier. Avec lui se développe une forme d'intelligence inédite, caractérisée par la promptitude du coup d'œil et de l'exécution, par l'agilité mentale, et dont le domaine comprend tout ce qui est instable, fluctuant. Cette mobilité va se traduire en premier lieu par le caractère itinérant de l'enseignement.

L'enseignement transhumant

L'enseignement noble se déroulait dans des espaces spécifiques dont les formes et la disposition avaient une valeur symbolique, en même temps que leur schéma architectural s'ajustait aux matières et au type de disciplines qui y étaient prodiguées. Cependant, paradoxalement, cette activité, enracinée dans un lieu au point que c'est de celui-ci que dérive le mot servant à le désigner – la salle de tir à l'arc (*xue*) –, sera itinérante au moment où se constitue le modèle de l'enseignement lettré. L'étude se passera de tout lieu, ou, mieux, son lieu sera le non-lieu des routes et des chemins. Les tribulations de Confucius, premier Maître, qui se déplace à travers les provinces des principautés du Milieu, entraînant à sa suite une foule de disciples en quête d'un

prince à servir, offriront le paradigme de toute activité

d'enseignement durant au moins trois siècles⁴. Cette culture du chemin se marque dans la prédilection que Confucius vouait à la conduite du char. En donnant sa préférence à celle-ci sur le tir à l'arc, alors que le second était, à l'époque archaïque, le principal moyen de formation des élites dans des lieux réservés à cet effet, il manifeste de la façon la plus éclatante que l'enseignement, de sédentaire, est devenu transhumant⁵.

L'étude devient synonyme de mouvement. Tout d'abord, il y a la recherche du Maître. L'étudiant se met en quête d'un docte auprès duquel apprendre. Il lui faut parfois franchir de grandes distances pour trouver celui d'entre eux qui convient ; soit que ce docte est un sage caché, qui, retiré dans quelque ermitage en haut d'une montagne, cultive sa vertu loin du monde ; soit qu'engagé dans le siècle il se déplace de province en province afin de répandre la bonne parole auprès des princes. Certes, il est des principautés réputées pour leur enseignement. Les jeunes ambitieux de l'Ouest ou du Nord, plus frustes, vont se former dans les contrées orientales. Mais, comme les maîtres se déplacent eux-mêmes d'une principauté à une autre et que les princes rivalisent pour s'attirer les hommes remarquables, les centres de culture sont mouvants. L'Académie Jixia patronnée par les rois Wei et Xuan de Qi (de 356 à 320 et de 320 à 301 av. J.-C.) jouit d'un grand renom, de même que le pays de Lu, gardien des traditions rituelles lettrées, ou encore le pays de Zou, connu pour ses cosmologues. Mais les cours des princes de Mengchang au Qi, de Pingyuan au Zhao, de Xinling au Wei, de Chunshen au Chu connaissent, elles aussi, un grand rayonnement. Un peu plus tard, Lü Buwei, ministre du Qin, devait réunir autour de lui une foule de rhéteurs et de savants. La faveur de ces grands seigneurs connaît des éclipses et il n'est pas rare qu'ils doivent s'expatrier dans un autre royaume ou s'exiler dans leurs terres loin de la capitale, entraînant quelques fidèles dans leur disgrâce, tandis que la foule de leurs familiers se met en quête d'un nouveau protecteur mieux en cour⁶. S'instruire suppose donc voyager, se déplacer. Le terme consacré est d'ailleurs *youxue* ; on pourrait le traduire par « partir étudier à l'aventure ». Zhang Yi et Su Qin étudient auprès de Guigu zi, Maître Val des démons, un sage dont le nom même indique qu'il devait être tapi dans quelque repaire inaccessible : canonisé, il est devenu un immortel taoïste⁷. Gan Mao servit Shi Ju, un repris de justice devenu gardien des portes de Xiagai au Chu après avoir été amputé des pieds⁸. Pour étudier auprès de Xun zi, Li Si et Han Fei se rendent d'abord à Lanling dans la principauté de Chu, puis au Zhao, principauté du Nord, où le Maître avait dû s'expatrier après qu'on l'eut calomnié auprès de

son protecteur, le prince de Chunshen⁹. Le thème de la recherche du sage caché qui vit dans la clandestinité ou parmi les gens de basse extraction est un poncif de l'époque et nourrira l'imaginaire romanesque tout au long des siècles¹⁰. Le Zhuangzi fournit une galerie de ces originaux qui, par leur conduite excentrique ou par la connaissance de quelque art secret, sont entourés, parfois à leur corps défendant, d'une nuée d'admirateurs et de thuriféraires, avides de s'instruire de leur art.

Mobilité des élèves, donc, qui quittent leur province natale pour se rendre là où professent les meilleurs maîtres et où se dispensent les meilleures leçons – c'est toujours l'élève qui doit se mettre en quête du Maître et non l'inverse. Les auteurs anciens condamnent de la façon la plus ferme les précepteurs qui partent à la recherche d'élèves, car celui qui enseigne ne saurait s'abaisser s'il veut que ses leçons soient de quelque profit. Mobilité aussi et surtout des pédagogues eux-mêmes. Maîtres et disciples forment des caravanes, des troupes errantes, parfois même des hordes, rassemblant un public divers et hétéroclite, adolescents de bonne famille envoyés se former aux six arts libéraux, hommes d'âge mûr en quête de sagesse ou de règles d'étiquette, jeunes ambitieux, soudards, illuminés, amis ; ils suivent le sage, qui va prêchant sa doctrine, sa vérité ; ils connaissent des fortunes diverses. Tantôt endurant la faim, ils sont en butte aux rebuffades d'une population hostile ; tantôt hébergés par un prince ou logeant chez quelque mécène, ils vivent dans l'abondance et connaissent la prospérité ; tantôt ils exercent un métier, tantôt encore ils s'abandonnent à l'oisiveté. Les mohistes sont connus pour avoir formé des bandes armées – à telle enseigne qu'on les confond souvent avec les *youxia*, les chevaliers errants. D'une part, en dépit de leurs protestations de foi pacifistes, ils sont des spécialistes de stratégie, enrôlés par des princes ou des préfets en autant que conseillers militaires (ce sont des experts en ce qui concerne autant la défense des villes que leur investissement, sachant concevoir et mettre au point les engins de siège, tels que balistes, mines et béliers) ; d'autre part, en raison de leurs liens de frères jurés, liens scellés par des serments de fidélité, ils sont prêts à se battre jusqu'à leur dernier souffle les uns pour les autres. Les mohistes ne font que s'inscrire dans la logique de la pratique pédagogique de l'époque¹¹. Non seulement le Maître s'abstrait de tout lien d'inféodation à un État particulier, mais il se permet d'édicter son propre code, allant jusqu'à renverser les liens de subordination entre prince et sujet. Véritables États dans l'État, à la façon d'une armée en campagne, les écoles en déplacement forment des troupes fortes de plusieurs centaines de personnes. Confucius escorté de sa troupe de disciples pouvait fort bien passer pour un

brigand¹². L'arrivée de Mencius (fl. 360-290 environ av. J.-C.) dans une province était aussi calamiteuse qu'une invasion de sauterelles. Au point qu'un de ses détracteurs peut lui demander si ce n'est pas « vivre en parasite que de parcourir les provinces avec une suite nombreuse et de s'engraisser aux frais des principautés¹³ ».

L'école de la Voie et les recettes de suprématie

Cet enseignement itinérant a des implications tant sur les rapports entre maîtres et disciples que sur le contenu de l'enseignement. De même que, comme l'a montré Michel Foucault dans *Surveiller et punir*, les systèmes disciplinaires se concrétisent nécessairement dans des formes matérielles spécifiques, de même les formes matérielles de la pédagogie influent-elles sur son orientation et ses visées. À partir du moment où il se déplace, ce que tend à instaurer le Maître, c'est plus qu'un simple rapport de maître à élève, mais une véritable relation de loyauté et de fidélité qui double celle qui existe entre le prince et le vassal et entre le père et le fils. Mais aussi et surtout l'enseignement est un enseignement pratique ; la matière de l'instruction n'est rien d'autre que celle offerte par l'occasion. Le disciple apprend à répondre aux circonstances, à tirer parti d'un incident, à faire face aux aléas. Les rencontres de hasard sont, certes, prétexte à édification morale, à perfectionnement rituel, mais elles permettent aussi de tremper le caractère, d'exercer l'esprit de repartie, autant qu'elles font la preuve de la virtuosité rhétorique du Maître. En sorte que le chemin, *dao*, est réellement porteur de *dao*, de « recettes », que ce soit de gouvernement, de sagesse, de vertu ou d'éloquence. Grâce au voyage, le disciple se forme à la vie, au contact du Maître qui lui indique comment se comporter et quel profit tirer de ses lectures et de ses leçons en situation. Le Maître est modèle et exemple vivant d'une science du comportement et des relations sociales ; à travers la relation du Maître au monde se tisse un rapport du Maître au disciple, qui réitère ce rapport. Toute rencontre avec un étranger croisé en chemin fournit matière à réflexion et prétexte à péroration. Le Maître tire la leçon de l'événement et fait profiter l'élève de son expérience. Tout incident de voyage est instructif ; en sorte que c'est moins le Maître qui parle que le chemin lui-même qui prodigue ses leçons¹⁴.

En se faisant vagabond, l'enseignement va libérer la parole. Le maître de sagesse devient maître du langage. De ritualiste, il se fait rhéteur. Homme de parcours, il est aussi homme de discours. Tous les lettrés, quelle que soit leur doctrine, doivent consacrer une large place à l'art

de la persuasion ; car, à partir du moment où l'enseignement se donne pour la réponse opportune aux sollicitations du moment et des retournements de circonstances, il est inévitable que se développe un art de la repartie, art d'autant plus nécessaire que le but ultime de l'enseignement vise à former un personnel politique. Même les émules de Confucius se convertissent à la rhétorique. Xun zi (340-240 av. J.-C. environ) reconnaît qu'il ne saurait y avoir de véritable sagesse sans éloquence. Mencius est rompu à toutes les subtilités de l'art oratoire. L'art de faire suppose donc un art de dire. Et *dao*, le chemin, renvoie, certes, à une doctrine ou à des recettes (*dao*), mais encore à la parole (*dao*) qui les transmet. On comprend dès lors le rôle fondamental que devait jouer l'éloquence durant la période des Royaumes combattants. La rhétorique y devient la reine des sciences. Elle obéit en effet à une triple nécessité : elle est nécessaire pour obtenir un emploi auprès d'un prince ; nécessaire pour avoir le dessus dans des joutes oratoires contradictoires ; nécessaire aussi et surtout dans les tractations diplomatiques pour influencer et convaincre. Le verbe sophiste, se modelant sur son contenu, se caractérise par son extrême ductilité. Il ne prétend à aucune vérité autre que celle de l'efficacité pratique. L'art oratoire chinois s'intéresse en premier lieu à la dimension performative du langage. La parole du sophiste est action. Hui Shi et Gongsun Long, qui s'illustrèrent par des paradoxes restés fameux et sont considérés comme les pères d'une logique qui n'eut pas de postérité, furent chargés de missions importantes ; et rien ne les distingue – sinon leur degré moindre de réussite – des diplomates et des agents doubles tels Zhang Yi, Su Qin, Su Dai ou Gan Mao.

Il s'agit moins de recourir à un type particulier de raisonnement que de produire une altération dans le dispositif discursif de l'autre et, par cette rupture d'équilibre inopinée, d'emporter l'avantage. Cet art de la réplique fondé sur la manipulation d'associations figées n'est efficace que dans l'instant ; il requiert une science du moment opportun. Il est indissociable de cette agilité d'esprit, de cette ductilité mentale acquises au prix de mille rencontres faites au détour du chemin et qui contraignent à avoir la cervelle toujours en alerte pour être immédiatement capable de répondre au « bon coup » de l'adversaire par une parade supérieure. L'enseignement dispensé par les rhéteurs, qui accordent la prééminence au temps sous la forme des circonstances de son énonciation et par la mobilité conférée, grâce au recours massif à l'analogie et à la métaphore voire à la fable ou à l'anecdote, fait du discours un instrument de manipulation : il est usage tactique. En ce sens, la rhétorique est très proche de l'art de la guerre chinois tel qu'il est exposé dans le *Sunzi*, notamment en ce qui concerne le recours au *qi* et au *zheng*, au régulier et à l'irrégulier.

La domination du verbe ouvre la voie à la domination sur le monde. Le rhéteur, le spécialiste des savoirs possède – ou affirme posséder – le secret du contrôle de l'Univers dont la maîtrise du langage fournit comme les prémisses et l'assurance. Toutes les grandes disciplines qui

se professent à l'époque des Royaumes combattants ont une finalité essentiellement concrète. Les savoirs dispensés par les différents maîtres ou écoles prétendent procurer à leur détenteur sinon l'omnipotence tout au moins les clés de la maîtrise sur les hommes et les choses. Même les taoïstes visent à acquérir, par le retour sur le corps et la régulation des souffles, la toute-puissance spirituelle qui donne accès à la toute-puissance matérielle.

Les propos subtils et les déjections des Anciens

La prétendue efficacité concrète des recettes proposées par les dispensateurs de savoirs a une double conséquence. D'une part, du fait même qu'il détient les clés de la toute-puissance, le maître des techniques de la domination – qu'elle soit rituelle, stratégique, rhétorique, institutionnelle, morale, ou physiologique – attirera à lui une foule de disciples qui voudront partager son secret, et il sera sollicité par les princes et les puissants, ce qui lui vaudra gloire et renom. L'enseignement suppose donc une certaine publicité, mais, d'autre part, s'agissant de techniques de domination, leur transmission doit être occulte, car toute domination repose sur le secret des moyens qui l'assurent, ainsi que l'exprime à sa façon la célèbre formule du *Laozi* : « Les poissons ne quittent point les profonds abysses, les armes du pouvoir ne se laissent point voir¹⁵. »

Ainsi l'enseignement des « circulateurs de savoirs » se déploiera-t-il sur plusieurs niveaux. Il est à double ou même à triple entente. Sous des abords souvent anodins, voire triviaux, il recèle une profondeur cachée. Le message véritable n'est pas dans les mots eux-mêmes, mais au-delà des mots, dans ce qu'ils impliquent et qui n'est jamais réellement exprimé. La signification véritable n'est accessible qu'à des auditeurs dignes d'être instruits. Ou, pour dire les choses autrement, l'enseignement du Maître vaut plus comme « incitation » ; comme signal ou comme indice d'une vérité à découvrir que comme discours de vérité ou sur la vérité. Confucius lui-même n'a-t-il pas déclaré :

Je n'ouvre l'esprit qu'aux enthousiastes. Je n'éclaire que ceux qui brûlent de savoir. Alors que j'ai soulevé le coin d'une question, quand on n'a pas été capable de répondre par les trois autres, je ne me répète jamais¹⁶.

C'est ainsi que s'est développée la théorie des propos subtils (*wei yan*), mise à l'honneur par Mencius et promise à une éclatante postérité¹⁷. Le *Lüshi chunqiu*, encyclopédie philosophique, compilée vers 240 avant J.-C. sous le patronage de Lü Buwei, marchand devenu Premier ministre du Qin, fournit l'illustration canonique de ces « propos subtils ». Le prince Bai tente maladroitement de sonder le Maître sur son projet d'expédition punitive contre le Zheng :

– Peut-on se faire comprendre à mots couverts ? demande-t-il d’abord.

Et comme Confucius ne répond pas, il insiste :

– Si on jette une pierre dans l’eau qu’en est-il ?

– Il suffit de plonger pour la récupérer, répond Confucius.

– Et si l’on jette de l’eau dans l’eau ?

– Le cuisinier Yiya était capable de distinguer au goût les eaux de la Zhe et celles de la Sheng à leur confluent.

– Alors il est impossible de recourir à la parole allusive ?

– Qui a dit rien de tel ? Mais il faut connaître le sens véritable de la parole.

L’encyclopédie conclut par cette remarque :

Le prince Bai ne comprit pas ce que Confucius avait voulu dire. Mais celui qui a saisi la signification de la parole n’a pas besoin de recourir à la parole qui n’est jamais que l’appendice de l’intention. Si l’on se mouille pour attraper le poisson et court pour prendre le gibier, ce n’est pas par plaisir mais par nécessité. C’est pourquoi la parole suprême abolit la parole, l’agir suprême est non-agir. Hélas, une intelligence superficielle ne s’attache qu’à l’accessoire¹⁸.

Le recours à la parole subtile ou à un message secret caché sous une apparente banalité n’est pas l’apanage des seuls confucéens, cette parole est revendiquée plus ou moins par tous les dispensateurs d’arts et de recettes de sagesse comme de gouvernement ; le *Sunzi* proclame que la véritable science stratégique ne se peut apprendre ni transmettre¹⁹. Le cosmologue Zou Yan, qui brilla au Qi du temps de la splendeur de l’Académie Jixia, n’aurait échafaudé ses discours grandioses sur les cinq éléments et la géographie symbolique de l’Empire que pour y glisser un autre message concernant la vertu des anciens rois. Zhuang zi lui-même précise, au détour d’une phrase, qu’il s’exprime par énigmes qui ne seront peut-être déchiffrées par quelque sage que d’ici dix mille ans²⁰. La nécessité de l’obscurité du message assurant la sélection de ses destinataires explique le statut pour le moins ambigu de l’enseignement livresque et la valorisation de la transmission orale. Dans la mesure où le livre consigne, pour reprendre la formule du *Huainanzi*, « ce qui appartient au monde du visible²¹ », il contient un enseignement dévalué puisque accessible à tous. En ce sens, le *Zhuangzi* énonce une évidence quand il affirme que les livres sont les « déjections des Anciens²² ». Cette méfiance vis-à-vis du livre, qui ne contient jamais que des traces figées d’un savoir qui, pour être vivant, doit se déployer en situation et passer par l’expérience unique et inimitable de la transmission orale, se manifeste dans le fantasme de l’autodafé, annonciateur du grand autodafé réel, promulgué en 213 avant J.-C. par l’empereur Qin Shihuang, l’unificateur de la Chine. Le *Hanfeizi*, œuvre du doctrinaire

légiste dont il porte le nom, l'exprime sous une forme particulièrement saisissante :

Wang Shou s'avancait avec des livres sur son dos, il rencontra Xu Ping sur la route. Ping lui dit :

- L'activité, c'est le faire suscité par le moment présent. Aussi l'homme intelligent ne se fixe-t-il pas d'activité prédéterminée. Les livres ne font que reproduire des discours ; les discours naissent de l'entendement. Aussi l'homme réellement sage n'a-t-il pas besoin de livres. À quoi bon vous embarrasser d'un fardeau inutile ?

Wang Shou brûla ses livres et dansa autour du bûcher.

L'homme intelligent ne s'occupe ni d'enseignement ni de discours ; l'homme sensé ne s'encombre pas d'écrits. Notre époque blâme cette attitude, mais Wang Shou sut retourner à la vraie voie. C'est cela que Lao zi entend par « apprendre à désapprendre » et tel est le sens général de la formule « apprendre à désapprendre, c'est faire ce que le vulgaire désapprouve »²³.

La tradition livresque est critiquée, parce que l'écriture est incapable de traduire les situations comme les intentions. L'homme d'État – c'est de lui qu'il s'agit la plupart du temps chez les auteurs des Royaumes combattants – pour agir doit s'intéresser aux situations concrètes et non chercher dans les livres poussiéreux des modèles d'action périmés. C'est non seulement vain mais aussi néfaste. Les temps changent, tandis que les livres, restés au mieux identiques, et le plus souvent corrompus, ne portent jamais que le témoignage figé d'un passé définitivement révolu. Les livres sont des poids morts qui ne proposent aucune véritable règle de conduite. Mais il faut dire que la parole, à son tour, dans la mesure où elle est la plupart du temps impuissante à rendre compte d'une expérience pratique, est elle-même sujette à caution. Très tôt, la capacité du langage à transmettre la sagesse et les principes d'action des Anciens a été mise en question. Toutefois, certains penseurs, les confucéens entre autres, vont chercher à sauver l'écriture, en élaborant une herméneutique de la parole des Anciens consignée dans les livres. En fait, ces stratégies de lecture sont possibles parce que les sages eux-mêmes ont pressenti la difficulté. Tout en se servant du langage adéquat pour parler de l'ineffable, ils ont veillé à couler leurs discours dans des formes particulières qui permettent la transmission d'une expérience vivante et non d'un savoir livresque ; mais cette forme, pour être efficace, doit faire du langage autre chose qu'un moyen de transmission d'une pensée par les mots. Le langage du sage court-circuite le langage et les mots, qui ne valent jamais pour ce qu'ils disent, mais pour ce qu'ils taisent. Sitôt qu'on a saisi les clés du décodage des écrits des sages, le sens du message peut alors être perçu comme trace d'une réalité dont les mots permettent de remonter la piste. Ainsi en va-t-il, par exemple,

des sèches chroniques de la principauté de Lu, remaniées par Confucius et devenues livre canonique, et dont Mencius disait que c'étaient elles qui feraient passer le Maître à la postérité. En réalité, Confucius s'est borné à amender les *Annales* de Lu (embrassant l'histoire de la principauté de 721 à 512 av. J.-C.) en leur conférant une coloration morale et rituelle selon un procédé de caractérisation des conduites et de codification du langage. Ce système d'appréciation et de blâme se traduit non seulement dans l'emploi du terme adéquat, mais aussi dans la décision de signaler ou de taire un événement en fonction de sa conformité rituelle. Des décès, des avènements, des mariages, des alliances ou des guerres pourront être passés sous silence, soit parce que, étant en contradiction formelle avec les bienséances, ils sont nuls et non avenus, soit parce qu'au contraire, comme ils ont été accomplis avec tout le tact requis, il ne faut ni les signaler ni les qualifier pour indiquer qu'ils furent parfaits. Une telle histoire ne peut se lire qu'accompagnée d'une tradition orale qui en fournit la grille de déchiffrement, puisqu'il y a dans ces annales autant de silences que de faits manifestes. C'est sans doute cette théorie des paroles subtiles, censée sauver malgré tout *in extremis* l'héritage légué par la tradition sur laquelle repose l'enseignement lettré, qui explique le paradoxe que, bien que dévalué, le livre apparaisse comme essentiel dans l'enseignement et qu'il vienne doubler de façon constante la transmission orale. Les disciples des maîtres ont recueilli par écrit leurs paroles afin de léguer leur doctrine et leur sagesse à la postérité, ne serait-ce que sous forme de traces. Le livre est une marque de statut, il est comme l'enseigne d'une école. En effet, le Maître n'existe comme maître que par les disciples, de même que ce sont les commentaires qui confèrent au livre son caractère canonique ; le disciple préserve les propos ou les faits et gestes du Maître afin d'en perpétuer la mémoire dans une longue filiation de maître à disciple ; il est donc moins le bénéficiaire de son enseignement que le dépositaire temporaire – ou mieux l'usufruitier – d'un patrimoine spirituel, qu'il a pour mission de remettre intact entre les mains de ses héritiers. Le passage par l'écrit est donc primordial dans la fondation des écoles dont il garantit, en principe, la pérennité. Les maîtres eux-mêmes d'ailleurs se servent de l'écrit comme moyen de se signaler à l'attention des seigneurs ou d'autres sages. Ainsi Sun zi aurait-il offert ses ouvrages stratégiques au prince de Wu afin de se faire connaître d'un souverain qu'il était désireux de servir²⁴. D'après une anecdote du *Zhuangzi*, la rencontre entre Lao zi et Confucius aurait eu pour prétexte la remise de ses œuvres aux archives royales. Le sage taoïste refuse de prendre les livres en dépôt, mais prie son visiteur de lui en exposer le contenu oralement²⁵. C'est la lecture de ses deux essais *Rage d'un solitaire* et *Les Cinq Vermes* qui fait connaître Han Fei au souverain du Qin et lui donne envie de rencontrer leur auteur afin qu'il lui expose ses vues²⁶. Le cas le plus typique de cette relation ambiguë entre oralité et écriture est fourni par la biographie de Su Qin. Celui-ci a appris auprès d'un Maître qui fait figure d'anachorète ;

toutefois, c'est dans un vieux grimoire qu'il va chercher la clé de la domination et de la réussite : « Par la suite Su Qin réussit à se procurer le *Yinfu*, "le talisman secret", des Zhou qu'il lut avec application et, après un an d'étude, en ayant extrait l'art "de sonder les sentiments et caresser les désirs", il s'exclama : "Me voici donc en possession des techniques qui conviennent pour parler aux princes de mon temps..."

²⁷ », nous confie Sima Qian dans la biographie qu'il lui consacre.

Si l'anecdote de Wang Shuo brûlant ses livres vise à démontrer l'inanité du savoir livresque, elle atteste aussi l'existence de la pratique qui consiste à voyager avec sa bibliothèque. Les lettrés modestes portaient leurs livres sur leur dos ; quant aux lettrés fortunés, ils se déplaçaient avec des suites de fourgons emplis de livres, afin d'avoir leur bibliothèque à portée de main en toute occasion. À côté de ces bibliothèques ambulantes ou itinérantes à l'usage des vivants, il faut mentionner l'existence des bibliothèques funéraires à l'usage des morts, dont les découvertes archéologiques récentes viennent de révéler l'importance. La pratique d'enterrer le défunt avec ses livres de prédilection ou avec les écrits administratifs que la charge qu'il exerçait lui avait rendus familiers remonte au moins au iv^e siècle et semble apparaître brusquement. Elle témoigne que la transmission des savoirs par l'écriture n'était pas négligeable, même si l'apprentissage de bouche à oreille paraît être le seul mode de transmission des connaissances valable, en théorie, Xun zi allant jusqu'à affirmer que l'étude en solitaire est non seulement inutile, mais nuisible. En cela, il se montre fidèle à l'enseignement de Confucius ; la sagesse, en effet, ne saurait résider dans la pure et simple acquisition des connaissances, elle est un savoir-être, lequel ne se peut acquérir que par le contact intime avec l'homme de bien qui se doit d'être un modèle de conduite : « Une heure d'étude auprès d'un Maître est plus enrichissante qu'une vie de méditation solitaire²⁸ », dira-t-il.

Retour à l'ordre : la seule loi pour maître

Les complots de tous contre chacun ainsi que la pléthore d'ergoteurs débouchent sur une totale impuissance à maîtriser le cours des événements. Peu à peu se fait jour l'idée qu'à un verbe aléatoire il faut substituer des techniques rigoureuses de contrôle qui rendraient la politique et sa comparse, la parole, inutiles. Mais avec elles, c'est la connaissance discursive elle-même qui est discréditée. Les objets étant irréductibles à la parole, le raisonnement se révèle incapable de fournir à lui seul la moindre garantie, le seul critère de vérité se réduisant à l'expérience. La parole éloquente ne renvoie qu'à elle-même, coupée qu'elle est des lois de la nature.

Des administrateurs à poigne qui jugent tout à l'aune des résultats et se font fort d'apporter à leur prince puissance économique et militaire

décident de mettre un terme aux écoles itinérantes. Il s'agit de supprimer la transhumance des bandes de disciples et de maîtres pour les enchaîner à la glèbe. Dans « De la mise en culture des terres vierges », Shang Yang, le ministre légiste du prince Xiao de Qin, nous dit :

Il faut interdire aux officiers et aux magistrats de s'instruire, de discuter, de faire montre d'intelligence, de se livrer à l'oisiveté, de voyager pour leur plaisir, car ils troublent les préfectures par leurs allées et venues et tournent la tête aux laboureurs par leurs propos extravagants ou l'étalage de leurs talents. Les paysans qui ont quelques lettres ne se laisseront plus détourner de leur métier, quant aux rustres, n'ayant aucun moyen d'en acquérir, ils n'en éprouveraient plus l'envie, et tous se consacraient uniquement à leur tâche²⁹.

Han Fei, un siècle plus tard, reprend la même antienne, confondant, dans un même opprobre, lettrés et chevaliers errants :

Les lettrés troublent l'ordre par leurs écrits ; les chevaliers errants offensent la loi avec leurs armes. Alors que toute entorse à la loi devrait être sanctionnée, et toute atteinte aux règlements châtiée, nos beaux sires sont engagés grâce à leur doctrine, et nos bretteurs grassement payés comme tueurs à gages...

Aussi n'est-il pas étonnant que dans ces conditions les serviteurs de l'État se dérobent à leur obligation tandis que pullulent les écoles itinérantes. C'est la raison pour laquelle le monde est devenu une véritable pétaudière³⁰.

L'unification de la Chine, dont on sent les prodromes dans les écrits d'un Han Fei, et l'avènement d'une administration centralisée qui lui est afférente, sonnent le glas de l'enseignement privé. Se met alors en place un appareil d'État qui promulguera que la loi pénale affichée en permanence dans les préfectures est le seul maître que l'on doit suivre. Qin Shihuang, le fondateur de l'Empire centralisé et unifié, mettra le discours sous le boisseau ; il interdira les écoles privées, persécutera les lettrés et brûlera tous les livres des bibliothèques particulières. La restauration des Han, loin d'inverser la tendance, sonne le glas de l'enseignement transhumant ; le savoir s'enferme à nouveau dans des lieux destinés à cet effet. Les paradoxes des Hui Shi et des Gongsun Long, les réflexions des mohistes sur la logique sont rangés au magasin des accessoires inutiles, vestiges incompréhensibles d'une époque périmée. Le confucianisme devient doctrine d'État, l'écrit supplante l'oral comme mode de transmission des connaissances. Les maîtres, nommés par l'administration, se voient chargés de l'enseignement d'un seul des livres sélectionnés comme canons classiques dans l'enceinte close de la Grande École.

L'unification met un terme à une période de trois siècles d'intense fermentation intellectuelle et de circulation des idées. C'est pendant ce court laps de temps, en regard de l'histoire de la Chine, que se sont constituées les grandes branches du savoir qui fournirent au pays son socle épistémologique, à telle enseigne que, durant les vingt siècles qui vont suivre, il n'y aura jamais que des gloses ou des commentaires des écrits des « circulateurs de savoirs » des Royaumes combattants. Li Si, rhéteur et futur Premier ministre de l'empereur Qin Shihuang, artisan de l'unification et de la mise au pas des intellectuels, à la veille de la victoire des Qin, en avait eu la prémonition. Prenant congé de son maître confucéen Xun zi, avant d'entamer sa carrière politique, il avait déclaré, avec son cynisme coutumier :

J'ai entendu dire qu'il fallait savoir sauter sur l'occasion. Vous connaissez la situation politique : les grands États s'entredéchirent. Il s'ouvre des perspectives inespérées pour les vagabonds de tous poils et de tous bords. Le Qin s'apprête à dévorer la Terre-sous-le-Ciel ; d'ici peu son prince prendra le titre d'Empereur et régnera le monde. Il est temps pour les ambitieux de se hâter, car les rhéteurs itinérants vivent leurs derniers beaux jours³¹.

Notes

[1.](#) *Shiji*, chap. 69, p. 2241.

[2.](#) *Ibid.*, chap. 70, p. 2279.

[3.](#) *Ibid.*, chap. 69, p. 2262.

[4.](#) Sur cette question de l'errance des écoles inaugurée par Confucius, voir Lévi, 2004, p. 5-22.

[5.](#) *Ibid.*, p. 14.

[6.](#) Les biographies de ces quatre personnages sont retracées dans le *Shiji*, chap. 75, 76, 77, 78 ; celle de Lü Buwei figure au chapitre 85.

[7.](#) Cf. *Shiji*, chap. 69, p. 2241 ; chap. 70, p. 2279 ; le *Daozang*, le canon taoïste de 1442, conserve un recueil de talismans qui permettent d'échapper aux calamités et d'accéder à l'immortalité mis sous le patronage de Guigu zi (*Guiguzi tiansui lingwen*, fasc. 579) ; le *Lishi zhenxian tidao tongjian* (chap. 6, p. 6a-7a) reproduit sa biographie. Il aurait reçu le Tao de Laojun lui-même et aurait obtenu l'immortalité en composant une pilule à partir des herbes qu'il avait cueillies. Comme Zhang Yi et Su Qin avaient plus souci de leur gloire que de leur corps, il leur aurait enseigné l'art de la rhétorique et non celui de la longue vie. Il se manifeste sous le règne de Qin Shihuang – identifiant une herbe miraculeuse –, puis disparaît après avoir vécu parmi les hommes plusieurs centaines d'années.

[8.](#) Cf. *Shiji* (chap. 71, p. 2310, 2317) qui le donne comme gardien des portes de la ville dont son disciple est originaire, c'est-à-dire Xiaocai ; le

Zhanguoce et le *Hanfeizi* en font un gardien des portes de Shangcai (*Zhanguoce*, chap. 14, « Chu », I, p. 498 ; *Hanfeizi*, chap. 31, p. 192, trad. 1999, p. 309).

[9.](#) Cf. *Shiji*, biographie de Xun zi (chap. 74, p. 3248), biographie de Li Si (chap. 87, p. 2539) et biographie de Han Fei (chap. 63, p. 2146).

[10.](#) Ainsi Hou Ying dont le prince de Xinling s'assure les services en s'inclinant devant lui est gardien des portes Est (*Yimen*, « porte des Barbares ») de la capitale du Wei (chap. 77, p. 2378) ; maître Mao, autre sage, vit parmi les habitués des tripots du Zhao, et son confrère maître Xue parmi les piliers de cabarets (*ibid.*, p. 2382).

[11.](#) Cf. par exemple le *Lüshi chunqiu*, chap. 19, 3, « Shangde », p. 243. Le *Huainanzi* (chap. 20, p. 357 ; trad. 2004, p. 974) mentionne que le chef de la secte, Mo zi, a cent quatre-vingts disciples prêts, en raison de l'enseignement qu'ils ont reçu, à traverser les flammes, à marcher sur des forêts de piques et à braver la mort sans tourner les talons. Ils sont mis en parallèle avec « les soixante-dix disciples de Confucius et ses trois mille élèves, qui en raison de l'enseignement qui leur a été prodigué, font preuve en toutes circonstances de piété filiale et de respect des aînés [...], dont les propos peuvent servir de modèles et la conduite d'exemples ».

[12.](#) *Shiji*, chap. 47, p. 1923 ; trad. 1967, V, p. 344 et suiv. Juché sur son char avec sa haute stature, escorté d'une suite nombreuse de disciples, dont certains étaient en armes et montés, eux aussi, sur des chars de guerre, Confucius pouvait laisser croire qu'il était à la tête non pas d'une paisible académie, mais d'une troupe de soudards ou de spadassins, à une époque où même une noce pouvait susciter des soupçons et évoquer de loin une troupe de brigands, ainsi que le rappelle la quatrième ligne de l'hexagramme 22 du *Yijing* : « Tout parés et tout blancs, les chevaux s'en viennent comme en volant : ce ne sont pas des brigands, mais une noce », cf. *Zhouyi Dazhuan jin zhu*, p. 229 (trad. 1973, p. 117).

[13.](#) *Mengzi zhengyi*, chap. 6, p. 251 (trad. 1950, p. 440). Les confucéens ne se privent pas de retourner l'argument contre leurs détracteurs. Ainsi, un disciple de Mencius compare le sophiste Hui zi, accompagné de sa brillante escorte « à ces insectes que les paysans écrasent entre leurs doigts quand ils les attrapent, car ils sont la ruine des récoltes » (cf. *Lüshi chunqiu*, chap. 18, « Buqu », p. 229).

[14.](#) Cf. Lévi, 2002, p. 234-236.

[15.](#) *Laozi*, verset XXXVI, p. 21 (trad. 1979, p. 91).

[16.](#) *Lunyu*, chap. 8, 8, p. 139 (trad. 1981, p. 62).

[17.](#) Cf. Cheng, 1997, p. 145-149.

[18.](#) *Lüshi chunqiu*, chap. 18, « Jingyu », p. 222. L'anecdote figure aussi dans le *Huainanzi*, chap. 12, p. 190 (trad. 2004, p. 529) et dans le *Liezi*, chap. 8, p. 93 (trad. 1980, p. 580). Sur une analyse de cette fable et une étude de la signification des propos allusifs, cf. Wagner, 2003, p. 22-47 et n. 40, p. 220.

[19.](#) *Sunzi bingfa*, I, p. 20 (trad. 2000, p. 110).

[20.](#) *Zhuangzi jijie*, chap. 2, p. 50 (trad. 1980, p. 103).

[21.](#) « Ce qui a forme et contours peut être observé par chacun dans l'empire, de même, ce qui est consigné dans les livres et les manuels se peut transmettre et apprendre de génération en génération. Tout cela est soumis à des formes se dominant mutuellement », *Huainanzi*, chap. 15, p. 196-197 (trad. 2004, p. 722).

[22.](#) *Zhuangzi jijie*, chap. 13, p. 217-218 (trad. 1980, p. 185).

[23.](#) *Hanfeizi*, chap. 21, « Yulao », p. 121 (trad. 1999, p. 216). Le passage figure aussi dans le *Huainanzi*, chap. 12, p. 196-197 (trad. 2004, p. 549) sous une forme légèrement différente. Pour une discussion de la théorie de l'impuissance des livres à saisir la pensée et à rendre compte des situations concrètes, cf. Wagner, 2003, p. 33-40.

[24.](#) *Shiji*, chap. 65, p. 2161.

[25.](#) *Zhuangzi jijie*, chap. 13, p. 212-223 (trad. 1980, p. 182).

[26.](#) *Shiji*, chap. 63, p. 2155.

[27.](#) *Shiji*, chap. 68, p. 2242.

[28.](#) *Xunzi jijie*, chap. 1, « Quanxue », p. 2.

[29.](#) Cf. *Shangjun shu*, chap. 2, p. 4 (trad. 2005, p. 60).

[30.](#) *Hanfeizi*, chap. 49, p. 344 et 345 (trad. 1999, p. 518 et 520).

[31.](#) *Shiji*, chap. 87, p. 2539.

Bibliographie

Sources chinoises

- *Daozang*, Taibei, 1977 (éd. photocopique de l'édition de la Hanfenlou, Shanghai, 1924).
- *Guiguzi [Maître Val des démons]*, in *Daozang*, 1977, fasc. 671.
- *Guiguzi tiansui lingwen [Écrits merveilleux de la moelle céleste par le Maître Val des démons]*, in *Daozang*, 1977, fasc. 579.
- *Hanfeizi*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, V ; *Han Fei ou le Tao du prince : la stratégie de la domination absolue*, trad. française par J. Lévi, Paris, 1999.
- *Huainanzi [Livre du prince de Huainan]*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, VII ; *Huainanzi*, in *Les Philosophes taoïstes*, vol. 2, trad. française par Ch. Le Blanc et R. Mathieu, Paris, 2004.
- *Laozi*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, III ; *La Voie et sa vertu*, trad. du chinois par Fr.-X. Houang et P. Leyris, Paris, 1979.
- *Liezi*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, III ; *Le Vrai Classique du Vide parfait*, trad. française par B. Grynepas, in *Les Philosophes taoïstes*, vol. 1, Paris, [1976] ; rééd. 1980.
- *Lishi zhenxian tidao tongjian [Miroir général des immortels ayant obtenu le Tao au cours des âges]*, in *Daozang*, 1977, fasc. 139-148.
- *Lunyu*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, I ; *Entretiens de Confucius*, trad. du chinois par A. Cheng, Paris, 1981.
- *Lüshi chunqiu [Les Printemps et Automnes de Monsieur Lü]*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, VI.
- *Mengzi zhengyi*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, I ; *Œuvres de Meng Tzeu*, trad. du

chinois par S. Couvreur, Paris, 1950.

- *Shangjun shu*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, V ; *Le Livre du prince Shang*, trad. française par J. Lévi, Paris, 2005.
- *Shiji*, Pékin, 1973 ; *Mémoires historiques de Sse-ma Ts'ien* [*Shiji*, traduction partielle], trad. du chinois par É. Chavannes, 5 vol., Paris, [1898-1905] ; rééd. 1967.
- *Sunzi bingfa* [Art de la guerre de maître Sun], in *Zhuzi jicheng*, 1986, Iv ; *Sun Tzu, L'Art de la guerre*, trad. française par J. Lévi, Paris, 2000.
- *Xunzi jijie*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, II.
- *Yijing* [Livre des mutations], in *Zhouyi zhengyi* [Sens correct du Livre des mutations], Pékin, 1979.
- *Zhangguoce* [Stratagèmes des Royaumes guerriers], Shanghai, 1978.
- *Zhouyi Dazhuan, jin zhu* [Édition annotée par Gao Heng du Livre des mutations des Zhou et leurs commentaires], Qilu, 1983 ; *Yi King*, trad. française de la trad. allemande de R. Wilhelm par É. Perrot, Paris, 1973.
- *Zhuangzi jijie*, in *Zhuzi jicheng*, 1986, III ; *Tchouang-tseu. L'Œuvre complète*, trad. française par Kia-Hway Liu, in *Philosophes taoïstes* vol. 1, Paris, 1980.
- *Zhuzi jicheng*, 7 vol., Pékin, 1986.

Autres références

- Cheng, 1997 : Anne Cheng, « Paroles de sages et écriture sacrée » in V. Alleton (éd.), *Paroles à dire, paroles à écrire*, Paris, p. 145-149.
- Foucault, 1975 : Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris.
- Lévi, 2002 : Jean Lévi, *Confucius*, Paris.
- Lévi, 2004 : J. Lévi, « Éducation et mobilité à l'époque des Royaumes combattants », *Éducation et instruction en Chine*, III, éd. Chr. Nguyen Tri et C. Despeux, Louvain, p. 5-22.
- Wagner, 2003 : Rudolf G. Wagner, *Language, Ontology and Political Philosophy in China*, Albany.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



P D N

Pôle Document Numérique
Maison de la Recherche en Sciences Humaines
CNRS - UNIVERSITÉ DE CAEN

métopes

méthodes et outils
pour l'édition structurée

EPFL

- DÉVELOPPEMENT :
DAMIEN
RISTERUCCI,
[IMAGILE](#), [MY](#)
[SCIENCE WORK](#).
DESIGN : [WAHID](#)
[MENDIL](#).

bnu

strasbourg

enssib

école nationale supérieure
des sciences de l'information
et des bibliothèques

CAK
Centre Alexandre-Koyré
Histoire des sciences et des techniques
UMR 8540 EHESS-CNRS-MNHN
LECOLE HAUTES
ETUDES
CNRS

ANHIMA

