

LE MAITRE INHUMAIN DES FIGURES DE LA DEROUTE EDUCATIVE DANS LE TAOÏSME ANTIQUE¹

Romain GRAZIANI

The eager disciple Xiao Ming stood in awe beside him, full of apprehension, his whole face imploring a gratifying word from the Master. Xiao Ming had been attending to him the whole day and showed him around the old district of the city with an untiring devotion. If he only could turn in his favour this momentum, his position among the assembly of disciples would surely increase by leaps and bounds. But the Master half-turned his head, looked askance at the short and stocky man, and dropped with a pout that slightly swelled his thick black moustache : “You may go ! ”.

*Lang Hua-Xia, *A Journey to Beijing* (2002)

Avoir un maître en Chine ancienne, c'est tenir sous les yeux non pas tant un professeur savant versé dans une matière particulière, qu'un modèle constant, total et omniprésent. Le maître, par différence avec le professeur ou l'instructeur, désigne le summum dans la typologie du pédagogue, qui s'échelonne de l'enseignement routinier conçu comme gagne-pain à l'influence transformatrice d'une présence tutélaire. Celui qui est tenu pour maître incarne une façon optimale d'exister et de se situer dans la vie en répondant de façon souple et sagace à la diversité des événements et des affaires sur le chemin parcouru. C'est là que réside la source de son autorité. Il enseigne de façon privilégiée en situation, par l'exemple, au gré, en repérant à l'occasion d'une rencontre de hasard, d'une péripétie de voyage, le profit à tirer pour ceux qui suivent ses pas. La valeur de cet enseignement tient plus à sa capacité de montrer la voie par sa démarche qu'à celle de démontrer une vérité par le langage.

¹ Note préliminaire : toutes les traductions présentées ici sont de l'auteur de ces lignes. Les autres passages du *Tchouang-tseu* auxquels il est fait référence sont indiqués dans la traduction de Jean Levi (*Œuvres complètes de Maître Tchouang*, éditions de l'encyclopédie des nuisances, Paris, 2006). Les noms propres sont translittérés de manière intuitive pour le lecteur francophone. Les noms et termes chinois précédés d'un astérisque (*) qui n'intéresseront que les sinisants ou sinologues le sont en pinyin, le système de transcription phonétique internationale des caractères chinois.

L'attitude exemplaire de ce maître face au monde, sa conduite admirable dans le revers comme dans le succès sont le seul objet d'enseignement qui importe pour le disciple avide de trouver la Voie. Le disciple ne se consacre pas de façon prioritaire à l'acquisition d'un savoir verbal, ne cherche pas à ouvrir son esprit à un flux d'informations délivrées par le langage : essentiellement, il s'exerce, affine sa façon instinctive de sentir et de réagir, en suivant les traces du sage qu'il se donne pour maître², ou plutôt de ce maître qu'il tient pour un sage. Le maître aperçu dans sa stature idéale est supposé distiller une influence silencieuse mais continue, son efficacité pouvant se comparer aux influx saisonniers qui régulent le cycle de vie de tous les êtres sans qu'on puisse définir ou cerner précisément la nature invasive de son action³. À cet égard, tout est expressif dans la personne du maître, et le disciple aurait tort de s'attacher uniquement aux propos qui sortent de sa bouche : sa tenue, sa mise, son teint et sa mine, ses mouvements, ses réactions, sa gestuelle – tout peut être objet d'enseignement à qui sait bien observer et sentir.

Voici schématiquement présenté le paradigme de l'éducation taoïste, qui n'est pas sans affinités avec d'autres courants de pensée en Chine comme en Grèce ancienne, et s'inspire même de nombreux traits de la personne de Confucius telle qu'on peut encore l'entreapercevoir dans ses *Entretiens* sous l'épais glaciage hagiographique que ses exégètes lui ont appliqué. Toutefois, dans les sources du taoïsme antique, ce paradigme de la pédagogie est en butte à trois tensions très vives sur lesquelles les auteurs ne cessent de revenir et de jouer. Ces tensions sont telles qu'elles impriment aux dialogues, aux mises en scènes et aux récits de fiction du taoïsme ancien un ressort, et parfois un humour qui les démarquent très nettement des discours de sagesse qui prolifèrent alors au cours de la

² Le recours parcimonieux aux ressources du langage est historiquement le fait de Confucius, qui sentait, plus que les limites cognitives, les artifices du langage qui trop souvent contredit la conduite ou sert de paravent aux intentions réelles. Les textes taoïstes que nous a légués l'Antiquité ne pratiquent pas tous une ascèse du langage, loin de là, puisque le texte le plus important et le plus admiré, le *Tchouang-tseu*, exploite avec bonheur toutes les ressources expressives de la langue, forge une pléthore de néologismes et d'expressions inédites, enfin explore de nouveaux registres d'écriture et introduit de façon revendiquée le genre de la fiction au sein des « textes de Maîtres » ; en revanche, les sages et les modèles de maîtrise qu'il met en scène se montrent eux, comme Confucius, rétifs à dissenter, regimbent devant les supplices de ceux qui les approchent à livrer leur savoir ou leurs recettes de vie, parfois se contentent d'onomatopées et de cris, voire restent d'un bout à l'autre de l'épisode pédagogique constamment silencieux.

³ Voir par exemple au chapitre "Tseu Yang" du *Tchouang-tseu* la mention de l'influence silencieuse et miraculeuse d'un sage, seul à même de rectifier un tyran (*Œuvres complètes de maître Tchouang, op. cit.*, traduction Jean Levi, p. 216-217).

période des Royaumes combattants (453-221 avant notre ère)⁴, regroupés en Chine sous l'étiquette doxographique de « Littérature des Maîtres » (*zi shu*)⁵.

Le premier paradoxe tient à la nature même de l'éducation, *tsiao-houa*, c'est-à-dire « éduquer et transformer » ou plutôt « transformer par un enseignement ». Dans les écoles de pensée qui se réclament de Confucius, cette relation entre l'éducation et la réforme de soi ne soulève aucune difficulté : la transformation morale, l'évolution intellectuelle, le changement bénéfique du comportement sont le résultat naturel et attendu du processus éducatif pris en charge par le maître. Ce dernier instruit des us et savoirs légués par les Sages et les grands Souverains du passé ; le maître éclaire ses disciples en ranimant par sa parole les plus illustres exemples de conduite dans l'histoire, examine les gestes et les propos des grands instituteurs de la civilisation et inculque les coutumes, les normes et les bienséances à observer. Quand il prend en charge l'éducation sociale, le développement psychologique et l'épanouissement moral de ses disciples, le maître d'obéissance confucéenne est amené à relire, réciter et commenter les premiers textes légués par les figures fondatrices de l'ordre dynastique. C'est par ce processus qu'il conduit ses étudiants à leur maturation morale et leur permet d'assumer avec grâce et justesse leur rôle dans la société⁶. Fin connaisseur des normes réglant les interactions familiales et sociales ainsi que des modes de communication entre le visible et l'invisible, il est en mesure de former tout individu au répertoire de compétences, de formules et de gestes qui aident chacun à trouver sa place et son rang dans la société et à marquer les égards spécifiques dus à autrui.

⁴ Pour ne pas donner un tableau trop partial de la situation, précisons tout de même qu'il y a bien des traités d'inspiration taoïste datant de l'Antiquité qui livrent sous la forme d'exposés doctrinaux une vision du cosmos, une éthique individuelle ou encore des recettes de domination politique.

⁵ Il s'agit principalement, outre l'ouvrage fondateur du légendaire Lao-tseu, *Le Principe et sa Puissance* (ou *La Voie et sa Vertu*), des *Entretiens* de Confucius, puis des écrits de deux penseurs majeurs qui se situent consciemment dans la lignée de Confucius, Mencius (4^e siècle avant notre ère) et Hsiun-tseu (3^e siècle avant notre ère). L'école des Moïstes, fédérée autour de la figure de Maître Mo, rivale de celle regroupée autour de Confucius, produit aussi quantité de textes visant à une réforme politique, économique et morale du royaume. Des centaines de textes de l'époque pré-impériale mentionnés dans le catalogue de la bibliothèque impériale des Han, nous ne gardons aujourd'hui qu'une infime fraction, mais les nombreuses découvertes archéologiques depuis les années 1970 ont permis d'exhumer, d'établir et de publier une abondance d'écrits inédits dont certains doivent être agrégés à la somme de ces discours de sagesse légués par la tradition.

⁶ C'est ainsi que le plus éminent représentant de l'école confucéenne à l'époque des Royaumes combattants, Hsiun-tseu, recommande de trouver un maître qui prenne en charge l'explication orale des textes qu'il transmet à ses élèves (voir le premier chapitre, « Encouragement à l'étude » et le chapitre 14 « Zhi shi 致士 »). Sur le statut et la formation des disciples en Chine ancienne, qu'il me soit permis d'indiquer l'article d'Oliver Weingarten, « What did disciples do? *Dizi* in early Chinese texts », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 75/ (2015), p. 29-75.

Dans les textes d'inspiration taoïste en revanche, ce type d'éducation est dénoncé pour ses effets limitatifs, voire sclérosants⁷. La récitation des textes et l'inculcation des normes rituelles censées adoucir les mœurs imposent en réalité des œillères particulièrement nocives à l'appréciation de la singularité et de la diversité des êtres⁸. L'éducation transmise par le maître finit par indurer l'esprit et sanctifie un type de domination exerçant sévices et violences répétées à l'encontre de tous les êtres qui ne répondent pas aux normes esthétiques et morales caractérisant l'idéal de l'homme bien éduqué, du parfait gentleman.

La pédagogie taoïste garde constamment le souci de montrer combien l'éducation traditionnelle centrée sur la pratique des bienséances et civilités d'apparat, sur la mémorisation, la récitation et l'interprétation des textes anciens, paralyse des générations de lettrés. « Si les petits maîtres (**qu shi*) sont incapables de discourir de la Voie, c'est parce qu'ils sont ligotés par leur éducation ⁹ ». La pédagogie taoïste vise pour sa part à se défaire de tous les plis et conditionnements acquis depuis l'enfance. Si un maître peut être d'un quelconque secours, c'est qu'il a lui-même fait l'expérience de cet éveil supérieur de l'esprit qui lui a fait apercevoir l'étroitesse dérisoire des champs et des catégories dans lesquels circule la « petite intelligence », fière de ses prouesses, qui s'étourdit de sa jactance, et parade dans son univers factice. En ce sens, le maître-mot des initiatives convergentes de tant d'histoires taoïstes mettant en scène maîtres et disciples, la transformation (**hua*) contredit de plein fouet le projet d'éducation (**jiao*) traditionnelle, fondée sur la transmission d'un patrimoine textuel et d'un répertoire de conduites normatives.

Sans entrer dans leur commentaire minutieux, qui constitue l'objet d'une publication distincte et plus spécialisée, j'ai relevé dans le *Tchouang-tseu* plus de cinquante histoires mettant en scène deux personnages dont l'un est en position de maîtrise et d'autorité, et l'autre dans la position de quelqu'un qui écoute, questionne, ou apprend. Il arrive que celui qui joue le rôle du maître se montre moins perspicace ou

⁷ Sur la critique des vertus instrumentales, voir *Tchouang-tseu* chapitre 8 (trad. Levi *op. cit.* p. 74). Dans le chapitre 11, les vertus sont dénoncées comme des idées, ou des idoles, qui mettent le monde à feu et à sang. Elles sont aussi tenues pour des excréments humorales et un surplus vomitoire (trad. Levi *op. cit.* p. 73). Pour la critique de l'enseignement confucéen et des anciennes institutions, jugées obsolètes, voir le chapitre 14. Au chapitre 32, est signalé le danger de cultiver la vertu et d'être conscient de ses vertus.

⁸ Ce phénomène de fermeture mentale, lié à la transmission d'une *doxa* écrite, d'un éventail d'attitudes normées et de conduites codifiées, n'a au demeurant rien de spécialement chinois ; rappelons qu'il s'observe aussi bien chez les « maîtres » commis à l'étude de la Torah, à l'explication du Coran ou au commentaire de la Bible.

⁹ *Tchouang-tseu*, chapitre 17, « Déluge d'automne ».

pénétrant que le disciple (le Confucius librement réinventé, face à son disciple Yen Houei, ou encore face à l'ancien criminel Mont-Paisible-Sans-Orteil) ; on voit aussi un jeune pâtre instruire quelqu'un d'aussi éminent que l'Empereur jaune (chapitre 24). Parfois encore, le maître ne dit rien et offre l'apparence d'un vieux sénile (comme dans le chapitre 21 « Intelligence voyage au nord »), d'un cadavre inquiétant (Nan-Po Zi-tchi au chapitre 2) ou bien reste muet, en arrière-plan de l'histoire. Dans d'autres scènes d'instruction, ce sont des réalités non-humaines qui assument la place du maître : un arbre nouveau et géant avec le charpentier Cheu au chapitre 4, un crâne qui sermonne en rêve maître Tchouang (chapitre « Joie suprême»). Dans ces histoires dialoguées, celui qui incarne le maître ou le sage dément ou menace, de par son apparence, son discours, ses gestes ou son silence, le statut et la figure canonique de l'autorité. Par ailleurs, la relation fixe et immuable entre le maître et le disciple est délibérément soumise à d'inquiétantes ou d'amusantes vicissitudes : Lié-tseu quitte son maître Tsi-Hsienn tant il pense démériter ; Yi Eur-tseu parvient à faire se raviser l'ermite qui l'éconduit, Confucius prie son disciple de le prendre pour élève, etc.

Au-delà d'une simple divergence sur la forme spécifique de l'enseignement dispensé par les confucéens, la transmission d'un contenu positif et formulable ne saurait pour les auteurs taoïstes avoir prétention à éclairer l'esprit : ce serait là confondre information et connaissance, mettre sur un pied d'égalité opinion reçue et intuition personnelle. La « réalisation » personnelle de la façon dont marche le monde, dont les choses se transforment, dont les êtres se conduisent, n'a rien à voir avec la description verbale qu'en peut faire un esprit habile pour impressionner un parterre de disciples. En ce sens, on serait bien en peine de savoir quel pouvait être le projet ou le programme éducatif des maîtres taoïstes tels qu'on les aperçoit dans le *Tchouang-tseu*. Même les formes transmissibles de la Culture de soi (respiration, visualisation, méditation, recentrement de l'attention intérieure etc.) risquent de faire l'objet d'un catéchisme et de se figer en formules toute faites, lesquelles finissent aux yeux des héritiers et successeurs par importer plus que les gestes et les expériences qui les précèdent et les fondent.

Second paradoxe de l'éducation taoïste : les penseurs de l'époque pré-impériale ont repéré très tôt cette intuition que les actions et conduites décisives, celles qui transforment l'individu, ne peuvent atteindre leur but qu'à cette condition paradoxale d'être non conscientes, de ne pas faire l'objet d'une représentation ou d'un plan d'action¹⁰. À quoi

¹⁰ Voir par exemple le dialogue du chapitre 11 entre Vaste-Voilé et Général des Nuages, dans lequel le premier enjoint son interlocuteur suppliant à annihiler ses facultés ; ou le dialogue entre le personnage de Confucius et son disciple Yen Houei portant sur l'assise dans l'oubli au chapitre 6 ; ou encore le dialogue

serviraient alors les maîtres et les textes, les écoles et les sectes, les injonctions des sages taoïstes, historiques ou fictifs, si de tels états de vide, de non-pensée ou de spontanéité parfaite ne peuvent jamais faire l'objet d'une leçon, d'une règle ou d'un apprentissage ? À quel type de pédagogie faut-il recourir ? Quelle forme de communication convient-il d'établir entre le maître et ses disciples ?

La troisième et dernière tension décelable dans la pédagogie à rebours du taoïsme antique porte sur la figure même du maître. En chinois ancien, le terme *zi* 子 (lire : ts'eu) désigne en chinois un maître au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est passé maître dans un art ou qu'il maîtrise son sujet, au sens où l'on pouvait autrefois appeler un artiste « Maître ». La confusion avec l'idée de professeur, d'instructeur est favorisée par les textes qui mettent en scène Confucius instruisant ses disciples, mais, dans le *Tchouang tseu*, la notion de maître est bien distincte et n'implique pas que l'on fasse profession d'enseigner, bien au contraire ; la plupart du temps, ceux qui méritent l'appellation de maître fuient les sollicitations et les demandes d'instruction, de peur de dégrader ce qu'ils ont et ce qu'ils sont en revêtant les oripeaux de celui qui sait et qui réduit son savoir à une somme de formulations et d'expressions verbales.

Quant au disciple, il s'agit toujours d'un homme – jeune ou âgé, peu importe – qui se met en quête d'un sage susceptible d'éveiller son esprit, de le dessiller, de lui faire atteindre l'intuition du Principe suprême qui anime le monde et régule la vie (le Tao). Mais il arrive alors fréquemment que le sage élu pour sa connivence avec la Voie, débusqué depuis sa retraite silencieuse, doive alors revêtir les oripeaux du pédagogue, s'exprimer sur son expérience devant un ou plusieurs disciples tout ouïe et prêts à tout gober. Il lui faut jouer le rôle non seulement de celui qui sait mais encore de celui qui sait comment transmettre ce qu'il sait. Cette relation hiérarchisée et sanctifiée entre le maître et son disciple, qui centre l'échange sur un mode de communication discursif et qui fait de la Voie un objet intentionnel, entre partiellement en conflit avec les qualités du sage et sa caractérisation plus générale dans le taoïsme antique. Dans les récits pédagogiques du taoïsme, rares sont les sages que l'on entend instruire autrui¹¹, et quand ils s'y emploient,

entre Hsü Delivré-des-Démons et le Prince Wou de l'état de Wei. Voir aussi le chapitre « Ne fais pas de ton corps un bureau à projets... Les hommes parfaitement accomplis se servent de leur esprit comme d'un miroir : ils ne vont pas au-devant des choses ni ne se laissent entraîner, ils n'emmagasinent rien, mais sont pure réactivité. C'est ainsi que l'on peut avoir prise sur le dehors sans se laisser nuire. ».

¹¹ Peut-être faut-il rappeler que l'on trouve toutes sorte de scènes d'instruction dans les sources taoïstes. Dans le *Liè-tseu*, par exemple, un ouvrage longtemps taxé d'apocryphe qui s'inscrit dans le sillage du *Tchouang-tseu* et recueille des textes d'une époque tout aussi ancienne, Maître Liè est dit avoir reçu l'enseignement de maître H'ou ts'iou tseu-lin (un composé onomastique farcesque associant le mythique

les leçons ont quelque chose d'opaque, de déroutant, pour ne pas dire de délirant. Une description succincte du maître suffit à instruire, édifier ou ravir, sans que l'on ait vent de ses propos. Ainsi de ce maître charismatique, quoiqu'amputé d'un pied – signe des anciens criminels – qui rassemble la moitié de l'État de Lou, un certain Wang Tai, mis en scène dans l'une des fictions des textes du *Tchouang-tseu*. L'un des disciple de Confucius, librement recréé pour la cause, rapporte intrigué à son maître à propos de Wang Tai : « Debout, il n'enseigne pas ; assis, il ne disserte pas ; et pourtant, les gens viennent à lui le ventre vide et repartent rassasiés. Serait-ce là l'authentique enseignement sans parole, une façon indiscernable de mener l'esprit à sa plénitude ? Quelle sorte d'homme est-ce là ? » C'est que le pédagogue amputé s'est affranchi des voies traditionnelles de la formation spirituelle, son alme présence suffit à combler son entourage. Autant dans la tradition occidentale depuis la Grèce antique, la méfiance des penseurs s'est exercée de façon récurrente à l'endroit de l'écrit, de sa façon d'immobiliser et de figer la pensée aux dépens de la parole vivante, autant en Chine ancienne ce n'est pas tant l'oralité qui s'oppose à l'écrit, que l'enseignement verbal à une transformation empruntant des voies non discursives.

La seule question qui importe dans les relations humaines est donc de savoir comment inventer une façon de se lier qui n'entrave pas, comment créer des liens qui libèrent. En principe, c'est en trouvant un sage ou un maître que l'on peut évoluer et progresser dans l'intelligence de soi et comprendre l'ordre des choses. Si l'instruction peut être source de libération, la relation entre un maître et son disciple est pourtant sujette aux mêmes limites et contraintes qui affectent les relations entre père et fils, serviteur et souverain ou patron et client. La nature hiérarchique de la relation, la tendance à faire de tout énoncé un élément de doctrine, la prédominance de la dimension discursive, la dépendance vis-à-vis d'une instance extérieure, agissent comme autant d'entraves qui contrarient la raison d'être de l'enseignement recherché. Celui qui se met dans le rôle et l'état d'esprit du disciple oblige par contre-coup le sage qu'il sollicite à se mettre dans la peau d'un maître ; or la sagesse élémentaire – c'est là l'une des rares thèses continues dans les trois grands textes taoïstes de l'Antiquité, le *Tchouang-tseu*, le *Lao-tseu* et le *Liè-tseu* – enjoint bien plutôt à ne pas tomber dans le chausse-trappe d'une position d'autorité.

maître Calebasse au prénom de Confucius). Au terme de sa formation, il regroupe un nombre incalculable de disciples dont certains viennent de loin et l'attendent à sa porte ; tous les matins, il vient s'entretenir et discuter avec eux. Cette communauté formée par un maître charismatique et sa cohorte incessante de disciples et sectateurs détonne avec la plupart des épisodes pédagogiques du *Tchouang-tseu*.

D'un point de vue historique, le problème se formule un peu autrement, mais ce problème est également intégré dans la scénographie du taoïsme antique : si un maître en Chine ancienne pouvait fonder son autorité sur un « savoir » au sens le plus large, il fondait concrètement son prestige et matériellement sa subsistance, en l'absence de reconnaissance objective et de structures institutionnelles, sur la circulation de son nom et le nombre de ses disciples. Or la vie authentique et la réputation d'un maître relèvent de deux aspirations antagonistes. Il y a dans toutes les figures de sages du taoïsme antique la volonté de ne pas s'exposer, de vivre caché, préservé de la violence et des périls du monde, de ne surtout pas se livrer à la logique aliénante de publicité de son savoir, de ses talents ou de sa force¹². De tels sages ne semblent s'ouvrir à leur disciple et leur donner le fin mot de ce qu'ils savent qu'après de longues années de fréquentation, quand s'est instaurée une relation nourrie par la confiance et l'estime. Il faut que le disciple soit longtemps devenu¹³. À cette tendance profonde à garder son art voilé ou sa Voie cachée¹⁴, s'oppose la nécessité, parfois tout simplement économique, de démontrer de façon tangible ses pouvoirs. Le maître doit montrer ce dont il est capable afin de se faire reconnaître comme tel, se rallier des émules, ou, mieux encore, un patron, un mécène, un protecteur¹⁵.

C'est cette tension inhérente au statut du maître qui se situe au cœur de l'épisode de la joute silencieuse entre Maître Calebasse et le shaman Tsi Sienn sous les yeux déconcertés du disciple Lié-tseu, qui ne sait plus à quel sage se vouer. Cette histoire dialoguée située au chapitre 7 du Tchouang-tseu relate la séquence de quatre

¹² La question de la publicité des talents est abordée au chapitre 24 (trad. Levi p. 209) par le personnage récurrent Nan-po Tseu-tsi qui confesse à Yen Tcheng-tseu la faute qui consiste à se faire connaître d'un prince et devenir par là l'artisan de son propre malheur. En se signalant à un personnage éminent, il ne peut que finir applaudi et exalté par la foule, mettant par là fin à son existence retirée : c'est là le sens du cauchemar qu'il narre à son compagnon.

¹³ Au chapitre 9, un disciple du nom de Yen-tch'eng Tseu-you confie à son maître : « Telle a été ma progression depuis que je suis votre enseignement. La première année, j'ai retrouvé ma nature brute ; la seconde, je me suis laissé aller à mes penchants ; la troisième année, se résorbait toute singularité dans l'homogénéité foncière ; la quatrième année, je faisais corps avec la totalité des êtres ; la cinquième, je vaguais et voguais ; la sixième, les esprits vinrent loger en moi ; la septième année, je réalisais ma nature authentique ; la huitième, je ne savais plus ni ce qu'était la vie ni ce qu'était la mort ; la neuvième, je parvenais au vaste Mystère »

¹⁴ Cette tendance à ne pas livrer explicitement ce que l'on sait, ce que l'on a compris, est très nette chez un penseur comme Confucius, qui rechigne à se montrer explicite, et multiplie les déclarations énigmatiques, quitte à déconcerter ses disciples. Je renvoie le lecteur à l'excellente biographie de Jean Lévi, *Confucius*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, coll. « Chemins d'éternité », 2002.

¹⁵ Il y a en Chine ancienne, entre les deux dyades Patron-Client et Maître-Disciple, un jeu particulièrement intéressant de similarités et d'oppositions, notamment sur la base économique du rapport ou sur les valeurs de loyauté et d'allégeance, à la lumière duquel de nombreux épisodes du taoïsme antique méritent d'être relus. O. Weingarten aborde cette question dans son étude sur les maîtres et disciples en Chine ancienne (Weingarten, « What did disciples do ? *Dizi* in early Chinese texts », *op. cit.*).

confrontations silencieuses entre un chaman puissant qui terrorise par sa prescience la population de Tcheng, et le maître énigmatique de Liè-tseu, un certain Maître Calebasse. Lié-tseu, fasciné par les pouvoirs du shaman, ose remettre ouvertement en question les aptitudes de son maître Calebasse.

À son retour, Lié-tseu déclara à son maître : « Auparavant, la voie que vous suivez représentait pour moi le summum, mais voilà que j'ai trouvé encore plus fort que vous ! » Maître Calebasse lui fit alors cette réponse : « De ma voie, je ne t'ai laissé voir que quelques traces extérieures, sans jamais t'en découvrir le fond, et tu prétendrais l'avoir saisie ! Avec une basse-cour de poules privées de mâle, tu voudrais encore des œufs fécondés ? Tu es convaincu qu'on peut se servir de cette voie pour mettre le monde au défi et s'imposer à coup sûr ! Voilà pourquoi tu te laisses percer à jour si facilement ! Essaie de m'amener ton bonhomme, que moi aussi il m'examine ! »

Déçu de voir son disciple s'enflammer pour un charlatan, Calebasse décide de lui donner une leçon en lui découvrant enfin une partie de sa puissance qu'il tenait jusqu'ici cachée, tout en ayant l'air de ne rien faire – parfaite leçon de non-agir. Lié-tseu comprend au terme de ces rencontres avec le shaman qu'il a lui-même été abusé et berné ; il quitte honteux et repentant son maître pour vivre dans une réclusion, humiliante, ascétique, afin de commencer à se prendre en charge, retrouver une présence à soi et recouvrer une maîtrise intérieure. Calebasse est l'archétype du maître dont la source d'autorité reste délibérément cachée, aux yeux du monde comme à ceux de son disciple qu'il n'estime pas suffisamment mûr, ou « couvé ». C'est par cette réserve même – au sens d'abstention et de ressource cachée – qu'il reste un sage authentique. La puissance de Calebasse se signale moins par ce qu'il peut faire que par ce qu'il est capable de taire.

Puisque donc le maître n'existe que par la reconnaissance de disciples avec lesquels il doit bien finir par consentir à faire montre un jour ou l'autre de son savoir ou de ses pouvoirs, il risque toujours, en s'exhibant, en se faisant reconnaître, d'adultérer cette vie authentique dont il n'aurait jamais dû se départir. Cette contradiction du talent qui ne peut que se nuire en se faisant reconnaître a été saisie en des termes remarquablement justes par le jeune Paul Valéry dans *La Soirée avec Monsieur Teste* (1896), où le narrateur loue le caractère solitaire, improductif et sciemment resté méconnu du personnage éponyme. À propos de cette figure de la maîtrise accomplie de l'intellect, Valéry note :

Ce qu'ils nomment un être supérieur est un être qui s'est trompé. Pour s'étonner de lui, il faut le voir, – et pour être vu, il faut qu'il se montre. Et il me montre que la niaise manie de son nom le possède. Ainsi, chaque grand homme est taché d'une erreur. Chaque esprit qu'on trouve puissant commence par la faute qui le fait connaître. En échange du pourboire

public, il donne le temps qu'il faut pour se rendre perceptible, l'énergie dissipée à se transmettre et à préparer la satisfaction étrangère¹⁶.

La relation problématique entre un maître qui aspire à garder invisibles ses puissances propres, et un disciple dont l'ambition et la volonté de savoir lui sont a priori nocifs, se situe au cœur des propos du *Tchouang-tseu*. Cette question d'ordre pédagogique peut même se lire comme le fil directeur le plus continu à travers les chapitres si divers et si hétérogènes de cet ouvrage anonyme et collectif. À tel point que l'on peut affirmer que la réflexion sur les figures du sage et du maître innerve la plupart des histoires et dialogues entre les personnages de tous bords mis en scène. Le sage y apparaît souvent comme un personnage recherché, sollicité, poursuivi, interrogé, qui se dérobe par mille astuces à la contrainte de jouer le rôle du maître. Dans les récits du taoïsme antique consignés principalement dans les deux recueils du *Tchouang-tseu* et du *Liè-tseu*, fondateurs d'un répertoire éthique d'attitudes et de postures durablement inscrites dans l'histoire des représentations et des pratiques sociales, on peut observer que celui qui approche et questionne essuie souvent l'indifférence, l'incompréhension ou le dédain du sage. Voici un court échantillon de ces nombreux épisodes prenant pour foyer d'attention l'approche du sage :

Intellect voyageait dans le grand Nord, dans la région des Eaux-Sombres. Il gravissait la colline de Pente-Dérobée quand il tomba sur Déclaration-de-Non-Agir. Alors, Intellect déclara à Déclaration-de-Non-Agir : « Permettez-moi de vous interroger : je voudrais savoir quelle sorte de pensées et d'idées font comprendre la Voie. Quels lieux et quelles pratiques permettent de s'établir sur la Voie ? Que suivre et où cheminer pour parvenir à la Voie ? »

À ces trois questions, Déclaration-de-Non-Agir ne donna pas de réponse. Non seulement il ne donna pas de réponse, mais il n'avait même pas compris qu'il fallait répondre.

Intellect, faute d'obtenir une réponse à ses questions, repartit vers le Sud en direction d'Eaux-Clares¹⁷. Il monta sur la colline du Doute-Congédié, où il avisa Folle-Bosse. Il fit part à ce dernier de ses interrogations. « À cela je connais la réponse, annonça Folle-Bosse, et m'en vais te la dire », quant au beau milieu sa phrase il oublia ce qu'il avait à dire.

L'une des plus longues histoires du *Tchouang-tseu*, qui est aussi l'un des premiers récits de fiction développés en Chine ancienne, décrit le périple spirituel d'un certain Keng-sang Tch'eou (chapitre 23), qui s'installe dans une contrée où son influence discrète mais bénéfique à l'ensemble des habitants finit par devenir évidente aux yeux de tous. Lui qui souhaitait se cantonner à une position en retrait d'où exercer son action favorable,

¹⁶ Paul Valéry, *La soirée avec Monsieur Teste*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1919, p. III.

¹⁷ Après le sombre septentrion et ses eaux noires, Intellect essaie le midi et ses eaux lumineuses en espérant trouver au pôle opposé de l'esprit les réponses qu'il cherche.

il apprend avec consternation que le peuple veut lui rendre un culte dont il n'a que faire. Reconnu comme un grand Maître, il pâtit de son éminence et perd sa puissance effective au profit d'une autorité dont il ne veut pas. Au fond, la position du sage reclus est intenable, tout le drame est là pour le maître, car la vertu finit toujours par se manifester et induire un processus de reconnaissance qui vise précisément à la faire disparaître. L'influence favorable que le sage exerce en se débarrassant de tout ce qui dans son entourage pourrait le mettre en valeur, est cela même qui finit par le tirer de son repaire et l'exposer à mille dangers. Point d'issue pour le sage, poursuivi jusqu'à ce qu'il accepte de devenir un maître, professeur ou souverain peu importe. C'est que, pour reprendre dans un sens pessimiste cette déclaration de Confucius, « la vertu ne peut rester cachée, elle se fait nécessairement des voisins. » Si Keng-sang Tch'ou a déjoué le désir de profit parmi le peuple et éteint les sources de conflits, il a créé à son corps défendant le désir collectif de le hisser au rang de figure tutélaire et cultuelle.

Il y a comme une sorte de mimétisme entre les auteurs anonymes de ces textes antiques et les personnages de maître qu'ils mettent en scène. L'étrange pédagogie du taoïsme antique s'ingénie en effet par des façons aussi ingénieuses que diverses à éviter d'inscrire ses propos dans la scène d'énonciation typique du maître entouré de ses disciples et les éclairant par ses propos, comme s'il s'agissait de la transcription fidèle d'une scène historique. On sent au contraire dans les mises en scène parfois cocasses, parfois délirantes du *Tchouang-tseu* et, à sa suite, du *Lié-tseu*, le soin malicieux que les auteurs ont mis à éviter le discours magistral, celui qui prend vite, sous la pression du besoin des foules de se trouver un maître à penser, les allures d'une doctrine, laquelle se fige au fil des générations en catéchisme, infantilisant des générations de disciples et sacralisant, quitte à en trahir l'esprit, celui qui a voix au chapitre. Ce fut sans doute là le sort de Confucius, traduit autant que trahi par ses disciples, qui expulsèrent de son enseignement tout ce qu'il y avait de badinage, de calembour ou de boutade, pour donner une forme fixe et solennelle à quelques propos de circonstance que « le Maître » était toujours prêt à reprendre ou nuancer¹⁸.

¹⁸ Sur cet aspect de la pédagogie de Confucius, voir le *Confucius* de Jean Levi (*op. cit.*), et l'article de Christoph Harbsmeier « Confucius Ridens : Humor in the *Analects* » publié dans le *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50/1 (1990) p. 131-161.

Le mépris bienfaiteur du maître

Fondamentalement, la personne reconnue comme maître n'est aucunement disposée à former, enrôler et fédérer des disciples. Or, ce refus même est formateur pour celui qui se voit rejeté. Le discours qui éconduit celui qui vient consulter ou questionner est souvent une leçon à demi-mot¹⁹. En demandant à celui qui aspire à être disciple de ne pas suivre ses ordres, en refusant de donner explicitement une instruction, en se moquant de la posture du maître qui délivre des vérités à des disciples ébahis, le « sage » diminue chez ceux qui l'écoutent le souci de mal faire, de ne pas être à la hauteur, et écarte le danger de voir des gens le copier servilement sans plus faire attention à ce qui se passe en eux-mêmes. Une telle pédagogie se paie souvent au prix fort : il semble que les épisodes d'instruction les plus frappants du *Tchouang-tseu* convergent vers l'idée qu'un disciple ne peut être instruit de façon profonde, durable et bénéfique sans « se prendre une leçon » au sens le plus véhément.

Le gain principal de cette leçon qui échoit à l'individu en position de disciple ne se trouve pas dans un propos du maître contribuant positivement à la connaissance ; le bénéfique consiste plutôt dans le changement radical des dispositions premières du disciple²⁰, un changement provoqué par la posture évasive, le propos déroutant, voire le silence obstiné du maître à l'occasion de la rencontre²¹. Aussi ne comprendra-t-on guère le sens de ces récits dialogués par une élucidation conceptuelle puis une liaison synthétique des paroles de maître prélevées au gré des différents chapitres ; il est sans doute plus fructueux de s'intéresser aux formes particulières d'interlocution entre les sages et ceux qui les approchent, à leur ton, au type de posture, de motricité et d'accoutrement qui singularise chacun d'entre eux et contribue à un effet global de persuasion.

¹⁹ Même dans le *Mencius* où s'élabore la doctrine du philosophe éponyme frontalement opposé aux thèses du *Tchouang-tseu*, il y a des passages où le philosophe illustre l'idée que l'enseignement peut se dispenser en refusant de parler, et que refuser d'instruire quelqu'un est aussi une forme d'enseignement. (voir *Mencius* 1A et 6B).

²⁰ Dans ses *Études sur Tchouang-tseu* (Allia, Paris 2004), Jean-François Billeter a fait observer que le *Tchouang-tseu* était le seul texte de Chine ancienne dans lequel le lecteur pouvait voir, dans le cours d'un dialogue, d'un échange ou d'une conversation, les évolutions des interlocuteurs, le maître changer de posture, ou celui en position d'apprendre, qu'il soit ou non disciple, faire l'expérience d'une conversion. Billeter a pleinement tiré les conséquences de cette observation dans ses analyses des dialogues et de la dramaturgie de certaines pièces du *Tchouang-tseu*, et a par sa réflexion sur le moteur et les moyens du changement renouvelé en profondeur la compréhension de cet ouvrage en Europe.

²¹ Sur le silence neutre ou parfois défiant du maître, voir par exemple la présence muette de Comte-Obscur Non-Humain dans l'épisode mettant aux prises le Premier Ministre et l'ancien criminel (chapitre 5), ou bien le silence méprisant de Lao-tseu au chapitre 13 face à Cheu Tchong-tsi.

Aux yeux d'un lecteur rompu aux propos de maîtres comme Socrate, Parménide, Épicure, ou Épictète, cette façon de lire le maître tel qu'il est mis en scène relève sans doute plus de l'art de déchiffrer des indices ou de se déporter vers des signes périphériques, voire anecdotiques²². Mais force est de procéder ainsi, en creux, ou par défaut, surtout lorsque le Sage authentique n'a rien d'un maître : il n'a rien à dire, ne veut pas enseigner, se dérobe devant les grandes questions, ne propose aucune méthode, s'emploie à ne pas laisser de traces dans lesquelles de zélés sectateurs pourraient loger leurs pas. L'ermite Folle-Bosse conseille ainsi à Intellect qui le sonde sur la bonne méthode :

Annule tes pensées, annihile tes idées, et tu auras un début d'intelligence de la Voie. Supprime tout lieu, réprime toute pratique, et tu commenceras à t'établir sur la Voie. Pars de nulle part, chemine sans chemin : premier pas vers la Voie²³.

Les plus accomplis d'entre les sages visent à se faire oublier du monde et se réfugient dans tous les lieux de l'érème. Parmi les figures mémorables inventées dans le *Tchouang-tseu*, citons Maître Ample-Accompli qui médite sur le Mont des Vacuités-Fusionnantes, l'ermite Sü Délivré-des-Démons réfugié dans les forêts de montagne, Folle-Bosse sur la colline du Doute-Congédié, le bossu virtuose, attrapeur de cigales, qui fait l'admiration de Confucius, avisé dans une lande sauvage des provinces méridionales, ou encore Vaste-Voilé, par deux fois abordé par Général des Nuages en rase campagne, qui « s'ébattait en sautillant comme un moineau tout en se tapotant les cuisses à chaque bond. »

Dans l'éthique taoïste qui procède à rebours des processus traditionnels de légitimation du maître et écarte toute considération économique dans les relations entre maîtres et disciples²⁴, cette défection discrète des lieux du savoir et du pouvoir permet de se consacrer exclusivement au perfectionnement de soi. Les désordres dans le monde et le dérèglement de la nature, épinglés dans les chapitres les plus radicaux et les plus

²² Ce mode de lecture peut renvoyer aux passages les plus superficiels des biographies rédigées par Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*) sur les grands penseurs qui l'ont précédé ou qui furent ses contemporains, de Platon jusqu'à Sextus Empiricus.

²³ *Tchouang-tseu*, chapitre 22 « Intellect voyage au Nord ».

²⁴ La dimension économique au sens large du rapport entre maîtres et disciples dans les cercles d'obédience confucéenne n'est pas négligeable puisque dès Confucius, certains disciples semblent avoir conçu leur enseignement comme un cursus les habilitant à certains postes de direction. Les disciples semblent avoir rétribué leur maître, et espéraient en échange de leur loyauté obtenir une charge officielle ou l'administration du domaine d'une famille noble. Sur la solidarité économique entre le maître et ses disciples, ainsi que l'évolution historique de la relation entre maîtres et disciples dans la tradition confucéenne à la lumière de cette question, je renvoie à la section de l'article de Oliver Weingarten (cité plus haut), « Prospects and Profits of Discipleship », p. 67 sq.

rageurs du *Tchouang-tseu* (chapitres 10, 11 et 29), sont la conséquence des péroraisons de ces petits maîtres qui conseillent les princes à tort et à travers, à l'instar de ce Confucius à qui le sanguinaire brigand Tcheu assène dans une cinglante diatribe :

Tu agites les lèvres et fais claquer ta langue pour t'arroger le monopole de ce qui est vrai ou faux, pour définir à ta guise le bon et le mauvais ; voilà comment tu enfumes tous les princes de par le monde et empêches les gens instruits et éduqués de faire retour à la simplicité originelle²⁵.

De nombreuses histoires, et parmi les meilleures, de la littérature taoïste de l'Antiquité, montrent un sage en train de faire sciemment résonner dans le disciple la véhémence du mépris, le choc du dédain ou l'angoisse du rejet²⁶. La création d'un état d'angoisse ou de désespoir chez le disciple est l'un des procédés dramaturgiques typiques de ces rencontres, que les maîtres de l'école bouddhiste du Chan se feront fort de réemployer avec leurs disciples, en y ajoutant l'arsenal de recettes de leur cru, de l'énigme absurde aux coups de bâton.

Comment rendre compte de ce manque délibéré d'aménité envers ceux qui semblent brûler d'apprendre et de comprendre ? Que suggèrent tant de variations sur un modèle scénique primordial où l'aspirant au savoir se fait éconduire, et le maître déconcerte, soit par ses rebuffades, soit par une parole de divagation ? C'est que les auteurs connaissent la fécondité de la secousse, les bienfaits de la véhémence. Dans les fictions narratives du taoïsme antique, le conflit entre le disciple et le sage peut être compris non comme un obstacle dirimant ou dilatoire, mais comme un élément structurant de la relation. Pour dissiper dans l'esprit du disciple une conception instrumentale du savoir réduite à un échange d'informations, pour l'empêcher de considérer son maître comme un fruit à jeter une fois exprimé tout son jus, pour détourner enfin le disciple d'ambitions mal placées ou annihiler en lui les désirs qui l'aliènent, il est bon que le sage abordé se tienne sur ses gardes et se refuse. Quelle sorte de piège, de menace ou de facticité cette posture prétend-t-elle déjouer ? En déconcertant l'aspirant, en créant en lui un état d'angoisse ou de frustration, le maître le force à réfléchir à la nature de son désir. Après avoir vertement congédié l'Empereur Jaune qui le sondait sur les moyens de contrôler la vie sur terre et d'augmenter le rythme et le rendement des moissons, le maître Ample-Accompli (*Guang Chengzi) retrouve le souverain

²⁵ *Tchouang-tseu*, chapitre 29, « Le Brigand Tcheu ».

²⁶ Voir l'histoire au chapitre 19 où un certain maître se repent devant ses disciples de s'être montré trop cassant avec quelqu'un qui se présentait à sa porte. Ses disciples le rassurent en lui exposant qu'il ne peut lui avoir fait de mal en s'étant conduit ainsi.

profondément transformé au terme d'une réclusion ascétique de trois mois. La première entrevue, qui prend l'allure d'un réquisitoire général contre la volonté démesurée de se rendre maître et possesseur de la Nature, s'était terminée abruptement sur ces propos irrités du maître :

Homme aux paroles spécieuses, à l'esprit vide et vain ! Crois-tu vraiment mériter que je t'entretienne du Principe ultime ?

La seconde partie de l'histoire montre les bienfaits de cette véhémence sur l'interlocuteur qui vient d'en prendre pour son grade, si l'on peut dire :

L'empereur Jaune se retira, renonça à l'empire, se bâtit une hutte à l'écart, garnie d'une simple natte de joncs tressés. Il demeura ainsi trois mois dans l'inaction la plus complète. Après quoi, il s'en retourna solliciter le maître.

Maître Ample-Accompli reposait étendu, tête tournée vers le Sud. L'empereur Jaune s'avança avec humilité, approcha de lui à genoux et se prosterna par deux fois face contre terre. « J'ai entendu dire, Maître, que vous aviez pénétré le principe premier de l'univers. Souffrez que je vous interroge sur la façon de gouverner son corps, afin de parvenir à la Longévité. »

Maître Ample-Accompli se releva dans un sursaut : « Voilà enfin une excellente question ! Approche, que je te dise un mot du Principe ultime (...) »

Maître Ample-Accompli a disposé le souverain à se mettre à l'écoute de lui-même ; il a déclenché en lui un processus psychologique menant à l'oubli du but initial. Sa virulence et son dédain ne doivent pas être pris comme un refus définitif d'instruire, mais comme une occasion donnée à l'Empereur Jaune de réformer son entendement avant de s'ouvrir à l'instruction. C'est sa représentation même du savoir et du pouvoir qui s'est modifiée, le monde cesse de lui apparaître comme un ensemble de réalités à manipuler et contrôler. Et lorsque le maître commence à lui parler de la Voie suprême et l'instruit, ce n'est que pour conclure par sa disparition imminente.

À présent, je prends congé de toi, pour franchir les portes de l'infinité, et m'ébattre à loisir dans les landes absolues. Je pars me conjoindre à l'éclat des astres, me fondre à la constance du Ciel et de la Terre. Ce qui vient à moi, je m'y conjoins, ce qui se tient au loin, je le confonds ! Quand tous les hommes auront péri, moi seul resterai en vie !

La relation proprement dite de maître et disciple n'aura duré que le temps d'une rencontre, et cela aura suffi à l'édification du lecteur. Bien d'autres histoires dialoguées tournent autour du refus de la part d'un sage de venir en aide, refus qui se révèle progressivement comme une tactique destinée à déjouer un désir contre-productif d'accroissement personnel, ou une tentative d'atteindre un état optimal vouée dès le départ à l'échec en raison même du plan que se fixe l'élève ainsi que des représentations mentales qui l'orientent. Lorsque le personnage de Vaste-Voilé, au chapitre 7, supplié par

Général des Nuages, consent enfin à lâcher un mot, il ne livre au départ que sa propre confusion :

Voguant et divagant, ne sais ce que je cherche
 Dérivant, délirant, ne sais même où je vais.
 Dans ma divagation, absorbé par le brouillamini du monde, je puis tout contempler de façon délurée. Qu'aurais-je d'autre à connaître ?

Puis, devant l'insistante désespérée du Général brûlant de recueillir un conseil pour réformer sa vie, l'hurluberlu lâche :

Ah la barbe ! Eh bien... nourris ton esprit ! Contente-toi de séjourner dans le non-agir, et les choses se transformeront d'elles-mêmes²⁷. Détruis ton corps, disloque-toi jusqu'à l'os, recrache ta clairvoyance, vomis ton entendement, oublie tout lien avec les êtres pour mieux te fondre en eux, pénètre le chaos primordial, défais-toi de ta pensée, dépars-toi de tes esprits, insensible et sans âme, et la multitude des êtres reviendra à ses racines, à ses racines ignorées. Revenu là où tout est embrumé, embrouillé, plus jamais se désunir ! Mais si tu essaies de comprendre cela, c'est que tu en es déjà dissocié. N'en demande pas le nom, ne tente pas de le cerner, et toute chose d'elle-même pourvoira à sa vie.

Les premiers textes du taoïsme philosophique offrent une réflexion pionnière sur le mépris comme secousse salutaire et ressource psychagogique. Comme si les auteurs avaient senti que l'on ne peut bien conduire autrui qu'en commençant par le désarmer, voire le malmener. En refusant de transmettre au disciple un corps de connaissances constituées charriant implicitement une vision particulière du monde, qui induit des effets de fermeture et d'obturation, le maître laisse au disciple la possibilité de faire l'expérience personnelle du principe et de la puissance d'animation du monde, le Tao, incommunicable et réfractaire à l'organisation du réel filtré et réduit par le langage. En instillant anxiété, doute ou désespoir dans l'âme du disciple ligoté intérieurement, incapable de se délivrer, un processus psychologique de déconditionnement est mis en place qui aboutit, dans les meilleurs cas de figure, soit à un compagnonnage amical soit à une prise en charge du disciple par lui-même.

Le maître, ou plutôt le personnage qui se trouve en position de maîtrise, ne transmet rien de positif qui épargnerait à son interlocuteur un peu de son temps ou de ses efforts. La connaissance de soi et la maîtrise de ses ressources intérieures risquent constamment d'être parasitées par un enseignement verbal. Le silence du maître, son regard absent, son air endormi, voire complètement abruti, son affaissement cadavérique participent de cette logique de l'éveil, aux antipodes de celle qui régent nos usages académiques et notre

²⁷ Le *Tchouang-tseu* tire ici la leçon du *Lao-tseu* : je reste dans le non-agir et le peuple se transforme de lui-même.

méthodologie universitaire. Le parcours spirituel du personnage de Lié-tseu est rythmé par ce très lent dégel du maître à son égard.

Au bout de trois ans de perfectionnement constant de sa personne, Lié-tseu vit que son maître daignait enfin jeter un regard sur lui ; suivirent encore deux années pour que Lié-tseu puisse lui arracher un sourire, et ce n'est que la septième année qu'il fut invité à prendre place sur la même natte que son maître²⁸.

Peu important au fond les mots que prononce le maître, l'essentiel est qu'il parvienne à cerner d'emblée celui qui l'aborde pour le mettre dans la lancée d'un changement qui se déclarera graduellement en ce dernier. Il n'a pas vocation à enseigner des vérités mais se consacre plutôt à déplier un éventail de recettes permettant de déjouer la posture assertive et volontariste de ceux qui l'approchent et le questionnent, laquelle paralyse les forces nécessaires à une redistribution optimale de soi. La position de celui qui aspire au statut de disciple en est rendue presque impossible : les « approchants » qui se voient rembarrés, ont droit à une leçon sur l'inutilité de l'enseignement ou sur l'incommunicabilité de l'Être suprême, ce qui ne manque pas de saper le principe même de l'instruction spirituelle.

La communication non verbale

Au problème de la relation du maître à ses disciples s'associe donc celui d'une relation authentique dans l'épreuve du langage. Une fois posé le principe de l'incommunicabilité du Tao de maître à disciple, on peut s'interroger sur les formes fécondes d'enseignement qui demeurent. Ce sont précisément semble-t-il les adroites mises en scène du maître congédiant le langage et secouant ses visiteurs par des voies inédites qui constituent encore la meilleure leçon. Les textes du *Tchouang-tseu*, du *Lié-tseu* ou du *Lao-tseu* ont instillé dans la culture chinoise ce modèle de la supériorité d'une transmission qui se passe de paroles, comme si la transformation morale ou psychologique du disciple ne pouvait aboutir qu'en dehors de la sphère des échanges discursifs, affranchie du contexte d'une relation hiérarchisée et autoritaire.

T'ien Tseu-Fang se tenait assis aux côtés de son seigneur, le prince Wen du pays de Wei. À plusieurs reprises il avait au cours de leurs conversations évoqué un certain Ts'i Kong. Le prince lui demanda : « Ce Ts'i Kong que vous aimez citer, est-il votre maître ? » Tseu-Fang lui répondit : « Non, il n'est pas mon maître. Simplement quelqu'un de mon village.

²⁸ *Lié-tseu*, chapitre 1.

Si je le mentionne, c'est que souvent, en l'entendant parler de la Voie, j'ai trouvé qu'il voyait juste. »

Le prince reprit : « Eh bien, qui est votre maître dans ce cas ?

C'est Maître-Ondulant, de la Muraille de l'Est.

Et pourquoi, Maître T'ien, n'en parlez-vous jamais ?

Cet homme, voyez-vous, est la perfection originelle. S'il a bien, au dehors, l'apparence d'un être humain, en vérité il porte en lui tout le vide du Ciel ; il évolue au gré et s'adapte, tout en préservant sa candeur native. Limpide, il est ouvert à tous les êtres. Si quelqu'un s'est égaré, il l'éclaire par la seule justesse de cet air accueillant qu'il promène sur le monde ; il dissipe en chacun les idées qui se pressent. Comment voulez-vous qu'un homme comme moi arrive à en parler ? »

Sur ces mots, T'ien Tseu-Fang se retira. Le Prince, désespéré, resta muet jusqu'au soir. Plus tard, il convoqua ses ministres, les fit placer en rang devant lui et leur confia la chose suivante : « Ah ! l'homme accompli, celui dont rien n'entame la Puissance, comme nous en sommes loin, si loin ! Au départ, je me figurais que les propos des gens sages et savants étaient quelque chose d'indépassable, qu'il n'y avait rien au dessus des conduites dictées par la Bonté et la Justice. Mais voilà, à présent que j'ai eu vent du maître de T'ien Tseu-Fang, je me sens physiquement démoli²⁹, j'ai perdu tout désir d'agir, ma bouche est prise dans un étau, l'envie même de parler m'a quitté. Tout ce que j'ai appris m'apparaît comme un tas de ronces et de boue ; quant à l'État de Wei, il ne m'est plus qu'un fardeau. »

La présence agissante de Maître-Ondulant touche le tout-venant, comme un soleil qui éclaire le visage de tout être humain sans préférences, ni distinctions. Le maître authentique - défini par la maîtrise de ses processus vitaux et non par son rôle d'enseignant - reste ouvert à chacun au gré des rencontres, tout en se montrant dans ses relations aussi impersonnel que l'action de la nature.

L'influence transformatrice du maître de Tseu-Fang est donc *passée* sans que le prince ait rien entendu émanant même indirectement de sa personne. Il s'agit d'un maître sans disciples, sans disciplines, ni rien de dicible. De Maître-Ondulant, quiet et limpide, aucun mot n'est rapporté ; son disciple Tseu-Fang, sondé par le prince de Wei, avoue qu'il ne voit pas comment il parviendrait à en parler comme il le fait de maîtres mineurs, aussi ne le mentionne-t-il jamais d'ordinaire lors des audiences et entrevues avec son seigneur ; et le prince lui-même, à l'écoute de ce portrait si succinct, une sorte d'esquisse en trois traits cernée de silence, perd l'envie de parler, prostré et hagard. Trois modalités du silence jouent de concert : le disciple taisait jusqu'ici l'existence et l'influence de ce Maître, son modèle secret, jusqu'à que son seigneur l'invite à en parler. Ce Maître

²⁹ Littéralement : « je suis tsié »(**jie*). Dans de nombreux textes contemporains, ce mot évoque un supplice physique, le dépeçage, le démembrement. C'est ainsi que l'Empereur Jaune « tsié » le corps de son ennemi Tcheu You. En même temps, le *Tchouang-tseu* emploie le caractère *tsié* dans un sens positif : c'est se délier, se délivrer de ses chaînes, se libérer de « nos chaînes et de nos verrous intérieurs ».

Ondulant, sans rien dire, transforme et éclaire le tout-venant. Et le seigneur de Wei, reste bouche bée et comme pris de stupeur à l'écoute de ce qu'en dit son serviteur T'ien Tseu-Fang. Le silence passe de bouche en bouche pour ainsi dire et montre la transmission d'une force influence entièrement dissociée d'un contenu verbal positif correspondant à une *instruction*.

Au contact de ces images, le seigneur de Wei a reçu une leçon sans que le maître aperçu au travers d'un linéament de description élogieuse n'ait été cité (il est évoqué mais rien n'est rapporté de ses dires). Le monde familier du prince apparaît brutalement sous un autre jour. Les textes vénérables rapportant les conduites édifiantes et les propos exemplaire des sages souverains d'antan, la culture des vertus qui doivent soutenir l'exercice du pouvoir, tout cela lui semble verbiage et volutes vides alors même qu'aucun jugement de la part de son serviteur Tseu-Fang n'a été tenu concernant l'éducation traditionnelle, l'action politique ou l'efficacité de la communication langagière. Le prince se sent prosaïquement ravalé dans les affaires et les affres du monde terrestre. Cet instant d'épiphanie où les processus ordinairement graduels de dilatation de la conscience soudain précipitent, – cet instant constitue le point d'orgue d'une expérience d'éveil qui s'est imposée comme le modèle de la relation pédagogique dans l'imaginaire taoïste.

Dans une histoire dialoguée du chapitre 5 du *Tchouang-tseu*, qui aborde la question de la réintégration et de l'intégrité morale d'un ancien criminel amputé du pied, le paria en question parle ainsi du maître dont l'enseignement l'a guéri des agressions du monde extérieur :

Au début, j'enrageais, j'étais bouleversé de colère. Mais depuis que j'ai rencontré notre maître, ma colère a décru et je suis revenu à moi-même. Je ne saurais dire si c'est le maître qui m'a lavé et purifié avec sa bonté, mais voilà dix-neuf ans que je fais route avec lui, et jamais il n'a paru remarquer qu'il me manquait un pied.

Avec des personnages tels que Maître-Ondulant, ou encore le maître du paria amputé, Comte-Obscur Non-humain (**Bohun wuren*), la question n'est plus de savoir ce que pense le sage, ce qu'il croit ou ce qu'il sait ; seule compte l'occasion d'éprouver à son contact une réorganisation d'ensemble de nos forces et de nos aspirations, un changement dans le climat de fond qui détermine le temps et le tempo de nos humeurs. Le prince Wen qui interrogeait T'ien Tseu-Fang sent que le ressort de ses ambitions vient de rompre ; mis mentalement en présence de ce Maître-Ondulant, il regarde tout à coup ce qu'il fait et ce qu'il dit comme une suite de choses usantes, stériles et vaines. Il suffit d'imaginer la puissance d'ébranlement d'une musique qui, brisant une conversation de routine, en quelques secondes nous tire de notre enlèvement inconscient et nous hisse à un

effet d'échelle supérieur pour reconsidérer notre vie présente. Et si résonne encore faiblement ce que nous étions en train de dire ou de projeter au moment de l'irruption salutaire de cette musique, nous en apercevons tout le désolant prosaïsme.

À son stade extrême, le motif du maître exerçant une action décisive en marge du savoir textuel – motif repris et rejoué sur tant de modes – incite à sentir qu'un sage n'a rien à dire de *positif*, ou qu'à un maître supérieur on ne peut plus parler, pas plus qu'à un mystique absorbé dans la contemplation de l'Un. Ce n'est là toutefois qu'un aspect partiel parmi les visions taoïstes du sage ou du saint, toujours présenté au demeurant avec une pointe d'humour, comme si soutenir cette thèse avec sérieux et conviction contredisait l'essence même de la pédagogie irrégulière mise en jeu. Si certains sages parlent et même bavardent dans le *Tchouang-tseu*, leur pluralité, leur diversité de profil, leur position de maître avant tout relationnelle lorsqu'ils dialoguent³⁰ sont autant de façons de suggérer la précellence de la relation singulière, la primauté du propos de circonstance, la vertu irremplaçable de l'improvisation et de la présence d'esprit. Ce trait caractérisait déjà l'enseignement de Confucius, qui favorisait la nature singulière de son interlocuteur, quitte à sembler se contredire pour le lecteur ne tenant pas compte, ou ignorant tout simplement, le contexte d'énonciation particulier. Mais la solidarité de fond entre Confucius et les idées développées dans le taoïsme antique tient surtout à la prépondérance de cette idée selon laquelle l'enseignement le plus fécond repose sur la représentation imaginaire du maître – représentation mentale mais aussi mise en scène littéraire – qui devient le sujet principal de brefs épisodes de sagesse. Le maître n'est pas ici un auteur nous livrant des pensées profondes, il est l'acteur principal de ces petites pièces où sont reprises avec des variations infinies la rencontre du sage réticent et du disciple immature.

C'est ainsi que dans le *Tchouang-tseu* on aboutit à cette situation piquante d'avoir des maîtres sans disciples³¹, parfois même un maître qui demande à devenir le disciple de son propre disciple ; la norme qui s'impose est celle d'un enseignement sans paroles, et le modèle de la formation de soi parachevée passe par une sorte d'amnésie volontaire de tout le savoir antérieur ainsi qu'un rejet de toute méthode. C'est que l'on pressent partout la méfiance du sage à l'idée que ce qu'il consent à lâcher sous l'inspiration du moment, sur le mode du doute, du paradoxe, de l'observation amusée ou de l'assertion à but

³⁰ L'un est maître dans telle circonstance, comme Lié-tseu, mais à nouveau disciple dans telle autre, prêche ici, mais là se prend une leçon comme cela arrive si souvent au personnage de Confucius dans le *Tchouang-tseu*, sur lequel les auteurs ne cessent de varier l'éclairage.

³¹ La plupart de ces personnages portent l'appellation honorifique de « maître » (*tseu*).

exhortatif, soit réemployé à d'autres fins, change de sens et devienne pièce d'un dogme ou élément de doctrine.

D'autre part, les auteurs anonymes du taoïsme antique ont sans doute senti, en observant le devenir de l'école ritualiste après la mort de Confucius, le danger de laisser les propos, les notions et les images employés par un homme sage et lucide afin de juger son époque et réfléchir sur son expérience, devenir chez ses épigones et sectateurs de simples outils pour gloser la pensée de leur maître et lui imprimer une forme systématique. Alors que le sage s'emploie à comprendre ce que sont vivre et changer, l'apprenti qui fait de ce sage son maître se concentre avant tout sur ce qu'a dit ce dernier et se met à apprendre, réciter et étudier ces propos qui lui restent comme autant de traces et de reliques, au lieu de faire l'effort de consulter sa propre expérience. C'est ce processus de médiation dégradante que la pédagogie non verbale du sage tente de court-circuiter afin de mener le disciple désemparé sur la Voie.

Ce qui distingue si fortement le *Tchouang-tseu* des autres grands textes de la pensée chinoise, c'est qu'il n'est jamais dit ou suggéré au fond que l'homme est une créature qui a besoin d'un maître pour accéder à sa pleine humanité. Les histoires et courts essais qui composent cet ouvrage hétéroclite envisagent la diversité des pièges et des raideurs qui guettent aussi bien le sage qui joue au maître que l'auditeur qui veut s'enrôler comme disciple. La relation entre maître et disciple n'est pas pour autant une relation condamnée ou prohibée, elle est simplement vue comme un processus impossible à déployer sous la forme d'une éducation centrée sur l'apprentissage des textes et des normes de conduite ; elle est aussi envisagée comme une relation exclusive, personnalisée à l'extrême, jamais obligatoire, libre de tout programme, et toujours prête à se défaire ou à évoluer en autre chose.

Contre le risque de sacralisation du maître qui dénature celui qu'il fut et infantilise celui qui le révère, contre le danger de donner corps à une doctrine qui n'existait pas même sous forme embryonnaire dans l'esprit de ce dernier, voici un puissant antidote, sous la forme d'une historiette qui mène à son point de paroxysme le paradigme du maître absent, comme dissipé dans l'air et dissipant tout disciple :

Rayonnement Astral interrogea Non-Être : « O Maître, êtes-vous, ou n'êtes-vous pas ? »
 Comme il n'avait pas reçu de réponse, il scruta avec la plus grande attention l'air et l'allure de ce dernier : nuit indistincte, vide sans mesure. Tout le jour durant, il écarquilla les yeux mais ne vit rien, il tendit l'oreille mais n'entendit rien, il tenta de le toucher mais ses mains ne rencontraient rien. Rayonnement-Astral s'exclama : « Prodigieux ! Dire qu'il est possible d'atteindre un tel stade ! J'arrive bien moi-même à faire être ce qui n'est pas, mais point à faire disparaître ce qui n'a pas d'être, alors que Non-être, lui, y parvient déjà : comment diable s'y est-il pris ? »

L'une des meilleures choses que puisse faire un maître, c'est déjouer dans l'esprit de son élève l'idée qu'il se fait de la toute-puissance de l'enseignement et de la transmission verbale ; c'est contrer sa docilité devant la fixité des rôles et la nature verticale de la relation qui risque de le maintenir toute sa vie durant dans la peur de s'émanciper de ce qu'il tient de ses anciens modèles (pensons à ce disciple imaginaire de Confucius dans le chapitre “德充符” du nom de Tchang Tsi 常季 : “éternellement immature” !). Le dialogue dans le chapitre 6 entre Confucius et Yen Houei se conclut par la demande du premier d'être pris comme disciple par son propre disciple, rejoignant par là un motif classique du Tchouang-tseu selon lequel Confucius se met à l'école d'un plus sage que lui. « C'est bien mal récompenser un maître que de rester à jamais son disciple » disait Zarathoustra³² au moment de quitter ses disciples, tout en les enjoignant à l'abandonner, le soupçonner, ou le haïr. C'est lui faire le plus beau présent, pourrait-on ajouter, que de devenir son maître.

En fin de compte, dans les écrits du taoïsme antique, le maître n'occupe qu'à de rares exceptions une position fixe, une condition durable ou un statut préservé ; on voit surtout des sages refuser des élèves, rembarquer les ambitieux ou les soucieux qui les approchent ; on rencontre des personnages pressentis comme modèles se dérober aux attentes pédagogiques de leur entourage ou de leur village³³. Les épisodes pédagogiques du *Tchouang-tseu* se signalent surtout – quand on fait l'effort de suivre les personnages à la trace et qu'on les voit évoluer au fil des chapitres³⁴ – par la mobilité de leurs relations, par les renversements inopinés des liens qui unissent celui censé savoir et celui censé apprendre. Les interactions entre maîtres et disciples ne sont pas centrées sur des textes à comprendre, commenter ou interpréter. Les nombreux dialogues et histoires d'apprentissages, d'éducation et de transformation suggèrent combien ce qui peut nourrir l'esprit et instruire de l'essentiel dépend de l'écoute et de l'observation des gens et des choses à l'entour, qui n'ont pas vocation à enseigner : ainsi du boucher Ding, qui dépèce

³² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, chapitre « De la vertu qui donne ».

³³ Comte-Obscur Non-Humain reproche à Liè-tseu de perdre son temps et ses forces à faire le sage pour une foule de gens qui se pressent devant sa porte. Ces gens sans valeur ne méritent pas d'être instruits, et toute personne qui possède habileté, dons ou talents est ainsi condamnée à crouler sous le poids des sollicitations, de la fatigue et des soucis. A cet égard, seul celui qui n'a rien à apporter aux autres vit à l'aise et paisible. Telle est la conclusion de l'une des figures les plus valorisées dans le Zhuangzi. Le sage n'a pas à faire le maître, et faire profession de son habileté est une perte de temps et une usure de soi (chapitre 32, trad. Levi, p.274-275). Au chapitre 24, Tseu-ts'i des Murailles du Sud s'en veut de passer pour un sage, conscient qu'il a dû se vendre pour s'attirer une telle réputation qui ne peut que lui nuire

³⁴ Comme l'a fait Jean Levi dans son étude admirable mais plutôt réservée aux connaisseurs des textes abordés : *Le petit monde du Tchouang-tseu*.

avec une virtuosité enchanteresse une carcasse de bœuf devant son prince, lequel comprend à le voir agir puis l'écouter « l'art de nourrir le principe vital » ; ainsi du nageur des cataractes de Lü Lang, qui édifie Confucius en lui relatant sa façon de faire un avec l'onde ; ainsi encore du charron P'ienn, du passeur qui manie le bac entre les deux rives, du vieux pêcheur que rencontre le personnage réinventé de Confucius, du vieillard qui refuse de se servir d'une manivelle et d'une poulie pour puiser de l'eau au puits et s'insurge contre les méfaits de la technique³⁵ ; ainsi du charpentier Tch'ing, qui pour créer une belle œuvre se livre à une ascèse afin de se libérer de toute ambition, de tout projet et de toute idée de reconnaissance ; ainsi de l'attrapeur de cigales, du percepteur Débonnaire du Palais du Nord³⁶, et encore de tant de personnages qui se fondent sur leur expérience personnelle des choses et de leur corps pour donner une leçon en passant, l'air de rien, et transforment durablement celui qui se met à leur écoute et observe le spectacle de leur présence agissante. On voit là que la maîtrise se déporte d'un savoir vers un savoir-faire, s'affranchit de la considération des textes du passé pour se tourner vers un art « à l'état vif », une sorte de « *live performance* » qui exalte l'esprit et met les forces vitales en état de surréction. On voit encore poindre ici l'idée, inacceptable pour les Confucéens d'une maîtrise acquise sans maître, sinon le grand maître ancestral (**dazongshi*), la Voie même du monde, la *natura naturans*, qui dote chacun de ces divers personnages d'un génie propre³⁷.

Dans ce bref parcours mettant aux prises maîtres et disciples, nous avons vu jouer différentes modalités du silence, à l'occasion de la rencontre avec des sages qui sont hors du régime de la conscience analytique et discursive. Ces Sages nous montrent que poser des questions sur le Tao n'a pas de sens, ne fait qu'en éloigner, mais, pour nous lecteurs, si ces questions n'étaient pas posées, il n'y aurait pas de leçon et d'occasion d'apprendre. Il n'y aurait pas non plus de texte, pas même de texte qui nous dise qu'au fond l'absolu n'est pas de l'ordre de la compréhension intellectuelle, du savoir qui se formule, du dire qui se transmet. Quelle a été, du point de vue des techniques littéraires de la représentation, la conséquence de ce refus de faire entrer le sage de plain-pied dans l'univers du discours ? L'action exemplaire étant supposée se passer de mots, ce sont les

³⁵ Chapitre 12 (trad. Levi p. 100).

³⁶ Chapitre 20.

³⁷ Sur l'efficiencie silencieuse de la nature et le bienfait de se fier au cours des choses voir par exemple le chapitre 13 (trad. Levi p112) et le chapitre 5 (trad. Levi p.49-50 et p.66-67 pour la réponse de Lao-tseu).

descriptions fournies par des témoins, les explications *a posteriori* ou encore les apartés qui se chargent dans ces récits pédagogiques du *Tchouang-tseu* et du *Lié-tseu* de faire comprendre ce qui se passe de décisif. Et c'est par le truchement de ces insertions discursives que nous prenons, nous lecteurs, connaissance de cet enseignement dont l'efficace prétend se passer de mots.

Le lecteur est à cet égard toujours « mobilisé » puisqu'il fait pour ainsi dire la navette entre le point de vue d'une sagesse silencieuse et sa propre perspective de lecteur prenant connaissance de cette idée de l'enseignement sans parole au travers d'histoires, de récits et de fables. L'intuition avivée par les évocations du charisme de certains maîtres capables de transformer, et presque d'incendier leurs disciples par leur seule présence est inséparable de la conscience que cette intuition n'est adéquatement véhiculée que dans l'invention *ad hoc* de certaines formes langagières. De même que dans ces fictions taoïstes le disciple évoque son maître sur le mode de l'ineffable ou de l'insaisissable, ces récits mêmes sont l'œuvre de maîtres demeurés anonymes et invisibles, mais qui gardent le maître-mot du sens à attribuer à leurs récits. Le nom même de *Tchouang-tseu* a fini par devenir la convergence symbolique de ces auteurs anonymes et de ces maîtres insondables. Telle est l'une des leçons que l'on peut tirer en croisant les réflexions sur les schémas narratifs du premier taoïsme et les données historiques concernant les modes de composition des ouvrages philosophiques en Chine ancienne. Gageons qu'en se confiant à la plume de ses disciples, Francis Wolff, qui aura si bien écrit sur les maîtres anciens pour ses lecteurs, aura été à bonne école.

Bibliographie

Jean-François Billeter, *Études sur Tchouang-tseu*, Paris, Allia, 2004.

Christoph Harbsmeier, « Confucius Ridens : Humor in the Analects », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 50/1 (1990), p. 131-161. DOI: 10.2307/2719225

Jean Levi, *Œuvres complètes de Maître Tchouang*, éditions de l'encyclopédie des nuisances, Paris, 2006.

Levi Jean, *Confucius*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, coll. « Chemins d'éternité », 2002.

Levi Jean, *Le Petit monde du Tchouang-tseu*, Paris, Philippe Picquier, 2010.

Lang Hua-Xia 郎化霞, *北京旅行 A Journey to Beijing*, édition bilingue San Wen, Wuhan 2002.

Weingarten Oliver, « What did disciples do ? *Dizi* 弟子 in early Chinese texts », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 75/1 (2015), p. 29-75.

Valéry Paul, *La soirée avec M. Teste*, Paris, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1919.