



Une introduction à Confucius

COMMUNICATION DE SIMON LEYS

À LA SÉANCE MENSUELLE DU 4 NOVEMBRE 1995

I. PRÉAMBULE

Si l'on considère les plus grands maîtres à penser de l'humanité, — le Bouddha, Confucius, Socrate, Jésus —, on est frappé par un curieux paradoxe : aujourd'hui, aucun d'entre eux ne pourrait obtenir ne fût-ce qu'un modeste poste d'enseignant dans une de nos universités. La raison en est simple : leurs qualifications sont insuffisantes — ils n'ont rien publié. (Il n'est pas impossible que Confucius ait *édité* certains textes, mais comme tous les universitaires le savent, les travaux d'édition font un peu figure de rembourrage dans un *curriculum vitae* — on ne peut pas dire qu'ils comptent vraiment.)

Toutefois, pour qui veut étudier la pensée de Confucius, ce n'est pas le fait qu'il n'a rien écrit qui pose le plus grave problème ; il y a un autre obstacle — plus subtil, et bien plus difficile à surmonter. Lu Xun — que l'on considère à juste titre comme le plus grand écrivain de la Chine moderne (il est mort en 1936, et soit dit entre parenthèses détestait cordialement Confucius pour des raisons que je vais indiquer à l'instant), Lu Xun a remarqué que, chaque fois qu'un génie original se manifeste en ce monde, les gens s'efforcent aussitôt de s'en débarrasser. À cette fin, ils ont généralement recours à deux méthodes. La première, c'est la *suppression* pure et simple : on isole le personnage en question, on l'affame, on l'entoure d'un rigoureux mur de silence, on l'enterre vivant. Si ces manœuvres demeurent sans effet, on passe à la seconde méthode, bien plus radicale et redoutable, la *glorification* : on hisse la victime sur un piédestal, on l'encense et on en fait un dieu. (L'ironie veut évidemment que Lu Xun ait lui-même fait successivement

l'objet de ces deux traitements de la part des Commissaires communistes — mais cela, c'est une autre histoire.)

Pendant plus de deux mille ans, les empereurs de Chine ont promu le culte de Confucius et l'ont érigé en une sorte de religion d'État. Aujourd'hui, il n'y a plus d'empereurs (théoriquement du moins ; en fait, est-ce bien sûr ?), mais le culte, lui, est toujours florissant. Ainsi, pas plus tard qu'en octobre 1994, les autorités communistes ont organisé à Pékin une importante conférence internationale pour célébrer le 2.545^e anniversaire de la naissance de Confucius ; le principal invité d'honneur n'était autre que l'ancien Premier ministre de Singapour, M. Lee Kuan-yew. Il paraît que ses hôtes souhaitaient apprendre de lui la recette magique — censément héritée de Confucius — qui permet de marier autoritarisme politique et prospérité capitaliste.

Karl Marx a mis un jour en garde des admirateurs trop enthousiastes, en leur faisant remarquer qu'il n'était pas un marxiste. En ce qui concerne Confucius, on pourrait dire à meilleur escient encore qu'il n'était pas un confucianiste. En effet, le confucianisme d'État a déformé la pensée du Maître pour l'accommoder aux besoins du Prince ; dans cette orthodoxie officielle, il est fait un usage sélectif de tous ceux de ses propos qui prescrivent le respect des autorités, cependant que des notions non moins essentielles, mais potentiellement subversives, sont largement escamotées — ainsi par exemple, l'obligation de justice qui doit tempérer l'exercice du pouvoir, et surtout le devoir moral qu'ont les intellectuels de critiquer les erreurs du souverain et de s'opposer à ses abus, fût-ce au prix de leur vie.

En conséquence de ces manipulations idéologiques, le nom de Confucius a fini par se trouver étroitement associé à l'exercice millénaire de la tyrannie féodale. Au vingtième siècle, pour l'élite progressiste, sa doctrine est devenue synonyme d'obscurantisme et d'oppression ; tous les grands mouvements révolutionnaires de notre époque furent farouchement anti-confucéens — et, à beaucoup d'égards, il n'est que trop facile de sympathiser avec eux. Je me souviens encore (s'il m'est permis d'évoquer ici une expérience personnelle) de la consternation que m'ont manifestée certains amis chinois quand ils ont appris que je travaillais à une traduction des Entretiens de Confucius : ils se demandaient tristement comment j'avais pu sombrer dans une telle régression intellectuelle et politique.

Naturellement, je n'éprouve aucun besoin de justifier l'orientation prise par mon travail. Pourtant, si c'était vraiment nécessaire, pareille justification ne serait que trop facile à fournir, et pour une raison élémentaire et évidente. Dans toute l'histoire du monde, nul livre n'a exercé durant une plus longue période une plus profonde influence sur un plus grand nombre d'hommes. Prêchant une morale humaniste de fraternité universelle, ce mince petit recueil a inspiré tous les peuples de l'Asie orientale et, en particulier, il est demeuré la pierre angulaire de la plus ancienne civilisation vivante de notre planète. Si nous ne lisons pas ce livre, nous nous interdisons la principale clé d'accès au monde chinois. Et quiconque ignore la Chine se condamne à n'atteindre jamais qu'une compréhension bien limitée de l'expérience humaine.

À elle seule, cette considération devrait déjà pleinement expliquer notre désir de connaître Confucius quand bien même le personnage eût été aussi déplaisant qu'on a essayé de nous le peindre ces cent dernières années. Mais Confucius fut-il vraiment ce cuistre lugubre, et méritait-il toutes les flèches que lui a décochées l'élite intellectuelle de la Chine moderne ? La meilleure réponse à cette question, c'est encore Confucius lui-même qui peut la fournir car l'admirable, précisément, c'est qu'il continue à nous parler aujourd'hui ; à certains moments, on dirait même qu'il vise directement les problèmes de notre époque et de notre société.

Remarquez que cette *modernité* de Confucius est un aspect que, paradoxalement, des lecteurs non chinois peuvent être mieux placés pour apprécier. Sur ce point, notre condition d'étrangers ignorants comporte un avantage unique, dont il importe de tirer parti : la possibilité d'aborder ce livre sans parti pris — nul pédant n'a encore pu nous le gêner, il nous paraît tout frais et neuf. Pareille innocence est déniée aux lecteurs chinois, car, pour ceux-ci, les Entretiens de Confucius constituent évidemment *le* classique par excellence.

Avant de pousser plus loin, il pourrait donc être utile de considérer un moment quelques implications de cette notion de « classique ».

2. DÉFINITION D'UN CLASSIQUE

Un classique est essentiellement un texte qui demeure *ouvert*, dans ce sens qu'il se prête constamment à de nouveaux développements et commentaires, à des interprétations différentes, à des prolongements inattendus. Avec le passage du

temps, ces gloses s'accumulent en couches successives comme les alluvions d'un fleuve. Un classique est offert en permanence à l'us et à l'abus, il nourrit, il inspire, il provoque l'extrapolation, il suscite le malentendu. C'est un texte qui vit et qui croît ; il est susceptible d'enrichissement, de déformation, de transformation, et, à travers tous ces avatars, il conserve un noyau d'identité essentielle, même s'il mue et change de peau au fil des saisons et des années.

Borges a bien décrit le phénomène : « Les lecteurs créent à neuf l'œuvre qu'ils lisent. Shakespeare, par exemple, est plus riche aujourd'hui que lorsqu'il a écrit... Cervantès aussi. Cervantès a été enrichi par Unamuno, Shakespeare par Coleridge et Bradley. C'est comme ça qu'un écrivain grandit. Après sa mort, il continue de se développer dans l'esprit des lecteurs. Et la Bible, par exemple, est plus riche aujourd'hui qu'au moment où les livres qui la composent ont été écrits. C'est au temps qu'on le doit. Tout ça fait partie de l'œuvre. L'incompréhension peut aider un auteur. Tout peut l'aider — même les distractions ou l'ignorance des lecteurs. Une œuvre peut être lue et incorrectement mémorisée par la suite, c'est-à-dire amendée par la mémoire. Ça m'arrive souvent. Caramba ! Je ne sais pas si j'ose le dire : chaque fois que je cite Shakespeare, je m'aperçois que je l'ai amélioré. »

D'une certaine façon (si l'on me pardonne une image aussi triviale), dans un classique, la capacité qu'a chaque propos d'attirer et de retenir les commentaires de la postérité pourrait se comparer à la fonction que remplissent les patères sur les murs d'un vestiaire. Les usagers successifs du vestiaire viennent y accrocher leurs chapeaux, leurs manteaux, leurs sacs et leurs parapluies. Le chargement s'enfle, et les crochets finissent par disparaître sous leur fardeau hétéroclite. Pour le lecteur indigène, le classique est devenu un riche encombrement, un fouillis bariolé, une cohue, un carrefour où l'on a de la peine à circuler, une bruyante polyphonie, un foisonnement de souvenirs et d'échos. Pour le lecteur étranger, au contraire, le classique présente le plus souvent l'aspect du vestiaire après l'heure de fermeture : un lieu désert et silencieux, un alignement de crochets nus sur un mur vide — et cette extrême austérité, ce déconcertant dépouillement contribue à expliquer la paradoxale impression de *modernité* qui se dégage fréquemment du classique en traduction.

3. LES ENTRETIENS DE L'ÉVANGILE

Les Entretiens constituent le seul endroit où l'on peut rencontrer le vrai Confucius vivant. Dans ce sens, on pourrait dire que les Entretiens représentent pour Confucius ce que les Évangiles sont pour Jésus.

Le texte des Entretiens est composé d'une série de propos discontinus, brefs dialogues et anecdotes, et il a été compilé par deux générations successives de disciples (disciples, et disciples de disciples) durant quelque soixante-quinze ans après la mort de Confucius c'est-à-dire que ce travail de compilation s'est achevé aux alentours de 400 av. J.-C. Le texte est composite : des fragments divers ont été cousus ensemble avec une habileté inégale, il y a des répétitions, des interpolations, il y a des énigmes et des trous, mais dans l'ensemble, il n'y a guère d'anachronismes : le style, la langue et la syntaxe de la plupart des fragments sont cohérents et relèvent bien de la même époque.

Sur un point essentiel, la comparaison avec les Évangiles se montre particulièrement illuminante. Des problèmes de textes ont amené certains savants modernes à mettre en question l'authenticité ou le crédit historique des Évangiles, et plus spécialement, à douter de l'existence historique du Christ. Tout récemment, cette science révisionniste a suscité un commentaire critique qui m'a paru d'autant plus frappant, qu'il émanait d'une source plus inattendue — un vieux romancier agnostique, dont l'œuvre s'est développé aux frontières du surréalisme. Dans son dernier livre, *Les carnets du grand chemin*, Julien Gracq écrivait ceci : « Je lis le *Jésus* de Guignebert dont j'ai suivi autrefois les cours à la Sorbonne, et je garde dans l'oreille, en le lisant, sa voix légèrement zézayante qui, de la pointe de la langue, aiguillait l'une après l'autre des flèches assassines en direction des porteurs de soutane toujours embusqués au fond de l'auditoire. L'érosion critique des textes évangéliques ne saurait guère aller plus loin : elle convainc plus d'une fois. Éclate pourtant dans ce livre — choquante — la singulière et totale absence d'oreille de l'auteur qui refuse à des textes, même justement soupçonnés d'être expurgés et surchargés, la puissante unité d'un style — tellement éclatante dans les synoptiques pour un lecteur non prévenu — et, derrière elle, la signature impérieuse, omniprésente, d'un *je* hors de pair. Cette originalité presque insolente de la formulation, que Guignebert (et d'autres avec lui) se refuse à rattacher au Galiléen lui-même, — combien il est tout de même plus aventureux d'avoir à la

reporter sur un, ou (plus improbable encore) sur *des* vulgarisateurs anonymes et obscurs. En matière de textes, il y a certes les sources. Mais il y a aussi l'évidence — difficilement attaquable — de ce qui a coulé *de* source. Et en dernière analyse, il se trouvera toujours, à défaut de croyants et à défaut de savants, un dernier carré d'écrivains et d'artistes pour défendre, selon le seul verdict de l'oreille, et " globalement " comme dirait M. Marchais, l'authenticité des *logia*. »

Pour Gracq, les artistes créateurs ont donc directement accès à cette preuve psychologique du style, beaucoup plus convaincante et irréfutable que tous les arguments de la philologie. Il y a là, ce me semble, une idée très importante et trop souvent négligée, qui demande ici une courte digression.

4. SAVOIR ET IMAGINATION

Pour atteindre la connaissance, l'approche scientifique est bien entendu indispensable — qu'il n'y ait pas de malentendu là-dessus : je n'ai aucunement l'intention de sacrifier à une mode facile d'anti-intellectualisme philistin. Mais il faut bien se rendre compte aussi que la science à elle seule demeure stérile. Toute information qui n'est pas animée par l'imagination reste inerte et inopérante — elle est morte, et ne peut aboutir qu'à cet état tristement proverbial du savant « qui sait tout et ne comprend rien ». Pour prendre un seul exemple éloquent (que j'ai eu personnellement l'occasion d'observer d'assez près), rappelez-vous, il n'y a guère, la grandiose faillite de nos spécialistes universitaires de l'Union soviétique et de la Chine maoïste : ils avaient rassemblé avec diligence une montagne de documents sur ces régimes, mais la plupart d'entre eux demeurèrent incapables jusqu'au bout de simplement concevoir *la nature* de la bête qu'ils avaient passé une vie entière à disséquer. Pourquoi échouèrent-ils de façon aussi spectaculaire ? Certainement, ce ne fut pas faute d'information. Il se peut que la lâcheté et l'opportunisme aient joué un certain rôle dans leurs silences et leurs évasions diplomatiques ; mais en tout cas, ce qui est absolument évident, c'est que leur échec a été d'abord et avant tout le résultat d'un manque d'imagination. Il y a une réflexion de Les Murray qui résume bien la question, il me semble : « Pour penser clairement en termes humains, il faut d'abord qu'on soit poussé par un poème¹. » (*To think clearly in*

¹ Un des historiens les plus lucides du stalinisme, Robert Conquest, est également poète. Je ne puis croire qu'il y ait là une simple coïncidence.

human terms, you must be impelled by a poem.) (Poème doit évidemment être entendu ici dans son sens originel, le plus large et le plus profond, le sens qu'il avait encore au dix-huitième siècle, tant pour Samuel Johnson que pour d'Alembert et Diderot. Dans son Dictionnaire, Johnson définissait *poet* comme « an inventor, an author of fiction », cependant que, dans l'Encyclopédie, la définition de *poésie* englobait toutes les produits de l'imagination.)

Quand j'étais étudiant, le philosophe Alphonse De Waelhens enseignait dans mon université, et j'eus un jour la bonne fortune de bénéficier personnellement de ses conseils. À ma demande, il eut la gentillesse de me rédiger une bibliographie de base pour aborder l'étude de la philosophie. Comme il y a bientôt quarante ans de cela, je ne me souviens plus du contenu exact de cette bibliographie, qui était austèrement technique et spécialisée, mais son post-scriptum m'est resté à jamais gravé dans la mémoire : « *Surtout, n'oubliez pas de lire beaucoup de romans.* » Comme j'étais fort jeune, à première vue, le conseil me parut surprenant : il ne correspondait guère à l'idée naïve et pédantesque que je me faisais du savoir universitaire. Dans la suite, toutefois, l'expérience d'une vie m'a permis d'en mesurer toute la sagesse.

Au départ de cette digression, nous avons observé comment un romancier pouvait saisir un aspect essentiel des Évangiles, qui avait échappé à un savant — mais maintenant, revenons à Confucius.

S'il n'y a nul besoin de défendre l'existence historique de Confucius — elle n'a jamais été mise en doute —, il n'en reste pas moins que tout lecteur des Entretiens devrait certainement développer la sorte de sensibilité dont Gracq avait fait preuve dans sa lecture des Évangiles ; car, ici également, l'important est de percevoir cet accent unique, ce ton incomparable qui caractérise la voix de Confucius. C'est la personnalité forte et singulière du Maître qui assure la cohérence du livre, et qui lui imprime son unité. Elias Canetti (auquel je reviendrai dans un moment) a résumé la chose en une phrase : « Les Entretiens de Confucius constituent le plus ancien portrait intellectuel et spirituel d'un homme, saisi dans sa totalité. Ce qui frappe dans ce livre, c'est son caractère moderne. »

5. QUI ÉTAIT CONFUCIUS ?

Selon l'historiographie traditionnelle, il est né en 551 avant J.-C. et mort en 479 (ces dates ne sont pas nécessairement exactes, mais la science moderne n'a rien de mieux à proposer). Au cours des siècles, le culte confucianiste officiel, tel que l'organisa le pouvoir impérial, a imposé une image conventionnelle du Maître. En conséquence de cette propagande pieuse, on tend généralement à l'imaginer sous les apparences d'un vieux pédant rabâcheur, perpétuellement et immanquablement comme-il-faut ; pompeux, pesant, un de ces personnages qui réussissent à « pousser la modération trop loin ». Mais, en rafraîchissant contraste avec ces mornes stéréo-types, les Entretiens montrent un Confucius qui prend le lecteur constamment au dépourvu. Il y a un passage, par exemple, où le Maître nous offre un étonnant autoportrait. Le gouverneur d'une certaine ville avait demandé à l'un des disciples quel genre d'homme était Confucius, mais l'autre n'avait su que répondre, ce qui provoqua cette vive réaction de Confucius : « Pourquoi ne lui avez-vous pas dit que Confucius est un homme animé d'une telle passion que, dans son enthousiasme, il en oublie souvent de manger, et n'a plus conscience de la vieillesse qui vient ? » (On pense à la *Prière* de Yeats: "I pray [...] / That I may seem, though I die old / A foolish, passionate man"...) Il est très révélateur que Confucius ait précisément choisi *l'enthousiasme* comme le trait qui pouvait le mieux définir son caractère. Ce trait est d'ailleurs confirmé par d'autres épisodes et propos des Entretiens. Ainsi, par exemple, il est rapporté que, comme Confucius écoutait l'exécution d'une pièce de musique ancienne, l'émotion qui s'empara de lui fut telle que, « pendant trois mois, il en perdit le goût de la viande ». À un autre endroit, il affirme que l'amour et l'extase constituent des formes de connaissance supérieures au savoir intellectuel. Et, surtout, on le voit, en de fréquentes occasions, qui surprend, déconcerte, choque ou scandalise son entourage. Quand son disciple favori, Yan Hui, vint à mourir tout jeune encore, Confucius fut non seulement bouleversé, mais il exprima sa douleur avec une violence qui provoqua la stupéfaction embarrassée de ceux qui étaient à ses côtés : il ne leur paraissait pas *convenable* pour un Sage d'avoir si peu de contrôle sur ses émotions — mais Confucius leur rétorqua qu'en l'occurrence, il n'avait nullement cure des convenances.

En contraste avec l'idéal du lettré traditionnel, homme de livres, fragile et délicat, les Entretiens nous montrent que Confucius était un homme d'action et un sportif accompli : il était expert au dressage et maniement des chevaux, il pratiquait le tir à l'arc, la chasse et la pêche. Surtout, il était un voyageur infatigable à une époque où les voyages étaient une aventure pénible et dangereuse. Il passait constamment d'un pays à l'autre. (La Chine pré-impériale était une mosaïque d'États autonomes, partageant une culture commune — un peu comme la Chrétienté européenne du Moyen Âge). À plusieurs reprises, il n'échappa que de justesse aux embûches que lui avaient tendues ses ennemis politiques. Un jour, comme il désespérait de jamais pouvoir convertir le monde civilisé à ses voies, il envisagea d'émigrer chez les Barbares ; une autre fois, il considéra sérieusement la possibilité d'emprunter un radeau de haute mer pour traverser les océans, à la recherche d'auditeurs plus réceptifs. (Ce plan audacieux devait susciter au cours des âges l'infinie perplexité de générations de commentateurs.)

Le principal obstacle à la connaissance du Confucius historique est constitué par l'image posthume que le culte confucianiste a imposée sous l'Empire. Pendant plus de deux mille ans, Confucius a été encensé comme « le Premier et le Suprême Éducateur » de la Chine (aujourd'hui encore, son anniversaire — le 28 septembre — est célébré en Chine comme la Fête des Professeurs) mais en fait, il y a là une cruelle ironie : Confucius a certes attaché une grande importance à l'éducation, mais il n'a jamais considéré l'enseignement comme sa vocation. Au contraire, pour lui, l'enseignement ne fut guère qu'un pis-aller. Sa vraie vocation, c'était la politique, et il avait une foi mystique dans sa mission historique. Il était convaincu que le Ciel l'avait choisi pour restaurer et rétablir l'ordre du monde civilisé qui, à son époque, était en train de se désagréger. La conception qu'il s'était formée de son rôle de rempart contre la barbarie, de sauveur de la civilisation, de fondateur d'un nouvel ordre politique — et qui peut se déchiffrer en filigrane dans ses propos et ses actes — pourrait paraître, en termes modernes, comme une vision mégalomane et quasi délirante ; néanmoins le fait est que Confucius fut tout le contraire d'un rêveur. Il s'attaqua à la préparation de son grand dessein avec un réalisme si avisé et efficace, qu'il inspira bientôt le plus vif effroi aux autorités établies.

Partout, politiciens et hommes d'État se liguèrent pour lui barrer l'accès du pouvoir. Ils avaient bien vu le danger : Confucius et sa formidable équipe (car l'élite de ses disciples formait autour de lui une sorte de *shadow cabinet* : il y avait un spécialiste des affaires étrangères et de la diplomatie, il y avait des experts en matière d'administration, de finances publiques et de défense) constituaient des rivaux potentiels qui, s'ils en avaient eu la chance, eussent tôt fait d'éclipser les politiciens en place. Et c'est ainsi que Confucius se trouva confiné, non seulement de son vivant, mais encore pour les deux mille cinq cents ans de son destin posthume, dans le rôle relativement inoffensif d'*Éducateur suprême*. Tôt dans sa carrière, Confucius avait occupé pour quelques mois seulement un modeste emploi officiel ; dans la suite, jamais plus il n'obtint la moindre position publique. De ce point de vue, on peut vraiment dire que sa vie se solda par un colossal échec — mais c'est là une sombre réalité qu'une postérité d'admirateurs et de disciples n'était pas disposée à confronter. L'humiliant échec d'un guide ou d'un chef spirituel est toujours un inacceptable scandale pour ses fidèles — encore une fois, voyez l'exemple de Jésus : il fallut attendre trois cents ans avant que les Chrétiens deviennent enfin capables de contempler l'image *de la croix*²...

Pour Confucius donc, le mythe glorieux de l'Éducateur suprême a caché pendant plus de deux millénaires la tragique réalité historique du politicien raté.

6. LA POLITIQUE DE CONFUCIUS

Comme on vient de le voir, la politique fut toujours le souci majeur de Confucius. Mais, de façon plus générale, ceci est également vrai de toute la philosophie chinoise ancienne. Dans l'ensemble en effet, (avec l'unique et sublime exception de Zhuang Zi), les premiers penseurs chinois se sont essentiellement préoccupés de deux questions : l'harmonie de l'univers et l'harmonie de la société — autrement dit : la cosmologie et la politique.

² Les plus anciennes images de la croix découvertes par l'archéologie étaient des graffiti *anti-chrétiens*, tandis que l'art des Catacombes ne faisait usage que de symboles abstraits pour représenter le Christ. La croix était un hideux instrument de torture, le rappel d'une humiliation abjecte, culminant dans la mort. Ce n'est qu'à l'époque de Constantin que l'on commença à l'exhiber comme un triomphal symbole de victoire sur le mal ; pourtant, il fallut encore attendre mille ans avant que, à l'extrême fin du Moyen-Âge, des artistes osassent enfin représenter une croix à laquelle était suspendu le corps d'un Christ *mort*.

L'existence érémitique est séduisante pour un Sage ; mais comme nous ne sommes ni des oiseaux ni des bêtes, nous ne pouvons nous évader parmi eux, et il faut bien que nous nous associions avec nos semblables. Et, quand le monde perd la Voie, le devoir du Sage est de le remettre dans le droit chemin, et de réformer la société.

La politique est une extension de l'éthique : « Gouvernement est synonyme de rectitude. Si le Souverain suit le droit chemin, qui oserait en dévier ? » Le gouvernement est assuré par les hommes, non par les lois (aujourd'hui encore, ceci demeure une des plus dangereuses failles dans la tradition politique chinoise). Confucius nourrissait une méfiance profonde pour les lois : les lois incitent les gens à la ruse et excitent leurs pires instincts. La cohésion profonde d'une société n'est pas assurée par des dispositions légales, elle se fonde sur un commun respect des rites. L'importance centrale du rituel dans l'ordre confucéen peut à première vue déconcerter certains lecteurs occidentaux (qui sont tentés d'imaginer des magots de porcelaine se confondant à l'infini en courbettes souriantes) — mais cette étrangeté n'est qu'une question de langage ; il suffit de remplacer le mot de *rites* par des expressions telles que « conventions morales », « *common decency* », ou « mœurs civilisées », et l'on saisit aussitôt que les valeurs confucéennes sont en fait remarquablement proches des principes de philosophie politique que l'Occident a hérité du siècle des Lumières. Montesquieu en particulier (qui, paradoxalement, ne partageait guère l'euphorie sinophile de son temps, car il avait bien flairé que les pratiques politiques de la Chine des Mandchous relevaient d'un impitoyable despotisme) a développé des notions qui rejoignent sans le vouloir l'idée confucéenne selon laquelle le gouvernement des rites est préférable au gouvernement des lois. Son propos célèbre « *Quand un peuple a de bonnes mœurs, les lois deviennent simples* » aurait pu sortir tout droit des Entretiens de Confucius.

Selon Confucius, un Prince gouverne par sa puissance morale (*vertu*). S'il n'est pas capable de présenter un exemple moral, s'il ne réussit pas à maintenir et promouvoir les Rites et la Musique (les deux manifestations de la civilisation), il s'aliène la fidélité de ses ministres et la confiance de son peuple. La confiance du peuple est la ressource suprême et fondamentale de l'État ; quand cette confiance se perd, le pays est condamné.

Confucius avait souvent dit que, si seulement un souverain voulait bien l'employer, en un an il accomplirait beaucoup, et en trois ans il réussirait. Un jour, un de ses disciples lui demanda : « Supposez qu'un souverain vous confie un territoire que vous pourriez gouverner à votre guise ; quelle serait votre première initiative ? — Ma toute première tâche, répondit Confucius, serait assurément de rectifier les dénominations. » Le disciple fut interloqué : « Rectifier les dénominations ? Et ce serait là votre priorité ? Parlez-vous sérieusement ? » (Mais Chesterton ou Orwell auraient immédiatement saisi et approuvé cette idée.) Confucius dut lui expliquer : « Si les dénominations ne sont pas correctes, si elles ne correspondent pas aux réalités, le langage est sans objet. Quand le langage est sans objet, l'action devient impossible, et, en conséquence, toutes les entreprises humaines se désintègrent : il devient impossible et vain de les gérer. C'est pourquoi, la toute première tâche d'un véritable homme d'État est de rectifier les dénominations. »

Et c'est bien ce à quoi Confucius lui-même s'est employé. En un sens, les Entretiens représentent une tentative pour redéfinir la vraie signification d'une série de concepts-clés. Sous couvert de rétablir leur sens premier, Confucius injecte en fait un contenu nouveau dans les anciennes « dénominations ». Un seul exemple suffira ici pour indiquer l'importance et l'audace radicale de cette entreprise : la notion d'« honnête homme » (*junzi*) l'homme idéal selon Confucius. À l'origine, *junzi* signifiait « gentilhomme, aristocrate », c'est-à-dire, un membre héréditaire de l'élite *sociale*. Pour Confucius, au contraire, le *junzi* « honnête homme » est un membre de l'élite *morale*. On devient honnête homme par la pratique de la vertu et par l'éducation. Un aristocrate qui est immoral et sans éducation (les notions de moralité et de savoir sont largement équivalentes) n'est pas un « honnête homme », tandis qu'un roturier peut atteindre ce statut supérieur, s'il se montre moralement qualifié. Comme seuls les « honnêtes gens » ont compétence pour gouverner, l'autorité politique ne peut être attribuée que sur la base de critères d'excellence morale et intellectuelle. Aussi, en théorie, ni la naissance ni la richesse ne sauraient assurer l'accès au pouvoir politique.

Cette conception devait avoir des conséquences révolutionnaires : elle porta un coup fatal au système féodal ; elle détruisit le pouvoir de la noblesse héréditaire, et assura les fondations du « gouvernement des lettrés ». Durant plus de deux mille

ans, l'empire bureaucratique fut dirigé par l'élite intellectuelle. Pour accéder au pouvoir, il suffisait de présenter avec succès les examens de la carrière administrative, qui étaient ouverts à tous. Jusqu'à l'époque moderne, ceci fut certainement le système de gouvernement le plus ouvert, équitable, souple et efficace qu'ait connu l'histoire de l'humanité et c'est du reste ce même système qui devait enthousiasmer et inspirer les philosophes européens du dix-huitième siècle.

7. L'ÉDUCATION SELON CONFUCIUS

On entend souvent faire la remarque que les sociétés les plus dynamiques et prospères de l'Asie orientale et de l'Asie du Sud-Est (Japon, Corée, Taiwan, Hong Kong et Singapour) partagent un commun héritage de culture confucéenne. Faudrait-il donc en conclure (comme l'ont fait certains) que les Entretiens de Confucius recèlent une recette secrète qui, si on l'appliquait ailleurs, devrait permettre de ranimer des économies chancelantes, et de galvaniser des populations indolentes ?

La prospérité d'un État moderne est évidemment un phénomène complexe qui ne saurait dépendre d'un seul facteur. Cependant, il existe effectivement un trait commun qui caractérise les diverses sociétés « confucéennes » mais il faut remarquer que ce même trait se retrouve également parmi d'autres groupes sociaux ou ethniques (par exemple, les diverses communautés juives d'Occident) qui se montrent également créatrices et florissantes, sans pour autant posséder la moindre connexion avec la tradition confucéenne : il s'agit de l'extraordinaire importance que ces sociétés attachent à *l'éducation*. En fait, n'importe quel gouvernement, n'importe quelle communauté, n'importe quelle famille qui se montrerait disposée à investir dans l'éducation des siens une proportion aussi considérable de son énergie et de ses ressources, devrait nécessairement recueillir des avantages culturels, sociaux et économiques comparables à ceux dont jouissent aujourd'hui les vigoureux États confucéens d'Asie et certaines minorités prospères d'immigrants au sein du monde occidental.

En affirmant que le gouvernement et l'administration de l'État devaient être confiés exclusivement à l'élite morale et intellectuelle des lettrés, Confucius a établi un lien durable et décisif entre *éducation* et *pouvoir politique* : seule celle-là pouvait procurer celui-ci.

À l'époque moderne, même après l'abrogation du système d'examens de la carrière administrative, et après la chute de l'Empire, bien que l'éducation eût cessé de conduire au pouvoir (lequel émanait maintenant le plus souvent de la gueule des fusils), le prestige traditionnellement attaché à la culture continua à survivre dans la mentalité des sociétés confucéennes : un homme éduqué, même sans fortune et sans pouvoir, jouissait malgré tout d'une forme de respect qui était refusée aux riches et aux puissants.

L'éducation confucéenne était offerte à tous, indifféremment : riches et pauvres, aristocrates et roturiers. Son objet était avant tout moral ; les accomplissements intellectuels n'étaient qu'un moyen pour assurer le progrès spirituel de l'étudiant. Une confiance optimiste attribuait une sorte d'omnipotence à l'éducation ; ainsi on considérait qu'un comportement vicieux ou criminel résultait essentiellement d'un état d'ignorance, ou d'une compréhension fautive : pourvu que l'on éduque le délinquant, qu'on lui fasse voir ses erreurs, on l'amènerait nécessairement à s'amender. (La théorie et la pratique de la « rééducation » maoïste qui devaient engendrer d'épouvantables excès au moment de la « Révolution culturelle » représentent en fait une des nombreuses résurgences inconscientes de la mentalité confucéenne qui, paradoxalement, imprégnait en profondeur toute l'infrastructure psychologique du maoïsme.)

L'éducation confucéenne était avant tout humaniste et universaliste. Comme le Maître le disait, « Un honnête homme n'est pas un pot » (ou aussi « un honnête homme n'est pas un instrument ») : sa capacité ne doit pas avoir une limite spécifique, ni son emploi une aire d'application étroite. L'important n'est pas d'accumuler une information technique, ni d'acquérir une compétence spécialisée, mais bien de développer son humanité. L'éducation ne relève pas du domaine de l'avoir, mais de l'être.

Un jour, Confucius reprit vertement un disciple qui lui avait demandé de lui enseigner l'agriculture : « Adressez-vous plutôt à un vieux paysan ! » En se basant sur ce passage, certains critiques prétendent maintenant que le confucianisme aurait entravé le développement de la science et de la technologie en Chine. Mais cette accusation est dénuée de fondement. La perspective dans laquelle Confucius se plaçait était celle de l'éducation et de la culture — et non celle de la formation professionnelle et de la technologie ; ces deux types de problèmes n'ont rien de

commun, et, à la question posée, on voit mal quelle autre réponse Confucius eût pu fournir.

(Ceci reste d'ailleurs vrai aujourd'hui encore : la fameuse théorie des « deux cultures » développée naguère par C. P. Snow repose sur une base entièrement fautive, car elle oublie que la culture — comme l'humanité elle-même — est nécessairement *une*, par définition même. Je ne doute nullement qu'un scientifique puisse être et probablement devrait être plus cultivé qu'un philosophe, un latiniste ou un historien ; mais s'il l'est en effet, c'est parce qu'il fait de la philosophie, du latin ou de l'histoire à ses heures de loisir.)

8. LES SILENCES DE CONFUCIUS

Dans le court essai qu'il a consacré à Confucius³ (je l'ai cité une première fois plus haut), Elias Canetti fait une remarque pénétrante — qui semble avoir échappé à la plupart des spécialistes : il observe que *l'importance des Entretiens ne réside pas seulement dans ce que Confucius dit, mais aussi dans ce qu'il choisit de ne pas dire.*

En effet, dans les Entretiens, il est fait un usage significatif du non-dit ; ceci est d'ailleurs une ressource qui devait trouver plus tard quelques-unes de ses applications les plus expressives dans le domaine de l'esthétique : songez aux silences de la musique, aux blancs de la peinture, aux vides de l'architecture.

Confucius se méfiait de l'éloquence ; il méprisait les beaux parleurs, il détestait les habiletés sophistiques. Il lui semblait qu'une langue agile devait nécessairement refléter un esprit superficiel : pour lui, quand la réflexion s'approfondit, le silence naît. Confucius observe par exemple que son disciple favori — qui était mort prématurément avait l'habitude de dire si peu, qu'à certains moments on aurait pu se demander s'il n'était pas idiot. À un autre disciple qui l'avait interrogé au sujet de la suprême vertu d'humanité, Confucius répondit de façon caractéristique : « Qui possède la vertu suprême d'humanité, *hésite à parler.* »

C'est que l'essentiel est toujours au-delà des mots. Tout ce qui peut être énoncé est superflu. C'est pourquoi un des disciples remarqua : « Nous pouvons écouter et recueillir les enseignements de notre Maître en ce qui concerne le savoir

³ E. Canetti, *The conscience of words*, Scaburg Press, New York, 1979, p. 171-175 : *Confucius in his conversations.*

et la culture, mais il n'y a pas moyen de le faire parler de la nature ultime des choses ni de la volonté céleste. » Ce silence ne reflétait pas une indifférence ou un scepticisme concernant la volonté du Ciel de nombreux passages des Entretiens nous montrent au contraire que Confucius y voyait le guide suprême de son existence. Mais Confucius aurait certainement souscrit à la fameuse conclusion de Wittgenstein : « Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen » (« Ce dont on ne peut parler, qu'on se taise à ce sujet »). Il ne niait pas la réalité de cet au-delà des mots, il mettait simplement en garde contre la folie de vouloir l'atteindre au moyen des mots. Son silence était une affirmation : *il existe* un univers dont nous ne pouvons rien dire.

Les silences de Confucius survenaient principalement quand ses interlocuteurs cherchaient à l'entraîner sur la question de la mort et de l'au-delà. Cette attitude a amené de nombreux commentateurs à penser que Confucius était agnostique. Pareille conclusion me semble très superficielle. Considérez par exemple le passage suivant. Le disciple Zilu interrogea le Maître au sujet de la mort. Le Maître répondit : « Vous ne connaissez pas la vie ; comment pourriez-vous connaître la mort ? » Canetti écrit à ce sujet : « Je ne connais aucun philosophe qui ait pris la mort autant au sérieux que Confucius. » En effet, le refus de répondre sur ce point n'était pas une façon d'éluder le problème ; au contraire, c'était l'affirmation la plus énergique de son irréductible énigme, « car toutes les questions concernant la mort se réfèrent en fait au moment qui survient *après* la mort ; et toute réponse saute nécessairement par-dessus la mort, escamotant ainsi et la mort elle-même, et ce qu'elle a d'incompréhensible. S'il y a quelque chose après, comme il y avait eu quelque chose avant, alors la mort perd de son poids. Confucius refuse d'avoir recours à ce misérable tour de passe-passe. »

Comme l'espace vide de la peinture (qui en concentre et fait vibrer l'énergie intérieure), le silence de Confucius n'est pas un repli ni une esquivé. Il conduit à un engagement plus profond et plus intime dans la vie et la réalité. Vers la fin de sa carrière, Confucius dit un jour à ses disciples : « Je voudrais ne plus parler. » Les disciples furent perplexes : « Maître, si vous cessez de parler comment pourrions-nous recueillir vos enseignements ? » Confucius reprit : « Est-ce que le Ciel parle ?

Et pourtant les saisons poursuivent leur cours, et pourtant les dix mille créatures naissent. Est-ce que le Ciel parle ? »

Pour ma part, j'ai certainement trop parlé.

Copyright © 1995 Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Tous droits réservés.

Pour citer cette communication :

Simon Leys, *Une introduction à Confucius* [en ligne], Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 1995. Disponible sur : < www.arlfb.be >